ENCICLOPEDIA CATTOLICA

VI

GENI - INNA

ENCICLOPEDIA CATTOLICA

ENTE PER L'ENCICLOPEDIA CATTOLICA E PER IL LIBRO CATTOLICO
CITTÀ DEL VATICANO

La parte editoriale della Enciclopedia Cattolica è curata dalla
CASA EDITRICE G. C. SANSONI - FIRENZE

PROPRIETÀ ARTISTICA E LETTERARIA

*Copyright by Ente per l'Enciclopedia Cattolica
e per il Libro Cattolico, Soc. p. a.*

Nihil obstat
Romae, die 10 Februarii 1951
COELESTINUS TESTORE et DOMINICUS MONDRONE
Revisores Delegati

IMPRIMATUR
Ex Vicariatu Urbis, die 26 Februarii 1951
✠ ALOISIUS TRAGLIA
Archiep.us Caesarien. Vicesgerens

Stampato in Italia - Printed in Italy

L'IMPRONTA S. P. A., VIA FAENZA 54 - FIRENZE

COMITATO DIRETTIVO

E.mo e R.mo Signor Cardinale GIUSEPPE PIZZARDO, Vescovo Suburbicario di Albano, Prefetto della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi - *Presidente d'Onore.*

S. E. R. Mons. PIO PASCHINI, Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo Lateranense, *Presidente*;

Dom ANSELMO ALBAREDA, O.S.B., Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana;

P. FERDINANDO ANTONELLI, O.F.M., Relatore Generale della Sezione Storica della S. Congregazione dei Riti;

Mons. PIETRO BARBIERI, Officiale della S. Congregazione della Disciplina dei Sacramenti;

† P. MARIANO CORDOVANI, O.P., Maestro del S. Palazzo Apostolico;

P. PAOLO DEZZA, S.J., Rettore Magnifico della Pontificia Università Gregoriana;

S. E. R. Mons. ALBERTO DI JORIO, Uditore Generale della Camera Apostolica;

P. GIACOMO MARTEGANI, S.J., Direttore de « La Civiltà Cattolica »;

S. E. il Principe Don CARLO PACELLI, Consigliere Generale dello Stato della Città del Vaticano;

Abate GIUSEPPE RICCIOTTI, dei Canonici Regolari Lateranensi del S.mo Salvatore;

Dr. PAOLO CARTONI, Segretario.

DIRETTORE

S. E. R. Mons. Pio Paschini, Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo Lateranense.

VICE-DIRETTORI

P. Celestino Testore, S.J.
Redattore Capo.

Mons. Dott. A. Pietro Frutaz
Segretario Generale.

REDAZIONE

Apologetica: S.E.R. Mons. Francesco Carpino, Arciv. titolare di Nicomedia, Ordinario di Teologia sacramentaria nel Pont. Ateneo Lateranense; Mons. Antonio Piolanti, Ordinario di Teologia sacramentaria nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e di Introduzione alla Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense.

Archeologia cristiana: Prof. Enrico Josi, Ordinario di Topografia nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana.

Arte sacra: Prof. Emilio Lavagnino, Ispettore Centrale per le Belle Arti nel Ministero della Pubblica Istruz., Docente di Storia dell'arte nell'Univ. di Roma.

Ascetica e Mistica: Mons. Antonino Romeo, Aiutante di Studio della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi.

Curia romana: Mons. Pietro Palazzini, Prof. di Teologia morale nel Pont. Ateneo Lateranense.

Diocesi: Prof. E. Josi, predetto.

Diplomazia ecclesiastica: Prof. Rodolfo Danieli, Incaricato di Storia del Diritto romano nell'Univ. di Urbino.

Diritto: Prof. R. Danieli; Mons. P. Palazzini, predetti.

Eresie: S. E. R. Mons. F. Carpino; Mons. A. Piolanti, predetti.

Etnologia religiosa: Dott. Paolo Dalla Torre, conte di Sanguinetto, Membro della Direzione scientifica del Pont. Museo missionario-etnologico del Laterano e della Soc. romana di Storia patria.

Filosofia: Prof. Ugo Viglino, I.M.C., Ordinario di Critica, Logica e Filosofia dell'arte nella Pont. Univ. di Propaganda Fide.

Folklore religioso: Dott. P. Dalla Torre, conte di Sanguinetto, predetto.

Geografia: Dott. Maria Luisa Rondini.

Letteratura italiana: Dott. Enzo Navarra; Mons. Giovanni Fallani, della Segreteria di Stato.

Letterature straniere: *neolatine e nordiche*: Dott. Enzo Navarra; *slave e dell'Europa orientale*: Prof. Wolf Giusti, Ordinario di Lingua e letteratura russa nell'Univ. di Trieste.

Liturgia: Mons. Silverio Mattei, della S. Congr. dei Riti.

Missionologia: Mons. Saverio Maria Paventi, Aiutante di Studio della S. Congr. di Propaganda Fide.

Musica: Mons. S. Mattei, predetto.

Ordini religiosi: Mons. S. Mattei, predetto.

Oriente cristiano: P. Ignazio Ortiz de Urbina, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale.

Paleografia e diplomatica: Dott. Alessandro Pratesi, Assistente ordinario di Paleografia e diplomatica nell'Univ. di Roma.

Patrologia: Prof. Erik Peterson, Prof. nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana.

Pedagogia: P. Celestino Testore, S.J., Scrittore de *La Civiltà Cattolica*.

Protestantesimo: S. E. R. Mons. F. Carpino; Mons. A. Piolanti, predetti.

QUESTIONI MEDICO-MORALI : Prof. Giuseppe De Ninno, Docente di Questioni medico-morali nella Pont. Univ. Gregoriana.

SACRA SCRITTURA : Mons. A. Romeo, predetto.

SCIENZE : BIOLOGIA : Prof. Alberto Stefanelli, Straordinario di Zoologia nell'Univ. di Cagliari, Incaricato di Istologia ed Embriologia nell'Univ. di Roma.

SCIENZE : CHIMICA, MINERALOGIA E GEOLOGIA : Prof. Francesco Toffoli, dell'Ist. Superiore di Sanità, Incaricato di Chimica farmaceutica nell'Univ. di Roma.

SCIENZE : FISICA E MATEMATICA : Dott. Aroldo de Tivoli, dell'Ist. Superiore di Sanità di Roma.

SCIENZE : PSICOLOGIA : Prof. Enrico Fulchignoni, Incaricato di Psicologia nell'Univ. di Roma.

SOCIOLOGIA E CORRENTI POLITICHE : Mons. P. Palazzini, predetto.

STAMPA CATTOLICA : Prof. E. Josi, predetto.

STORIA DELLE RELIGIONI NON CRISTIANE : Sac. Prof. Nicola Turchi, Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.

STORIA ECCLESIASTICA E AGIOGRAFIA : *fino all'inizio del sec. VII* : P. Benedetto Pesci, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano; *fino all'inizio del sec. XV* : P. Alberto Ghinato, O.F.M., Prof. di Storia nel Pont. Ateneo Antoniano e nel Collegio Apostolico-Pedagogico Francescano di Grottaferrata; *fino all'inizio del sec. XIX*: Prof. Massimo Petrocchi, Titolare di Storia moderna nell'Univ. di Messina; *fino ai nostri giorni* : Dott. P. Dalla Torre, conte di Sanguinetto, predetto.

TEOLOGIA DOGMATICA E SACRAMENTARIA : S.E.R. Mons. F. Carpino; Mons. A. Piolanti, predetti.

TEOLOGIA MORALE : Mons. P. Palazzini, predetto.

UNIVERSITÀ E ACCADEMIE : Prof. E. Josi, predetto.

REVISIONE ECCLESIASTICA

P. Celestino Testore, S.J.
Revisore Generale

UFFICIO ARTISTICO

Prof. Valerio Mariani, *Capo dell'Ufficio*
Dott. Filippo Magi, *Redattore tecnico* - Dott. Maria Donati, *Segretaria.*

UFFICIO CARTOGRAFICO

Prof. Giuseppe Caraci, *Capo dell'Ufficio* - Dott. Mario Riccardi.

UFFICIO REVISIONE

Sac. Prof. Nicola Turchi, *Capo dell'Ufficio*
Dott. Antonio Boschetto; Dott. Sergio Bosticco; Mario Camozzini; Prof. Franco Costabile; Dott. Matilde Mazzolani; Prof. Sabatino Moscati; Dott. Costanza Pasquali; Piero Pratesi; Dott. Renata Orazi Ausenda.

SCHEDARIO

Prof. Michele Di Donato.

NOTIZIE PER L'USO DELL'ENCICLOPEDIA CATTOLICA

Schedario – Corredo cartografico – Sistema di trascrizione

Lo schedario dell'*Enc. Catt.* comprende circa 25.000 esponenti tra voci di contenuto dottrinario, speculativo, positivo e biografico. Vi sono rappresentati tutti i rami dello scibile cattolico : dalle scienze primarie come la teologia, la scritturistica, la filosofia, la storia, ecc. alle scienze ausiliarie, come la paleografia e la diplomatica. Nell'organizzazione interna dell'*Enc. Catt.* tutta la scienza cattolica è stata divisa in 40 sezioni :

Apologetica – Archeologia cristiana – Arte sacra - Ascetica e Mistica – Curia Romana – Diocesi – Diplomazia ecclesiastica – Diritto canonico – Eresie – Etnologia religiosa – Filosofia – Folklore religioso – Geografia – Letteratura italiana – Letterature straniere : neo-latine, nordiche, slave – Liturgia – Missionologia - Musica – Ordini religiosi – Oriente cristiano – Paleografia e diplomatica – Patrologia – Pedagogia – Protestantesimo – Questioni medico-morali – Sacra Scrittura – Scienze : Biologia; Chimica, Mineralogia e Geologia; Fisica e Matematica; Psicologia – Sociologia e correnti politiche – Stampa cattolica – Storia delle religioni non cristiane – Storia ecclesiastica e Agiografia antica – Storia ecclesiastica e Agiografia medievale – Storia ecclesiastica e Agiografia moderna – Storia ecclesiastica e Agiografia contemporanea – Teologia dogmatica e sacramentaria – Teologia morale – Università e Accademie.

Si è abbondato nella scelta delle scienze ausiliarie, onde dimostrare come la Chiesa faccia tesoro dei risultati raggiunti dalle più svariate discipline per dare all'esposizione della sua dottrina l'apparato scientifico capace di soddisfare le menti più adusate alla critica.

L'ordinamento delle voci è stato fatto con rigoroso criterio alfabetico. La prima parola dell'esponente, scritta in grassetto, dà, di regola, l'ordine alfabetico. Più parole scritte in grassetto si considerano come parola unica, non così quelle scritte tra parentesi o in minuscolo.

Gli omonimi sono ordinati tra loro per la seconda parte dell'esponente scritta in maiuscoletto; inoltre si osserva generalmente l'ordine che segue : prima le cose, poi i toponimi, infine i nomi di persona.

Le persone sono indicate, in genere, secondo l'uso e la notorietà; così i santi sono riportati sotto il nome di battesimo nella forma italianizzata, i papi santi sotto il loro nome di pontefici, i sovrani santi secondo le regole per il trattamento dei sovrani, i beati e i venerabili sotto il cognome o, se è il caso, sotto il nome di religione, gli antipapi sotto il loro cognome, se è conosciuto, oppure sotto il nome che hanno assunto come pontefici, inseriti nella serie dei papi omonimi.

Gli Ordini religiosi sono indicati, in genere, secondo la dizione accettata dall'Annuario Pontificio.

Gli esponenti delle voci geografiche sono trascritti secondo la grafia adottata nell'Atlante internazionale del T.C.I. al quale di regola si fa riferimento anche per i toponimi ricordati nel testo.

Il corredo cartografico comprende :

1° Carte a colori dei continenti e delle regioni di maggiore interesse dal punto di vista specifico dell'*Enc. Catt.*

Le carte dei continenti intendono raffigurare, anziché una valutazione statistica (cartogrammi), come fin qui di preferenza si è fatto, l'elaborazione geografica dei dati numerici relativi alla popolazione cattolica, mediante l'uso delle curve isometriche (carte di densità); le carte delle regioni, dove il caso lo richieda, anche la distribuzione spaziale delle gerarchie ecclesiastiche e l'entità dei diversi gruppi religiosi.

2° Carte speciali, riferite a Stati.

In queste è di regola rappresentata la ripartizione dei singoli territori in circoscrizioni ecclesiastiche, con l'aggiunta di quegli elementi di natura fisica o antropica, necessari a configurare il carattere geografico dei territori stessi.

3° Carte storiche di particolare interesse religioso o ecclesiastico, dirette a rappresentare, più che gli elementi generici di cui si è detto, quelli specifici di carattere religioso (abbazie, monasteri, conventi, santuari, ecc.).

4° Cartine di dettagli per località di particolare interesse religioso.

5° Cartine storiche, archeologiche, topografiche ecc., secondo i casi.

Per i segni convenzionali usati nelle carte geografiche, v. tavola a p. XVII.

Per le principali lingue orientali, l'*Enc. Catt.* adotta il sistema di trascrizione indicato alla tavola a p. XVIII. Le parole vengono italianizzate soltanto quando siano di uso provato e corrente. Per i nomi biblici si è seguita la grafia della Volgata, testo ufficiale della Chiesa cattolica, cui vengono giustapposte in caso di opportunità le traslitterazioni precise. La redazione ha ritenuto che fosse opportuno dare all'ebraico, che è fra le lingue orientali la fondamentale in questa enciclopedia, una traslitterazione che, mentre non diverge dai criteri relativi alle altre lingue semitiche, è più particolarmente minuziosa; e ciò si intenda in modo particolare per l'ebraico biblico.

ABBREVIAZIONI

I. — SACRA SCRITTURA

Abd.	Abdia
Act.	Atti degli Apostoli
Agg.	Aggeo
Am.	Amos
Apoc.	Apocalisse di s. Giovanni
Bar.	Baruch
Cant.	Cantico dei cantici
Col.	Colossesi, Epistola ai
I, II Cor.	Corinti, Epistola I, II ai
Dan.	Daniele
Deut.	Deuteronomio
Eccle.	Ecclesiaste
Eccli.	Ecclesiastico
Eph.	Efesini, Epistola agli
Esd.	Esdra
Esth.	Ester
Ex.	Esodo
Ez.	Ezechiele
Gal.	Galati, Epistola ai
Gen.	Genesi
Hab.	Abacuc
Hebr.	Ebrei, Epistola agli
Iac.	Giacomo, Epistola di s.
Ier.	Geremia
Io.	Giovanni, Vangelo di s.
I, II, III Io.	Giovanni, Epistole di s.
Iob	Giobbe
Ioel	Gioele
Ion.	Giona
Ion.	Giona
Ios.	Giosuè
Is.	Isaia
Iud.	Giuda, Epistola di s.
Iudc.	Giudici
Iudt.	Giuditta
Lam.	Lamentazioni di Geremia
Lc.	Luca, Vangelo di s.
Lev.	Levitico
I, II Mach.	I, II Maccabei
Mal.	Malachia
Mc.	Marco, Vangelo di s.
Mi.	Michea
Mt.	Matteo, Vangelo di s.
Nah.	Nahum
Neh.	Neemia
Num.	Numeri
Os.	Osea
I, II Par.	I, II Paralipomeni
Phil.	Filippesi, Epistola ai
Philem.	Filemone, Epistola a
Prov.	Proverbi
Ps.	Salmo
I, II Pt.	Pietro, Epistole di s.
I, II Reg.	Re, libri I, II dei (Volg. III, IV Regum)
Rom.	Romani, Epistola ai
Ruth	Rut
I, II Sam.	Samuele, libri I, II di (Volg. I, II Regum)
Sap.	Sapienza
Soph.	Sofonia
I, II Thess.	Tessalonicesi, Epist. I, II ai
I, II Tim.	Timoteo, Epistola I, II a
Tit.	Tito, Epistola a
Tob.	Tobia
Zach.	Zaccaria

II. — DIZIONARI, COLLEZIONI E OPERE DI PIÙ FREQUENTE CITAZIONE

AAS. . . . . *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909 sgg., Città del Vaticano 1929 sgg.

Acta SS. . . . . . *Acta Sanctorum*, ed. pp. Bollandisti: Anversa (*Ianuarii* I-*Octobris* III) 1643-1770; Bruxelles (*Octobris* IV-V) 1780-1786; Tongerloo (*Octobris* VI) 1794; Bruxelles (*Octobris* VII-*Novembris* IV) 1845 sgg.; ed. Venezia (*Ianuarii* I-*Septembris* V) 1734-70; ed. Parigi (*Ianuarii* I-*Novembris* I) 1863-87.

Bardenhewer . . . . O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 5 voll., 2ª ed., Friburgo in Br. 1913-32.

BHG . . . . *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 2ª ed., Bruxelles 1909.

BHL . . . . *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediaeaetatis*, 2 voll., Bruxelles 1898-1901; suppl., 2ª ed. 1911.

BHO . . . . *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles 1910.

Cappelletti . . . . G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, 21 voll., Venezia 1844-70.

Cath. Enc. . . . . *The Catholic Encyclopaedia*, pubblicata a cura di Ch. Herbermann, 17 voll., Nuova York 1907-14; suppl., ivi 1922.

CB . . . . *Corpus Berolinense*, cioè: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Lipsia 1897 sgg.

CIC . . . . *Codex Iuris Canonici*.

CIL . . . . *Corpus Inscriptionum Latinarum*, pubblicato dall'Accademia di Prussia, 15 voll., Berlino 1863 sgg.

Corpus Iuris Canonici *Decretum Gratiani*: per il I libro: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio* e relativo numero (es. 12, D. 16) - per il II libro : 1° numero = capitolo; C. = *Causa* e relativo numero; q. = questione e relativo numero (es. 1, C. 16, q. 4) - per il II libro, *Causa* 33ª, q. 3ª : 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio*; *de poen.* = *de poenitentia* (es. c. 3, D. 7, *de poen.*) - per il III libro : 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio* e relativo numero; *de cons.* = *de consecratione* (es. c. 17, D. 1, *de cons.*).

Decretales Gregorii IX: 1° numero = capitolo; X = *Decretali di Gregorio IX*; 2° numero romano I o II o III o IV = libro; 3° numero arabico = questione (es. X, II, 19).

Liber Sextus (di Bonifacio VIII): 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione; in 6° = *Liber Sextus* (es. 1, I, 22 in 6°).

Clementinae: 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione; *in Clem.* = *in Clementinis* (es. 1, III, 5 *in Clem.*).

Extravagantes Ioannis XXII : 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione (es. *Extr. Ioann. XXII*, 1, II, 4).

Extravagantes communes: 1° numero arabico = capitolo; 2° romano = libro; 3° numero arabico = titolo (es. *Extr. comm.*, 1, II, 3).

Corpus Iuris Civilis *Institutiones*: si citano il libro, titolo, il paragrafo (p. es. I. III, 9,2 = libro III, titolo 9°, § 2°).

Digesta: si citano il libro, il titolo, il frammento, il paragrafo (p. es. D. XI, 7,12,1 = libro XI, titolo 7, frg. 12°, § 1°).

Codex: si citano il libro, il titolo, la costituzione (p. es. C. VI, 21,5 = libro VI, titolo 21°, costit. 5ª).

Novellae: si citano il numero della *Novella*, il capitolo, il paragrafo (p. es. *Nov.* 22, c. 44 § 9 = *Nov.* 22ª, cap. 44, § 9°).

Cottineau . . . . . L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 2 voll., Mâcon 1939.

CSEL . . . . *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna 1866 sgg.

DACL . . . . . . *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, pubblicato sotto la direzione di F. Cabrol e di H. Leclercq, Parigi 1907 sgg.

DB . . . . *Dictionnaire de la Bible*, pubblicato sotto la direzione di F. Vigouroux, 5 voll., Parigi 1895-1912.

DBs . . . . *Dictionnaire de la Bible*, supplemento pubblicato sotto la direzione di L. Pirot, Parigi 1926 sgg.

DDC . . . . . . *Dictionnaire de droit canonique*, pubblicato sotto la direzione di R. Naz, Parigi 1935 sgg.

Denz-U . . . . . . H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et definitionum*, 26ª ed. a cura di Bapt. Umberg, Friburgo in Br. 1947.

DFC . . . . *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, pubblicato sotto la direzione di A. D'Alès, 4 voll., Parigi 1911-28.

DHG . . . . *Dictionnaire d'histoire de et géographie ecclésiastiques*, iniziato sotto la direzione di A. Baudrillart, continuato a cura di A. de Meyer e Et. van Cauwenbergh, Parigi 1912 sgg.

Dict. of the Bible . . *A Dictionary of the Bible, dealing with its language literature and contents including the biblical theology*, pubblicato a cura di J. Hastings, 4 voll. e 1 suppl., Edimburgo-Nuova York 1898-1904.

DSoc . . . . . . *Dictionnaire de sociologie*, pubblicato sotto la direzione di G. Jacquement, Parigi 1933 sgg.

DSp . . . . *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, pubblicato sotto la direzione di M. Viller, con il concorso di F. Cavallera e J. de Guibert, Parigi 1937 sgg.

DThC . . . . . . *Dictionnaire de théologie catholique*, pubblicato sotto la direzione di A. Vacant e E. Mangenot, continuato a cura di E. Amann, Parigi 1909 sgg.

Enc. Eur. Am. . . . *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, 70 voll., Barcellona 1908-30; con 10 voll. di appendici e 4 di supplementi fino al 1941.

Enc. Ital. . . . . . *Enciclopedia Italiana*, Istituto Giovanni Treccani, 35 voll. più 1 di indici e 3 di appendici, Roma 1929-49.

Enc. Iud. . . . . . *Encyclopaedia Iudaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, di J. Klatsin e J. Ellbogen, Charlottenburg 1928 sgg.

Enc. of Rel. and Eth. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 voll., Edimburgo 1877-82.

Eubel . . . . C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, 3 voll., Münster 1898-1910; 2ª ed., 4 voll., ivi 1913-35 (il vol. IV è di P. Gauchat).

Fliche-Martin-Frutaz *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, pubbl. sotto la direzione di A. Fliche e V. Martin, versione it. diretta da A. P. Frutaz, I-VI, Torino 1936-48 (2ª ed. del vol. I, ivi 1942).

GM . . . . *Guida delle Missioni cattoliche*, redatta sotto gli auspici della S. Congregazione de Propaganda Fide, Roma 1935.

Hefele-Leclercq . . C. J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vers. francese a cura di H. Leclercq, Parigi 1907 sgg.

Hurter . . . . . . H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, 6 voll. 3ª ed., Innsbruck 1903-13.

Jaffé-Wattenbach . . Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum a condita Ecclesia ad annum post Chr. n. 1198*, 2ª ed. a cura di W. Wattenbach-S. Löwenfeld-F. Kaltenbrunner-P. Ewald, 2 voll., Lipsia 1881-88.

Jew. Enc. . . . . . *The Jewish Encyclopaedia*, di J. Singer, 12 voll., Nuova York e Londra 1901-1906.

Krumbacher . . . . K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2ª ed., con la cooperaz. di A. Ehrhard e H. Gelzer, Monaco 1897.

Lanzoni . . . . . . F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII (a. 601). Studio critico* (*Studi e testi*, 35), Faenza 1927.

Lib. Pont. . . . . . . *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, 2 voll., Parigi 1886-92.

LThK . . . . . . *Lexikon für Theologie und Kirche*, pubblicato sotto la direzione di M. Buchberger, 10 voll., Friburgo in Br. 1930-38.

Manitius . . . . . . M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., Monaco 1911-31.

Mansi . . . . . . J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., Firenze-Venezia 1759-98, ristampa e continuazione in 53 voll., Parigi 1901-27.

Martyr. Hieronymianum H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad rec.* H. Quentin, in *Acta SS. Novembris*, II, II, Bruxelles 1931.

Martyr. Romanum . . H. Delehaye et Socii, *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, in *Propylaeum ad Acta SS. Decembris*, Bruxelles 1940.

Mazzuchelli . . . . G. M. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, 2 voll., Brescia 1753-1763.

MC . . . . *Le missioni cattoliche dipendenti dalla S. C. de Propaganda Fide*, Roma 1946.

MGH . . . . . . *Monumenta Germaniae Historica*, edid. Società aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi, Hannover-Berlino 1826 sgg.

Moricca . . . . . . U. Moricca, *Storia della Letteratura latina cristiana*, 3 voll. in 5 tomi, Torino 1924-34.

Pastor . . . . . . L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del medioevo al 1799*, trad. it. di A. Mercati e P. Cenci, 16 voll., Roma 1910-34.

Pauly-Wissowa . . . *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, nuova ed. curata da G. Wissowa e W. Kroll, Stoccarda 1893 sgg.

PG . . . . *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, 161 voll., Parigi 1857-66.

PL . . . . *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, 221 voll. (di cui 4 di indici), Parigi 1844-64.

PO . . . . *Patrologia Orientalis*, a cura di R. Graffin e F. Nau, Parigi 1903 sgg.

Potthast . . . . . . A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304*, 2 voll., Berlino 1873-75.

Quétif-Echard . . . *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 voll., Parigi 1719-21.

RIS . . . . L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores ab anno aerae Christianae 500 ad 1500* (ed. Milano, 24 voll., 1721-38); ed. N. Zanichelli, Bologna, stampato a Città di Castello a cura di G. Carducci e V. Fiorini, 34 voll., 1900 sgg.

Sbaralea . . . . . . J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Wadding aliisve descriptos*, 3 voll., 2ª ed., Roma 1908-26.

Schanz . . . . . . M. v. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, 4 voll. in 6 tomi, Monaco 1914-27.

Sommervogel . . . . C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 voll., 2ª ed., Bruxelles e Parigi 1890-1900. Aggiunte di E.-.M. Rivière, Tolosa 1912-30.

Streit, *Bibl.* . . . . R. Streit, *Bibliotheca Missionum*, 11 voll., Münster in V., poi Aquisgrana 1916 sgg.

Synax. Constantinop. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, in *Propylaeum ad Acta SS. Novembris*, Bruxelles 1900.

Thieme-Becker . . . U. Thieme-F. Becker, *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, Lipsia 1907 sgg.

Tillemont . . . . . L. S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 voll., Parigi 1693-1712 e Venezia 1732.

Tommaso d'Aquino
C. Gent. . . . . *Summa contra Gentiles.*
In lib... Sent. . . *Commentarium in libros Sententiarum P. Lombardi.*
Sum. Theol. . . . *Summa Theologica.*

Überweg . . . . . *F. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 11ª e 12ª ed. per cura di K. Praechter, B. Geyer, M. Frischeisen-Kohler, W. Moog e K. Österreich, 5 voll., Berlino 1924-28.

Ughelli . . . . . . F. Ughelli, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae...*, 10 voll., 2ª ed. a cura di N. Coleti, Venezia 1717-22.

Venturi . . . . . . A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 22 voll., Milano 1901-1936.

Wadding, *Annales* . . L. Wadding, *Annales Minorum*, 3ª ed., 28 voll., Quaracchi 1931 sgg. I voll. 18-25 contengono la continuazione del p. G. De Luca; i voll. 26-28 la continuazione del p. A. Chiappini.

Wadding, *Scriptores* L. Wadding, *Scriptores Minorum*, 3ª ed., Roma 1906.

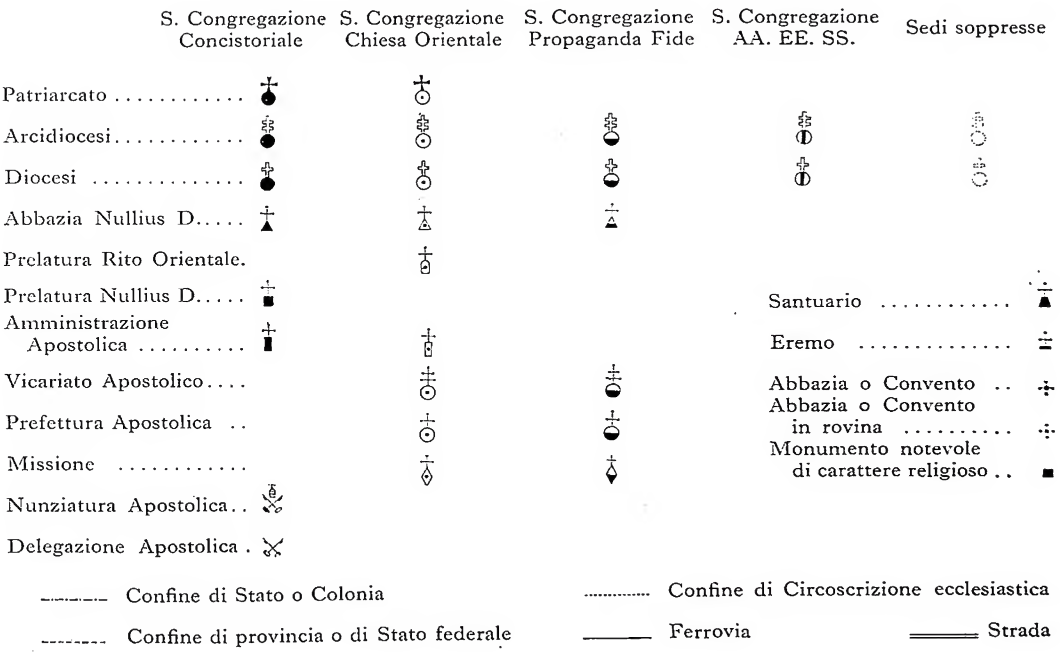
Wernz-Vidal . . . . F. X. Wernz, *Ius decretalium*, nuova ed. di P. Vidal, sotto il titolo: *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, 7 voll., Roma 1928 sgg.

Wilpert, *Pitture* . . G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1 vol. di testo e 1 di tavole, Roma 1903.

Wilpert, *Mosaiken* . . J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten*, 2 voll. di testo e 2 di tavole, Friburgo in Br. 1916.

Wilpert, *Sarcofagi* . . G. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, 2 voll. di testo, 2 voll. di tavole, 1 vol. di supplemento, Città del Vaticano 1929-36.

SEGNI CONVENZIONALI
USATI NELLE CARTE GEOGRAFICHE



SISTEMA DI TRASCRIZIONE DELLE PRINCIPALI LINGUE ORIENTALI

EBRAICO		SIRIACO		ARABO, PERSIANO, TURCO		ETIOPICO		SANSCRITO	
א	ʾ	ܐ	ʾ[2]	ا	ʾ[2]	ሀ	h	क	ka
ב	b, bh[1]	ܒ	b	ب	b	ለ	l	ख	kha
ג	g, gh[1]	ܓ	g	پ	p	ሐ	ḥ	ग	ga
ד	d, dh[1]	ܕ	d	ت	t	መ	m	घ	gha
ה	h	ܗ	h	ث	ṯ	ሠ	š	ङ	ṅa
ו	w	ܘ	w	ج	ǧ	ረ	r	च	ća
ז	z	ܙ	z	چ	č	ሰ	s	छ	ćha
ח	ḥ	ܚ	ḥ	ح	ḥ	ቀ	q	ज	ja
ט	ṭ	ܛ	ṭ	خ	ḫ	በ	b	झ	jha
י	j	ܝ	j	د	d	ተ	t	ञ	ña
כ, ך	k, kh[1]	ܟ, ܟ	k	ذ	ḏ	ኀ	ḫ	ट	ṭa
ל	l	ܠ	l	ر	r	ነ	n	ठ	ṭha
מ, ם	m	ܡ	m	ز	z	አ	ʾ	ड	ḍa
נ, ן	n	ܢ, ܢ	n	ژ	ž	ከ	k	ढ	ḍha
ס	s	ܣ	s	س	s	ወ	w	ण	ṇa
ע	ʿ	ܥ	ʿ	ش	š	ዐ	ʿ	त	ta
פ, ף	p, ph[1]	ܦ	p, f	ص	ṣ	ዘ	z	थ	tha
צ, ץ	ṣ	ܨ	ṣ	ض	ḍ	የ	j	द	da
ק	q	ܩ	q	ط	ṭ	ደ	d	ध	dha
ר	r	ܪ	r	ظ	ẓ	ገ	g	न	na
שׁ	š	ܫ	š	ع	ʿ	ጠ	ṭ	प	pa
שׂ	ś	ܬ	t	غ	ġ	ጰ	p	फ	pha
ת	t, th[1]			ف	f	ጸ	ṣ	ब	ba
		ܰ	a	ق	q	ፀ	ḍ	भ	bha
ָ	ā	ܳ	ā	ك	k	ፈ	f	म	ma
ַ	a	ܶ	e	ل	l	ፐ	p̣	य	ya
ֲ	ă	ܺ	i	م	m	ሸ	š	र	ra
ֵ	ē	ܽ	u	ن	n	ቸ	č	ल	la
ֶ	e	ܹ	ē	ه	h	ኘ	ñ	व	va
ֱ	ĕ	ܘܿ	ō	و	w	ኸ	kh	श	śa
ְ	ĕ	ܘܼ	ū[3,4]	ى	j	ዠ	ž	ष	ṣa
ִי	î					ጀ	ǧ	स	sa
ִ	i			َ	a	ጨ	č̣	ह	ha
וֹ	ô			ِ	i			:	ḥ
ֹ	ō			ُ	u[4]		a	ं	ṃ
ָ	o						u	अ आ	a ā
ֳ	ŏ						i	इ ई	i ī
וּ	û						ā	उ ऊ	u ū
ֻ	u						ē	ऋ ॠ	ṛ ṝ
							ĕ	ऌ	ḷ
							o	ए	ē
								ऐ	āi
								ओ	ō
								औ	āu

NOTE: 1. Pronunzia spirante. - 2. In inizio non si trascrive. - 3. Il sistema vocalico risulta, come di consueto nella stampa, di un insieme di segni orientali ed occidentali - 4. Le lunghe ricevono il segno –.

SIGLE DEGLI ORDINI RELIGIOSI

RICORRENTI NELL'ELENCO DEI COLLABORATORI

A.A. . . . . Agostiniani dell'Assunzione (Assunzionisti)
CC.RR.MM. . . . . . . Chierici Regolari Minori (Caracciolini)
C.J.M. . . . . Congregazione di Gesù e Maria (Eudisti)
C.M. . . . . Congregazione della Missione (Lazzaristi)
C.M.F. . . . . Figli del Cuore di Maria (Claretiani)
C.P. . . . . Chierici Scalzi della S.ma Croce e Passione di N.S.G.C. (Passionisti)
C.P.S. . . . . Preti della S. Stimmate di N. S. G. C. (Stimmatini)
C.R. . . . . Chierici Regolari (Teatini)
C.R.L. . . . . Canonici Regolari Lateranensi
C.R.S. . . . . Somaschi
C.SS.CC. . . . . Congregazione dei Sacri Cuori (Picpus)
C.S.Sp. . . . . Congregazione dello Spirito Santo
C.SS.R. . . . . Congregazione del S.mo Redentore (Redentoristi)
C.S.V. . . . . Chierici di s. Viatore
F.B.F. . . . . Ospedalieri di S. Giovanni di Dio (Fate Bene Fratelli)
F.S.C.J. . . . . Figli del S. Cuore di Gesù (Missioni Africane di Verona)
I.C. . . . . Istituto della Carità (Rosminiani)
I.M.C. . . . . Istituto Missioni Consolata di Torino
Min. Inf. . . . . Ministri degli Infermi
M.S.C. . . . . Missionari del S. Cuore di Gesù
O.Carm. . . . . Ordine dei Carmelitani dell'Antica Osservanza
O.C.D. . . . . Ordine dei Carmelitani Scalzi
O.C.R. . . . . Cistercensi Riformati (Trappisti)
O.E.S.A. . . . . Ordine dei Frati Eremitani di S. Agostino (Agostiniani)
O.F.M. . . . . Ordine dei Frati Minori
O.F.M.Cap. . . . . . . Ordine dei Frati Minori Cappuccini
O.F.M.Conv. . . . . . Ordine dei Frati Minori Conventuali
O.M. . . . . Ordine dei Minimi
O.M.D. . . . . Chierici Regolari della Madre di Dio
O.M.I. . . . . Oblati di Maria Immacolata
O.M.V. . . . . Oblati di Maria Vergine
O.P. . . . . Ordine dei Predicatori
O.R.S.A. . . . . Ordine dei Recolletti di S. Agostino
O.S.B. . . . . Ordine di S. Benedetto
O.S.M. . . . . Ordine dei Servi di Maria (Serviti)
O.SS.T. . . . . Trinitari
S.A.C. . . . . Società dell'Apostolato cattolico (Pallottini)
S.D.B. . . . . Società di Don Bosco (Salesiani)
S.J. . . . . Compagnia di Gesù (Gesuiti)
S.M. . . . . Società di Maria (Maristi)
S.M.M. . . . . Preti Missionari della Compagnia di Maria (Montfortiani)
S.O. Cist. . . . . Cistercensi
S.P. . . . . Scuole Pie (Scolopi)
S.S.P. . . . . Pia Società di S. Paolo
S.S.S. . . . . Sacerdoti del S.mo Sacramento
S.V.D. . . . . Società del Divin Verbo (Verbiti)
S.X. . . . . (Pia) Società di S. Francesco Saverio per le Missioni Estere.

COLLABORATORI DEL VI VOLUME

Akelian Serafino, Mechitarista, Dott. in Teologia - Roma.
Algermissen Corrado, Sac., Prof. di Teologia nel Seminario di Hildesheim.
Amaduni Garabed, Mechitarista, Dott. in Teologia - Roma.
Amaroli Agostino, Barnabita, Prof. di Teologia nello Scolasticato dei Barnabiti - Milano.
† Ambrogio di S. Teresa, O.C.D., Definitore generale, Archivista dell'Ordine - Roma.
Ammann Alberto Maria, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Amore Agostino, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Ampe Alberto, S.J., del « Ruusbroec-genootschap » - Anversa.
Andreu Francesco, C.R., Dott. in Teologia e Filosofia, Direttore della *Collectanea Historica* dell'Ordine - Roma.
Anichini Guido, Mons., Canonico Vaticano - Città del Vaticano.
Anoge Antonio, Sac. della Società delle Missioni Estere di Parigi, Officiale della Agenzia Internazionale Fides - Roma.
Antonelli Ferdinando, O.F.M., Relatore Generale della Sez. storica della S. Congr. dei Riti; Prof. di Archeologia cristiana nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Anzilotti Rolando, Assistente di Lingua e letteratura inglese nell'Univ. di Firenze.
Apollonio Mario, Ordinario di Letteratura italiana nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Apollonj Gustavo Maria, Assistente presso l'Ist. di Storia della medicina nell'Univ. di Roma.
Auletta Gennaro, Sac. - Napoli.
Avanzi Giannetto, Direttore del Centro di Documentazione scientifica presso il Consiglio nazionale delle Ricerche - Roma.
Averini Riccardo, Dott. in Lettere - Roma.
Azzollini Leonardo, S. J., Prof. di Teologia morale nella Pont. Facoltà teologica di Posillipo - Napoli.
Backes Ignazio, Sac., Prof. di Teologia dogmatica nel Seminario di Treviri.
Baffi Mariano - Roma.
Baffoni Giorgio Maria, Dott., Assistente alla Cattedra di Zoologia nell'Univ. di Cagliari.
Bagatti Bellarmino, O.F.M., Prof. nell'Ist. Biblico della « Flagellazione » - Gerusalemme.
Baldi Donato, O.F.M., Preside della Scuola Biblica Francescana - Gerusalemme.
Baldi Sergio, Prof. di Lingua e letteratura inglese nell'Univ. di Firenze.
Barbieri Francesco, Direttore della Biblioteca Angelica - Roma.
Baronci Mario, Ing. - Roma.
Bartoccetti Vittorio, Mons., Sottosegretario della S. Congr. dei Sacramenti - Roma.
Bartoccini Renato, Dott., Soprintendente alle Antichità, Libero docente di Archeologia cristiana - Roma.
Bastianini Giovanni Maria, O.F.M. Conv., Dott. in Lettere e Teologia. Redattore di *Miscellanea Francescana* - Roma.
Battisti Eugenio, Dott. in Filosofia - Roma.
Beer Sergio, Incaricato di Zoocultura nell'Univ. di Roma.
Bekes Gerardo, O.S.B., Prof. di Teologia nell'Ist. Internazionale di S. Anselmo - Roma.
Belloni Filippo Ferdinando, Ordinario di Sanscrito nell'Univ. di Pisa - Firenze.
Bellotti Romeo, Dott., Pubblicista - Milano.
Bendiscioli Mario, Docente di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Milano.
Bertagna Martino, O.F.M., del Collegio S. Bonaventura di Quaracchi (Firenze).
Bertola Arnaldo, Ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Torino.
Boccassino Renato, Direttore del Museo preistorico-etnografico « L. Pigorini » - Roma.
Boganelli Eleuterio, Titolare di Medicina pastorale nel Pont. Ateneo Lateranense, Ispettore capo del laboratorio Centrale di Psicotecnica delle Ferrovie dello Stato - Roma.
Bonmann Ottocaro, O.F.M., del Collegio di S. Bonaventura di Quaracchi (Firenze).
Borgna Pompeo, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Boson Giustino, Mons., Prof. - Aosta.
Bosticco Elena, Dott. - Roma.
Bosticco Sergio, Dott. - Roma.
Bottacchiari Rodolfo, Ordinario di Letteratura tedesca nell'Univ. di Roma.
Bottasso Enzo, Dott., Bibliotecario della Biblioteca nazionale - Torino.
Brelich Angelo, Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.
Bressan Gino, Prof. di S. Scrittura nell'Istit. Teol. « Don Orione » - Tortona.
Brezzi Paolo, Prof. di Storia del cristianesimo nella Univ. di Napoli.
Brugnoli Maria Vittoria, Dott. in Lettere - Roma.
Bugnini Annibale, C.M., Direttore di *Annali della Missione* - Roma.
Cagnasso Pietro Bonaventura, O.P., Prof. di Diritto nel Pont. Ateneo « Angelicum » - Roma.
Calcaterra Ercole, Incaricato di Economia politica nell'Univ. di Urbino.
Calderini Aristide, Prof. di Antichità greche e romane nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Califano Elio, Dott. in Lettere - Roma.
Cambell Giacomo, O.F.M., del Collegio di S. Bonaventura di Quaracchi (Firenze).
Cambiaso Domenico, Mons. - Genova.
Camozzini Mario - Roma.

Candal Emanuele, S. J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Capkun Pietro, O.F.M., della Commissione per la edizione critica delle Opere di Duns Scoto - Roma.
Caraci Giuseppe, Ordinario di Geografia nella Facoltà di Magistero dell'Univ. di Roma.
Caramella Santino, Ordinario di Pedagogia nella Univ. di Palermo.
Carandente Giovanni, Dott., Storico d'arte - Roma.
Carletti Carlo, Dott. - Roma.
Carli Enzo, Prof., Direttore della Galleria di Siena.
Carlini Armando, Ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. di Pisa.
Carmelo da Sessano, O.F.M. Cap., Prof. di Missionologia nel Seminario Teologico di Montefusco - Avellino.
Carpino Francesco, S.E.R., Mons., Arciv. titolare di Nicomedia, Ordinario di Teologia sacramentaria nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Carobbi Guido, Accademico dei Lincei, Direttore dell'Ist. di Mineralogia e Geochimica dell'Univ. di Firenze e del Centro di Studi per la Geochimica del Consiglio nazionale delle Ricerche - Firenze.
Carrière Gastone, O.M.I., Segretario della Facoltà di Filosofia nell'Univ. di Ottawa.
Cases Giuseppe, Prof. di Storia ecclesiastica nel Seminario di Gerona.
Castano Luigi, S. D. B., Sac., Prof. di Storia ecclesiastica - Roma.
Castelli Alberto, Prof. di Letteratura inglese nella Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Cataudella Quintino, Prof. nell'Univ. di Catania.
Cattaneo Enrico, Sac., Prof. nel Pont. Ist. Ambrosiano di Musica sacra - Milano.
Catteruccia Luigi Maria, Dott. - Roma.
Cavallera Ferdinando, S.J., Prof. di Teologia positiva, Decano della Facoltà di Teologia nell'Univ. di Tolosa.
Cecchetti Igino, Mons., Dott., Sottosegretario della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi - Roma.
Cecchetti Ruggero, Avv. - Macerata.
Ceresi Vincenzo, M.S.C. - Roma.
Chiari Alberto, Prof. di Lingua e letteratura italiana nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Chiettini Emanuale, O.F.M., Prof. di Teologia fondamentale nei Pont. Atenei Antoniano e Lateranense - Roma.
Ciasca Raffaele, Ordinario di Storia moderna nell'Univ. di Roma.
Cistellini Antonio, Prete dell'Oratorio di S. Filippo Neri - Brescia.
Cognasso Francesco, Ordinario di Storia medievale nell'Univ. di Torino.
Coletti Luigi, Prof., Ordinario di Storia dell'arte nell'Univ. di Trieste.
Combes Andrea, già Prof. nell'Ist. Cattolico di Parigi, « Maître de recherches au Centre national de la recherche scientifique » di Parigi.
Coppens Giuseppe, Sac., Prof. di Esegesi del Vecchio Testamento nell'Univ. Cattolica di Lovanio.
Cori Alba, Assistente nell'Istituto di Filologia germanica dell'Univ. di Pisa.
Corti Gaetano, Sac., Prof. nella Pont. Facoltà teologica di Milano e nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano - Seminario Arcivescovile di Venegono Inferiore (Varese).
Corvo Carlo, Mons., Aiutante di studio della S. Congreg. di Propaganda Fide - Roma.
Cotta Sergio, Assistente ordinario di Filosofia del Diritto presso l'Univ. di Torino.
Crippa Romeo, Prof. di Filosofia nei Licei statali - Brescia.
Crivelli Camillo, S.J., Scrittore della *Civiltà Cattolica* - Roma.
Crosara Fulvio, Incaricato di Storia del diritto italiano nell'Univ. di Camerino.
Daffara Marcolino, O.P., Prof. di Teologia dogmatica nello Studio domenicano di Torino.
Dalla Torre Paolo, Conte di Sanguinetto, Dott., Membro della Direz. scientifica del Pont. Museo Missionario-etnologico del Laterano e della Soc. romana di storia patria - Roma.
D'Amato Alfonso, O.P., dell'Ist. storico domenicano - Bologna.
Damizia Giuseppe, Sac., Docente di Diritto pubblico ecclesiastico nel Pont. Istituto « Utriusque iuris » - Roma.
Danieli Rodolfo, Incaricato di Istituzioni di diritto romano nell'Univ. di Urbino - Roma.
Daniélou Giovanni, S.J., Prof. della Facoltà teologica cattolica di Parigi.
Dante Enrico, Mons., Prefetto delle Cerimonie apostoliche, Sostituto della S. Congr. dei Riti - Roma.
Dante Giulio, Dott., Avv. - Roma.
Da Silva Carmo, Sac., Dott. in Teologia - Roma.
De Ambroggi Pietro, Sac., Prof. nella Pont. Facoltà teologica di Milano - Seminario arcivescovile di Venegono Inferiore (Varese).
De Angelis Giulio, Dott. - Firenze.
De Angelis Serafino, Mons., Sostituto della Penitenzieria Apostolica - Roma.
De Bruyne Luciano, Mons., Rettore del Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
De Camillis Mario, Dott., Assistente alla cattedra di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Roma.
De Francisci Pietro, Ordinario di Storia del diritto romano nell'Univ. di Roma.
De Frede Carlo, Dott., dell'Archivio di Stato di Napoli.
Degl'Innocenti Umberto, O.P., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
De Jorio Arturo, Sostituto notaro alla S. Congr. del S. Uffizio, incaricato nel Pont. Ist. « Utriusque iuris » - Roma.
Della Rocca Fernando, Libero Docente di Diritto eccl. nell'Univ. di Roma.
Del Re Niccolò, Dott. - Roma.
Del Ton Giuseppe, Mons., Minutante della Segreteria di Stato di S. Santità - Città del Vaticano.
De Mattei Rodolfo, Ordinario di Storia delle dottrine politiche nell'Univ. di Roma.
† De Meester Placido, O.S.B., Prof. di Liturgia nel Pont. Collegio Greco - Roma.
De Ninno Giuseppe, Docente di Questioni medicomorali nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
De Vries Gugliemo, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Dezza Paolo, S.J., Rettore Magnifico e Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Diaz-Plaja Guglielmo, Prof., Corrispondente della « Real Academia Española » - Direttore dell'Ist. del Teatro di Barcellona.
Di Carpegna Nolfo, Prof., Soprintendente alle Gallerie di Palazzo Venezia - Roma.
Di Donato Michele, Ordinario di Educazione fisica

nell'Ist. tecnico governativo « Vincenzo Gioberti » - Roma.
Di Fonzo Lorenzo, O.F.M. Conv., Prof. nella Pont. Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
Donati Maria, Dott. in Lettere - Roma.
Donna Giovanni, Dott. - Torino.
D'Onofrio Cesare, Dott. in Lettere - Roma.
D'Orsi Mario, Ispettore presso la Soprintendenza alle Gallerie - Roma.
Duchini Francesca, Dott., Assistente di Scienze economiche nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Eguia Constanzo, S.J., Prof. nella Pont. Univ. di Comillas.
Emmanuele da San Marco, O.F.M. Cap., Prof. nello Studentato dell'Ordine - Campobasso.
Enrico di Santa Teresa, O.C.D., Prof. nella Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
Ercolani Francesco, Avv. della S. Romana Rota - Roma.
Fabbi Fabio, Mons., Dott. - Roma.
Fabiani Ramiro, Direttore dell'Ist. geologico nell'Univ. di Roma.
Fabro Cornelio, C.P.S., Ordinario di Metafisica nella Pont. Univ. di Propaganda Fide, Docente di Filosofia teoretica nell'Univ. di Roma.
Fagiolo Vincenzo, Sac., Dott. in Teologia e in « Utroque iure », Officiale della S. Congr. dei Sacramenti - Roma.
Falcioni Davide, O.E.S.A. - Città del Vaticano.
Fallani Giovanni, Mons., della Segreteria di Stato - Roma.
† Fausti Romano, S.J. - Roma.
Federico dell'Addolorata, C.P., Lettore di dogmatica - Treviso.
Felice da Mareto, O.F.M. Cap. - Modena.
Felici Guglielmo, Avv. della S. Romana Rota. - Roma.
Ferraironi Francesco, O.M.D., Archivista e bibliotecario dell'Ordine - Roma.
Ferrari Angelo, Prof. di Storia e Filosofia nel Liceo classico governativo « Giulio Cesare » - Roma.
Ferro Andrea, Incaricato di Storia della filosofia antica nell'Univ. di Roma, Ispettore centrale al Ministero della pubblica istruzione - Roma.
Ferrua Antonio, S.J., Segretario della Pont. Commissione di Archeologia sacra - Roma.
Fiore Lanfranco, Ordinario di materie letterarie negli Istituti governativi d'Istruzione media - Roma.
Fiorelli Piero, Assistente di Storia del diritto italiano nell'Univ. di Roma.
Fischer Baldassarre, Sac., Prof. nel Seminario di Treviri.
Flanagan Filippo, Mons., Vicerettore del Pont. Collegio Scozzese - Roma.
Follet Renato, S.J., Prof. di Accadico nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Fonzi Fausto, Assistente volontario di Storia del Risorgimento nell'Univ. di Roma.
Forchielli Giuseppe, Ordinario di Diritto eccl. nell'Univ. di Bologna.
Fornaseri Mario, Docente di Mineralogia nell'Univ. di Roma.
Frutaz Amato Pietro, Mons., Dott., della Sezione storica della S. Congr. dei Riti - Roma.
Furlani Giuseppe, Ordinario di Assiriologia ed Archeologia orientale nell'Univ. di Roma.
Furlani Silvio, Dott., Segretario della Biblioteca della Camera dei Deputati - Roma.
Gaboardi Antonio, Sac., Prof. di Teologia dogmatica nel Seminario di Lodi.
Gabriele di Santa Maria Maddalena, O.C.D., Prof. nella Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
Gabrieli Francesco, Ordinario di Letteratura araba nell'Univ. di Roma.
Galeotti Serio, Avv., Assistente di Diritto costituzionale nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Gasbarri Carlo, Dott., dell'Oratorio di S. Filippo Neri - Roma.
Gatti Desiderio, Dott. in Filosofia - Milano.
Gazzola Pietro, Dott., Soprintendente ai monumenti - Verona.
Genestout Agostino, O. S. B., Procuratore generale della Congr. Benedettina di Solesmes - Roma.
Gennaro Andrea, S.D.B., Rettore Magnifico del Pont. Ateneo Salesiano, Ordinario di Teologia morale - Torino.
Gentili Anna Maria, Dott. in Lettere - Roma.
Ghinato Alberto, O.F.M., Prof. di storia nel Pont. Ateneo Antoniano e nel Collegio Apostolico pedagogico di Grottaferrata. - Roma.
Giancrisostomo da Cittadella, O.F.M. Cap. - Roma.
Gill Giuseppe, S.J., Prof. di Greco nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Giovanni Maria del S. Cuore, O.C.D. - Roma.
Giuntella Vittorio Emanuele, Assistente volontario di Storia del Risorgimento nell'Univ. di Roma.
Giusti Wolf, Ordinario di Lingua e letteratura russa nell'Univ. di Trieste - Roma.
Golzio Vincenzo, Ispettore onorario per le opere d'arte - Roma.
Gordillo Maurizio, S.J., Vicepreside del Pont. Ist. Orientale - Roma.
Grassi Luigi, Docente di Storia dell'arte - Roma.
Gregorio Oreste, C.SS.R. - Roma.
Grootens Pietro, S.J., del « Ruusbroec-Genootschap » - Anversa.
Guarnaschelli Teresa Maria, Dott. della Biblioteca nazionale - Roma.
Guerra Giovanni, Prof., già Lettore di Letteratura tedesca nell'Univ. di Bari.
Guerra De Bellis Francesca, Prof., Pubblicista - Bari.
Guidi Augusto, Docente di Lingua e letteratura inglese - Roma.
Gutiérrez Davide, O.E.S.A., Prof. di Teologia nel Collegio Internazionale di S. Monica - Roma.
Guzzetti Giovanni Battista, Sac., Prof. di Teologia morale nella Pont. Facoltà Teol. di Milano - Venegono Inferiore (Varese).
Hallinger Cassio, O.S.B., Prof. di Storia ecclesiastica nel Pont. Ist. internazionale di S. Anselmo - Roma.
Hamon Giuseppe, C.J.M., Procuratore generale della congregazione - Roma.
Havers Guglielmo, Prof. di Linguistica generale e Indogermanica nell'Univ. di Vienna.
Hofmann Giorgio, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Holzmeister Urbano, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Ilarino da Milano, O.F.M. Cap., Libero Docente di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Roma.
Imbrighi Gastone, Incaricato di Geografia fisica nell'Univ. di Roma.
Josi Enrico, Corrispondente dell'Istituto di Francia, Ordinario di Topografia nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.

Jugie Martino, A.A., Prof. nel Pont. Ateneo Lateranense e nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Kanayana Agostino, Dott. in legge - Città del Vaticano.
Kibarian Cirillo, Mechitarista, Dott. in Teologia - Roma.
Kleinhans Arduino, O.F.M., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Köbert Raimondo, Prof. di Siriaco nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Kollwitz Giovanni, Prof., Dott. - Friburgo in Brisgovia.
Künzle Paolo, Sac., Dott., Scrittore della Biblioteca Apostolica Vaticana - Città del Vaticano.
Lacko Michele, S.J. - Roma.
Laganà Flora, Dott. in Lettere - Formia.
Lamalle Edmondo, S.J., Direttore dell'*Archivum historicum* - Roma.
Lambot Cirillo, O.S.B., Monaco dell'abbazia di Maredsous.
Lantrua Antonio, Libero Docente nell'Univ. di Firenze.
Lanz Arnaldo, S.J., Prof. di Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense e nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Laurent Vitaliano, Direttore dell'Ist. francese di Studi bizantini - Parigi.
Lavagnino Emilio, Ispettore centrale per le Belle Arti nel Ministero della pubblica istruzione, Docente di Storia dell'arte nell'Univ. di Roma.
Lecce Michele, Prof., Avv., Studioso di problemi economico-sociali - Verona.
Leicht Pier Silverio, Ordinario nella Facoltà di Giurisprudenza nell'Univ. di Roma.
Leturia Pietro de, S.J., Decano della Facoltà di Storia ecclesiastica nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Levi Della Vida Giorgio, Accademico dei Lincei, Ordinario di Storia e Istituzioni musulmane nell'Univ. di Roma.
Lievin Germano, C.SS.R., Addetto dell'Archivio della Casa Generalizia - Roma.
Lombardo Restivo Salvatore, Pubblicista - Roma.
Löw Giuseppe, C.SS.R., Vicerelatore della Sez. storica della S. Congr. dei Riti - Roma.
Lucatello Enrico, Redattore de *L'Osservatore Romano* - Roma.
Lyonnet Stanislao, S.J., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Maccagnolo Enzo, Assistente di Filosofia morale nell'Univ. di Pavia.
Maccarone Michele, Mons., Prof. di Storia ecclesiastica nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Macielinski Adam, Dott. - Roma.
Maconi Vittorio, Sac., Dott. in Teologia - Bergamo.
Madonna Setti Serena, Dott. di Storia dell'Arte nel Liceo « Giulio Cesare » - Roma.
Madoz Giuseppe, S.J., Decano, Prof. di Teologia fondamentale e di Patrologia nella Facoltà teologica di Oña - Burgos (Spagna).
Magnino Bianca, Docente di Storia della Filosofia nell'Univ. di Roma.
Maier Anneliese, Dott. in Lettere e Filosofia - Roma.
Majarelli Stanislao, O.F.M., Prof. nel Seminario francescano di S. Maria degli Angeli - Assisi.
Malintoppi Antonio, Dott. - Roma.
Mancone Ambrogio, O.S.B., Monaco di Montecassino - Roma.
Manghi Alda, Assistente volontaria di Letteratura tedesca nella Facoltà di Magistero dell'Univ. di Roma.
Marafini Giuseppe, Sac., Dott. in Teologia e in Lettere, Rettore del Seminario di Velletri.
Marchetti Italiano, Prof. - Firenze.
Marcon Enrico, Can., Prof. nel Seminario di Gorizia.
Mariani Bonaventura, O.F.M., Prof. di S. Scrittura nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Mariani Ugo, O.E.S.A., Dott. in Lettere e Scienze politiche - Roma.
Marrucchi Pietro - Firenze.
Masi Roberto, Mons., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Masnovo Amato, Mons., Ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano - Parma.
Massaccesi Mario, Dott., della Soprintendenza alle Gallerie dell'Emilia - Bologna.
Mathieu Vittorio, Assistente ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. di Torino.
Mattei Silverio, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. dei Riti - Roma.
Matteucci Benvenuto, Sac., Dott. in Teologia - Firenze.
Maxia Carmelo, Libero Docente di Geologia nella Univ. di Roma.
Mayer Agostino, O.S.B., Rettore magnifico e Prof. di Teologia dogmatica nell'Ist. Internazionale di S. Anselmo - Roma.
Mazza Antonio, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Mazzotti Mario, Can., Licenziato in Archeologia - Ravenna.
Mazzucchi Leonardo, Vicario Generale dell'Ist. « Don Guanella » - Roma.
Melani Gaudenzio, O.F.M., del Collegio di S. Bonaventura di Quaracchi (Firenze).
Menendez Alvarez, O.P., Prof. di Diritto nel Pont. Ateneo « Angelicum » - Roma.
Meseguer Giovanni, O.F.M., Direttore dell'*Archivo Ibero-Americano* - Madrid.
Messineo Antonio, S.J., Scrittore della *Civiltà Cattolica* - Roma.
Metzinger Adalberto, O.S.B., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ist. Internazionale di S. Anselmo - Roma.
Miceli Giovanni, Mons., Minutante della S. Congr. dei Sacramenti - Roma.
Mira Giuseppe, Incaricato di Storia economica nell'Univ. di Roma.
Mirabella Roberti Mario, Prof., Ispettore nella Soprintendenza ai Monumenti, Gallerie e antichità di Trieste.
Moereels Ludovico, S.J., del « Ruusbroec-Genootschap » - Anversa.
Mollat Guglielmo, già Prof. nell'Univ. di Strasburgo, « Correspondant de l'Institut » - Erbalunga-Brando (Bastia).
Monachino Vincenzo, S.J., Prof. di Storia eccl. nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Monneret de Villard Ugo, Accademico dei Lincei - Roma.
Montanari Fausto, Libero Docente di Letteratura italiana nell'Univ. di Genova.
Montini Renzo Umberto, Ordinario di Storia nelle Scuole superiori - Roma.

Morandini Francesco, S.J., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Morassi Antonio, Prof., Docente di Storia dell'arte nell'Univ. di Milano.
Moreschini Augusto, Dott. in Lettere, Addetto alla Biblioteca del Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Moretti Gennaro, O.M., Postulatore generale dell'Ordine - Roma.
Morstabilini Luigi, Sac., Prof. di Teologia morale nel Seminario maggiore di Bergamo.
Moscati Sabatino, Incaricato di Epigrafia e Antichità semitiche nell'Univ. di Roma e di Storia delle religioni nell'Univ. di Firenze.
Mossa Giacomo, Dott. in Medicina e Filosofia, Direttore dell'Ospedale Psichiatrico di Grugliasco.
Mourin Luigi, Dott. in Filosofia e Lettere, Associato della Ricerca belga, Assistente nell'Univ. di Gand.
Muller Giovanni, O.S.B., Prof. di Storia della filosofia nel Pont. Ist. Internazionale di S. Anselmo - Roma.
Musatti Gabriele, Dott. in Lettere - Roma.
Nardi Bruno, Prof. di Storia della filosofia medievale nell'Univ. di Roma.
Navarra Enzo, Dott. - Roma.
Neppi Alberto, Dott., Scrittore d'arte, Giornalista - Roma.
Neyrand Enrico, C.S.Sp., Assistente della Congregazione - Roma.
Nicola dell'Assunta, O.SS.T., Definitore generale dell'Ordine - Roma.
Nilo di S. Brocardo, O.C.D., Prof. nella Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
† Oddone Andrea, S.J., Scrittore della *Civiltà Cattolica* - Roma.
Odoardi Giovanni, O.F.M. Conv., Prof. di Storia della Chiesa e Storia della teologia nella Pont. Facoltà teologica dei Frati Minori Conventuali - Roma.
Oldani Luigi, Sac., Prof. nella Pont. Facoltà teologica di Milano - Venegono Inferiore (Varese).
† Oliger Livario, O.F.M., Prof. nei Pont. Ateneo Lateranense e Antoniano - Roma.
Olšr Giuseppe, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
† Oppenheim Filippo, O.S.B., Prof. di Liturgia nel Pont. Ist. Internazionale di S. Anselmo, Lateranense e di Propaganda Fide - Roma.
Orazi Ausenda Renata, Dott. in Lettere, diplomata in Paleografia - Roma.
Ortiz de Urbina Ignazio, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Pacelli Giulio, Principe, Avv. Rotale civile - Roma.
Pacini Leone, Ordinario di Letteratura russa nell'Istituto Univ. Orientale di Napoli.
Palazzini Pietro, Mons., Prof. di Teologia morale nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Palmarocchi Roberto, Provveditore agli Studi - L'Aquila.
Palumbo Pier Fausto, Prof. di Storia medievale nella Univ. di Bari, Presidente della Società di Storia patria per la Puglia - Roma.
Paoli Rodolfo, Incaricato di Letteratura tedesca nell'Univ. di Firenze.
Paolo Luigi del Crocifisso, C.P. - Roma.
Paolucci Romualdo, Dott. in Lettere - Roma.
Parente Pietro, Mons., Ordinario di Teologia dogmatica nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Paribeni Roberto, Ordinario di Storia antica e Archeologia nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Parisella Innocenzo, Sac., Dott., Minutante della S. Congr. del Concilio - Roma.
Pascadopoli Edoardo, O.F.M. - Roma.
Paschini Pio, S.E.R., Mons., Rettore Magnifico del Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Pasquali Costanza, Dott. in Lettere, Assistente volontaria di Filologia romanza nell'Univ. di Roma.
Pasquale Fedele, S.S.P., Prof. di Scienze bibliche - Roma.
Passerin Ettore, Incaricato di Storia del Risorgimento nell'Univ. di Pisa - Firenze.
Paventi Saverio Maria, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pecoraio Edoardo, Mons., Minutante della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pedot Lino, O.S.M., Segretario della Procura dell'Ordine - Roma.
Pelzer Augusto, Mons., Scrittore della Biblioteca Vaticana - Roma.
Penna Angelo, C.R.L., Dott. in S. Scrittura - Roma.
Pesci Benedetto, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Petech Luciano, Incaricato di Storia e Geografia dell'Asia Orientale nell'Univ. di Roma.
Peterlin Giuseppe, Prof. nel Liceo classico sloveno di Trieste.
Peterson Erik, Prof. nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Petino Cosimo, Mons., Prof. di Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Petrocchi Giorgio, Incaricato di Letteratura italiana nel Magistero «Maria Assunta» - Roma.
Petrocchi Massimo, Titolare di Storia moderna nell'Univ. di Messina - Roma.
Petrotta Gaetano, Papas, Prof. di Lingua e Letteratura albanese, Incaricato di Filologia bizantina nell'Univ. di Palermo.
Pettenati Gastone - Roma.
Piana Celestino, O.F.M., del Collegio S. Bonaventura di Quaracchi (Firenze).
Picotti Giovanni Battista, Ordinario di Storia medievale e moderna nell'Univ. di Pisa.
Piolanti Antonio, Mons., Ordinario di Teologia sacramentaria nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Pirri Pietro, S.J., dell'Ist. storico della Compagnia di Gesù - Roma.
Pistoni Giuseppe, Mons., Prof. di Teologia morale nel Seminario arcivescovile di Modena.
Pitigliani Riccardo, C.SS.R. - Roma.
Pohl Alfredo, Prof. nel Pont. Ist. Biblico, Direttore di *Orientalia* - Roma.
Pompei Alfonso, O.F.M. Conv. - Roma.
Pontani Filippo Maria, Prof. di Lettere latine e greche nel Liceo «G. Mameli» - Roma.
Pou y Marti Giuseppe, O.F.M., Prof. di Storia eccl. e Paleografia nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Pratesi Alessandro, Assistente ordinario di Paleografia latina e diplomatica nell'Univ. di Roma.
Pratesi Riccardo, O.F.M., del Collegio S. Bonaventura di Quaracchi (Firenze).
Praz Mario, Ordinario di Lingua e Letteratura inglese nell'Univ. di Roma.
Prete Serafino, Sac., Prof. di Storia nel Pont. Seminario regionale di Fano - Pesaro.
Preto Edoarda, Assistente alla Cattedra di Storia della Filosofia medievale nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.

Provenzal Giulio, Dott., Presidente dell'Ist. italiano di Storia della chimica - Roma.
Pucci Adamo, Mons., Dott. in Teologia e Diritto, Aiutante di Studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pucci Ulisse, Ordinario di Filosofia e Storia nei Licei governativi di Roma.
Pugliese Agostino, Sac., Prof. di Diritto canonico nel Pont. Ateneo Salesiano - Torino.
Raes Alfonso, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Rapisarda Emanuele, Direttore dell'Ist. di Letteratura cristiana antica nell'Univ. di Catania.
Rathe Kurt, Dott. in Lettere e Filosofia, Storico d'Arte - Roma.
Ravenna Alfredo, Dott. - Roma.
Redigonda Abele, O.P., Dott. in Teologia - Roma.
Reypens Leonzio, S.J., del « Ruusbroec-Genootschap » - Anversa.
Ricciotti Giuseppe, C.R.L., Abate, Titolare di Storia del Cristianesimo nell'Univ. di Bari - Roma.
Rinaldi Giovanni, C.R.S., Prof. di Ebraico e Lingue semitiche comparate nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano - Como.
Rogger Igino, Sac., Licenziato in Teologia e in Storia eccl. - Roma.
Rolando Giovanni Maria, Prof. di Teologia nel Seminario maggiore di Rivoli Torinese (Torino).
Romeo Antonino, Mons., Aiutante di Studio della S. Congr. dei Seminari e delle Univ. degli studi - Roma.
Rommerskirchen Giovanni, O.M.I., Assistente della Pont. Biblioteca Missionaria della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Ronci Gilberto, Dott., Storico d'Arte - Roma.
Rondini Maria Luisa, Dott. in Lettere - Roma.
Ronga Luigi, Ordinario di Storia della Musica nel Pont. Ist. di Musica sacra, nel Conservatorio di musica « S. Cecilia » e Incaricato della stessa materia nell'Univ. di Roma.
Rope Enrico, Sac., del Ven. Collegio Inglese - Roma.
Roschini Gabriele Maria, O.S.M., Prof. di Teologia dogmatica nel Collegio S. Alessio Falconieri - Roma.
Rossaro Antonio, Sac., Prof., Direttore della Biblioteca comunale - Rovereto (Trento).
Rota Antonio, Libero Docente di Diritto comune nell'Univ. di Roma.
Rota Ettore, Ordinario di Storia medievale e moderna nell'Univ. di Pavia.
Rotoli Ippolito, Mons., Dott. in Teologia e in « Utroque iure », Segretario di Nunziatura di Prima classe della Segreteria di Stato - Roma.
Rubei Maria, Dott. in Lettere - Roma.
Ruggi d'Aragona Agostino, O.P., Assistente ecclesiastico delle Guide Italiane - Roma.
Russo Francesco, M.S.C. - Roma.
Russotto Gabriele, F.B.F., Postulatore Generale - Roma.
Rütten Felix, Dott. - Roma.
Sainati Vittorio, Dott. in Lettere e Filosofia - Pisa.
Salvini Roberto, Prof., Soprintendente alle Gallerie di Modena.
Sannazzaro Piero, Min. Inf. - Roma.
Santi Carlo, O.F.M., Prof. di Teologia - Assisi.
Santini Emilio, Ordinario di Letteratura italiana nell'Univ. di Palermo.
Santovito Emma, Dott. in Lettere - Roma.
Saraiva Silva, Sac. - Roma.
Scarpellini Costante, Sac., Dott. in Teologia nel Seminario maggiore di Bergamo.
† Schilling Doroteo, O.F.M., Prof. nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Schirò Giuseppe, Dott., Prof. nell'Univ. di Roma.
Schmitt Clemente, O.F.M., Prof. di Storia ecclesiastica - Metz.
Schneider Alfonso Maria, Prof. di Archeologia bizantina e antico-islamica nell'Univ. di Gottinga.
Schultze Bernardo, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Sciacca Michele Federico, Ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. di Genova.
Scimé Salvatore, S.J., Prof. di Filosofia teoretica e Storia nell'Ist. « Ignatianum » - Messina.
Scremin Luigi, Prof. di Farmacologia nell'Univ. di Siena.
Selvaggi Filippo, S.J., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Sestan Ernesto, Titolare di Storia nella Scuola normale superiore di Pisa.
Sette Giuseppe, Sac., Prof. di Teologia morale ne Seminario vescovile di Vicenza.
Sidor Carlo, Presidente del Consiglio nazionale sloveno all'Estero - Canadà.
Siffrin Pietro, O.S.B., Prof. di Liturgia nel Pont. Ist. Internazionale di S. Anselmo - Roma.
Simeone Franco, Docente di Letteratura francese nella Facoltà di Lettere dell'Univ. di Genova.
Simeone Lorenzo, O.F.M. Conv., Prof. di Teologia morale e pastorale nella Pont. Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
Sirna Giuseppe, O.F.M. Conv., Prof. di Teologia morale fondamentale nella Pont. Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
Škarvada Jaroslav, Sac., Dott. in Teologia nel Pont. Collegio Nepomuceno - Roma.
Snichelotto Francesco, Sac., Dott., Vicario Generale - Vicenza.
Soleri Giacomo, Prof. di Filosofia nell'Ist. Magistrale di Saluzzo.
Soubigou Luigi, Sac., Dott., Vice Rettore dell'Univ. Catt. di Angers.
Spaapen Bernardo, S.J., del « Ruusbroec-Genootschap » - Anversa.
Spadafòra Francesco, Sac., Prof. di Scienze bibliche nel Collegio S. Alessio Falconieri - Roma.
Spätling Lucchesio, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Staffa Dino, Mons., Uditore alla S. Romana Rota - Roma.
Stano Gaetano, O.F.M. Conv., Prof. di S. Scrittura nella Pont. Facoltà teologica dell'Ordine - Roma.
Stefanini Luigi, Ordinario di Filosofia nell'Univ. di Padova.
Stephanou Pelopidas, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Sticco Maria, Docente di Storia della Letteratura italiana - Milano
Straneo Paolo, Prof. emerito di Fisica matematica nell'Univ. di Genova.
Štumpf Miroslav, Dott. - Roma.
Tailliez Federico, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Talbot Rice Davide, Prof. di Storia dell'Arte nell'Univ. di Edimburgo.
Talentino Ernesto, Vice Presidente centrale della Gioventù Cattolica - Roma.

Tamborra Angelo, Prof., Pubblicista - Roma.
Tarchnišvili Michele, Sac., Membro del « Consilium doctorum » del *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* - Lovanio.
Taurisano Innocenzo, O.P. - Roma.
Tegoni Guido, Dott., Igienista - Roma.
Teodorico da Castel S. Pietro, O.F.M. Cap., Dott. in Teologia, Prof. di S. Scrittura - Roma.
Testini Pasquale, Assistente di Archeologia cristiana nell'Univ. di Roma.
Testore Celestino, S.J., Scrittore della *Civiltà Cattolica* - Roma.
Thomas Pietro, O.S.B., Prof. di Paleografia gregoriana, Teoria e storia del Canto gregoriano nel Pont. Ist. di Musica sacra - Roma.
Thum Beda, O.S.B., Prof. di Filosofia nel Pont. Ist. Internazionale S. Anselmo - Roma.
Toschi Paolo, Docente di Letteratura delle tradizioni popolari nell'Univ. di Roma.
Toschi Tomaso, O.F.M., Dott. in Teologia - Bologna.
Trasselli Carmelo, Dott. - Roma.
Turchi Nicola, Sac., Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.
Ubertazzi Gian Maria, Avv. - Milano.
Umile Bonzi da Genova, O.F.M. Cap., Prof. emerito di Teologia dogmatica nel Seminario teol. dei Cappuccini - Genova.
Vaccari Alberto, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Valentini Giuseppe, S.J., già Consigliere del Reale Ist. di Studi albanesi e del Centro Studi Albania R. Accademia d'Italia - Milano.
Valentini Roberto, Libero Docente di Storia medievale nell'Univ. di Roma.
Valsecchi Franco, Ordinario di Storia moderna nell'Univ. di Milano.
Vannicelli Luigi, O.F.M., Libero Docente di Etnologia nell'Univ. di Roma.
Vanni Rovighi Sofia, Libero Docente di Storia della Filosofia, Incaricata di Filosofia morale nell'Univ. di Milano.
Vannucci Pasquale, S.P. - Roma.
Vercillo Oslavia, Dott. - Roma.
Vernieri Nicola, Ordinario di Letteratura poetica e drammatica nel Conservatorio di musica « S. Cecilia » - Roma.
Vian Nello, Dott., Segretario della Biblioteca Vaticana - Città del Vaticano.
Vicentini Ulderico, O.F.M. - Roma.
Viglino Ugo, I.M.C., Ordinario di Critica, Logica e Filosofia dell'Arte nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Vignola Bruno, Libero docente nell'Univ. di Bologna - S. Massimo all'Adige (Verona).
Viora Mario, Ordinario di Storia medievale e moderna nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Voëlkl Ludovico, Sac., Licenziato in Archeologia cristiana - Roma.
Vogt Ernesto, S.J., Rettore del Pont. Ist. Biblico - Roma.
Vollebregt Goffredo, Can. Praem., Prof. di Teologia e S. Scrittura. Abbazia di Berne Heeswijk - Olanda.
Walz Angelo, O.P., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Angelico - Roma.
Wehr Witold, Dott. - Roma.
Wicki Giuseppe, S.J., dell'Ist. Storico della Compagnia di Gesù - Roma.
Wilckens Leonie, Dott. - Monaco.
Xiberta Bartolomeo, O. Carm., Prof. di Teologia nel Collegio internazionale dell'Ordine - Roma.
Zaccaria Varalta da S. Mauro, O.F.M. Cap., Prof. nel Collegio Internazionale dell'Ordine - Roma.
Zampetti Piero, Soprintendente alle Gallerie delle Marche - Urbino.
Zannoni Guglielmo, Sac., Prof. di Teologia dogmatica nel Seminario vescovile di Rimini.
Zedda Silverio, S.J., Prof. nello Scolasticato di Chieri (Torino).
Zocca Emma, Prof., della Direzione generale delle Antichità e Belle Arti - Roma.
Zocca Mario, Incaricato di Urbanistica nell'Univ. di Bari - Roma.
Zolli Eugenio, Incaricato di Ebraico e di Lingue semitiche comparate nell'Univ. di Roma.
Zollini Vito, Sac., Dott., Postulatore generale dei Servi della Carità - Roma.

GÉNICOT, Edouard. - Gesuita, moralista, n. ad Anversa il 18 giugno 1856, m. a Lovanio il 21 febbr. 1900. Assecondando la sua inclinazione, si occupò da prima di studi storici, preparando un lavoro compiuto su Adriano VI (cf. *Un pape belge*, in *Précis historiques*, 2ª serie, 8 [1879, 1], pp. 321-42; 10 [1880, 1], pp. 739-47). Ma dal 1889 gli fu affidato l'insegnamento della teologia morale nello scolasticato dei Gesuiti a Lovanio, e vi durò fino alla morte.

La sua opera : *Theologiae moralis institutiones* (2 voll., Lovanio 1896) conobbe molte edizioni e diventò quasi il manuale comune delle scuole teologiche, sempre aggiornato, e poi adattato al CIC dal p. J. Salsmans (16ª ed., Bruxelles 1946). Il suo pregio sta nella grande chiarezza di esposizione, nella lucidità, ponderazione e sicurezza dei giudizi, in una saggezza conciliante e ben illuminata. Di lui uscirono postumi i *Casus conscientiae* (2 voll., Lovanio 1901; 7ª ed. Bruxelles 1938), in cui si notano i medesimi pregi, uniti ad una grande praticità e tempestività di argomenti.

Bibl.: J. Salsmans, s. v. in *Cath. Enc.*, VI (1909), p. 415; P. Bernard, s. v. in DThC, VI (1925), coll. 1223-24.
Celestino Testore

GENIO (*Genius*). - Concetto religioso esclusivamente romano. A differenza delle classiche figure divine indipendenti, il G. appartiene sempre a persone, collettività, luoghi o anche dèi : questi tutti hanno il proprio G. Il G. però, in ogni singolo caso, è una divinità. La documentazione è relativamente recente e non permette di stabilire se originariamente il concetto del G. era ristretto a una delle categorie menzionate e, in caso affermativo, a quale di esse.

Per il culto pubblico del G. si ha notizia di un sacrificio di vittime animali nel 218 a. C. Il Genius populi Romani, Genius publicus, Genius Urbis Romae figurano spesso indistintamente nella tradizione. Un santuario del G. pubblico si trovava nei pressi del tempio della Concordia; un sacrificio annuale comune al G. pubblico, a Fausta Felicitas e a Venus Victrix è documentato per il 9 ott. Dal sec. IV d. C. si conoscono *ludi genialici* (11-12 febbr.). Nel culto domestico domina il G. del capofamiglia. La sua festa è il giorno del compleanno del *paterfamilias*. A questi G. si presentano sacrifici incruenti, particolarmente vino puro. I dipendenti giurano sul G. del capofamiglia. Nelle raffigurazioni il G. appare come giovane, con corno d'abbondanza e *patera*; nelle pitture domestiche esso sembra rivesta i tratti del capofamiglia stesso; l'espressione teriomorfa del G. è il serpente. Il G. dell'imperatore ha un culto pubblico.

La parola G. deriva indubbiamente dalla radice verbale *gen-* (*gignere*, generare) : l'interpretazione antica e moderna oscilla però tra le varie possibilità di spiegare la connessione. Il G., inseparabile dalla persona o dalla cosa cui appartiene, ne rappresenta ad ogni modo la divina origine individuale. Mentre in alcuni casi si trova il G. attribuito anche a donne e dèe, più spesso si distingue tra il G. dell'uomo e la Iuno della donna.

Bibl.: Otto, *Genius*, in Pauly-Wissowa, VII, 1, col. 1155 sgg.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 175 sgg.; F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, I, Berlino-Lipsia 1931, p. 107 sgg.; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, p. 118 sg.; K. Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Bologna 1940, p. 210 sgg. Angelo Brelich

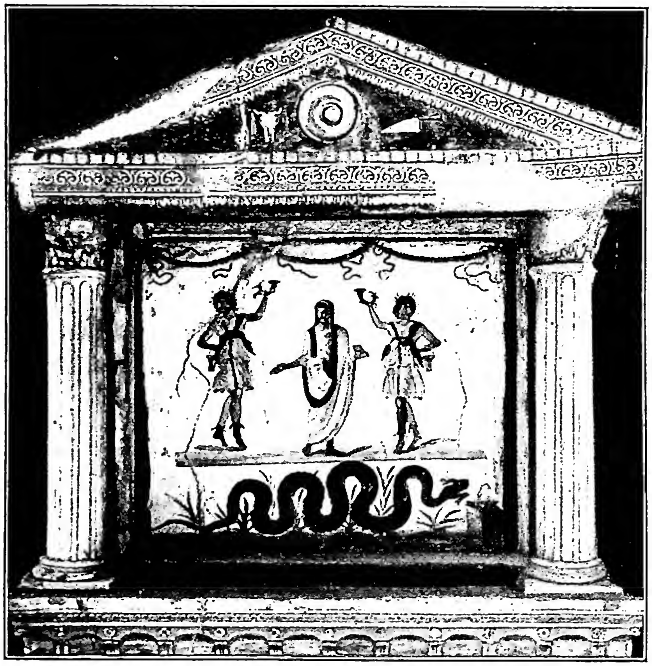
Genii e amori. – 1. *Nell'arte pagana*. – Il concetto di G., così etimologicamente preciso nell'antica religione romana, si venne alterando quando i Romani vennero a contatto con la religione e la mitologia greca. Non si trattò più, allora, del dèmone che ha in custodia il singolo uomo o il singolo luogo, ma, in dipendenza del suo significato fondamentale, il G. passò a significare traslatamente le personali voglie e tendenze, donde la frase *genio indulgere* nel senso di assecondare la propria inclinazione o piacere. Da ciò deriva il ravvicinamento con il mistico Eros (Amore) con il suo seguito di Èroti (= Amorini), latinamente Cupido e Cupidines, concepiti e raffigurati come fanciullini forniti di ali a significare la mobilità e volubilità del sentimento amoroso e poi adottati a rappresentare graziose scene di genere. Notissimi sono gli amorini Rospigliosi conservati nel Museo delle Terme (Roma) e la pittura della casa dei Vettii a Pompei, dove si vedono amorini intenti a fabbricare l'olio, a modellare preziosi come gioiellieri, a vendere il vino. Gli amorini o genietti alati vengono anche introdotti ad animare scene mistagogiche, come la scena della toletta della matrona nella pittura della Villa Item a Pompei e vari stucchi della Basilica dei Misteri a Porta Maggiore. Né sono da dimenticare i cosiddetti Attis funerari, G. in aspetto giovanile, derivati dai due che fiancheggiano, nei bassorilievi mitriaci, la scena della tauroctonia, raffigurati uno con la fiaccola alzata (sole che sorge), l'altro con la fiaccola rovesciata e spenta (sole che muore).

2. *Nell'arte cristiana*. – Nelle pitture, sculture e musaici paleocristiani gli artisti introdussero di frequente quale motivo decorativo genietti (putti e amorini) alati e non alati nelle pose più svariate e graziose. « Sono figure – scrive G. B. De Rossi – in sé indifferenti, poste per complementi della composizione secondo il gusto ed il costume della scuola classica, dalla quale escirono i primi

artisti » (*Bullettino di arch. crist.*, 1ª serie, 3 [1865], p. 43). Quindi non si devono considerare né come Cupìdi né tanto meno come angeli. Le scene più comuni nelle quali compaiono i genietti sono le campestri e le marine: genietti vendemmiatori o salterellanti fra i pampini si vedono nella vòlta dell'ipogeo detto dei Flavi a Domitilla (sec. II; parte non riprodotta dal Wilpert, cf. però altro affresco del sec. IV di Domitilla in *Pitture*, tav. 148), in un sarcofago del sec. IV con il Buon Pastore al centro e ai lati (id., *Sarcofagi*, tav. 117, 4), nel sarcofago porfiretico di S. Costanza e in due riquadri musivi del mausoleo omonimo (sec. IV); genietti rappresentati quali giardinieri, mietitori, vignaiuoli e boscaioli sono rappresentati nelle scene delle stagioni (cf., ad es., quelle affrescate in Pretestato, sec. III: id., *Pitture*, tavv. 32-34, e in Marco e Marcelliano [sec. IV], *ibid.*, tav. 245, oppure nei sarcofagi: id., *Sarcofagi*, tavv. 69, 2, 117, 2-3); nelle scene campestri sono anche intenti a custodire pecore (id., *Pitture*, tav. 31, in Domitilla, sec. II) o a mungerle (id., *Sarcofagi*, tav. 117, 4); nelle scene marine cavalcano uccelli, guidano fragili barchette, pescano con la rete, con la lenza, con la fiocina o con il laccio, si tuffano nell'acqua, come nel musaico scomparso della vòlta di S. Costanza (sec. IV), nel pavimento musivo del duomo di Aquileia (sec. IV), nei fregi inferiori dei catini di S. Giovanni in Laterano e di S. Maria Maggiore nei quali Jacopo Turriti ha certamente imitato modelli classici. Talvolta sostengono ghirlande o fiori (id., *Pitture*, tavv. 184, 188, 211), sono intercalati con oranti (Cripte di Lucina fine sec. II: *ibid.*, tav. 25; SS. Pietro e Marcellino, sec. IV: *ibid.*, tav. 217), sono posti su peducci di fiori (*ibid.*, tav. 2), occupano il centro della vòlta di cubicoli (*ibid.*, tavv. 2, 3, 4), portano ceste (Coemeterium Maius). Nel cimitero dei SS. Pietro e Marcellino un genietto tiene il posto del Buon Pastore (Wilpert, *Pitture*, tav. 217). Nei sarcofagi sorreggono le *imagines clypeatae* (id., *Sarcofagi*, ad es., tavv. 11, 4, 32, 3, 37, ecc.), e spessissimo i cartigli per iscrizioni (*ibid.*, ad es., tavv. 11, 4, 14, 3, 128, 1, ecc. anche nelle *Pitture*, tav. 218). A un combattimento di galli assistono due genietti, il gallo vincente ha vicino il genietto con la palma, mentre il vinto ha il genietto piangente (id., *Sarcofagi*, tav. 156). In taluni sarcofagi cristiani si trova il G. della morte con la face rovesciata, di sapore prettamente pagano (*ibid.*, tavv. 68, 6, 71, 4, 76, 2, 132, 1). Nei vetri dorati i G. coronano spesso i personaggi ivi rappresentati. Per le raffigurazioni del mito di Amore e Psiche, dove spesso si riscontrano pure genietti, v. AMORE E PSICHE.

Il motivo ornamentale dei genietti tende a scomparire nell'arte del medio e basso medioevo tranne in rari casi, come nella scultura di Wiligelmo sulla facciata della cattedrale di Modena (sec. XII), per nuovamente ricomparire frequente nella pittura e scultura del Rinascimento e quindi nella barocca e nella moderna. - Vedi tav. I.

BIBL.: Per il mondo pagano: A. Mau, *Pompeji, in Leben und Kunst*, 2ª ed., Lipsia 1908, pp. 338-59; G. E. Rizzo, *Dionysos Mystes*, in *Atti Accad. di Napoli*, 1914, specialmente la tav. 14 che contiene le tre scene della toletta d'una donna; P. Ducati, *L'arte in Roma dalle origini al sec. VIII*, Bologna 1939, pp. 111 sgg., 161, 293 sgg.: tav. 92, 2; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Parigi 1942, pp. 347 sgg., 407 sgg. Per il mondo cristiano: H. Leclercq, *Amours*, in DACL, I, II (1907), coll. 1606-48; Wilpert, *Pitture*, I, p. 21; id., *Sarcofagi*, I (testo), p. 92; II (testo), pp. 265, 351; F. Grossi Gondi, *I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli*, Roma 1923, pp. 49, 138, 187. Nicola Turchi-A. Pietro Frutaz

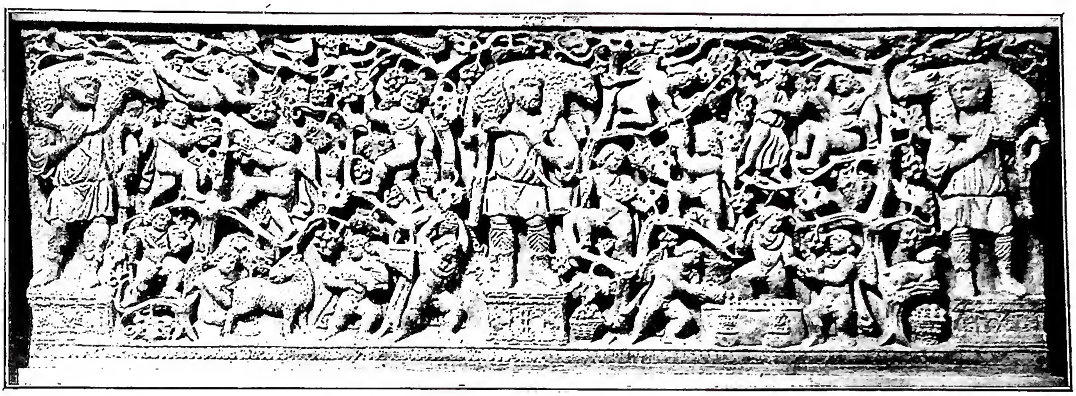


(*fot. Anderson*)

GENIO - Larario con il G. fiancheggiato da due Lari. In basso il serpente, simbolo degli antenati - Pompei, casa dei Vettii.

GENITORI. - I. DEFINIZIONE. - I g., dal latino *genitor*, sono coloro che ci hanno generato alla vita. S. Tommaso li chiama: « il principio particolare del nostro essere, come Dio è il principio universale » (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 112, a.5). Come infatti Iddio creò gli uomini, così i g. procrearono i figli; come Iddio conserva le creature nel loro essere e le dirige al loro fine con la sua Provvidenza, così i g. custodiscono con le loro cure i figli e con i loro consigli ed esempi li governano e li dirigono al loro fine. Le relazioni dei g. verso i figli appartengono al diritto naturale, essendo la società domestica anteriore a qualunque altra forma di società. Ne viene di conseguenza che qualunque ingerenza dello Stato tendente ad avocare a sé il compito di educare i figli è illecita ed arbitraria.

Sono noti i principi dei fautori di questa sentenza. I g., essi dicono, molto raramente hanno la possibilità di istillare nei loro figli quell'educazione e quelle direttive che sono necessarie al bene comune della società nella quale un giorno dovranno vivere ed operare. D'altra parte lo Stato ha delle esigenze di unità di difesa cui tutti debbono portare il proprio contributo. Spetta dunque allo Stato sottomettere le varie tendenze dei g. alle esigenze sue che sono in ultima analisi quelle della comunità. Chi ragiona così dimentica che se lo Stato ha il diritto e il dovere di intervenire e di concorrere all'educazione dei cittadini e di sostituirsi anche ai g. quando essi non sono in grado di farlo, non può in ogni caso modificare o abrogare i dettami della legge naturale, essendo essa scolpita nel cuore di ogni uomo da Dio stesso. Errore opposto, ma altrettanto pericoloso, è quello di coloro, che rigettando l'autorità dello Stato nell'educazione della prole, sostengono però che neppure i g. hanno tale diritto, ma essendo i figli del tutto indipendenti da qualunque autorità, hanno essi soli il diritto di scegliere il genere di educazione che maggiormente loro aggrada. Di questi e di altri errori circa i diritti e i doveri dei g. parla diffusamente Pio XI nell'encicl. *Divini illius Magistri* del 31 dic. 1929 e ne dà la confutazione.



(fot. Anderson)
GENIO - Sarcofago detto dei Buoni Pastori con genietti intenti a vendemmiare e a mungere (sec. IV) - Roma, Museo Cristiano Lateranense.

II. DOVERI DEI G. – 1. *Amore.* – Oltre che dovere generale di carità, l'amore dei figli è anche dovere specifico di pietà. Esso abbraccia tre cose : volere il bene dei figli, fare loro del bene e tenerli lontani dal male, sia fisico sia spirituale.

L'obbligo dell'amore appartiene al diritto naturale. Attraverso l'istinto si manifesta anche negli animali. Sono note le cure vigilanti con cui gli animali circondano la loro prole. La medesima tendenza si manifesta, in modo anche più evidente, negli uomini. A tal punto che i g. che dimenticano o calpestano questo loro fondamentale dovere, sono considerati dei mostri. I figli d'altra parte, almeno fino ad una certa età, sono incapaci di bastare a se stessi : hanno quindi diritto di essere curati, aiutati, difesi. Al diritto dei figli corrisponde necessariamente il dovere dei g. Si aggiunga che i figli sono parte integrante dei g., nati dalla loro unione, scorre in essi lo stesso sangue, ne ereditano le tendenze buone o cattive, sono un prolungamento della loro vita e del loro amore. Meritano quindi di essere amati come si ama una parte del nostro essere. Questo amore deve essere : affettivo ed effettivo, interno ed esterno, naturale e soprannaturale.

a) *Affettivo ed interno.* Così che essi cerchino e vogliano sinceramente il bene dei figli sia corporale, sia spirituale, per il presente e per il futuro. Peccano perciò gravemente quelli che odiano o maledicono o desiderano il male ai loro figli, che li offendono con parole gravemente ingiuriose. In quest'ultimo caso però nella pratica molto spesso essi sono scusati dal peccato grave, perché lo fanno nell'impeto dell'ira. Questo amore dei figli dev'essere però regolato. Non dev'essere quindi né esagerato, sì da fare dei figli degli idoli, concedendo ad essi tutto, o non correggendoli quando fanno il male; né parziale, così da amare più uno che l'altro figlio, anche se più meritevole; né egoistico, non dev'essere cioè un amore interessato. *b*) *Effettivo ed esterno.* I g. cioè non devono soltanto volere il bene dei figli, ma debbono anche procurarlo secondo le loro possibilità. Peccano quindi i g. che non dànno ai figli il necessario sia alla loro salute fisica che spirituale o che, potendolo, non allontanano un male che loro sovrasta. *c*) *Naturale e soprannaturale.* Naturale, perché i figli sono parte di loro stessi, soprannaturale perché i g. sono cooperatori di Dio nel procreare e santificare i figli.

2) *Educazione.* – È il primo bene che i g. devono procurare ai figli. Anche questo è un obbligo della legge naturale. « La natura - dice s. Tommaso - non tende soltanto alla procreazione del figlio, ma anche al suo sviluppo e al suo progresso, per condurlo allo stato dell'uomo perfetto » (*Sum. Theol.*, 3^a, q. 41, a. 1). L'educazione dev'essere soprattutto spirituale; senza però trascurare quella corporale. È necessario ancora che l'educazione sia virile, congrua e proporzionata sia all'indole dei singoli figli, sia alla loro futura condizione. Infine dev'essere cristiana, ordinata cioè al fine soprannaturale.

L'educazione corporale comprende : il dovere di proteggere la vita del figlio fin dal momento del suo concepimento; il dovere di dargli il cibo necessario e di procurare che il suo corpo abbia a svilupparsi sano e robusto. L'educazione spirituale abbraccia il dovere dell'istruzione sia religiosa sia civile, del buon esempio, della vigilanza e della correzione. Del primo dovere fa parte l'obbligo grave per i g. di far battezzare i propri figli quanto prima. Una notevole dilazione del Battesimo, senza una causa legittima, costituisce peccato grave. Così pure l'obbligo di insegnare ai figli fin da piccoli le prime verità della fede.

Non meno grave è l'obbligo di dare ai figli una adeguata cultura. A questo fine i g. devono consultare i gusti e le attitudini dei figli, per non correre il rischio di fare di loro degli spostati. Ne debbono studiare la vocazione senza lasciarsi guidare da considerazioni di interesse e da sogno di grandezza. La vigilanza consiste nel prevenire il male o nel soffocarlo in radice. I g. devono tener lontani i figli da tutto ciò che potrebbe nuocere alla loro anima, come compagni, libri, spettacoli, scuole, ecc.

Il dovere dell'educazione è grave per se stesso o « ex genere suo », come dice s. Alfonso (*Theol. moralis*, ed. L. Gaudé, I, Roma 1905, l. III, n. 336, p. 604). Il CIC (can. 1113) lo dice gravissimo; Pio XI, nell'encicl. *Rappresentanti in terra*, scongiura i pastori di anime di non trascurare nessun mezzo per richiamare ai g. « i loro gravissimi doveri ». S. Tommaso arriva a dire « che non è permesso ai g. di entrare in religione senza aver provveduto, in un modo o in altro, all'educazione dei loro figli » (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 189, a. 6). Obbligo grave per i g. è quindi quello di mandare i propri figli a quelle scuole, in cui non c'è pericolo per la loro educazione religiosa. Il can. 1374 del CIC a questo riguardo è molto severo.

Da quanto detto finora si può concludere che i g. debbono prepararsi ai loro doveri di educatori. Debbono quindi : *a*) sapere e pensare chi è il fanciullo. Non è egli soltanto carne della loro carne, ma una creatura dotata di un'anima e di una vita soprannaturale, destinato ad un fine eterno, un deposito di cui dovranno render conto a Dio. *b*) Preoccuparsi di conoscere e di usare tutte quelle risorse umane di psicologia e di pedagogia che possano facilitare il loro compito. *c*) Appoggiarsi alla Grazia. L'opera che debbono compiere è in qualche modo divina. Solo i mezzi spirituali possono quindi riuscire appieno. La preghiera darà ai g. l'intelligenza soprannaturale dei bisogni più profondi dei loro figli e i mezzi per soddisfarvi. Essa creerà nei figli quella confidenza verso i g. così necessaria perché gli sforzi di questi non siano vani.

La legislazione civile è pure severa nei riguardi dei doveri dei g. verso i figlioli. I g. che violano gli obblighi di assistenza familiare, oppure abusano dei mezzi di correzione e di disciplina, oppure si rendono rei di maltrattamenti verso i fanciulli, sono puniti con pene varie, che aumentano proporzionatamente quando al fanciullo ne venisse una lesione personale grave o gravissima o la morte (Cod. pen. it., artt. 570, 571, 572).

BIBL.: Pio XI, encicl. *Divini illius Magistri*, 31 dic. 1929; AAS, 22 (1930), pp. 49-86; *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 112, a. 5 sgg.; q. 102, a. 1; q. 189, a. 6; Ch. Demolombe, *Traité de la paternité et de la filiation*, Parigi 1874; C. D'Hulst, *La morale e la famiglia*, *Quaresima 1895* (trad. di p. Norberto da S. Marcello), 3ª ed., Torino 1939, conf. 4-5; W. Beringer, *Das uneheliche Kind u. seine Mutter*, Metz 1903; F. Vasteenberge, *Parents (devoirs des...)*, in DThC, XI, coll. 2003-23; P. Coulet, *L'Eglise et le problème de la famille*, Parigi 1926; P. Meline, *Morale familiale*, ivi 1928; I. Leclerq, *La famille*, Namur 1933; M. Roberti, *Il diritto agli alimenti nel diritto romano e nelle fonti patristiche*, Roma 1935; O. Schilling, *Theologia moralis*, II, Rottenburg 1940, pp. 622-30, nn. 489-90; I. Dermine, *La famille au service de la personne*, Tournai-Parigi 1941; A. Oddone, *Il disaccordo coniugale e l'educazione dei figli*, in *Civ. Catt.*, 1943, IV, pp. 75-81; M. Barbera, *I principi educativi e la retta formazione sociale*, *ibid.*, 1944, III, pp. 137-44; V. Heylen, *Tractatus de matrimonio*, 3ª ed., Malines 1945, pp. 447-50.
Giuseppe Sette

GĔNÎZĀH. - Termine ebraico da *gānaz*, d'origine persiana, che significa : « (deposito del) tesoro », « rispostiglio ». Vi si deponevano i rotoli sacri del Pentateuco, singole pagine della Bibbia e dei libri di preghiera e arredi sacri fuori uso, oggetti che con il tempo venivano sotterrati nei cimiteri.

In origine *g.* indicava l'atto del seppellimento degli oggetti di cui sopra e così pure degli scritti di eretici. Secondo notizie talmudiche i libri dei *Proverbi*, *Ecclesiaste* e *Ezechiele* corsero il pericolo di passare in *g.* Un rotolo della Tôrāh fuori uso veniva sepolto talvolta in una giarra di terracotta assieme alla salma di un dotto.

A notevole importanza a causa del materiale storico ben conservato assurse la *g.* di al-Fusṭāṭ presso il Cairo. Fra altri preziosi documenti vi fu trovato il testo ebraico del Siracide (v. ECCLESIASTICO) e quelli riguardanti la setta di Damasco.

BIBL.: E. N. Adler, s. v. in *Jew. Enc.*, V, p. 612 sg.; S. L. Skoss, s. v. in *Enc. Iud.*, VII, pp. 250-55; I. Elbogen, s. v. in *Jüdisches Lexikon*, II, pp. 1014-15. Eugenio Zolli

GENNADIO, arcivescovo di ACRIDA. - Eletto probabilmente nel 1282. Per fedeltà al patriarca Gregorio II di Cipro (1283-89) abdicò insieme a lui. Proposto per la sede bizantina dall'Imperatore vi si rifiutò, ma impugnò con tanta efficacia la scelta di Atanasio I, che lo indusse a dimettersi (1294).

G. è autore di un opuscolo antilatino, conservato anche nel *cod. monacensis gr.* 256, ff. 1-37, che elenca testi della Bibbia e dei Padri in pretesa antitesi con la dottrina cattolica sulla processione dello Spirito Santo.

BIBL.: H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida*, Lipsia 1902, p. 13, n. 24; M. Jugie, *Theol. dogmatica christianorum orient.*, I, Parigi 1926, p. 428; I. Duičev, *Proucvanija Bărchu bălgarskato srednovekovie*, Sofia 1945, p. 118. Vitaliano Laurent

GENNADIO di COSTANTINOPOLI : v. GIORGIO SCOLARIO.

GENNADIO da MARSIGLIA. - Prete di Marsiglia, vissuto nella seconda metà del sec. v, m. fra il 492 e il 505. Intorno alla sua vita non si sa più nulla.

Le opere che restano di lui, lo presentano come uno storico coscienzioso e sincero. Il *De viris illustribus* è una guida preziosa per la letteratura cristiana dei secc. IV-V, più sicura di quella di s. Gerolamo, ch'egli continua. Il testo, conservato male, comporta lacune e interpolazioni. I capp. da 92 a 100 sono d'altra mano. G. vi testimonia qualche attaccamento alle dottrine semipelagiane. Il *De ecclesiasticis dogmatibus* è ordinariamente identificato con la lettera a papa Gelasio (*Epistola de fide mea*), nella quale egli espone le sue posizioni dottrinali. Il capitolo finale del *De viris illustribus*, consacrato a G. stesso, enumera altri scritti oggi perduti.

BIBL.: Edizione degli scritti : PL 58, 979-1120; E. C. Richardson (*Texte und Untersuchungen*, 14), Lipsia 1896; Bardenhewer, IV, pp. 595-99; G. Morin, *Le liber dogmatum de G. M.*, in *Revue bénédictine*, 24 (1907), pp. 445-55; A. Feder, *Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des G. von M.*, in *Scholastik*, 2 (1927), pp. 481-514; 3 (1928), pp. 234-43; Moricca, III, pp. 966-76. Clemente Schmitt

GENNADIO, arcivescovo di NOVGOROD. - Resse questa sede dal 1485 al 1504; vi fu eletto dal granduca di Mosca Giovanni II (1472-1505).

Ebbe molto a soffrire dalla confisca dei beni ecclesiastici portata a termine senza riguardi dal granduca, alla quale G. si oppose invano. Verso la fine della sua vita fu messo in prigione, probabilmente per quello stesso motivo. Nel 1487 scoprì nella sua diocesi la setta dei giudaizzanti (v.) contro i quali celebrò almeno tre sinodi. Insieme a Giuseppe di Volokalamsk cercò di procedere energicamente contro di essi, ispirandosi all'Inquisizione di Spagna. Stimolato probabilmente dal Salterio tradotto dai giudaizzanti, incaricò il domenicano croato Beniamino della versione dei Libri Sacri non ancora tradotti in vecchio slavo. Con ciò G. donò alla Chiesa russa la prima versione completa della Bibbia finora in uso. Per agevolare poi gli studi intorno alla riforma del calendario, fece tradurre nel 1495 il *Rationale divinorum officiorum* di Guglielmo Durando.

BIBL.: A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, indice. Alberto M. Ammann

GENNARI, CASIMIRO. - Cardinale di S. Romana Chiesa, canonista e moralista. N. a Maratea (Potenza) nella diocesi di Cassano il 27 dic. 1839, m. a Roma il 31 genn. 1914, ordinato sacerdote a Cosenza nella Quaresima del 1869, nel 1876 fondava la rivista *Il monitore ecclesiastico*, per portare a conoscenza del clero gli atti della S. Sede, con opportune delucidazioni ed aggiunte d'indole liturgica, teologica, morale e giuridica. Creato vescovo di Conversano nel 1881 (celebre il suo intervento pacificatore nel moto di ribellione del 20 maggio 1886), continuò a dirigere la sua rivista, che non abbandonò neppure quando, chiamato a Roma, fu nominato assessore del S. Uffizio (1895) ed arcivescovo di Lepanto (1897) e quando nella creazione cardinalizia del 15 apr. 1901 vestì la porpora con il titolo di S. Marcello al Corso.

Più tardi, nel nuovo ordinamento della Curia (1908), ebbe affidata la prefettura della S. Congregazione del Concilio, mentre come membro appartenne a varie altre congregazioni e commissioni, tra cui a quella per la Codificazione del diritto canonico. Anzi a questo proposito si è accesa recentemente una controversia che rivendicherebbe al card. G., a preferenza del card. Gasparri, il merito di essere stato il promotore della codificazione stessa, di cui avrebbe dato il suggerimento prima a Leone XIII e poi a Pio X, dal quale avrebbe avuto l'incarico della compilazione del motu proprio *Arduum sane* (1904).

La sua opera più quotata sono le *Consultazioni morali-canoniche-liturgiche* (1ª ed. Napoli 1893; 2ª ed. Roma 1902; 3ª ed. ivi 1913-15; trad. francese di A. Boudhinon, Parigi 1907). A questa vanno aggiunte varie monografie di indole prevalentemente giuridica : *Della nuova disciplina sulla proibizione e censura dei libri ovvero la Costituzione Officiorum commentata* (3ª ed., Roma 1903); *Questioni liturgiche* (ivi 1907) : *Questioni teologiche morali* (ivi 1907); *Questioni canoniche* (ivi 1908); e vari altri opuscoli di cui due soprattutto notevoli : *Sull'età della prima Comunione dei fanciulli, breve commento del decreto « Quam singulari »* (4ª ed., Roma 1911 : fu uno dei promotori del decreto); *Sui doveri dei cattolici nelle rappresentanze politiche ed amministrative* (2ª ed., Roma s. a., opuscolo che suscitò scalpore per le idee dell'autore sulla partecipazione dei cattolici italiani alla vita amministrativa e politica del paese). Scrisse anche opere catechetiche e di devozione.

BIBL.: *Necrologio*, in *Il monitore ecclesiastico*, 37 (1913), pp. 523-34; in *Civ. Catt.*, 1914, I, p. 485 sg.; 1915, III, pp. 714-717; L. De Sanctis, *Elogio funebre*, Lecce 1914; A. Lambert,

Elogio funebre, Putignano 1914; E. Perniciari, *In memoria del card. C. G.*, Napoli 1914; N. Hilling, *Von wem ist der Plan der Abfassung des Codex iuris canonici zuerst ausgegangen*, in *Archiv f. kath. Kirchenrecht*, 116 (1936), pp. 88-91; id., *Kard. G. als Anreger der Kodifikation des Rechts, ibid.*, 120 (1940), pp. 227-28; anon., *Il card. C. G.*, in *Il monitore ecclesiastico*, 52 (1940), pp. 3-40.

Pietro Palazzini

GENNARO, vescovo di BENEVENTO, santo, martire, e COMPAGNI. - Sono : il diacono Sosso di Miseno, diacono di G., Festo e il lettore Desiderio, tutti condannati «ad ursos» nell'anfiteatro di Pozzuoli; essi però, per il ritardo del giudice Draconzio, vennero decapitati insieme con Proculo, diacono di Pozzuoli, e i due laici Eutiche (Eutices) e Acuzio. Così la *Passio*.

Uranio narra che Paolino di Nola, negli ultimi giorni della sua malattia, ritenne di aver parlato con i due suoi confratelli Martino di Tours e G., il quale, «episcopus simul et martyr neapolitanae urbis inlustrat Ecclesiam» (PL 53, 861). Gregorio di Tours nel 587 lo chiama «Genuarium Italicum» (*In gloria confessorum*, II, 107). Ma i particolari della vita e del martirio di s. G. e compagni sono noti soltanto dalla sua *Passio* della quale si hanno due redazioni : la prima da un unico codice latino conservato a Bologna e perciò dal Mazzocchi, primo editore, indicato con la denominazione di *Acta Bononiensia* (BHL 4132); di essi usufruì Beda nel suo Martirologio (H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du moyen âge*, Parigi 1908, p. 75). Furono scritti nel sec. VI ca.; una seconda redazione è quella che va sotto il nome di *Acta Vaticana* (BHL 4115-17). Essi furono tradotti in greco ca. il sec. X o XI in uno dei monasteri greci di Italia, come mostrano i due codici, il Vat. 1608 proveniente da Grottaferrata e il Vat. 2072 «olim monasterii Carbonensis». Detta traduzione fu nota in Oriente perché i Sinassari ne dettero un compendio (*Synax. Constantinop.*, col. 59).

Una vita greca di s. G., attribuita ad un monaco di nome Emanuele che l'avrebbe scritta per ordine del vescovo Stefano, è opera di un falsario dei secc. XVII-XVIII.

Secondo P. Franchi de' Cavalieri, gli *Acta Bononiensia* fusero la prima parte della *Passio* di Sosso con la seconda parte di quella di s. G. del sec. VI ca. La data del martirio è quella del 19 sett., riportata anche nel calendario della Chiesa di Cartagine del sec. VI, nel *Martirologio geronimiano* dello stesso secolo e nel calendario lapideo della Chiesa di Napoli del sec. IX.

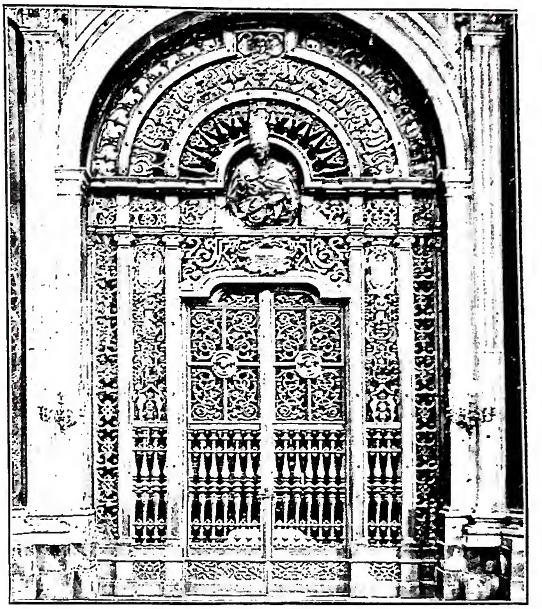
Occorre però tener presente che la pluralità delle date che si riscontrano nel *Martirologio geronimiano* non aiuta a chiarire le incertezze della *Passio*. Infatti, oltre alla data del 19 sett. s. G. è ricordato nello stesso *Martirologio* il 7 sett. a Benevento, il 29 dello stesso mese, senza indicazione topografica, il 18 e il 20 ott. a Pozzuoli e il 19 ott. a Napoli.

Il diacono Sosso è segnalato nel *Martirologio geronimiano* il 23 sett. a Miseno, il 29 dello stesso mese, senza indicazione topografica, il 16 ott. a Baia, il 19 a Napoli, il 20 a Pozzuoli, mentre nel calendario di Cartagine è dato al 23 sett.

Festo è celebrato nel *Martirologio geronimiano* il 7 sett. a Benevento, il 19 e il 21 ott. a Napoli. Desiderio il 7 sett. a Benevento, il 19 ott. a Napoli. Proculo il 19 e 21 ott. a Pozzuoli. Eutiche il 18, 19, 20 e 21 ott. a Pozzuoli. Acuzio il 7 sett. a Benevento.

Mentre gli *Atti* attribuiscono il martirio di s. G. vescovo di Benevento all'a. 305, l'Achelis propose invece di identificarlo con l'omonimo vescovo di Benevento che nel 342 partecipò al Concilio di Sardica, esiliato e messo a morte. Questa tesi fu giustamente oppugnata da D. Mallardo (*La Via Antiniana e le memorie di s. G.*, Napoli 1939).

Le spoglie del martire vennero trasportate a Napoli nel 432, al tempo del vescovo Giovanni I; a poco dopo risale la più antica immagine di s. G. conservata nelle catacombe omonime a Capodimonte in Napoli, nella lunetta dell'arcosolio di Cominia e Nicatiola. Il martire è rappresentato intercessore orante tra le due defunte :



(fot. Anderson)

GENNARO, vescovo di BENEVENTO, santo, martire e COMPAGNI - Cancello della cappella di S. G. di C. Fanzago (sec. XVII). Napoli, cattedrale.

è in tunica, pallio e sandali, tra due candelieri accesi; il suo capo è circondato da un grande nimbo con il monogramma detto costantiniano e le due lettere alfa e omega; l'identificazione è data dall'iscrizione dipinta tra due ☩ : *sancto martyri Ianuario* (H. Achelis, *Die Katakomben von Neapel*, Lipsia 1936, pp. 48 e 68, tav. 38).

In Roma una chiesa dedicata a s. G. vescovo e martire è segnalata nel sec. VII sulla Via Tiburtina dall'itinerario *De locis sanctorum martyrum* (G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, I, Roma 1864, p. 176).

Un'altra testimonianza è offerta dalla sottoscrizione del codice degli *Excerpta* di Eugippio, scritto per ordine di Reduce, vescovo di Napoli, nel 581 (P. Knoell, *Eugippii excerpta ex operibus s. Augustini* [CSEL 9], p. XXVI).

Un'epigrafe mutila con il nome di s. G.: *Ianuario martyr(i).... aeterno flore...* data per falsa dal Mommsen (CIL, 10, 362), fu ritenuta genuina dal De Rossi che la suppose metrica, dal Garrucci, dal Galante, dal Kaufmann, dal Mallardo e datata ca. il sec. VI.

S. G. è ricordato due volte nell'Evangeliario di Lindisfarne del sec. VII ca. e in quello di Burcardo, vescovo di Würzburg (741-53).

La prima diaconia (v.) napoletana fu annessa alla basilica di S. G. dal vescovo Agnello; nell'episcopio napoletano fu costruita una «ecclesia S. Ianuarii», che venne restaurata e abbellita dal vescovo Atanasio (849-72); egli vi pose un velo in cui era tessuta la scena del martirio di s. G. e compagni (*Gesta episcoporum neapolit.*, in MGH, *Scriptores rerum langobardicarum*, ed. G. Waitz, p. 434).

Quanto agli altri compagni di martirio di s. G. il più noto è il diacono Sosso. Il papa Simmaco (498-514), nel sontuoso mausoleo del Vaticano, da lui trasformato in oratorio di S. Andrea Apostolo, eresse un altare in onore del martire Sosso (*Lib. Pont.*, I, p. 261) e vi appose un carme dedicatorio conservato solo dalle sillogi epigrafiche; in esso vengono celebrati i meriti del diacono (*minister*), congiunto nel martirio al vescovo G. (cf. A. Silvagni, *Inscriptiones Christianae urbis Romae*, nuova serie, II, Roma 1935, n. 4110).

Sosso, Eutiche, Festo e Desiderio furono rappresentati nel sec. V nel musaico della chiesa di S. Prisco a Capua, distrutto nel 1766 (R. Garrucci, *Storia dell'arte*

cristiana, Prato 1881, tavv. 254-57; G. B. De Rossi, *I musaici della chiesa di S. Prisco ed il circostante cimitero*, in *Bull. arch. crist.*, 4ª serie, 2 [1883], tavv. 4-5; 3 [1884-85], p. 105).

Nella seconda metà del sec. VIII, nel cimitero detto di s. G. dei poveri in Napoli, al di sopra di rappresentazioni più antiche, vennero effigiati a gruppi di due, con i loro nomi, i santi « Ianuarius » e « Festus », « Desiderius » ed « Ecusius » (per Acutius), « Eutices » e « Proculus » (H. Achelis, *Die Katakomben von Neapel*, Lipsia 1936, pp. 38, 75, tavv. 50-52).

Per le catacombe di s. Gennaro, v. NAPOLI.

BIBL.: P. Franchi de' Cavalieri, *S. G. vescovo e martire*, in *Note agiografiche*, fasc. 4 (*Studi e testi*, 24), Roma 1912, pp. 79-102 (con ed. del testo greco, pp. 105-14); H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 100-301; H. Achelis, *Die Katakomben von Neapel*, Lipsia 1936, pp. 91-97; D. Mallardo, *op. cit.*; id., *S. G. e compagni martiri nei più antichi testi e monumenti*, Napoli 1940 (con nuova ed. degli *Acta Bononiensia*).

Enrico Josi

IL PRODIGIO DEL SANGUE DI S. G. – Il nome di s. G. è universalmente collegato con il celebre prodigio della liquefazione del suo sangue, che si ripete annualmente, da secoli, in varie circostanze. Il sangue è contenuto in due ampolle di vetro, di diversa grandezza e forma, perfettamente chiuse e fissate in una teca circolare di metallo di ca. 12 cm. di diametro, chiusa anch'essa, sulle due faccie piane, da due vetri spessi ed incolori. L'ampolla più grande è di forma elicoidale e della capacità di ca. 60 cm.^{3}; la più piccola è di forma cilindrica e della capacità di ca. 25 cm.^{3}. La quantità di sangue raggiunge nell'ampolla grande poco più della metà dell'altezza; nella piccola, invece, ora, si vedono soltanto diverse macchie e grumi, sparsi lungo le pareti. I giorni, in cui avviene il prodigio sono: a) alcuni a date fisse:

(*da M. Serao, S. Gennaro, Lanciano 1909, tav. fuori testo*)

GENNARO, vescovo di BENEVENTO, santo, martire, e COMPAGNI - S. G. protettore contro le eruzioni. Dipinto di E. Dalbono (m. nel 1915).

il sabato precedente la prima domenica di maggio (anniversario, secondo i più, della prima traslazione delle ossa del Santo dall'agro marciano alle catacombe) e negli otto giorni seguenti; il 19 sett. (anniversario del martirio) e negli otto giorni dell'ottava; il 16 dic. (festa votiva per l'anniversario della terribile eruzione del Vesuvio del 1631); b) altri giorni sono a date mobili: visita di personaggi illustri, esposizione della teca in occasione di pubbliche calamità, accomodamento di guasti alla teca (cf. le varie date dal 1489 al 1913 in Alfano-Amitrano, *op. cit.* in bibl., pp. 36-40).

Secondo l'opinione comune il prodigio consiste, come s'è accennato, nella liquefazione del sangue, ordinariamente solidificato; tuttavia, in realtà, il fatto è accompagnato da parecchi altri fenomeni, ripetutamente accertati, che rivestono apparenze assai singolari, al di là delle leggi fisiche: 1) la sostanza contenuta nelle fiale non presenta un punto di fusione costante, emancipandosi così dalla legge fisica fondamentale, secondo cui ogni sostanza o miscuglio di sostanza ha il suo punto di fusione fisso ed invariato per una data pressione. La sostanza delle ampolle, invece, liquefa a temperature molto diverse. N. Fergola, p. es. (*op. cit.* in bibl., p. 51), rileva che nel maggio 1795, il primo giorno, la liquefazione avvenne alla temperatura centigrada di 24°, 4; il quarto giorno, di 26°, 4; il quinto, di 23°, 8; il settimo di 25°; il nono di 19°, 4. P. Punzo (*op. cit.* in bibl., p. 10) riporta le osservazioni fatte nel sett. 1879 dai professori De Luca e Gori; il primo giorno la temperatura di fusione fu di 30°; il terzo di 27°; il settimo di 25°. Donde si deve conchiudere che la sostanza delle ampolle fonde nello stesso ambiente a temperature molto differenti, anzi in tempi molto diversi e non in relazione con la temperatura. 2) Varia il tempo impiegato a prodursi questa fusione: a volte avviene dopo pochissima attesa; altre, anche alla stessa temperatura, dopo ore; altre volte ancora, quando la teca si estrae dal tabernacolo, la sostanza è già fusa. P. es., in una funzione celebrata il 1° genn. 1662, la sostanza si fuse appena la teca fu collocata sull'altare; mentre dinanzi a Filippo V (18 apr. 1702) l'attesa fu di quasi tre ore; nel maggio 1678, il primo e terzo giorno l'attesa fu breve, mentre nel secondo raggiunse le dieci ore. 3) Nelle diverse liquefazioni la sostanza delle fiale varia di volume « e non in qualunque misura, ma tanto da raddoppiare alla vista di tutti, passando, nel tempo medesimo che è esposto alla comune venerazione, dalla metà della fiala a riempire la fiala intera, per lo più nei giorni di maggio, e discendendo di altrettanto nel sett.; però in varie proporzioni, senza stabile legge » (P. Silva, *op. cit.* in bibl., p. 30). Il che è chiaramente constatabile, data la perfetta fluidità del liquido, anche attraverso al leggerissimo velo, che, nei movimenti, aderisce alle pareti di vetro. Né il fatto può attribuirsi ai coefficenti di dilatazione cubica secondo le diverse temperature, essendo essi piccolissimi e non rispondenti al fenomeno, per cui il volume della sostanza aumenta talora quasi del doppio ed è di ca. 30 cm.^{3} e l'aumento del livello del liquido è di 3 cm. 4) La sostanza, liquefacendosi, varia anche nella quantità della massa e quindi nel peso. Il prof. G. Sperindeo (*op. cit.* in bibl., p. 60), p. es., con esperimenti condotti con la massima diligenza, trovò che la teca con la fiala piena pesava kg. 1,015; mentre, con la fiala ridotta della metà, pesava kg. 0,987 (cf. anche P. Silva, *op. cit.* in bibl., p. 32).

Alla questione se la sostanza contenuta nelle

fiale sia proprio sangue, rispondono le esperienze fatte da G. Sperindeo il 26 sett. 1902, ripetute più volte dal prof. R. Januario, e dal p. P. Silva nel 1904. Sottoposta la sostanza all'esame spettroscopico, si vide ripetutamente « comparire nello spettro, dopo la linea D (di Fraunhofer) la banda oscura caratteristica del sangue, seguita dall'altra nel verde, e tra le due una zona chiara ».

Intorno al prodigio si sollevarono, naturalmente, molte discussioni e polemiche e molte ipotesi si affacciarono a spiegare come il sangue diventerebbe liquido per semplici cause naturali o artificiali o a provare che la sostanza delle fiale non è puro sangue, ma un qualche miscuglio proveniente da frode conscia o inconscia. Ma ogni tentativo non è riuscito finora a dare una spiegazione sufficente delle caratteristiche della liquefazione sopra accennate; e a nulla approdarono i vari tentativi fatti per ripetere e riprodurre il fenomeno (v. Alfano-Amitrano, *op. cit.* in bibl., pp. 92-119; P. Silva, *op. cit.* in bibl., pp. 36-51). A complemento della questione occorre accennare come, più di recente, anche da studiosi cattolici si è voluto ricorrere ad ipotesi più ricercate : ad eventuali effetti fototropici, igroscopici e psichici, dovuti al passaggio della reliquia dall'oscurità alla piena luce del tempio; al vapore acqueo per la presenza di tanta folla; al calore che da questa deriva; ad un residuo di fluido vitale della persona, a cui il sangue apparteneva; alla intensa concentrazione della concorde volontà dei presenti; e persino al fatto della esistenza, nel medesimo antico Regno di Napoli, di altre reliquie di sangui, che riproducono lo stesso prodigio che il sangue di s. G. Ma anche di tali ipotesi, che non sono del tutto nuove, si deve ripetere che non riescono a dare una spiegazione naturale sufficente; che anzi urtano contro le più diverse circostanze attestate e documentate (cf. Alfano-Amitrano, in *Scuola Cattolica*, *op. cit.* in bibl., p. 174 sgg.).

Rimane la questione se il sangue contenuto nelle fiale sia veramente di s. G. (H. Delehaye, *Hagiographie napolitaine*, in *Anal. Boll.*, 59 [1941], p. 12). Allo stato presente delle ricerche, prescindendo dalle testimonianze dubbie di Lupo de Speis e del monaco certosino Maraldo, che riporterebbero a date di parecchio anteriori, la tradizione scritta più antica e sicura risale fino al 1329, del quale anno una cronaca di incerto autore dice : « Sequenti die XVII augusti (1389) facta fuit maxima processio propter miraculum... de sanguine beati Ianuarii, quod erat in pulla et tunc erat liquefactum, tamquam si eo die exisset de corpore beati Ianuarii » (G. de Blasiis, *Chronicon Siculum incerti auctoris ab a. 1340 ad a. 1396* [Napoli 1887], p. 85). Tanto più importante è questo documento, in quanto riferisce un miracolo avvenuto fuori delle date fisse, senza attesa, né suggestione di folle, né per festività abituale, ma perché si ebbe a Napoli un po' di pace dopo molti anni di guerra, ed arrivò del grano dopo molti mesi di carestia (G. B. Alfano, in *L'osservatore romano*, v. bibl., p. 3, col. 5ª). Ed Enea Silvio Piccolomini, poi papa Pio II, andato a Napoli in ambasceria nel 1456, nota : « Et si quis audire petierit (respondebo) sacrum illum divi Ianuarii cruorem, quem modo concretum, modo liquatum ostendunt, quamvis ante annos mille ducentos pro Christi nomine sit effusus » (Aeneae Ep. Senensis, *In libros A. Panormitae poetae : de dictis et factis Alphonsi regis memorabilibus commentarius*, Basilea 1538, l. II, pp. 288-89). Come si vede, il Piccolomini parla del prodigio come di un fatto già consueto; e dimostra che la sostanza contenuta nelle ampolle è sempre stata ritenuta per sangue di s. G.

Le notizie storiche sicure del prodigio non risalgono oltre il sec. XIII. Per i secoli anteriori la tradizione si ricollega fino alla seconda metà del sec. IV, quando ebbe luogo il trasporto delle reliquie del Santo dall'agro marciano alle attuali catacombe. Allora, mentre il corteo solenne passava per la Via Antiniana, una certa Eusebia si sarebbe mossa verso il vescovo e gli avrebbe consegnate le due fiale contenenti il sangue del martire, che essa stessa aveva raccolto. In quell'occasione il sangue sarebbe diventato liquido. Semplice tradizione, ma confortata dall'esistenza di due chiesette antichissime sulla collina di Antignano a Napoli, S. Gennarello al Vomero e S. Gennaro ad Antignano.

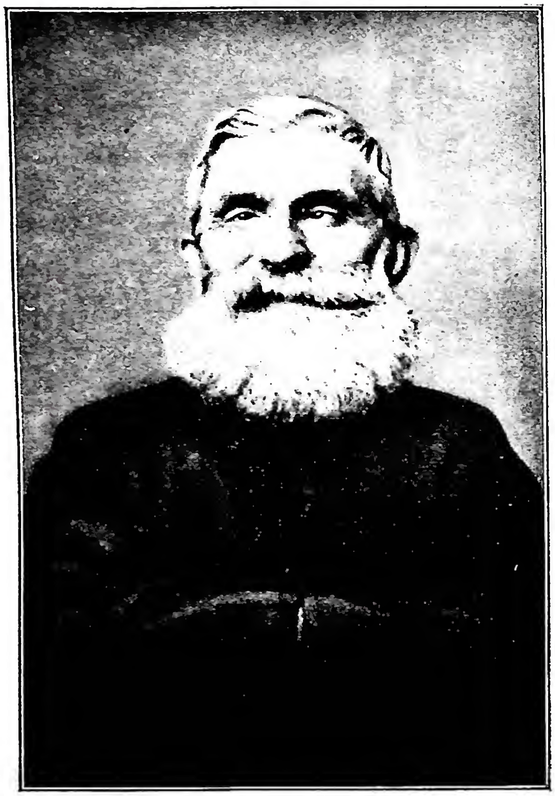
Il fatto, finalmente, che del prodigio non si posseggano notizie anteriori al sec. XIV, come si è accennato, non intacca né infirma l'autenticità del prodigio della liquefazione, sia per il semplice fatto che nei secoli anteriori al sec. XIII il capo e le fiale del sangue di s. G. erano rinchiusi nella « confessione » della navata centrale della basilica della Stefania, sia perché altrimenti sarebbe un trasportare la questione dal fatto fisico a quello storico, il che non risolverebbe la questione del prodigio.

Bibl.: Tra le fonti più preziose sono da considerare i *Diarii* del Duomo e del Tesoro, che conservano dal 1659 la registrazione dei fenomeni osservati nelle singole liquefazioni. Inoltre : N. Fergola, *La teoria dei miracoli con metodo dimostrativo, seguita da un discorso apologetico sul miracolo di s. G.*, Napoli 1843; P. Funzo, *La teca di s. G.*, Napoli 1880; id., *Indagini e osservazioni sulla teca di s. G. e nota del prof. G. Albini*, ivi 1890; G. Sperindeo, *Il miracolo di s. G.*, 3ª ed., ivi 1903; L. Cavène, *Le célèbre miracle de st Janvier*, Parigi 1909; C. Isenkrahe, *Das neapolitanische Blutwunder*, Ratisbona 1912; P. Silva, *Il miracolo di s. G. Note scientifiche*, 4ª ed., Roma 1916; G. B. Alfano e A. Amitrano, *Il miracolo di s. G., documentazione storica e scientifica*, Napoli 1924, 2ª ed. ivi 1950 (con ricchissima bibl.); H. Thurston, *The Blood Miracles of Naples*, in *Month*, 149 (1927, I), pp. 44-55, 123-35, 236-47; id., *The « Miracle » of st. Januarius*, *ibid.*, 155 (1930, I), pp. 119-29; G. B. Alfano e A. Amitrano, *Nuove polemiche sul miracolo di s. G.*, in *Scuola Cattolica*, 6ª serie, 12 (1928, II), pp. 171-95; I. R. Grant, *The testimony of the Blood*, Londra 1939; G. B. Alfano, *Le più antiche date della liquefazione del sangue di s. G.*, in *L'osservatore romano*, 14 febbr. 1942, p. 3, coll. 3-5.

Celestino Testore

Folklore. – Il Santo, patrono, insieme con molti altri, della città di Napoli, gode in essa di un antico, vivo e diffuso culto popolare, che dà luogo a manifestazioni caratteristiche. In rapporto a uno degli episodi più significativi della sua leggenda, il martirio nelle fiamme della fornace da cui il Santo uscì indenne, egli è invocato come protettore contro i pericoli del fuoco, e specialmente delle eruzioni del Vesuvio; conseguentemente anche contro il terremoto e le altre calamità, come la peste, il colera, la siccità, ecc. che possono colpire l'intera popolazione. Le sue virtù taumaturgiche si estendono quindi, nel concetto che ne hanno i suoi devoti, a tutta la sfera della vita umana. Da ciò anche la grande importanza che viene annessa al miracolo di s. G., come sicuro segno di protezione per il buon andamento dell'annata e per l'esaudimento di grazie richieste dai singoli fedeli.

Nella cerimonia che ha luogo a maggio le reliquie de sangue, conservate nella teca, e della testa, racchiusa in un busto d'argento con il volto di oro pallido, vengono in duplice processione recate dal Duomo nella chiesa di S. Chiara, dove si compie il miracolo. La processione veniva detta « degli inghirlandati » per l'uso che vi si faceva di ghirlande di rose e altri fiori : in essa, oltre alle reliquie del Santo, sono portate le statue o i busti degli



(da V. Ceresi, P. Genocchi, Città del Vaticano 1934, p. 506)
GENOCCHI, GIOVANNI - Ritratto.

altri numerosi patroni di Napoli (s. Antonio, Aspreno, Michele, Rocco, Giuseppe, Andrea Avellino, ecc.). Maggiore solennità presenta la festa del 19 sett., che si svolge dentro il Duomo stesso, dove si conservano le reliquie nella Cappella del Tesoro di s. G. Vi intervengono spesso alte autorità ecclesiastiche e sempre una immensa folla di fedeli. Un canonico trae dalle loro custodie e pone sull'altar maggiore il busto con la testa di s. G. e un ostensorio con le due ampolle, per mostrarle al popolo. Tra preghiere e litanie le reliquie vengono portate in processione per le navate della chiesa, e più o più volte si ripete a gran voce la recita del *Credo*. Avvenuto il miracolo, il canonico mostra l'ampolla, in cui ferve il sangue liquefatto; e allora la folla esce in fragorose esclamazioni di giubilo, mentre dai canonici viene intonato il *Te Deum*. Migliaia di fedeli si accostano per baciare le ampolle e averne toccata la fronte, e questa cerimonia si prolunga per ore e ore. Dai modi particolari con cui il miracolo si compie, suole il popolo trarre determinati pronostici.

Vivissime manifestazioni del culto popolare si sono ravvivate attraverso i secoli in occasione di eruzioni del Vesuvio o di pubbliche calamità. Altre, più modeste, consistono nell'esposizione di immagini del Santo agli angoli delle strade, per la raccolta di offerte.

Intensa è anche la devozione con il pellegrinaggio alle catacombe del Santo. - Vedi tav. II.

BIBL.: Numerose sono le descrizioni, non sempre esatte o ben comprese e interpretate, della festa di s. G. nelle opere dei viaggiatori stranieri e italiani fin dal sec. XVIII. Si ricordano, p. es.: A. Dumas, *Impressions de voyage*, Parigi 1843; M. Monnier, *Naples et les napolitains*, ivi 1861; R. Fucini, *Napoli a occhio nudo*, Firenze 1871; F. Morandi, *Da Torino a Napoli*, Milano 1880. Sull'aspetto folkloristico: C. Del Balzo, *Napoli e i napoletani*, Milano 1885; P. Procaccia, *Prognostici che si traggono dal miracolo di s. G.*, in *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 6 (1887), pp. 248-49; M. Serao, *S. G. nella leggenda e nella vita*, Lanciano 1909.
Paolo Toschi

GENOCCHI, GIOVANNI. - Missionario del S. Cuore, n. a Ravenna il 30 luglio 1860, m. a Roma il 6 genn. 1926.

Nel nuovo movimento degli studi religiosi in Italia, fece centro della sua attività intellettuale la S. Scrittura; e, largamente aiutato dal possesso delle lingue orientali – greco, ebraico, arabo –, dall'esperienza dei Luoghi Santi, dalla conoscenza delle maggiori lingue d'Europa, dai suoi rapporti con gli scienziati d'ogni paese, fu in questo campo un'autorità universalmente riconosciuta e consultata a gara.

Esercitò in seno al modernismo azione moderatrice e, benché denunziato a Pio X quasi connivente con i ribelli, trovò nel Papa difesa e protezione; ed ebbe con lui un carteggio che è testimonianza delle sua fede, della sua dirittura evangelica, della sua devozione alla Chiesa. La sua scienza fu sempre in funzione di apostolato, e questo gli aprì largo il campo del ministero sacerdotale, esplicatosi prima a Ravenna, nel cui Seminario fu giovanissimo quale direttore spirituale e insegnante di S. Scrittura; più a lungo in Siria e a Costantinopoli, dove, per volere di Leone XIII, fu addetto a quelle delegazioni apostoliche, consumandovi intensa attività missionaria; ed infine per un trentennio a Roma. Missionario nel più stretto senso della parola fu p. G. durante un triennio nelle micidiali regioni della Nuova Guinea, e dopo la prima guerra mondiale tra gli indigeni del Putumayo, avendo avuto da Pio X l'incarico di riferire intorno alle brutalità esercitate dai padroni bianchi sui negri indiani.

Chiuse la sua carriera missionaria con la visita apostolica in Ucraina, dove fu mandato da Benedetto XV e poi da Pio XI per riferire intorno a un largo movimento per l'unione degli « ortodossi » con Roma, quale veniva delineandosi nei paesi della Russia restituiti dalla guerra alla Polonia e nelle regioni limitrofe alla Russia stessa. La morte impedì a Benedetto XV di crearlo cardinale.

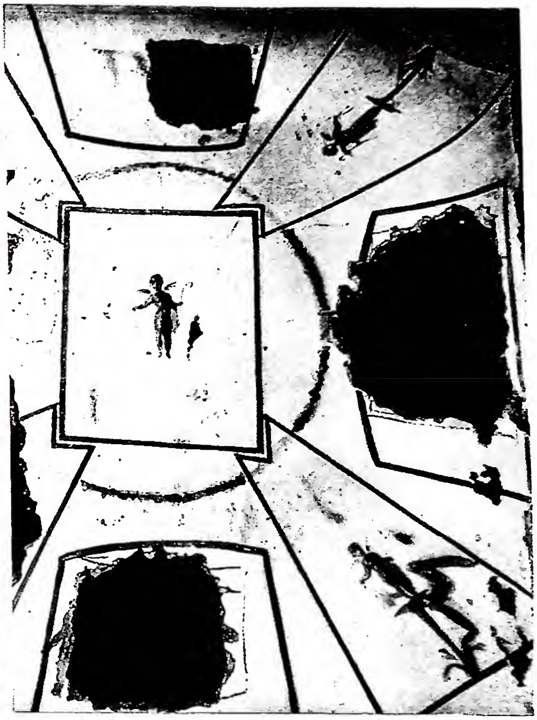
BIBL.: G. G., *Il mio viaggio in Oriente. Lettera a Fracassini*, Ravenna 1885. Studi: V. Ceresi, *P. G.*, Roma 1934; id., *P. G.*, ivi 1945.
Vincenzo Ceresi

GENOCIDIO. - La voce etimologicamente è un neologismo, ricavato da due vocaboli latini (*gens* e *caedes*) e significa la strage di un popolo, di un gruppo etnico.

Il g. come delitto specifico fa la sua prima apparizione nel campo giudiziario al processo di Norimberga (14 nov. 1945 - 30 sett. e 1 ott. 1946). L'accusa si portò allora su tre categorie di delitti: i crimini contro la pace, contro la guerra e di lesa umanità. In un documento quasi contemporaneo, nello *Statuto del Tribunale militare internazionale*, convenzionalmente costituito l'8 ag. 1945 in Londra dalla Francia, Inghilterra, Russia e Stati Uniti e precisamente nell'art. 6a erano stati elencati una serie di crimini chiamati di « lesa umanità »: assassinio, sterminio, riduzione a schiavitù, deportazione, atti inumani contro la popolazione civile, persecuzioni razziali, politiche, religiose; e nell'art. 6b erano elencati una serie di crimini chiamati di guerra: violazioni di leggi e costumi di guerra, assassinio, malvagio trattamento, deportazione (lavori forzati), uccisione o maltrattamento dei prigionieri, esecuzione degli ostaggi, saccheggio dei beni privati e pubblici, distruzioni di città e paesi senza motivo militare.

Qualche cosa di simile si era avuto dopo la guerra 1914-18, quando gli uomini di Stato inglesi e americani avevano imposto al tavolo della pace di Versailles (sez. VII, art. 227) l'adozione di sanzioni penali individuali contro il Kaiser e i principali capi tedeschi. Senonché allora le sanzioni non ebbero pratica applicazione. Come osserva il Lener (*Crimini di guerra e delitti contro l'umanità*, 3ª ed., Roma 1948, p. 131) i crimini di guerra sono una sottospecie dei delitti contro l'umanità; gli uni e gli altri sono compresi nel delitto di g. che viene perciò de-

(fot. Gab. fot. naz.)

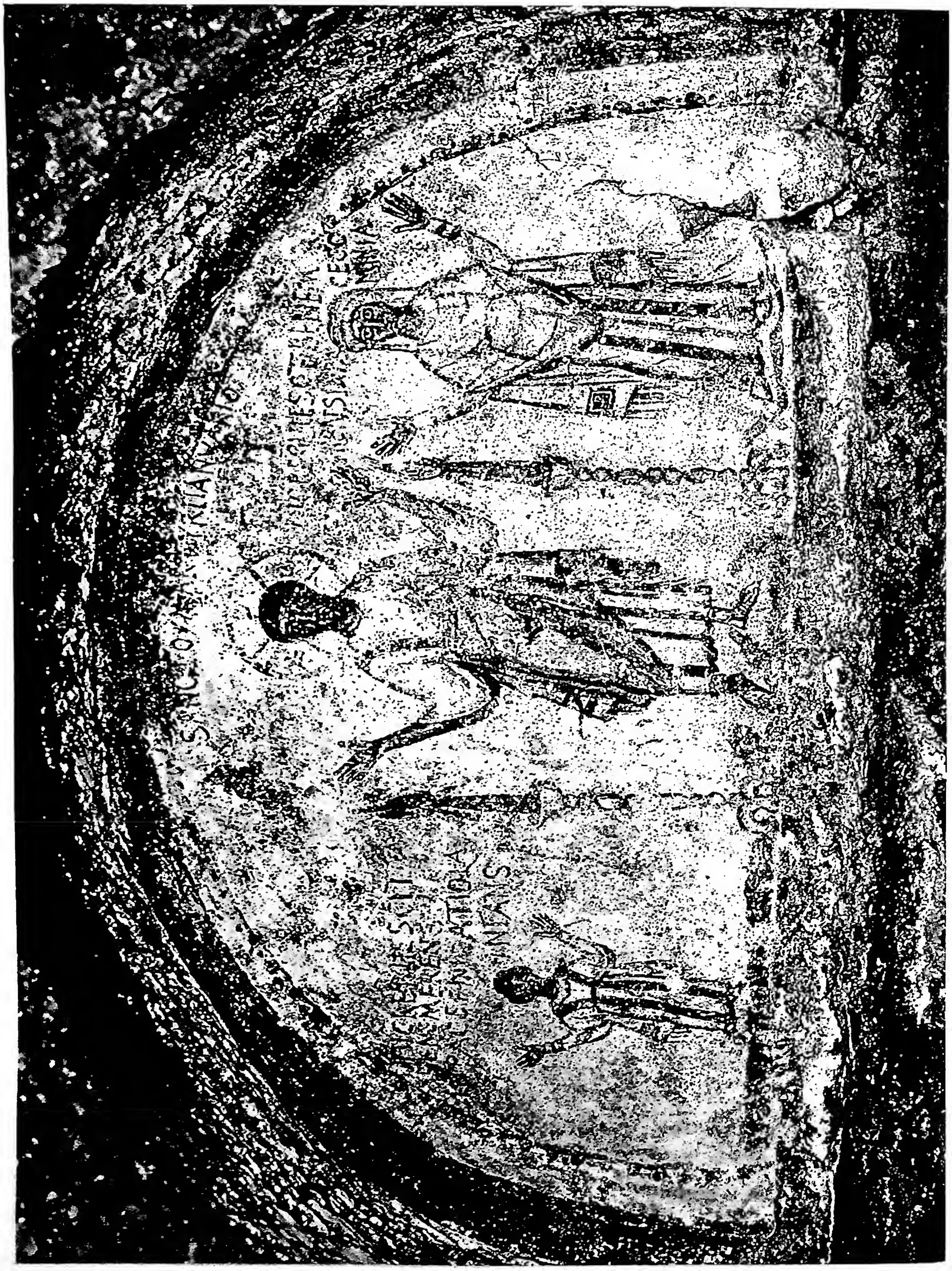


(da Wilpert, Pitture, tav. 2)

(da Wilpert, Sarcofagi, tav. 132)

(fot. Orlandini)

In alto a sinistra: AMORINO CHE PUNTA UNA SCALA SU UN RAMOSCELLO DI CILIEGIO. Pittura romana (sec. I) proveniente da una casa romana di Villa Rospigliosi - Roma, Museo nazionale romano. *In alto a destra:* AMORINI CON IL "PEDUM„ E NASTRI. Particolare della vòlta affrescata dell'ipogeo, detto dei Flavi (sec. II) - Roma, Cimitero di Domitilla. *In basso a sinistra:* GENIO FUNEBRE CON FACE ROVESCIATA. Fianco del sarcofago di Salona (sec. IV) - Spalato, Museo. *In basso a destra:* GENIO FUNEBRE CON FACE ROVESCIATA. Scultura di Wiligelmo sulla facciata del Duomo di Modena (sec. XII).

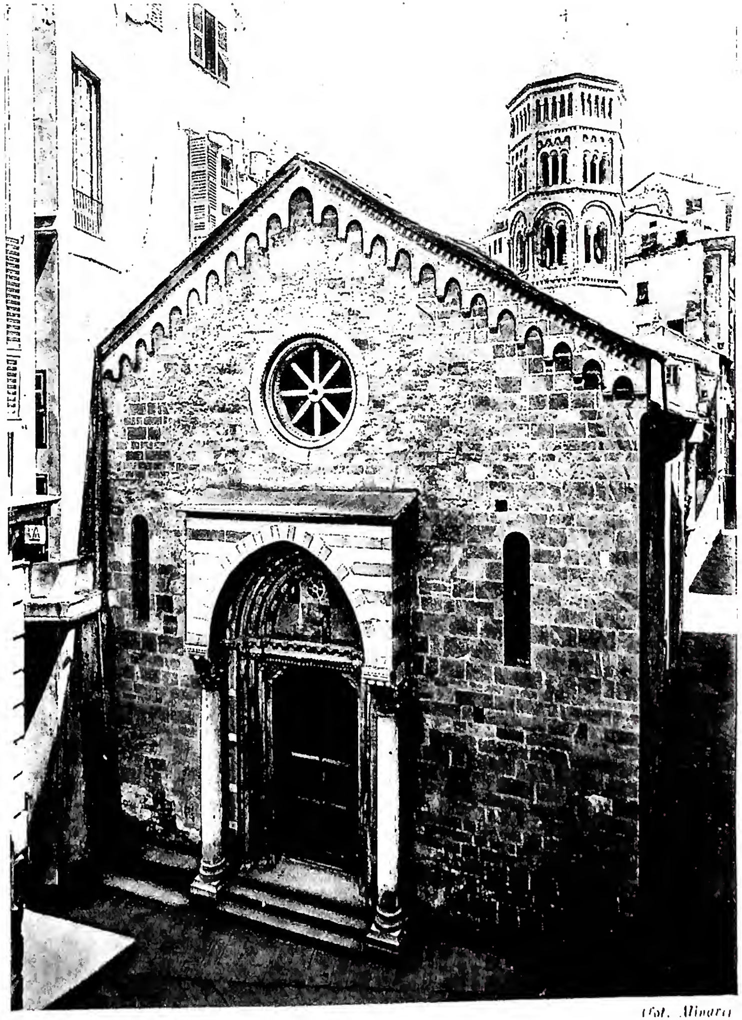


(per cortesia del Prof. F. Jusi)

S. GENNARO, martire, in atteggiamento di orante, tra le defunte Nicatiola, fanciulla, e Cominia. Affresco del sec. v.
Napoli, Catacombe di S. Gennaro.

(fot. Alinari)

CATTEDRALE DI S. LORENZO
consacrata nel 1118, proseguita nei secc. XIII e XIV.



(fot. Alinari)

CHIESA DI S. DONATO
fondata nel sec. XI e ampliata nel sec. XIII.

(fot. Enc. Catt.)

MAPPA D'EUROPA di Albino de Canepa (1480) - Roma, Biblioteca nazionale.

finito da H. Donnedieu de Vabres (*Le procès de Noremberg devant les principes modernes du droit pénal international*, in *Recueil des cours*, 70 [1947, I], p. 523 sgg.) la serie dei delitti commessi durante la guerra ed anche fuori di essa su individui o gruppi umani a causa della loro razza, nazionalità, religione e delle loro opinioni. Il Paoli spiega che vi è uguglianza di natura tra crimini di guerra e contro l'umanità, la differenza è solo nel tempo, in cui si compiono (*Contribution à l'étude des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité en droit pénal international*, in *Revue générale de droit international public*, 16 [1941-45, II], p. 131 sgg.).

La definizione giuridica di g. la si trova nell'art. 2 della convenzione sul g., approvata il 9 dic. 1948 dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite: « Per g. si intende uno degli atti seguenti, compiuti con l'intenzione di distruggere interamente o parzialmente un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso: *a*) uccidere i membri di quel gruppo; *b*) causare danni materiali o mentali a membri di quel gruppo; *c*) infliggere liberamente a quel gruppo condizioni di vita tali da portare alla sua distruzione fisica intera o parziale; *d*) imporre misure rivolte ad impedire nuove nascite nel gruppo; *e*) trasferire con la forza bambini di un gruppo ad un altro gruppo.

Questo genere di delitti, ora così condannati anche nel diritto internazionale, non è nuovo purtroppo nella storia dell'umanità: nuovo se mai è il tentativo di coercizione.

Lo sterminio, la distruzione di un'intera schiatta fa riscontro in non pochi casi nella S. Scrittura del Vecchio Testamento, che vengono ricordati dagli agiografi sotto la voce « herem » (v.). Si tratta della distruzione per lo più di popoli ostili agli Ebrei, specialmente in occasione dell'occupazione della Terra Promessa.

Assieme all'eccidio di intere stirpi vanno pure nella Bibbia registrati fatti simili per singole città, qualche volta per interi eserciti (*Deut.* 20, 10; 13, 12-17).

Ma non si ha qui il delitto di g., se non in senso puramente materiale, perché Dio stesso non raramente comanda una tale guerra sterminatrice a favore del suo popolo. Senonché tale doveva essere pure la legge della guerra presso gli altri popoli semiti, all'infuori di qualsiasi intervento divino, come risulta da qualche passo della stessa Bibbia (*IV Reg.* 19, 11; *Is.* 37, 11) e da altre fonti ed iscrizioni profane. Si è allora di fronte alla configurazione di veri e propri delitti di g.

Per citare qualche esempio, in Egitto, sotto la XVIII dinastia Tebana, e precisamente sotto Thutmosis III, sono celebri le deportazioni di intere popolazioni ribelli, fra cui le tribù dei Giacobiti, Giosefiti e Jehuditi.

Nell'Impero assiro sotto Teglathphalasar (745-27 a. C.) viene adottato come sistema il trasportare le popolazioni soggette da una regione all'altra. Si hanno tracce nella Bibbia stessa della deportazione degli Ebrei a Babilonia al tempo del II Impero babilonese (1ª deportazione nel 606, ultima nel 586).

Più tardi, nell'età ellenica, Filippo di Macedonia (349 a. C.), lottando contro Atene e Olinto distrugge 32 città e disperde gli abitanti, trasportandoli in Macedonia. Nella distruzione di Tebe, fatta da Alessandro, per rappresaglia furono venduti 30.000 ab.

Ai tempi di Roma, senza vagare nella leggenda, basti ricordare la distruzione di Gerusalemme sotto Tito, con la dispersione dei Giudei, e la serie di persecuzioni contro i cristiani.

Dei Germani già Tacito scriveva « bellum Hermunduris prosperum, Chattis exitiosius fuit, quia victores diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere, quo voto equi, viri, cuncta victa occisioni dantur » (*Annali*, XIII, 57).

A parziale spiegazione, se non a scusa, di questi fatti nell'antichità può invocarsi la non esistenza di un diritto internazionale. Sembra anzi che la vittoria stessa conferisse il diritto di impadronirsi delle terre altrui e di rendere schiavi gli abitanti. Possono pure invocarsi altre cause, come la fame, causata dalla poco razionabilità dell'agricoltura; la superpopolazione, per cui tribù cacciate da una parte, con le armi si conquistavano un'altra terra.

Ma non si può sottoscrivere a coloro che dicono che il ricorso di questi fatti e delle guerre sterminatrici sia una legge dell'umanità, che la storia è costretta a scoprire in ogni sua pagina, senza riuscire a spiegarla nei singoli casi.

Con il progredire della civiltà cristiana si ebbe anche in questo campo un ingentilimento dei costumi. Ed anche quando apprensioni, in certo senso giustificate, sembravano legittimare certi interventi crudeli, come nel caso dei Sassoni, restii a qualsiasi apporto di civiltà, non mancò la voce dei pontefici di Roma (papa Adriano ed il monaco Alcuino) a favore delle vittime, sia pure si trattasse di infedeli.

Ma all'infuori di queste proteste che partirono dalla più alta autorità spirituale, nel campo del diritto internazionale bisogna arrivare a tempi assai più recenti per vedere interventi coordinati a favore di popolazioni oppresse.

Come un prodromo di quello che sarà più tardi l'intervento dell'O.N.U. nel campo del diritto internazionale, possono essere ricordati gli interventi di umanità, con i quali le nazioni europee coordinarono i loro sforzi per la repressione della tratta dei neri dal Congresso di Vienna (1815) in poi, e mossero alla difesa delle popolazioni oppresse dell'Impero ottomano in Grecia (1827), nella Siria e nel Libano (1860). Con il Trattato di Berlino (1878) si ebbe un vero codice protettivo delle minoranze per il godimento di diritti civili e politici e della libertà di culto. Un ulteriore sviluppo in questo campo si ebbe con gli accordi contrattuali stipulati dalla Società delle Nazioni con la Polonia e gli altri Stati, che avevano estese le loro frontiere con inclusione, nel loro territorio, di forti minoranze di diversa nazionalità e culto dopo la guerra 1914-18. Rimasero però senza appello altri crimini, come i massacri degli Armeni perpetrati dai Turchi (1915-18), senza parlare di tutta la serie delle persecuzioni dei cattolici dai primi secoli della Chiesa ad oggi. Tuttavia il mondo si sentì scosso da altri fatti che erano avvenuti nello stesso periodo bellico 1914-18, come la deportazione in campi di concentramento di intere popolazioni belghe, e più tardi l'eccidio di prigionieri, specie di Armeni, fatto dai Russi (1927), e più lo doveva essere per i crimini perpetrati nelle guerra 1939-45, di cui doveva rimanere vittima proprio la Polonia, a cui si erano chieste, dopo il suo risorgere con il Trattato di Versailles, garanzie per minoranze estere; e dalla lotta razziale, scatenata contro gli Ebrei dal nazionalsocialismo, che culminò con gli stermini in massa durante l'ultima guerra; da tutto l'insieme di un sistema crudelmente modellato a base di razzie di uomini e donne, di inammissibili rappresaglie, di maltrattamenti brutali, di orridi campi di concentramento, di stanze di tortura e di camere a gas.

Da ciò la posizione concreta del problema nel campo internazionale, culminata nello statuto delle Nazioni Unite, che prima ancora di sanzionare il riconoscimento dei diritti dell'uomo in campo internazionale (10 dic. 1948) ha condannato formalmente il g. (9 dic. 1948) già esecrato dalla coscienza del mondo civile, lo ha dichiarato delitto in base al diritto internazionale e ha deciso che le persone accusate di g. dovranno essere giudicate da un tribunale competente. Cadono così certe pregiudiziali che si son potute sollevare e in diritto e in fatto contro il processo di Norimberga. La salvaguardia delle fondamentali esigenze umanitarie, che prima aveva la

sua base in un ordine di giustizia semplicemente umano, acquista oggi consistenza nell'ordinamento giuridico positivo internazionale.

BIBL.: Oltre la bibliografia già citata nel testo cf.: V. E. Orlando, *Il processo del Kaiser*, in *Scritti vari di diritto pubblico e scienza politica*, Milano 1940, pp. 172-77; R. Borel, *Le crime de genocide principe nouveau de droit international*, in *Le monde*, 5 dic. 1945; S. Lener, *Dal mancato giudizio del Kaiser al processo di Norimberga*, in *Civ. Catt.*, 1946, I, pp. 332-42; id., *Delitti contro l'umanità*, *ibid.*, II, pp. 186-97; id., *Diritto e politica nel processo di Norimberga*, *ibid.*, III, pp. 92-106; A. degli Occhi, *Il processo di Norimberga*, Milano 1947; anon., *Condanna del g.*, in *Civ. Catt.*, 1949, I, pp. 211-213; P. Anderson, *La Russia accusata di g.*, in *Vita e pensiero*, 33 (1950), p. 90 sgg.

Pietro Palazzini

GENOUDE, ANTOINE - ETIENNE de. - Sacerdote polemista, n. a Montélimar il 9 febbr. 1792, m. a Hyères (Var) il 19 apr. 1849. Educato nel Seminario di S. Sulpizio, si diede poi al giornalismo, facendo rivivere la *Gazette de France* e mettendo tutto il suo efficace talento a servizio della religione. Indi, mortagli la moglie nel 1834, si fece ordinare sacerdote e all'attività di scrittore aggiunse con frutto quella del predicatore. Non così fortunato fu quando venne eletto deputato alla Camera, perché dalla tribuna politica manifestò idee gallicane.

Delle molte sue opere restano degne di menzione le seguenti: dopo le versioni di alcuni libri del Vecchio Testamento (*Isaia* [Parigi 1815], *Giobbe* [ivi 1818], *Salmi* [ivi 1819]), diede la intera S. Scrittura: *Sainte Bible d'après les textes sacrés, avec la Vulgate* (23 voll., ivi 1820-24), molto diffusa e ristampata, ma non scevra di inesattezze; *La raison du christianisme, ou preuves de la religion tirées des écrits des plus grands hommes* (12 voll., ivi 1834-35); *Les Pères de l'Eglise* (trad. franc., 7 voll., ivi 1835-49).

BIBL.: A. de G., *Histoire d'une âme*, Parigi 1844 (è la sua autobiografia); [J. Crétineau-Joly], *Hist. de M. de G. et de la Gazette de France*, ivi 1843; H. Brétonneau, *Biographie de M. de G.*, ivi 1847; Hurter, V, coll. 1842-43.

Celestino Testore

GENOVA, ARCIDIOCESI di. - Capitale della Liguria.

SOMMARIO: I. Notizia geografica. - II. Notizie storiche. - III. Personaggi illustri. - IV. Istituti di cultura, biblioteche, archivi. - V. Monumenti e santuari.

I. NOTIZIA GEOGRAFICA. – Metropolitana dal 1133. Diocesi suffraganee: Albenga, Bobbio, Chiavari, Noli, Sarzana-Spezia-Luni-Brugnato, Savona, Tortona, Ventimiglia. Sede del Tribunale ecclesiastico regionale ligure.

L'arcidiocesi ha un'estensione di 980 kmq., con 750.000 ab.; ha 234 parrocchie, di cui 63 in città; vicariati urbani 6, foranei 31. Conventi e case religiose maschili 86, femminili 272. Seminario maggiore fondato dall'arcivescovo card. Stefano Durazzo nel 1657, ampliato dal cardinale arcivescovo Placido M. Tadini nel 1840, e dall'arcivescovo Salvatore Magnasco nel 1891. Seminario minore presso S. Martino d'Albàro (Chiappeto) rifatto da pochi anni. L'arcivescovo ha il titolo di « legato trasmarino », concessogli da Alessandro III nel 1162, gran cancelliere del Collegio teologico S. Tommaso d'Aquino, abate perpetuo di S. Siro, S. Maria Immacolata e S. Gerolamo. Patrona di tutta la Liguria è S. Maria Immacolata; patrono della città e dell'antico dominio s. Giovanni Battista; patrono della città s. Lorenzo.

II. NOTIZIE STORICHE. – 1. *Storia civile*. – Le origini di « Genua, Janua » sono sconosciute. Il primo nucleo della città si formò sulla collina che tuttora si chiama di « Castello », luogo adatto per la difesa del porto e di tutta la zona sottostante. G. romana fu sempre alleata della Repubblica e dell'Impero, e per questo nel 218 a. C. veniva assalita e distrutta da Magone, fratello di Annibale nemico dei Romani, ma tosto ricostruita dal pretore Spurio Cassio ed ebbe da Roma molti favori, come costruzione di strade, ponti, acquedotti, opere portuali ed edilizie. La Via Postumia, costruita dal console P. Postumio nel 148 a. C., andava da G. per la Valle Polcevera a Dertona, Placentia fino al Carso; l'Emilia, aperta da Emilio Scauro nel 109 a. C., attraversava tutto il litorale da Luni a Vado in prosecuzione della Aurelia che risaliva da Roma; Augusto nel 12 a. C. la continuò sino al Varo. Nell'ordinamento di Augusto, G. con l'odierna Liguria appartenne alla « IX regio »; G. era ascritta alla tribù « Galeria ». Durante le successive dominazioni barbariche dei Goti, Longobardi, Carolingi G. poté mantenere quel suo governo, relativamente autonomo, che più tardi Cafaro poté rivendicare efficacemente alla Dieta di Roncaglia. Con le Crociate era cominciata per G. una vita nuova con il sorgere del Comune, libera associazione di famiglie genovesi, che, scosso l'antico giogo feudale, vogliono la libertà della vita civile, sociale e commerciale, sotto il governo dei consoli, sostituito poi nel 1339 da quello del podestà, e finalmente da quello dei dogi, che governarono fino alla rivoluzione del 1797, quando fu costituita la Repubblica ligure.

(fot. Soprintendenza ai monumenti, Genova)
GENOVA, ARCIDIOCESI di - La facciata della Villa Cambiaso, su disegno di G. Alessi (ca. 1560).

Nel 1155, di fronte alle minacce del Barbarossa G. si premuniva innalzando la nuova cinta di mura, che vanno dalle porte dei Vacca, a S. Agnese, Castelletto, Villetta Di Negro, S. Caterina, Piccapietra, S. Andrea, Castello e discendono al mare; gran parte di queste mura con la monumentale Porta Soprana rimane tuttora. Le Crociate avevano aperto al commercio genovese le vie dell'Oriente; il Trattato di Ninfeo (1261) conchiuso con l'imperatore Michele Paleologo diede vita alle colonie genovesi, che a poco a poco si fondarono in Crimea, Siria, Costantinopoli e in tutte le regioni del Medio Oriente, fonti d'immensa ricchezza dovute all'accresciuta facilità degli scambi commerciali ed ai rifornimenti di materie prime necessarie per l'industria cittadina. La crescente prosperità portò nel Duecento G., guelfa, in lotta con la ghibellina Pisa, cui tennero dietro la rivalità e la guerra con Venezia per il predominio in Levante. La guerra di Chioggia ed il susseguente Trattato di Torino del 1381 conclusero queste tristi vicende; mentre nel secolo seguente l'invasione turca poneva fine alle colonie genovesi.

La vita civile di G. fu a lungo turbata dalle lotte intestine, che insanguinavano la città, nonostante gli sforzi sempre rinnovati per sedarle; il b. Giacomo da Varazze in tutto il suo governo episcopale si adoperò con tutti i modi per pacificare i partiti, e nel 1298, spe-

rando di aver ottenuto l'intento, celebrò con tutta solennità in S. Lorenzo la festa della pace, che purtroppo ebbe poca durata. A queste lotte si doveva la poca stabilità del regime interno e la necessità di appoggiarsi a potenze forestiere, come i Visconti di Milano e la Francia, per mantenere l'ordine interno. Altri avvenimenti: nel 1528 Andrea Doria, acclamato « liberatore della patria » dal dominio straniero, dà la nuova costituzione per il pacifico governo della città; nel 1625 Carlo Emanuele duca di Savoia con forte esercito marcia alla conquista di G., ma, assalito dalle intrepide popolazioni della Polcevera e dell'Appennino, ritorna malconcio con il suo esercito in Piemonte; più terribile fu per G. l'invasione austriaca del 1746-47, per cui il nemico, saccheggiati e devastati orrendamente tutti i paesi della Polcevera e vicinanze, entrava in città; ma una furiosa insurrezione popolare lo metteva in fuga. Sul tramonto del sec. XVIII G., sobillata dai demagoghi francesi, fu trascinata nel movimento rivoluzionario, sicché nel 1797, soppressa l'antica Repubblica, si proclamava la Repubblica ligure. Con il Congresso di Vienna (1815) G. fu annessa al Piemonte.

2. *Storia religiosa.* – È naturale che G., città marinara, possa avere appreso ben presto notizia della nuova religione cristiana; i molti sarcofagi cristiani, patrimonio artistico locale, del III sec. che si vedono tuttora in G. dimostrano che in detta epoca molte famiglie cristiane si trovavano nella città. Il primo vescovo ricordato con data certa è Diogene, presente al Concilio d'Aquileia del 381; altri vescovi dei secc. IV-V sono Valentino, Felice, Siro, ma, per mancanza di documenti, non se ne possono precisare le date. Pascasio sottoscrisse al Sinodo provinciale di Milano (451). A questi vescovi in ogni modo vanno attribuite la conversione del popolo alla vera fede e l'organizzazione delle diocesi. La chiesa cattedrale fu dedicata ai 12 Apostoli, titolo poi mutato in quello di S. Siro, il più insigne tra gli antichi vescovi genovesi di quell'età. All'invasione dei Longobardi (569), Onorato, vescovo di Milano, con il suo clero e molti fedeli veniva a rifugiarsi in G.; ed egli e i suoi successori rimasero al governo delle due diocesi fino al 659, collaborando efficacemente con s. Gregorio a rialzare G. e l'Italia dalle immense rovine morali e materiali in cui l'aveano precipitata i barbari.

(fot. Alinari)
GENOVA, ARCIDIOCESI di - *S. Cecilia*. Dipinto di B. Strozzi (1581-1644) - Palazzo Bianco, Galleria.

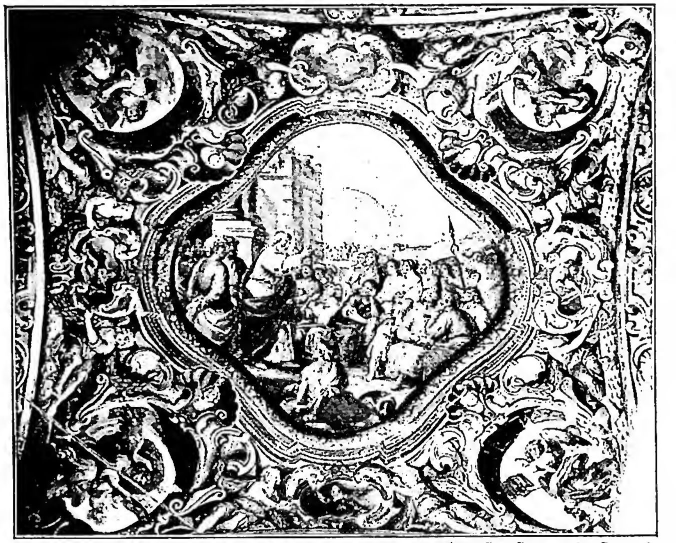
(fot. Alinari)
GENOVA, ARCIDIOCESI di - Altar maggiore della chiesa di S. Siro, su disegno di P. Puget (ca. 1670).

Partiti i vescovi milanesi, la città riprese ad eleggere i propri vescovi, i cui nomi sono conservati nei documenti ufficiali, atti dei concili e simili. Tra i vescovi medievali emerge Siro II, che, eletto vescovo di G. nel 1130, nel 1133 fu da Innocenzo II costituito primo arcivescovo metropolita, ed ebbe come suffraganee le diocesi di Accia, Mariana e Nebbio in Corsica, e Bobbio e Brugnato in terra ferma. Con il grande risveglio della vita civile camminò la vita religiosa genovese; si moltiplicarono le chiese romaniche dietro l'esempio della Cattedrale, che veniva nel 1118 consacrata dal papa Gelasio II, si sistemò sempre meglio la diocesi, fu sviluppata in tutti i suoi rami la vita religiosa.

Il primo sorgere nel paese di comunità religiose è certo da attribuirsi agli influssi del monastero di Bobbio (v.), particolarmente dopo che quei monaci, adottata la Regola benedettina, poterono operare in armonia con il resto del monachesimo longobardo-carolingio. Al tempo di Gregorio VII, nella lotta contro la simonia e il concubinato del clero, i monaci vallombrosani si stabilivano in S. Bartolomeo del Fossato. Ca. l'a. 1180 venivano a stabilirsi presso la chiesa ed ospedale di S. Giovanni di Pré i Cavalieri gerosolimitani, tra i quali rifulse s. Ugo Canefri, valoroso crociato, che spese gran parte della sua vita nella cura dei pellegrini ed infermi dell'ospedale. Contemporaneamente viveva nel vicino monastero di S. Tomaso l'estatica penitente s. Limbania, di cui si celebra la festa il 19 ag. A questi due si aggiunse un terzo fiore di santità, s. Alberto, che viveva nell'epoca stessa nel romitorio del Monte Contessa, Sestri Ponente, dove è assai venerato il suo corpo nella chiesa a lui dedicata. Nel sec. XIII agli Ordini antichi si aggiunsero i Mendicanti, che esercitarono e tuttora esercitano un intenso apostolato in tutta la Liguria.

All'epoca della riforma cattolica G. svolge un'azione di primato in questo campo. S. Caterina Fieschi col suo discepolo Ettore Vernazza, portò la vera riforma in mezzo al popolo, con la fondazione di molte opere pie, « Oratorio del Divino Amore », « Figlie di S. Giuseppe », « Convertite », « Compagnia del Mandiletto », « Cura dei malati a domicilio », « Lazzaretto » ed altre, che, ispirate alla più soda pietà e beneficenza, diffondevano la carità nelle anime e provvedevano a tutti i bisogni dei poveri. Altri illustri genovesi cooperarono in quest'opera di riforma cattolica, il card. Federico Fregoso, il vescovo Leonardo de Marini, s. Alessandro Sauli, l'apostolo della Corsica.

Nei secc. XV-XVII vennero a stabilirsi in G. i Minimi di s. Francesco di Paola (1487); i Cappuccini (1530); i Gesuiti (1554); i Somaschi (1575); i Teatini (1575); i Barnabiti (1606); i Camillini ministri degli infermi (1594); i Filippini (1644); gli Scolopi (1623); i preti della Missione di S. Vincenzo de' Paoli (1645). Nel 1872 d. Bosco insediò i Salesiani in Sampierdarena.



(fot. R. Gasparini, Genova)

GENOVA, ARCIDIOCESI di - *Predicazione di s. Matteo* nella chiesa di S. Siro. Affresco di G. B. Carbone (sec. XVII).

III. PERSONAGGI ILLUSTRI. – Oltre a quelli già accennati, si notano i seguenti papi: Innocenzo IV, Fieschi Sinibaldo (1243-54), e Adriano V, Fieschi Ottobono (1276); Innocenzo VIII, G. B. Cibo (1484-92); Benedetto XV, Giacomo della Chiesa (1914-22). Guglielmo Embriaco Caffaro, annalista del Comune e diplomatico. Giovanni Balbi, grammatico, autore del *Catholicon*. Simone Boccanegra, primo doge di Genova; Andrea Doria « liberatore della patria ». Bartolomeo Bosco, fondatore dell'Ospedale Pammatone. Luca Cambiaso, pittore. Mons. Agostino Giustiniani, vescovo di Nebbio, dotto nell'arabo, caldaico, ebraico e nelle lingue classiche, autore di un *Salterio poliglotto* e degli *Annali* della Repubblica di G.; Foglietta Uberto, storico latinista; la ven. Virginia Bracelli, fondatrice delle « Brignoline »; il card. Stefano Durazzo, arcivescovo di G. e fondatore del Seminario; la b. Maria Vittoria Strata, fondatrice delle « Celesti »; s. Leonardo da Portomaurizio; s. Giovanni Battista De Rossi, apostolo di Roma; il b. Antonio Gianelli, vescovo di Bobbio; Anton Brignole Sale, patrizio benefico; D. Lorenzo Garaventa, istitutore delle Scuole di carità; Anton M. Maragliano, scultore; p. Ottavio Assarotti, scolopio, che fondava il primo istituto per sordomuti; Maria de Ferrari Brignole Sale, duchessa di Galliera, fondatrice degli Ospedali Galliera ed altre opere pie.

IV. ISTITUTI DI CULTURA, BIBLIOTECHE, ARCHIVI. – Collegio teologico S. Tomaso d'Aquino, istituito da Sisto IV (1471). Biblioteca Franzoniana, fondata da Paolo Gerolamo Franzone (1778). Biblioteca della Missione urbana, fondata da un altro Gerolamo Franzone di Paolo (1727): distrutta dai bombardamenti della grande guerra, rimasero i celebri manoscritti greci donati da mons. Filippo Sauli (m. nel 1528); Biblioteca del Seminario; Archivio del Capitolo metropolitano, assai ricco di documenti originali dal sec. XII ad oggi; Archivio della Curia arcivescovile; Archivio del Capitolo di S. Maria delle Vigne; Archivio del magistrato di misericordia del sec. XV; archivi parrocchiali e degli Ordini religiosi.

V. MONUMENTI E SANTUARI. – S. LORENZO: cattedrale, mole imponente e severa del sec. XII, consacrata nella parte già costruita, nel 1118, dal papa Gelasio II: la facciata è della metà del sec. XIII a zone bianche e nere, con tre magnifici portali di stile gotico francese, la cui strombatura si adorna di gentili colonnette liscie e tortili: il campanile alto m. 77 fu terminato nel 1522. L'interno a tre navate, divise da colonne che reggono su arcate ogivali un loggiato ad archi romanici. Questo loggiato appartiene all'originale costruzione romanica del sec. XII, mentre il colonnato gotico sottostante fu sostituito da Marco Veneto nel 1307-12. Galeazzo Alessi (sec. XVI) innalzava sul centro del transetto la cupola stile rinascimento. Nel presbiterio e coro pareti decorate di grandi statue dei quattro Evangelisti del Montorsoli e Gian Giacomo della Porta (1540-53); nella vòlta affreschi di L. Tivarone. La cappella di S. Giovanni Battista è la più imponente opera del Duomo. Tien dietro la cappella della S.ma Annunziata, con le tombe del card. Giorgio Fieschi (di Giov. Gaggini) e del card. Luca Fieschi, attribuita a Giov. Balduccio di Pisa (1336).

S. MARIA DI CASTELLO: è tra le più antiche chiese di G., e pare che prima del 1000 sia stata anche cattedrale. L'attuale chiesa rimonta al sec. XI. È o tre navate, divise da 10 colonne di granito, archi a tutta sesto. È ricca di opere d'arte.

S. DONATO: anteriore al 1000, veniva ampliata nel 1170. È a tre navate, divise da 12 colonne, su cui poggia un loggiato cieco scompartito da bifore. Sulla cupola si eleva l'elegante campanile sapientemente adorno di colonnine e di trifore, che lo rendono perfetto modello di architettura romanica urbana.

S. GIOVANNI DI PRÈ: fondata nel 1180 dai Cavalieri gerosolimitani sopra la chiesa del S.mo Salvatore, del sec. X, tuttora esistente, ha tre navate divise da tozzi pilastri rotondi, i quali, insieme con i muri di pietra nera e con la scarsa luce che mandano le poche bifore, le dànno un aspetto di grande austerità. Imponente e maestoso il campanile con doppio ordine di finestre abbinate costruito sul braccio destro del transetto, opera delle maestranze antelamiche del sec. XII.

S. STEFANO: fondata dai Benedettini nel sec. X, su altra del sec. VII-VIII ora ridotta a cripta, la sua facciata a zone bianche e nere rimonta al sec. XII: torre campanaria a pietre squadrate e due ordini superiori costruiti posteriormente in mattoni. Possiede molte insigni opere d'arte di Giulio Cesare Procaccini, G. B. Castello, Andrea Ansaldo, G. Assereto, e il grande quadro con il martirio di s. Stefano di Giulio Romano. Un cofano d'argento, lavoro bizantino, racchiude le reliquie di s. Stefano.

S. AGOSTINO: vasto tempio a tre navate costruito a metà del sec. XIII insieme con le due chiese, ora distrutte, di S. Domenico e S. Francesco. Costituisce il tipo caratteristico delle chiese gotiche di G. Elegante il campanile a cuspide piramidale, rivestito di ceramiche policrome.

S. MATTEO: costruita dai Doria nel 1278, ha tre navate non vaste, facciata a zone bianche e nere; nel sec. XVI veniva trasformata dal gotico allo stile rinasci-

mento. Dietro l'altar maggiore sta la monumentale tomba di Andrea Doria, opera del Montorsoli. Nella vòlta affreschi di Luca Cambiaso e G. B. Castello; e poi statue del Montorsoli e suoi aiuti. A fianco della chiesa il chiostro a colonne binate, opera di Marco Veneto (1310).

ANNUNZIATA DEL VASTATO: fondata nel 1520 dai Conventuali, veniva poco dopo, per la munificenza dei Lomellini, portata allo splendore e ricchezza attuale di nobili proporzioni, di marmi, ori e pitture, che la rendono una delle più artistiche chiese di G. Le tre vaste navate sono divise da colonne di stile composito, incrostate di marmi policromi; affreschi della navata centrale e crociera di G. B. Carbone. Ha grande ricchezza di opere d'arte.

S. MARIA DI CARIGNANO: superba mole elevata da Galeazzo Alessi per munificenza della famiglia Sauli (1512-1564), con maestosa cupola fiancheggiata da due campanili.

S. SIRO: prima cattedrale di G., si ritiene rifabbricata nel sec. XI dai Cluniacensi; con il campanile a cuspide rimasto fino all'inizio del presente secolo. La chiesa attuale fu costruita per i Teatini alla fine del sec. XVI dall'architetto Vannone. Ha tre ampie navate divise da colonne binate; ricca di marmi e pitture.

S. M. DELLE VIGNE: è il più grande santuario mariano in città, splendente di ori e di marmi e pitture, con tre navate. Le sue origini risalgono al sec. VI; fu rifatta insieme al chiostro nel sec. XI, come ritiene il Formentini, in stile protoromanico che apparisce nella parete rimasta, chiostro e campanile, e nei muri perimetrali nascosti sotto l'intonaco.

S. AMBROGIO: costruita per i Gesuiti (1589-92) dall'architetto p. G. Valeriani, in forma di croce greca, con profusione di marmi policromi ed affreschi; tra i quadri più insigni è da ricordarsi l'*Immacolata* di Guido Reni, *S. Ignazio* di P. P. Rubens, *Martirio di s. Andrea* di A. Semino e T. Piaggio.

S. MARIA IMMACOLATA: a croce greca innalzata a ricordo della definizione dogmatica dell'Immacolata (1856-1873), dall'architetto Maurizio Dufour.

Tra i santuari: N. SIGNORA DELLA GUARDIA: è il «santuario principe della Liguria» per «tutti i veri Genovesi». Per la sua storia cf. D. Cambiaso, *Nostra Signora della Guardia e il suo santuario in Val Polcevera* (Genova 1933).

S. MARIA INCORONATA: se ne hanno memorie dal sec. XII; parrocchia dei Canonici Regolari Lateranensi.

S. MARIA DI TRE FONTANE: parrocchia di Montoggio. S. Maria *de tribus fontibus* è ricordata in atti del 1213. Secondo la tradizione la Madonna sarebbe apparsa, in epoca sconosciuta, ad una povera fanciulla sordomuta e l'avrebbe guarita; perciò il grande concorso del popolo al santuario. Festa l'8 sett.

S. MARIA DEL MONTE, ad oriente di G.: santuario molto frequentato. Se ne ha memoria dal sec. XIII; nel 1399 vi si recavano processionalmente pregando e flagellandosi i Flagellanti; nel 1444 Eugenio IV concesse la chiesa ai Minori, che tuttora la governano. Al convento è annesso anche un Collegio serafico per le Missioni Estere.

N. SIGNORA DELL'ACQUA SANTA (Voltri): se ne ha memoria nel 1465; un secolo più tardi l'arcivescovo Domenico Demarini, considerando la grande frequenza di fedeli a questo santuario, specialmente dai paesi della Riviera, dava un regolamento per l'amministrazione del santuario. Nel 1700 per l'uffiziatura di questo stavano sei sacerdoti. Oggi vi è grande concorso di devoti da G., dalle riviere e dal Piemonte.

N. SIGNORA DEL BOSCHETTO (Camogli): oggetto della devozione è un'imagine di Maria S.ma col Bambino dipinta su tavola di legno venerata *ab immemorabili* su un pilastro in quel bosco (da cui il nome di Boschetto); secondo la tradizione nel 1518 la Madonna sarebbe apparsa ad una pia fanciulla di nome Angela Schiaffino, ordinandole di far sapere che ella voleva che colà il popolo erigesse una chiesa in suo nome; quindi si costruì una cappella che poi, nel 1631, veniva sostituita dalla chiesa attuale.

N. SIGNORA DELLA VITTORIA, sulla Via dei Giovi (a 600 m.): il titolo viene dalla vittoria riportata dai popolani per l'intercessione di Maria S.ma nel 1625 contro l'esercito di Carlo Emanuele di Savoia, che era giunto colà avviato alla volta di G. Dopo la battaglia fu eretta sul posto, in luogo del pilastro su cui era dipinta la Madonna, una cappella, che poi venne più volte ampliata, finché, nel 1750, si edificava il presente santuario, per lo zelo specialmente di un povero mendicante, Gaetano Pedemonte. La festa si celebra il giorno 10 maggio. Il santuario è molto frequentato dalle popolazioni dell'alta Polcevera e Appennini liguri.

S. MARIA DEL GARBO (Rivarolo): è indicata nel 1365 la prima volta; oggetto della venerazione del popolo è una tavoletta di cent. 85, in cui è scolpita l'immagine di Maria col Bambino e, sotto, la scritta « Santa Maria de lo Garbo Amen » tavoletta trovata, dicesi, da alcuni fanciulli nell'incavo (in dialetto « garbo ») di un albero di castagno; la chiesa odierna rimonta al sec. XVI: festa S.mo Nome di Maria; ultimamente è stata eretta in parrocchia. - Vedi tav. III.

BIBL.: La letteratura su G. e arcidiocesi si trova in: P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, VI, II, Berlino 1914, pp. 258-351; A. Manno, *Bibliografia storica degli Stati della Monarchia di Savoia*, VI, Torino 1918 (tutto il vol. è dedicato a G.); Cottineau, I, coll. 1266-69 (per le abbazie). Si veda in particolare: L. Grassi, *Serie dei vescovi ed arcivescovi di G.*, I, Genova 1872; L. T. Belgrano, *Illustrazione del registro arcivescovile*, in *Atti della Società ligure di storia patria*, 2 (1871), pp. 337-467; 18 (1887), pp. 1-540; A. Ferretto, *I primordi e lo sviluppo del cristianesimo in Liguria e in particolare a G.*, *ibid.*, 39 (1907), pp. 171-848; D. Cambiaso, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi in G.*, *ibid.*, 48 (1917), pp. 1-279; Lanzoni, I, pp. 834-40; U. Formentini, *G. nel basso Impero e alto medioevo*, in *Storia di G. dalle origini al nostro tempo*, Milano 1941, pp. 277-311; P. Paschini, *Le compagnie del Divino Amore e la beneficenza pubblica nei primi decenni del '500*, Roma 1946. Domenico Cambiaso

GENOVEFFA, santa. - È commemorata nel *Martirologio geronimiano* il 3 genn. La biografia composta tra il sec. VI e l'VIII è diversamente stimata dagli studiosi sia per il tempo di composizione, sia per il valore storico da attribuirle. G. n. a Nanterre verso il 420.

(fot. Alinari)

GENOVEFFA, santa - Scultura della metà del sec. XIII. Proveniente dall'abbazia di S. G. - Parigi, Museo del Louvre.

(da Universae Christianae theologiae elementa dogmatica, Venezia 1771)

GENOVESI, ANTONIO - Ritratto. Incisione in rame di Benedi-Cimarelli (1769).

Per suggerimento del vescovo Germano di Auxerre consacrò a Dio la sua verginità e dopo la morte dei genitori si recò a Parigi. Visse in stretta penitenza cibandosi parcamente, digiunando spesso, e partecipando attivamente alla vita religiosa e politica del tempo. Operò molti miracoli. Molto devota del martire s. Dionigi, fece costruire sul suo sepolcro una basilica. Morì a 80 anni verso il 500 e fu sepolta nella chiesa di S. Pietro a Parigi. Clodoveo edificò in suo onore una basilica.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi 1863, pp. 137-53; MGH, *Script. Rer. Merov.*, III, pp. 204-38; G. Kurth, *Etudes franques*, II, Bruxelles 1919, pp. 1-96; *Martyr. Hieronymianum*, p. 24 (con bibliografia sulla questione della biografia). Agostino Amore

GENOVESI, ANTONIO. - Filosofo ed economista, n. a Castiglione (Salerno) il 1° nov. 1712, m. a Napoli il 23 sett. 1769. Entrato diciottenne in seminario, a Salerno, più per volere del padre che per propria inclinazione, vi divenne sacerdote e maestro d'eloquenza. Ma già nel 1738 lasciò Salerno per Napoli, dove completò i suoi studi filosofici e poté, per intercessione di mons. Celestino Galiani, prefetto degli studi, il quale anche in seguito si dimostrerà suo valido protettore, insegnare metafisica (1741) ed etica (1745) all'Università di Napoli. Una relativa spregiudicatezza di pensiero e l'accoglienza aperta, se pur vigile e critica, che trovavano in lui le novità filosofiche d'oltralpe e d'oltremanica gli valsero l'ostilità degli ambienti accademici più rigidamente conservatori; tanto che nel 1747 gli fu precluso il concorso per la cattedra di teologia (gli *Universae Christianae theologiae elementa* usciranno postumi a Venezia, nel 1771). D'altra parte l'indole stessa del G. lo portava a riuscire assai meglio nelle scienze pratiche che nelle speculative, come si vide dopo che, nel 1754, per la munificenza del fiorentino Bartolomeo Intieri, fu istituita nell'Università di Napoli una cattedra di Meccanica e commercio, la prima cattedra d'economia politica in Italia, se non in Europa. L'Intieri la dotò di 300 ducati annui e pose come condizione che il primo ad occuparla fosse il G. il quale, iniziato l'insegnamento il 5 nov. 1754, lo continuò per tutta la vita.

Sulla formazione filosofica del G. influirono, oltre agli antichi, il Locke, lo Hume, i sensisti ed il Leibniz. La cultura illuministica entrò nel Regno di Napoli soprattutto per merito del G., che aveva compreso l'utilità di studiare le nuove dottrine, non foss'altro che per combatterne gli errori con le stesse armi logiche. I suoi *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata* (Napoli 1743-47; 2ª ed. ivi 1751, dedicata a Benedetto XIV) rivelano infatti un fondo apologetico: la prima parte, *ontosofia* e *cosmosofia*, confuta panteisti e fatalisti, specialmente Spinoza; la seconda, *teologia*, i deisti; la terza, *psicosofia*, gli epicurei ed i materialisti in genere; la quarta, supplementare, trattando di morale combatte i libertini. Nel 1755 l'opera fu denunciata alla S. Congregazione dell'Indice per panteismo e giansenismo; in verità, se la prima accusa era infondata, la seconda sembrava avere un certo fondamento. Gli *Elementa artis logico-criticae* (ivi 1754) interessano soprattutto per l'impostazione fin da allora praticistica della concezione genovesiana della conoscenza: impostazione che si delinea compiutamente nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753), che segna la svolta decisiva del G. verso le scienze pratiche, sebbene anche in seguito egli non lasciasse di coltivare la filosofia pura, pubblicando nel 1758 le nobili *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale*, nel '59 le autoapologetiche *Lettere filosofiche* e nel 1766 la *Logica* e la *Metafisica per i giovanetti*. Il *Discorso* del '53 dichiara vano e nocivo ogni studio che non sia rivolto « alla soda utilità degli uomini »; è qui il programma dell'insegnamento economico del G., raccolto nelle *Lezioni di commercio, o sia di economia civile* (ivi 1766).

L'opera consta di due parti di cui la prima, più generale, pone le premesse politiche e psicologiche (« molla del dolore ») della scienza economica, tratta delle classi sociali, delle arti (distinte in fondamentali, miglioratrici e di lusso), dell'utilità delle classi non produttrici (condizionata dalla « legge del minimo possibile ») e, infine, del commercio e delle finanze. La seconda parte considera concetti più tecnicamente economici, quali il prezzo, la moneta, il credito, i cambi e gli interessi. Il G. è di solito fatto rientrare nella scuola mercantilista, e ciò essenzialmente per la sua preoccupazione che la bilancia commerciale sia resa attiva con dazi sulle importazioni, specialmente di prodotti finiti, e con incoraggiamenti ai produttori nazionali. Quello che il G. accoglie peraltro, è un mercantilismo temperato e corretto su alcuni punti, quali la credenza nel valore intrinseco e preminente dell'oro: il G. rileva che l'oro e la moneta in genere sono « ricchezze di segno », mentre la ricchezza effettiva non può essere prodotta che dal lavoro. E, soprattutto, il G. non accetta del mercantilismo la concezione della ricchezza in funzione della potenza bellica dello Stato, di cui l'individuo verrebbe ad essere un semplice strumento (Troisi). Inoltre è rilevante sul G. l'influsso dei fisiocratici: l'agricoltura è considerata non l'unica, è vero, ma certo la prima fonte di ricchezza; la libertà di commercio è auspicata almeno entro i confini del Regno; i calmieri sono dichiarati inutili; la naturalità e inderogabilità di certe leggi economiche è chiaramente riconosciuta, per cui non si può dire che l'ordine economico dipenda, per il G., interamente dalla nostra volontà.

Il G., assorbendo ed elaborando le dottrine di molti economisti stranieri (Hume, Mirabeau, Duhamel, Ulloa, ecc.) contribuì anche a farli conoscere in Italia; egli stesso curò traduzioni e commenti. Le *Lettere* raccolte da D. Forges Davanzati lo mostrano in continua corrispondenza con amici in Italia e fuori, che gli fornivano dati e statistiche economiche utili ai suoi studi. Molte sono in lui le intuizioni e le anticipazioni dovute al suo senso pratico; manca,

invece, nel complesso, una sistemazione rigorosamente scientifica. Le *Lezioni* furono poste all'Indice il 23 giugno 1817, con la riserva *donec corrigantur*, per il loro accentuato anticurialismo, che al G. derivava in parte dal Giannone; per il G. la Chiesa deve occuparsi delle cose spirituali e lo Stato delle temporali; ma tra quest'ultime egli comprende non solo i beni ecclesiastici, ma la stessa persona dei sacerdoti ed il culto esterno. In ciò, come nella lotta contro la manomorta, i privilegi, ecc. si rivela il carattere illuminista del G., contemperato però da una viva esigenza etica. Il Voltaire ed il Rousseau furono da lui giudicati aspramente, e contro il secondo sono rivolte le *Lettere accademiche sulla questione se siano più felici gli ignoranti o gli scienziati* (1764). L'etica del G., che egli vuole indipendente, ma non contrapposta alla teologia, è contenuta nella *Diceosina, o filosofia del giusto e dell'onesto* (1766; vol. II, postumo, 1777), che si riconnette in parte col *De iure et officiis* del 1764.

La regola della virtù è, per il G., « riconoscere a ciascuno il suo diritto »; i doveri nascono dal fatto che ogni uomo possiede, per nascita, determinati diritti, che si devono rispettare. Modificazioni di questo diritto primitivo sorgono dalla necessità umana di formare organismi politici. Con il patto sociale gli individui cedono allo Stato una parte della loro libertà; lo stesso Stato, però, è creato in vista della felicità dei singoli. La correlazione, anzi, la compenetrazione che il G. persegue tra giure e morale, fa sì che la *Diceosina* assuma l'aspetto di un trattato di diritto naturale e, spesso, corra parallelamente ad opere istituzionali di diritto romano.

La scuola del G. fu feconda d'ingegni, ed i suoi influssi si estesero ben oltre i confini del Regno di Napoli. Dal suo insegnamento trassero frutti, direttamente o indirettamente, il Galanti, il Filangieri, il Palmieri, il Beccaria, l'Algarotti e il Romagnosi, per limitarsi ai nomi più illustri.

Bibl.: G. Racioppi, *A. G.*, Napoli 1871; G. Gentile, *Dal G. al Galluppi*, Trani 1903, ristampato in *Storia della filosofia italiana*, I, Milano 1930, pp. 1-23; G. M. Monti, *Il G. e la lotta anticlericale*, in *Nuova rivista storica*, 6 (1922), pp. 548-572; T. Persico, *L'insegnamento di A. G. e i suoi effetti sulla società napoletana*, in *Atti dell'Accademia pontaniana*, 54 (1924), pp. 87-100; A. Tisi, *Il pensiero religioso di A. G.*, Amalfi 1932; A. Fanfani, *L'abate G. nella storia civile e culturale d'Italia*, in *Vita e pensiero*, 23 (1932), pp. 408-14; M. Troisi, *Considerazioni generali sul sistema di economia civile di A. G.*, in *Annali della Fac. di economia*, 2 (Bari 1939), pp. 151-90; id., *Le premesse etico-politiche del pensiero di A. G. e fonti, critiche e influenza del pensiero economico di A. G.*, *ibid.*, 4 (1942), pp. 127-275.

Vittorio Mathieu

GENSERICO, re dei Vandali. - Figlio naturale del re Godigiselo, salì al trono dopo la morte del fratellastro Gunderico (428). Piccolo di statura, zoppo, malizioso, era però un guerriero ed un abile politico. Pressato dai Visigoti nella Spagna, ed approfittando delle tristi condizioni dell'Africa, divisa da lotte religiose e trascurata dall'autorità imperiale, ne intraprese la conquista. Nel 429 vi sbarcò saccheggiandola, bruciando chiese, uccidendo ecclesiastici e perseguitando i cattolici. L'anno successivo assediò Ippona, ma dopo 14 mesi non riuscì ad espugnarla: durante l'assedio morì s. Agostino. Il conte Bonifacio, che si era rinchiuso nella città, tentò una battaglia campale, ma fu sconfitto (432) e G. rimase padrone della Mauritania, Numidia e di gran parte della Proconsolare. Nel 435 si accordò con la corte di Ravenna che gli riconobbe le conquiste fatte dietro promessa di non molestare Cartagine e pagare un tributo annuo. Quattro anni dopo però (439) ruppe i patti ed espugnò Cartagine. Ancora una volta la corte imperiale dovette accettare il fatto compiuto, e G. fu riconosciuto ufficialmente come re del nuovo Stato indipendente, comprendente tutta l'Africa romana.

Ariano fanatico si diede a perseguitare in tutti i modi i cattolici, e con agguerrite flotte sparse il terrore sulle coste del Mediterraneo assoggettandone le isole principali e saccheggiando frequentemente le coste dell'Italia meridionale. Alla morte di Valentiniano III (455) si ritenne libero dagli impegni assunti e tentò direttamente un colpo contro l'Impero. Il 3 maggio sbarcò ad Ostia; Roma in preda al tumulto ed al terrore non poté essere difesa. Solo il papa Leone Magno osò affrontare il re barbaro, come aveva fatto tre anni prima con Attila, ma poté ottenere soltanto che fossero risparmiati incendi ed uccisioni di inermi. Per 14 giorni la città fu sistematicamente saccheggiata e G. ritornò in Africa portando seco un ingente bottino e migliaia di prigionieri tra i quali erano l'imperatrice Eudossia e le figlie Placidia ed Eudocia. Ormai potente e temuto, G. tenne in scacco per parecchi anni le forze dell'Oriente e dell'Occidente collegate. Nel 460 distrusse una flotta di 300 navi pronta per assalirlo in Africa, e nel 468 seppe sventare il grave pericolo che lo sovrastava per le forze unite dei due Imperi e conquistò anche la Sicilia. Quest'isola fu poi ceduta nel 476 ad Odoacre dietro compenso di un tributo annuo. G. morì nel 477 lasciando un potente regno al figlio Unnerico.

Bibl.: Vittore di Vita, *Historia persecutionis Africanae provinciae*; O. Seek, s. v. in Pauly-Wissowa, II, col. 395 sgg.; L. Schmidt, *Geschichte der Wandalen*, Lipsia 1901; F. Martroye, *Genséric, la conquête vandale en Afrique et la destruction de l'Empire d'Occident*, Parigi 1907; E. F. Gautier, *Genséric roi des Vandales*, ivi 1933; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente*, Bologna 1941, pp. 264-68, 275-87.

Agostino Amore

GENSFLEISCH, Johann von Gutenberg: v. gutenberg, gensfleisch, johann von.

GENT: v. gand.

GENTILE da Fabriano. - Gentile di Niccolò di Giovanni di Massio, pittore, n. a Fabriano ca. il 1370, m. a Roma nel 1427. I dati biografici sono i seguenti: nel 1408, a Venezia, dipinge un'ancona per Francesco Amadi, e viene compensato il doppio del pittore Niccolò di Pietro. A Venezia eseguì pure un affresco, perduto, nella sala del Maggior Consiglio in Palazzo Ducale, rappresentante la battaglia navale tra i Veneziani e Ottone III. Il 17 apr. 1414 G. da F. si trova a Brescia, impegnato a dipingere una cappella, distrutta, nell'antico Broletto. I documenti (Archivio comunale di Fano) indicano il procedere dei lavori fino al 18 sett. 1419. Viene invitato a Roma dal papa Martino V; forse ritorna invece a Fabriano (1420).

Comunque, il 21 nov. 1422 G. è a Firenze, iscritto nelle matricole all'Arte dei medici e speziali. Nel maggio 1423 è compiuta l'*Adorazione dei Magi* agli Uffizi. Al 1425 risalgono tre opere di G., che documentano anche un suo viaggio a Siena e uno ad Orvieto: il « polittico Quaratesi » per la Chiesa di S. Niccolò Oltrarno a Firenze, la *Madonna dei Notai*, a Siena (perduta), l'affresco (*Madonna col Figlio*) nel duomo di Orvieto. Ritornato a Siena nell'ott. 1426, G. si trovava certamente a Roma nel genn. 1427. Il ciclo di affreschi da lui eseguiti in S. Giovanni in Laterano, poi proseguiti (1431) dal Pisanello, è andato perduto.

La tradizione (posteriore al Vasari) che scorge le origini artistiche di G. nella corrente pittorica marchigiana trecentesca del Nuzi e del Ghissi, appare ormai inaccettabile. In realtà la pala di G. da F., già nel Museo Federico di Berlino (un tempo in S. Niccolò di Fabriano), la prima opera oggi nota dell'artista (ca. 1390-95) dimostra un preciso riferimento alla miniatura e pittura lombarda (ricordi, cioè, del *Tacuinum sanitatis*, di Gio-

vannino de' Grassi, di Michelino di Besozzo) e l'influsso del gotico « internazionale » (tramite, forse, la scuola di Colonia). Nel « polittico di Valle Romita » (Milano, Brera; 1400-1405), si inseriscono motivi senesi (da Taddeo di Bartolo), unitamente all'ingenuo naturalismo lombardo. Poco dopo l'artista dovette eseguire la *Madonna col Bambino*, nella Pinacoteca di Perugia.

Del periodo veneziano resta soltanto la *Madonna Kress*, proveniente da Belluno (Washington, Museo); guasta, ma dal ritmo aperto, con il Bambino in atteggiamento frontale rispetto al movimento della Vergine; centro di polittico che richiama quelli veneti. Invece la *Vergine in Adorazione* del Museo civico di Pisa, nella ripresa di goticismo sottile, miniaturistico; nello stesso suggerimento letterario (dovuto all'ambiente colto di una corte) della scritta a caratteri arabi ai margini del tessuto su cui giace il Bambino, fa pensare ad un'opera del soggiorno bresciano. Quivi G. poté conoscere miniature franco-fiamminghe, dei fratelli di Limbourg, il cui ricordo è evidente nella *Adorazione dei Magi*, eseguita in Firenze per Palla Strozzi. Dove è mirabile la capacità di G. a rivivere, in un linguaggio pittorico sereno, narrativo, e ad unificare le impressioni più diverse ed opposte. Si tratta ancora di impressioni lombarde, senesi, francesi, e dei primi contatti con l'ambiente fiorentino. Affinità con Masolino e con il Ghiberti, riferimenti all'antico, e persino un ingenuo masaccismo (scene sulla stola del s. Nicola) si sviluppano poi nel «polittico Quaratesi», già in S. Niccolò Oltrarno, ed in altro polittico per la medesima chiesa (Uffizi, depositi). Il «polittico Quaratesi», smembrato, si compone della «Madonna col Bambino e angeli» (Londra, National Gallery); dei laterali con 4 santi (Firenze, Uffizi); della predella con storie di s. Nicola (Città del Vaticano, Pinacoteca; Washington, Museo).

(da R. Longhi, Fatti di Masolino e di Masaccio, in « La Critica d'arte », 5 [1940], fig. 11).

Gentile da Fabriano - Pellegrini e ammalati alla tomba di s. Nicola. Particolare della predella del polittico Quaratesi (1425). Washington, National Gallery.

Nel bellissimo affresco del duomo di Orvieto, prevalgono i richiami al delicato senso del colore senese (ricordi di Simone Martini) insieme alla monumentalità dovuta all'esperienza dell'arte fiorentina. Un effetto largo, compatto, tramite la riduzione degli elementi ornamentali, esprime la *Madonna* nel Capitolo del duomo di Velletri, unica opera sicuramente del momento romano (1426). L'impressione è quella di un pittore che interpreta il gotico con misura classica: non diversamente da un Andrea Pisano o un Jacopo della Quercia. Verosimile appare l'attribuzione a G. di un Crocifisso dipinto a fresco, nel refettorio del convento di S. Paolo fuori le mura (Lavagnino), equidistante tra Masolino e il maestro fabrianese. Al quale si attribuiscono giustamente: l'*Incoronazione della Vergine* (Parigi, Collezione Heugel); la *Madonna col Figlio e angeli*, già Davis (Nuova York, Metropolitan Museum); la *Madonna* già Goldman (Washington, Museo); la *Madonna - frammento* nella Collezione Berenson (Settignano); il *S. Francesco* già Fornari (Milano, proprietà Carminati), ed altre opere.

Il cosmopolitismo pittorico di G. da F. rivela un fondamento individuale nel trasporre l'amore del frammento naturalistico sul piano della poesia, nell'incanto del colore e di un racconto fiabesco.

Bibl.: G. Vasari, *Le vite. G. da F. e il Pisanello*, ed. critica, a cura di A. Venturi, Firenze 1899; A. Colasanti, *G. da F.*, Bergamo 1909; L. Venturi, *Un quadro di G. da F. a Velletri*, in *Bollettino d'arte*, 7 (1913), p. 73; L. Venturi, *Attraverso le Marche*, *ibid.*, 18 (1915), p. 1 sgg.; B. C. Kreplin, s. v. in Thieme-Becker, XIII, p. 403 sgg. (con bibl.); R. Van Marle, *The development of the italian schools of painting*, VIII, L'Aja 1927, p. 53 sgg.; D. E. Colnaghi, *A dictionary of florentine painters*, Londra 1928, p. 96; A. L. Mayer, *Zum Problem des G. da F.*, in *Pantheon*, 11 (1933), p. 41; L. Serra, *L'arte nelle Marche*, II, Roma 1934, p. 224 sg.; B. Molajoli, *G. da F.*, 2ª ed., Fabriano 1934; R. Longhi, *Fatti di Masolino e di Masaccio*, in *La critica d'arte*, 5 (1940), p. 169, n. 29; W. Suida, *Two unpublished paintings by G. da F.*, in *The art quarterly*, 3 (1940), p. 348 sgg.; E. Lavagnino, *Un affresco di G. da F. a Roma*, in *Arti figurative*, 1 (1945), p. 40 sgg.; F. Antal, *Florentine painting and its social background*, Londra 1947; L. Grassi, *G. da F. e aspetti del gotico internazionale nella pittura italiana* (dispense), Roma 1949-50.

Luigi Grassi

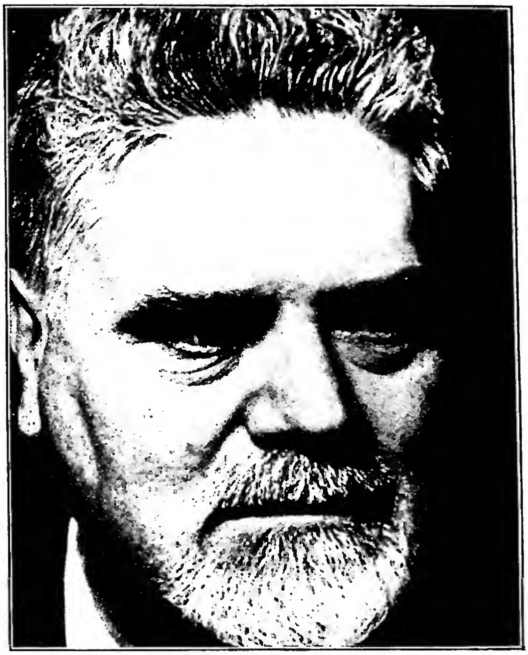
GENTILE, Giovanni. - Filosofo, pedagogista e uomo politico, n. a Castelvetrano (Trapani) il 30 maggio 1875, m. assassinato a Firenze il 15 apr. 1944. Studiò alla Scuola Normale di Pisa (1893-97), dove, tra gli altri, ebbe come maestro l'hegeliano D. Jaia. Insegnò prima nei Licei di Campobasso e di Napoli (1898-1906) poi, dal 1903, come libero docente, nella Università di Napoli; dal 1907 storia della filosofia nella Università di Palermo, dove svolse una notevole attività anche come presidente della « Biblioteca filosofica ». Nel 1914 successe a Pisa alla cattedra del suo maestro, che tenne fino al 1918, anno in cui passò a Roma, dove insegnò fino alla morte. Dal 1903 al 1922 fu collaboratore attivissimo di *La critica* del Croce ed ebbe un'influenza decisiva sulla filosofia italiana; nel 1920 iniziò la pubblicazione del *Giornale critico della filosofia italiana*, organo ufficiale dell'attualismo e ancora oggi rivista rappresentativa del pensiero (non più attualista) di alcuni suoi scolari e seguaci. Fu ministro

della Pubblica istruzione dal 1922 al 1924 e promosse la nota riforma scolastica, che porta il suo nome. La fondazione dell'Università cattolica di Milano ebbe il suo appoggio e la sua firma di ministro. Senatore, dal 1922 al 1935, promosse e diresse l'*Enciclopedia italiana*. Molte altre iniziative culturali si devono alla sua attività intelligente ed infaticabile di studioso e rinnovatore.

Il G., il filosofo dell'« idealismo attuale » o dell'« attualismo » (v.), è stato tra i maggiori pensatori italiani della prima metà del nostro secolo. La sua ricca e profonda umanità lo portò ad essere soprattutto uomo di scuola, maestro : G. era educatore nato, come attestano sia il largo séguito (ed anche il fascino) che ebbe sui giovani delle Università dove insegnò, sia il fatto che quasi tutti i suoi scritti fondamentali sono nati dall'insegnamento. Ciò spiega la sua identificazione del filosofare con il processo etico dello spirito e, in definitiva, con l'« educare », che è « autoeducarsi ».

Lo stesso G. così delinea la derivazione del suo pensiero : « La filosofia attualistica storicamente si riconnette alla filosofia tedesca da Kant a Hegel, direttamente e attraverso i seguaci, espositori e critici che i pensatori tedeschi di quel periodo ebbero in Italia durante il secolo scorso. Ma si riconnette alla filosofia italiana della Rinascenza (Telesio, Bruno, Campanella), al grande filosofo napoletano Giambattista Vico, e ai rinnovatori del pensiero speculativo italiano dell'età del Risorgimento nazionale: Galluppi, Rosmini e Gioberti» (*Introd. alla filos.* [Firenze 1933], p. 20). Bisogna però, più di quanto non appaia da queste righe, rilevare l'influenza del Fichte e dello Spaventa e precisare che la filosofia italiana, dal Rinascimento al Gioberti, si riconnette all'attualismo solo perché il G. dà di pensatori indiscutibilmente cattolici, come il Campanella, il Vico e il Rosmini, un'interpretazione immanentistica (kantiana ed idealistica). Così pure, come ha dimostrato la critica più recente, la innegabile derivazione dallo Spaventa va intesa nel senso di un'interpretazione personale del G. di alcuni scritti del filosofo napoletano, e il ripensamento di Hegel come la eliminazione di quanto di realistico vi è ancora nel sistema del filosofo tedesco. Ciò appare chiaro proprio dai primi fondamentali scritti teoretici del G. raccolti nel volume *La riforma della dialettica hegeliana* (Palermo 1913). È qui che il G. chiama la sua filosofia « idealismo attuale », perché l'« idea » vi è considerata come « atto » e perché si stabilisce « l'equazione del divenire hegeliano con l'atto del pensiero, come unica concreta categoria logica » (*ibid.*, prefaz.). Lo Hegel, invece, secondo il G., presuppone astrattamente l'essere e il non-essere al divenire che, in tal modo, non si può più possedere né spiegare. L'essere non va presupposto al pensiero; l'essere è un prodotto del pensiero. Ad Hegel mancò l'esigenza della « soggettività », e perciò la sua logica, ferma nella posizione delle idee platoniche, è movimento apparente delle « idee pensate » e non divenire reale del « pensiero pensante » (*ibid.*, p. 25). È questo precisamente il nuovo punto di vista conquistato dal G. : l'oggetto del pensiero è lo stesso *atto* del pensare, il « pensiero, che è il pensiero comincia a pensare come altro da sé » (*ibid.*, p. 207). In breve, il pensato è lo stesso pensiero pensante che si auto-oggettiva. Il metodo di questa filosofia è quello dell'« immanenza », il quale « consiste nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia; atto che si trascende quando si comincia a porre qualche cosa (Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dalla attività della coscienza) che non sia lo stesso Io come posizione di sé, o come Kant diceva, l'« *Io penso* » (*ibid.*, p. 208). Fuori dell'atto del pensare non c'è oggetto concreto : l'Io ha coscienza dell'oggetto in quanto ha coscienza di sé nell'atto di pensarlo, di porlo cioè in quanto autocoscienza.

Tutte le opere del G. sviluppano, con ricchezza di motivi, questo concetto del pensiero come atto a cui tutto è immanente e lo applicano a tutti i problemi filosofici e ad ogni forma di attività dello spirito, dal *Sommario*



(*per cortesia della « Fondazione G. Gentile »*)
GENTILE, GIOVANNI - Ritratto.

di pedagogia (2 voll., Bari 1912), alla *Teoria generale dello spirito come atto puro* (Pisa 1916), ai *Discorsi di religione* (Firenze 1920), al *Sistema di logica come teoria del conoscere* (2 voll., Bari 1920-23), che, insieme con la *Introduzione alla filosofia* (*cit.*), rappresentano i suoi scritti teoretici fondamentali. Impossibile seguire tutta la problematica gentiliana, ma indispensabile fissarne l'essenziale.

Il *Sommario*, uno dei testi classici della pedagogia (che « come scienza dell'educazione » s'identifica con la « filosofia quale scienza della realtà spirituale » [I, p. 64]), è la prima robusta sistemazione dell'attualismo. Il G. vi svolge e precisa il concetto della identità-distinzione dei gradi dello spirito : l'unità dell'atto spirituale non consente distinguere sensazione, percezione, rappresentazione, volere, ecc., in quanto tutti si risolvono nell'atto unico del pensare. Ogni atto spirituale è coscienza approfondita di un atto anteriore : non fenomenologia dei gradi dello spirito, ma dell'unico atto spirituale che, come eterna mediazione, è eterno sviluppo attraverso momenti infiniti (*Somm.*, parte 1ª). Nulla può essere presupposto al pensiero : tutto — la natura e il logo — vanno dedotti da esso, perché tutto è sua realizzazione. L'atto del pensare « si libra tra due sé, il primo dei quali è soggetto e l'altro oggetto soltanto in questo mutuo rispecchiarsi dell'uno nell'altro, per l'atto concreto e assoluto del pensiero » (*Teoria*, 5ª ed., p. 245). Evidentemente l'Io trascendentale, Soggettività assoluta, risolve in sé le soggettività particolari o gli io empirici, di cui è l'unità : non sono reali e immortali gli io empirici, è immortale l'unico Io trascendentale. Lo Spirito unifica le cose, che sono *molteplicità* nell'*unità* della coscienza : unità e molteplicità sono momenti di un unico atto, che è lo Spirito come processo costruttivo. Lo Spirito è dialettica non del *pensiero pensato*, ma del *pensiero pensante*, « il quale nella sua attuosità, che è divenire e svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l'identico, ma appunto mercé il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma unità e molteplicità insieme, identità e differenza » (*Teoria*, pp. 44-45). Lo stesso processo dialettico si applica ai tre momenti

assoluti del divenire dello Spirito: *a*) *arte*, o momento della soggettività pura e perciò astratta: «... nella sua immediatezza sfugge ad ogni sforzo che il pensiero faccia per raggiungerla» (*La filos. dell'arte*, p. 119). Perché l'arte si comprenda bisogna che il momento della pura soggettività, in cui essa consiste, venga considerato nello sviluppo dialettico dello spirito, che è pensiero, cioè bisogna che entri «nell'attualità spirituale» (*ibid.*, p. 125). *b*) *Religione*, o il momento della pura oggettività, come coscienza dell'oggetto, di fronte a cui il soggetto si annulla. La verità è prodotto del pensiero nella sua formazione e per conseguenza Dio si svela nel carattere divino della verità, immanente al pensiero: «la personalità di Dio, di cui non è possibile dubitare, è la personalità dell'Io....» (*Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Introduzione alla filos.*, p. 220). Più tardi il G. nel breve scritto *La mia religione* (Firenze 1943) si professa «cristiano» e «cattolico»: «cristiano» perché «la religione cristiana è la religione dello spirito, per la quale Dio è spirito»; e «cattolico» perché «religione è Chiesa» con un Capo, «diciamo pure un papa». Però il Dio di cui qui il G. parla, è ancora l'Io assoluto o lo Spirito trascendentale, e cattolicesimo è il generico riunirsi in una «Chiesa» e perciò «ognuno è cattolico a modo suo». *c*) *Filosofia*, o il Pensiero nella piena conquista e trasparenza di sé a se stesso, in cui, come momenti dialettici di esso, trovano la loro concretezza il sentimento artistico e quello religioso. La filosofia è il *logo concreto* (che in sé risolve il *logo astratto*) con cui s'identifica la realtà che è *storia* o la totalità delle categorie del reale nel suo sviluppo logico o dialettico. Storia e filosofia s'identificano e sono la stessa dialetticità nella sua «storicità» o la realizzazione dialettica dell'umanità. Piuttosto che *verum et factum convertuntur* bisogna dire *verum et fieri convertuntur*.

Ma è proprio l'«attualità del pensiero pensante» che resta, si direbbe, per aria nella filosofia del G. e il cui approfondimento è la chiave di vòlta per criticare dall'interno tutto il sistema. Infatti, il pensiero pensante, sempre attuale, è sempre inattuato: trascende l'atto ed ogni atto. Nella sua pura trascendentalità sfugge a se stesso, non si può cogliere, sia perché è più di ogni suo atto, sia perché, come pura soggettività, è astratto ed è costretto a mediarsi nel rapporto dialettico di soggettività-oggettività. L'atto a cui tutto è immanente, come atto perenne ed inadeguabile, è autotrascendenza. E siccome il G. identifica l'oggetto o l'essere con l'atto stesso del pensare, da cui è dedotto, consegue che l'attualità pura dell'atto è vuota. Da questa trascendenza, immanente alla stessa trascendentalità pura, è impossibile passare alla trascendenza autentica, in quanto la trascendentalità gentiliana è Soggettività: manca in essa un elemento oggettivo, cioè l'*idea* come verità data alla mente. Perciò assoluto è lo stesso Soggetto, non la verità. Ma con ciò il G. nega proprio l'idealismo in quanto l'idea non è più l'elemento oggettivo, pensato ma non creato dal pensiero, ma lo stesso atto, cioè lo stesso soggetto. Ma è negato con ciò anche il Soggetto pensante, in quanto è pensiero della sua stessa soggettività, cioè vuoto pensare. Le negazioni di Dio come essere trascendente, della realtà dei soggetti (attualismo è solipsismo), come della libertà e della morale, sono conseguenze del presupposto non-idealistico (in quanto nega proprio l'idea) della riduzione dell'idea alla soggettività dell'atto del pensiero e della implicita (ed ingiustificabile) concezione della filosofia come «sviluppo», e non come «scoperta» della verità. Ciò portò il G. ad identificare la filosofia con la storia e con questa tutto il reale in un immanentismo, che è positivismo e non più idealismo autentico; e se non lo è fino in fondo, si deve alla felice contraddizione che il pensiero pensante trascende tutto il pensiero pensato e perciò la storia. È approfondendo questo punto, fino a capovolgere le premesse e le conclusioni, che l'attualismo può farsi fecondo ai fini di un ripensamento dell'idealismo classico (che è realismo) e della giustificazione di quei valori (lo spirito, la libertà, l'interiorità, la religione) per la cui rivendicazione il G. spese il suo nobile e vigoroso ingegno.

Tutte le opere del G. sono all'Indice (decr. 20 giugno 1934).

BIBL.: *Opere complete* (in corso di pubblicazione; sono già usciti 16 voll.), Firenze 1928 sgg. Studi: E. Chiocchetti, *La filos. di G. G.*, Milano 1922; V. La Via, *L'idealismo attuale di G. G.*, Trani 1925; F. D'Amato, *G. G.*, Milano 1927; A. Baratono, *Filos. in margine*, ivi 1930, pp. 241-314; N. Papafava, *L'idealismo assoluto*, ivi 1930; A. Carlini, *Il mito del realismo*, Firenze 1936; P. Carabellese, *L'idealismo italiano*, Napoli 1938; B. Varisco, *Il pensiero vissuto*, Roma 1940, pp. 93-110; A. Pittaluga, *La riforma della dialettica hegeliana di G. G.*, in *Logos*, 24 (1941) pp. 40-60; 261-79; M. F. Sciacca, *Il Secolo XX*, I, 2ª ed., Milano 1942, pp. 364-402; II, ivi 1942, pp. 794-805 (bibl.); id., *Il problema di Dio e della religione nella filos. attuale*, 2ª ed., Brescia 1946, pp. 80-93; autori vari, *G. G., La vita e il pensiero*, I, Firenze 1948; II, ivi 1950; il III, in corso di pubblicazione, contiene tutta la bibl. completa degli scritti di G. G.

Michele Federico Sciacca

GENTILE, Giovanni Valentino. - Eretico italiano, n. a Cosenza nel 1520 e m. a Berna il 10 sett. 1566. Condusse una vita agitata ed errabonda; costretto, infatti, a lasciar l'Italia per questioni religiose, andò a rifugiarsi nel 1556 a Ginevra, dove si incontrò con altri eretici ed esuli italiani, quali Giovanni Paolo Alciati, il medico Giorgio Biandrata e il giureconsulto Matteo Gribaldi Mofa.

Guadagnato alle idee di questi ultimi, divenne presto uno dei più accaniti propagatori delle dottrine antitrinitarie, che lo condussero alla negazione della divinità di Cristo e dello Spirito Santo, sostenendo che era impossibile giustificare il dogma della Trinità sulla base della S. Scrittura. Entrato per questo, ed ancor più per la sua aperta opposizione a Calvino, in sospetto delle autorità di Ginevra, fu arrestato e, dopo una lunga serie di interrogatori, condannato da una apposita commissione di giureconsulti alla decapitazione. Poté tuttavia scampare dalla pena; però, nonostante la promessa di rimanere a Ginevra, fuggì riparando presso il Gribaldi a Farges, dove continuò con maggiore alacrità la diffusione delle sue idee. Di qui si portò a Lione, quindi a Grenoble, poi di nuovo a Farges; arrestato dal balivo di Gex, riuscì a farsi rilasciare ed a tornare a Lione, dove fece stampare la sua professione di fede, che doveva tuttavia comprometterlo maggiormente; ebbe anche qui dei fastidi, per cui si recò, nel 1562, dal Biandrata in Polonia, da dove fu cacciato nel 1564. Fermatosi per qualche tempo dapprima in Moravia, poi in Austria, approfittando della morte di Calvino tornò nuovamente a Berna dove cercò di convocare tutti i protestanti francesi per una pubblica confutazione sulla Trinità. Ma, arrestato ancora una volta, inutilmente cercò di giustificarsi, per cui fu condannato e decapitato, senza pertanto aver voluto abiurare.

BIBL.: S. Spiriti, *Memorie degli scrittori cosentini*, Napoli 1750, p. 66; F. Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier*, II, *Lelio Sozzini und die Antitrinitarier seiner Zeit*, Heidelberg 1844; K. Benrath, s. v. in *Realenc. für protest. Theol. u. Kirche*, VI, pp. 517-20 (con bibl.); T. R. Castiglione, *V. S. antitrinitario calabrese del XVI sec.* in *Arch. stor. per la Calabria e Lucania*, 8 (1938), p. 109 sgg; 9 (1939), p. 41 sgg; 14 (1945), p. 107 sgg; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, passim.

Niccolò Del Re

GENTILE da Matelica, beato. - Francescano. Fiorì nella prima metà del sec. XIV e fu con ogni probabilità ministro della provincia delle Marche. Recatosi missionario al Cairo, in Egitto, trovando difficoltà nell'apprendere l'arabo, pensava di ritornare in patria, ma ne fu soprannaturalmente distolto ottenendo insieme il dono delle lingue.

Si recò più tardi nella Vicaria orientale – vasta missione francescana che comprendeva allora tutta l'Asia

minore, la Persia e l'Armenia – ove morì, in Trebisonda, non si sa quando.

Compì miracoli in vita e in morte, ed ebbe qualche relazione con Marco Cornaro, futuro doge, che ne fece trasportare le spoglie nella chiesa dei Frari a Venezia. Nel 1795 Pio VI concedeva di celebrarne la festa il 5 sett. Liturgicamente si celebra l'ufficio dei martiri, ma nessuna delle fonti più antiche e autorevoli ne testimonia il martirio.

Bibl.: G. Golubovich, *Biblioteca bibliografica della Terra Santa*, IV, Quaracchi 1923, pp. 312-15; A. Talamonti, *Sul martirio del b. G.*, in *Studi francescani*, 35 (1938), pp. 355-57; A. Sanvidotto, *B. G. da M.*, Padova 1942. Alberto Ghinato

GENTILESCHI, famiglia. - Orazio Lomi detto il G., pittore, n. a Pisa nel 1562 (?), m. a Londra nel 1647 (o 1638). Fu scolaro in Toscana del fratellastro Aurelio Lomi e di altri manieristi.

Tale sua educazione manieristica e fiorentina il G. mise a profitto, venendo in età di 17 anni a Roma, dove lavorò a fresco in S. Giovanni Laterano, in S. Maria Maggiore, e nella Biblioteca di Sisto V in Vaticano. A Roma formò poi un proprio stile, originalmente interpretando opere del periodo giovanile del Caravaggio, senza violenti contrasti di luce e ombra, anzi esaltando la quantità preziosa del colore, tramite l'effetto luministico di panni serici, di stoffe translucide in una visione nitida e disegnativa di ascendenza toscana. Nel contempo si giovava concretamente dei contatti con altri caravaggeschi, come il Saraceni e Adamo Elsheimer, ma collaborò anche con Agostino Tassi. Dopo il 1615 il G. operò nelle Marche, giungendo ad effetti di movimento e di complessità compositiva, talora macchinosa (la *Madonna del Rosario*, Fabriano, S. Domenico), talora schietta e semplice (la *Vergine e s. Chiara*, Fabriano, casa Rosei). Nel 1621 il G. era a Genova, ove lavorò e conobbe il Van Dyck. Passò poi in Francia (*Riposo in Egitto*, al Louvre) al servizio di Maria de' Medici; e infine (1626) in Inghilterra presso Carlo I (*Riposo in Egitto*, Hampton Court; *Loth e le figlie*, Bilbao, Museo; *Ritrovamento di Mosè*, Howard Castle). Nell'epoca inglese la varietà cromatica diminuisce, ma il singolare naturalismo del G. si fa più complesso, confluendo nelle sue opere accenti di un patetismo contenuto ma concreto. Il G. ebbe due figli pittori: Francesco e Artemisia. Quest'ultima, n. a Roma nel 1597, m. a Napoli dopo il 1651, fu eccellente pittrice. Allieva del padre e di Agostino Tassi, sposò poi un Pierantonio Schiattesi. Effetti di robustezza plastica, di intensità emotiva e naturalistica, distinguono le opere di Artemisia G. dai dipinti paterni. Vicinissimo ad Orazio è il dipinto: *Due donne allo specchio* (Berlino, Museo); ma di Artemisia G. vanno ricordati i seguenti dipinti: *Giuditta con la testa d'Oloferne* (Firenze, Galleria Pitti); la *Maddalena contrita* (ivi); *Giuditta uccide Oloferne* (Firenze, Uffizi).

Artemisia influì sulla scuola napoletana, segnatamente sullo Stanzioni.

Bibl.: G. Baglione, *Le vite de' pittori, scultori et architetti*, Roma 1642, p. 359; F. Baldinucci, *Notizie de' professori del disegno*, X, Milano 1812, p. 244; R. Longhi, *G. padre e figlia*, in *L'arte*, 19 (1916), pp. 245-314; H. Voss, s. v. in Thieme-Becker, XIII, p. 408 sgg. (con bibl.); G. Gamba, *Orazio G.*, in *Dedalo*, 3 (1922-23), p. 245 sgg.; T. Mezzetti, *L'attività di Orazio G. nelle Marche*, in *L'arte*, nuova serie, 1 (1930-31), pp. 541-57; B. Molajoli, *A proposito del G. nelle Marche*, in *Rass. march.*, 9 (1930-31), p. 99 sgg.; R. Longhi, *Ultimi studi sul Caravaggio e la sua cerchia*, in *Proporzioni*, 1 (1943), p. 20 sg. (con bibl.). Luigi Grassi

(fot. Anderson)

Gentileschi, famiglia - *S. Pietro Nolasco portato a braccia dagli angeli*, di Orazio G. - Roma, chiesa di S. Agostino.

GENTILI. - Appellativo che nel Nuovo Testamento latino (Volgata: *gentes*, *gentiles*, *Graeci*) designa tutte le genti non giudaiche, partecipi dei costumi e della cultura greca ("Ελληνες) del mondo greco-romano. In opposizione al popolo israelita (λαὸς 'Ισραήλ), unico detentore del monoteismo e del vero culto, gentile equivale a «pagano», idolatra: *Io.* 7, 35; *Act.* 11, 20; 18, 17, ecc. È sinonimo di etnico (v.).

I giudei li ritenevano impuri e peccatori (*Mt.* 18, 17; *Gal.* 2, 15). La loro idolatria era colpevole, data la conoscenza di Dio che gli uomini possono trarre dall'universo; pertanto il Signore li aveva abbandonati al loro senso depravato (*Rom.* 1, 18-32), giudicandoli inoltre secondo la legge naturale scolpita nei loro cuori (*Rom.* 2, 12. 14 sg.). Gesù li redense, togliendo ogni distinzione di razza (*Eph.* 2, 14); Paolo dedicò ad essi il suo prodigioso apostolato (*Act.* 9, 15).

Bibl.: W. Grimm, *Lexicon graecum*, 3ª ed., Iena 1888, p. 142; F. Zorell, *Lexicon graecum Nov. Test.*, 2ª ed., Parigi 1931, col. 417; J. Lagrange, *Epître aux Romains*, ivi 1931, pp. 21-41, 47-51, 60-80. Francesco Spadafora

GENTILI, Alberico. - Giurista italiano, n. a Sanginesio (Macerata) il 14 genn. 1552, m. a Londra il 19 giugno 1608. Dottore in diritto a Perugia nel 1572 coprì la carica di giudice in Ascoli. Rientrato in patria, esercitò la professione di giurisperito e compilò gli statuti della città. Sospettato il padre di fede protestante, fuggì con lui in Carniola (Austria) e di qui riparò a Oxford (1582), dove nel 1578 ebbe la cattedra di diritto civile, e fu nominato più tardi avvocato del Re di Spagna presso la Corte dell'ammiragliato inglese (1605).

Si distinse soprattutto per numerose opere di diritto internazionale, per merito delle quali, specialmente del *De iure belli et pacis*, è ritenuto precursore di Grozio nella trattazione autonoma e sistematica di questa disciplina.

Opere principali: *De iuris interpretibus dialogi sex* (Londra 1582, ecc., Torino 1937, a cura di G. Astuti e S. Riccobono); *De legationibus libri tres* (Londra 1583, ecc., Nuova York 1924); *De iure belli et pacis libri tres* (Londra 1588-89, Oxford 1933); *Disputationum de nuptiis libri VII* (Hanau 1601); *Disputationes tres de libris canonicis*, ecc. (ivi 1605); *Hispanicae advocationis libri duo* (ivi 1613, ecc., Nuova York 1921).

BIBL.: *A. G., Scritti e discorsi*, di P. De Francisci, G. Del Vecchio, A. Giannini, A. Solmi, Roma 1936, in cui (pp. 61-88) è anche contenuto un amplissimo *Saggio di bibliografia gentiliana* a cura di G. Del Vecchio. Zaccaria da San Mauro

GENTILINI, GIOVANNI BATTISTA. - Gesuita, controversista, n. a Vesio di Tremosine (Brescia) il 26 nov. 1745, m. a Roma il 16 dic. 1816 mentre stava predicando le lezioni scritturali al Gesù. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1765, fu presto sorpreso dalla soppressione dell'Ordine (1773) e rimase nella diocesi di Brescia, passando prima curato a Portese, poi arciprete e vicario foraneo a Lonato. Ristabilita la Compagnia (1814), si ricongiunse ai confratelli e fu fatto superiore a Napoli.

Prese parte molto attiva a tutte le discussioni religiose del suo tempo, difendendo le sane dottrine e confutando gli errori in voga specialmente intorno al giuramento civico (contro il p. G. V. Bolgeni), alla compravendita dei beni ecclesiastici, confiscati dalla Repubblica cisalpina, al valore dell'attrizione e ai limiti del potere civile nelle cause matrimoniali.

Opere principali: *Confutazione della lettera di un cittadino prete riguardante le cause matrimoniali* (Mantova 1797); *Riflessioni teologiche intorno al giuramento civico contro il parere di un teologo romano e sopra la vendita dei beni ecclesiastici* (Verona 1798); *La pazzia di chi difende il giuramento civico* (Brescia 1799); *All'anonimo autore del libro del diritto della civile sovranità sopra il matrimonio* (Verona 1798); *Sopra il valore dell'attrizione e la virtù della carità* (Brescia 1802); *La devozione al S. Cuore di Gesù* (Verona 1803).

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1327-30; Hurter, V, coll. 633-35. Celestino Testore

GENTILONI, VINCENZO OTTORINO. - Conte, avvocato e uomo politico, n. a Filottrano il 13 ott. 1865, m. a Roma il 2 ag. 1916. Esercitò l'avvocatura, ed ebbe parte importante nella difesa dei cattolici sottoposti a processo dopo i fatti del 1898.

Attivissimo dirigente dell'A. C., fu presidente dell'Unione cattolica romana e del Comitato regionale marchigiano, finché Pio X gli affidò, nel luglio 1909, la direzione dell'Unione elettorale cattolica italiana. In tale ufficio svolse proficua attività, che si manifestò nelle elezioni generali del 1913 quando, sebbene non fosse revocato formalmente il *non expedit*, ebbe incarico dal Papa di favorire la candidatura di quanti si fossero impegnati nell'esercitare il mandato parlamentare ad osservare sette condizioni, che vennero dette l'« eptalogo G. » o, più comunemente, il « patto G. ».

(per cortesia della contessa Elena Gentiloni)
GENTILONI, VINCENZO OTTORINO - Ritratto.

Esse consistevano nell'opposizione ad ulteriori norme restrittive nei confronti delle Congregazioni religiose; nella tutela dei diritti della scuola privata; nella conservazione dell'istruzione religiosa nelle scuole elementari; nel respingere eventuali leggi sul divorzio; nella difesa del diritto degli enti economici e sociali cattolici ad essere rappresentati nei pubblici consigli; nell'appoggio ad ogni riforma tributaria che fosse rivolta ad instaurare una maggiore giustizia sociale; nell'adesione ad ogni provvedimento legislativo che si risolvesse in un reale rinvigorimento delle forze economiche e morali della nazione. Risultarono eletti 228 deputati firmatari del patto.

Il G., che occupò cariche insigni nella corte pontificia e fu onorato della particolare amicizia di Pio X, lasciò la presidenza dell'Unione elettorale nel genn. 1916, pochi mesi prima della sua morte immatura.

BIBL.: P. A. Casoli, *Gli insegnamenti delle elezioni generali a suffragio allargato*, Roma 1913; F. Aquilanti, *Il Patto G.*, ivi 1914; A. Grossi Gondi, *Il conte V. O. G.*, ivi 1927; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1948, pp. 486-562. Renzo U. Montini

« **GENTIS POLONAE GLORIA** ». - Inno dei vespri di s. Giovanni di Kenty, composto da ignoto autore per la introduzione nel Breviario della festa del Santo, canonizzato nel 1767.

È formato di tre episodi della vita del Santo narrati in forma deprecativa: l'insegnamento all'Università, la visita alla tomba degli Apostoli a Roma e quella ai Luoghi Santi. Gli ammaestramenti che il poeta trae da questi tre episodi sono indubbiamente belli e significativi, però la poesia non è affatto presente in quest'inno che è una fredda parafrasi delle lezioni del Breviario.

BIBL.: G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 322 sgg.; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 274 sgg.; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 237 sgg. Silverio Mattei

GENUA, MARC'ANTONIO, detto comunemente il GENUA (GENOA, ZENOA, JANUA). - Averroista padovano, n. verso la fine del '400, m. a Padova nel 1563. Suo padre Niccolò insegnava medicina nello stesso Studio di Padova, ove M. A. professò filosofia con grande successo dal 1517 fino alla morte.

Ha lasciato un commento alla *Physica* d'Aristotele e al *De anima*. In quest'ultimo egli s'adopra a dimostrare il perfetto accordo, circa la questione dell'intelletto unico, tra Averroè e Simplicio, il cui commento al *De anima* si conosceva da poco. Il G. combatte il Pomponazzi e gli altri alessandristi dal suo punto di vista averroistico.

BIBL.: Edizioni: *In tres libros de anima*, Venezia 1576; *Disputatio de intellectus humani immortalitate*, Monte Regali 1565. Il commento alla *Physica* esiste nel ms. Vat. lat. 4702-4703, e quello al *De anima* in due redazioni alquanto diverse dalla stampa cit., nei codd. Vat. lat. 4704-7407. - Studi: G. C. Caraceno, in principio dell'ed. veneta del *De anima*; A. Berga, in principio della *Disputatio*; G. Vedova, *Biogr. degli scrittori padovani*, I, Padova 1832, pp. 457-60. Bruno Nardi

GENUFLESSIONE. - È l'atto di piegare il ginocchio destro come gesto di venerazione e, per estensione, l'atteggiamento che si prende nella preghiera restando poggiati sulle ginocchia per un certo tempo in determinati momenti. I primi cristiani non hanno fatto altro che continuare negli stessi usi ebraici. È noto infatti da Egesippo che s. Giacomo apostolo, vescovo di Gerusalemme, passava lungo

tempo in ginocchio nel Tempio, sì da procurarsi i calli alle ginocchia (Eusebio, *Hist. eccl.*, II, cap. 23, 6). S. Stefano s'inginocchiò nella sua ultima preghiera, s. Pietro e s. Paolo pregavano in ginocchio, e i cristiani che accompagnavano s. Paolo alla nave che lo portava lontano, s'inginocchiarono a pregare sulla riva del mare (*Act.* 7, 60; 9, 40; 20, 36; 21, 5).

Nell'antichità cristiana era assai frequente la preghiera in ginocchio, ed i monaci solevano genuflettere al termine di ogni salmo. In Irlanda la g. era molto in uso, e di alcuni santi si sa che la praticavano centinaia di volte al giorno. Nelle Gallie, stando al can. 37 del III Concilio di Tours dell'anno 813, non ci si genufletteva il giorno di Pasqua e durante il tempo pasquale. Nelle Messe delle Tempora, che sono molto antiche ed hanno uno spiccato carattere di penitenza, c'è ancora l'invito del diacono ai fedeli di genuflettersi: *Flectamus genua.* La g., che si fa piegando fino a terra il ginocchio destro, s'è introdotta piuttosto tardi, e solo nella Chiesa latina, per il S.mo Sacramento, il Papa, i vescovi. Gli Orientali hanno in sua vece la metanoia, che è un profondo inchino fino a toccar terra con la destra, seguìto dal bacio delle estremità delle dita riunite e dal segno della croce.

BIBL.: H. Leclercq, *Génuflexion*, in DACL, VI, coll. 1017-21; F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Tours 1929, p. 118 sgg.

Silverio Mattei

GEOCHIMICA. - Da γῆ, «terra» e χυμική, «chimica». È la scienza che studia la composizione fisicochimica della terra. Da quando in un tempo infinitamente remoto un frammento di materia solare si staccò dalla massa ardentissima della stella del nostro sistema per formare la terra, una serie infinita di reazioni chimiche e chimico-fisiche hanno agitato gli elementi chimici presenti nella materia solare, composti svariati sono nati e sono scomparsi; masse immense da gassose sono diventate liquide, poi solide, e poi, in parte, sono state rifuse; i gas dell'atmosfera primordiale hanno reagito con solidi e con liquidi; le prime soluzioni hanno dilavato le masse solide o le hanno attaccate; gli organismi vegetali ed animali, recentissimamente comparsi nel gioco delle reazioni, hanno poi contribuito alla formazione dell'attuale equilibrio. E le reazioni proseguono: anche adesso intere catene di montagne vengono lentamente distrutte dall'azione degli agenti geologici e nuovi sedimenti stanno formandosi in seno alle acque mentre masse laviche si raffreddano e prosegue la degassazione dei magmi.

Ebbene, la g. indaga su tutte queste reazioni chimiche e chimico-fisiche che costituiscono la vita presente e passata della nostra terra, reazioni che descrivono la genesi del nostro pianeta ed il suo attuale stato chimico-fisico e permettono, in parte, di prevedere lo sviluppo futuro dei processi chimici che su di esso si svolgeranno.

La g. è giustamente considerata una scienza del sec. XX: essa è nata dal ceppo delle dottrine geologiche al quale appartiene e lega indissolubilmente la mineralogia e la geologia alla chimica, riallacciando quei rapporti che nel periodo più spiccatamente naturalistico delle scienze geo-mineralogiche sembravano essersi affievoliti.

Le teorie che fino a questi ultimi anni avevano guidato le indagini dei geochimici ammettevano che durante il raffreddamento la materia primitiva si fosse differenziata per gravità lasciando cadere verso il centro una lega di ferro e nichelio, il nife (da Ni = nichelio e Fe = ferro), supposto costituente del nucleo terrestre o *siderosfera* e depositando sopra di esso, prima uno strato di solfuri o *calcosfera* e poi lo strato superficiale o *litosfera* costituito prevalentemente da silicati. La litosfera di soli 30-80 km. di spessore veniva divisa in due porzioni: il *sima* (da Si = silicio e Mg = magnesio) formato da rocce basiche, cioè ricche di silicati di ferro e magnesio, ed il *sial* (da Si e da Al = alluminio) più leggero con silicati di alluminio e silice libera, essenzialmente formato, cioè, di rocce del tipo dei graniti.

In conseguenza di questa divisione della terra in strati anche gli elementi si dividevano in *atmofili, litofili, calcofili e sindrofili* a seconda che abbondavano nell'atmosfera od in uno degli strati terrestri.

All'ipotesi sulla costituzione degli strati profondi si era giunti considerando la differenza fra la densità media della terra e quella delle rocce superficiali, la costituzione delle meteoriti e la propagazione delle onde sismiche.

Adesso i geochimici si stanno orientando verso una teoria nuova e più conforme alle attuali conoscenze; secondo essa la materia distaccatasi dal sole cominciò per raffreddamento a differenziarsi, perse subito grandi quantità di idrogeno, elio ed altri elementi leggeri e venne così ad arricchirsi superficialmente di elementi più pesanti mentre nuovi convogli di masse gassose arrivavano in superfice agitando la materia differenziata. L'ulteriore raffreddamento portò alla condensazione delle masse meno volatili ed alla formazione di un guscio liquido superficiale costituito da silicati ferro-magnesiaci ed avente, in complesso, le caratteristiche chimiche di un magma alcalibasaltico. È da mettere in evidenza che, secondo questa teoria, il degassarsi ed appesantirsi delle masse superficiali le portò ad affondare, però solamente fino alla profondità compatibile con la viscosità della materia che, avvicinandosi al centro, era sempre più complessa e addensata e quindi più viscosa. Pertanto sotto al guscio liquido rimase un nucleo di materia solare vergine non degassata e supercompressa.

Nessuna differenziazione generale per gravità o per cristallizzazione frazionata è dunque avvenuta e quindi le masse granitiche attuali si sarebbero formate non per differenziazione del magma primitivo ma per rifusione di sedimenti.

Infatti, sopra il guscio liquido vi era l'atmosfera pregeologica costituita da vapor d'acqua, azoto, acido fluoridrico, cloridrico, carbonico e da cloruri e fluoruri alcalini, il tutto forse a 400 atmosfere di pressione. L'ulteriore abbassamento della temperatura portò alla consolidazione della massa magmatica, mentre per reazioni pneumatolitiche si formarono depositi con silicati acidi e quarzo; sotto il punto critico dell'acqua cominciarono ad agire le soluzioni ricche di acidi che, attaccando il guscio superficiale, determinarono la formazione di sedimenti argillosi e silicei, e sono queste masse ricche di silice formatesi in fase pneumatolitica e poi idrotermale che accumulate dalle acque nelle depressioni e venutesi poi a trovare per affondamento in zone a temperature più elevate sono state rifuse ed hanno dato origine a molti degli attuali graniti.

Dalle indagini sulla atmosfera solare risulta che in essa per ogni cento atomi di silicio vi sono: idrogeno 150.000-300.000 atomi, elio 9000, ossigeno 5000-10.000, carbonio 1500-3000, azoto 500-1000, fluoro 500-1000, magnesio 100-1000, ferro 84, sodio 82, potassio 24, manganese 7, nichelio 4.8, cobalto 2.9, cromo 2.2, boro 1, alluminio 0.5-3, calcio 0.4-1.8, vanadio 0.5, zinco 0.3, rame 0.2, titanio 0.03-0.25, tutti gli altri elementi sono presenti in quantità molto piccola. I principali costituenti della materia solare, esclusi quelli gassosi nelle nostre condizioni di ambiente, si trovano tutti sulla terra, mentre in linea di massima gli elementi costituenti minori del sole lo sono anche sulla litosfera.

Le prime ricerche quantitative basate su numerose analisi di rocce superficiali hanno portato a constatare che solo otto elementi chimici (ossigeno, silicio, alluminio, ferro, calcio, sodio, potassio e magnesio) partecipano alla formazione della crosta superficiale con percentuali in peso superiori all'1% (fra essi l'ossigeno costituisce il 49.5% in peso della crosta ed il silicio il 25.3%); quattro elementi (idrogeno, titanio, cloro e fosforo) partecipano con percentuali comprese fra 0.1 e 0.9% e solamente altri tredici (manganese, carbonio, solfo, bario,

cromo, azoto, fluoro, zirconio, stronzio, nichelio, vanadio, zinco, rame) con percentuali fra 0.1 e 0.01%. L'enorme maggioranza degli elementi è presente solo in tracce sulla superfice, infatti la somma delle percentuali relative ai citati venticinque elementi porta a 99.96%. Se si tiene poi conto del volume che gli atomi (o gli ioni) occupano nei cristalli dei minerali delle rocce si arriva al non atteso risultato che il solo ossigeno occupa il 91.77% del volume della litosfera.

Lo studio particolareggiato della distribuzione sul nostro pianeta degli elementi può essere diviso in tre parti: il 1° processo di distribuzione è avvenuto durante la formazione della prima atmosfera ad alta pressione e della crosta fusa superficiale con imprigionamento, nel centro della massa, di materia solare vergine supercompressa; esso essenzialmente ha portato alla separazione dalla materia superficiale di elio, idrogeno, carbonio e azoto ed alla fissazione di grandi quantità di ossigeno nei silicati e negli ossidi della massa liquida e nel vapor d'acqua.

Nel 2° processo di distribuzione geochimica degli elementi, avvenuto durante la consolidazione della massa fusa superficiale, si sono separati tutti i minerali (quasi sempre silicati) degli elementi costituenti fondamentali del magma (alluminio, ferro, calcio, sodio, potassio, e magnesio) ed i costituenti minori (gli altri elementi chimici della litosfera) si sono divisi approssimativamente in due categorie: quelli che per le loro dimensioni (raggio ionico o atomico) erano imboscabili nei minerali principali delle rocce in formazione (cioè potevano entrare nei loro cristalli quali sostituenti isomorfi dei costituenti fondamentali) che si diluirono nella massa solida durante la sua cristallizzazione e gli altri, gli elementi liberi, che non poterono entrare nei cristalli dei minerali comuni e che si accumularono nei residui delle cristallizzazioni dando minerali propri in fase pegmatitico-pneumatolitica o idrotermale.

Infine il 3° processo di distribuzione geochimica degli elementi avviene durante le trasformazioni che i minerali della litosfera hanno subito e stanno subendo durante i processi di attacco e di trasporto da parte degli agenti geologici oppure durante il metamorfismo.

Questi problemi della costituzione chimica della terra e della distribuzione degli elementi sono i fondamentali della g. e qui possono essere solamente accennati. Ad essi sono legati molti altri problemi fra i quali sono quelli della bio-g., cioè le indagini sui cicli che percorrono gli elementi chimici quando entrano a far parte degli animali e delle piante e dei loro processi vitali, quelli della distribuzione e della trasformazione delle sostanze radioattive e quelli delle condizioni di genesi dei singoli minerali e poi delle rocce.

Bibl.: V. M. Goldschmidt, *Geochemische Verteilungsgesetze der Elemente*, in *Skrifter utgit av Det Noske Videnskaps-Akademi i Oslo I. Matem-Naturvid. Klasse* (1924-38).

Vedi anche la serie dei lavori pubblicati da V. M. Goldschmidt e collaboratori in *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Fachgruppe IV* (*Mineralogie und Geologie*), 4 (1930), 6 (1930), 11 (1931), 12 (1931), 16 (1931), 18 (1932), 20 (1932), 25 (1932), 26 (1932), 27 (1932), 31 (1932), 33 (1933), 35 (1933), 36 (1933), 37 (1933), 40 (1933), 2 (1934), 4 (1934), 11 (1935), 15 (1936). F. W. Clarke, *The data of Geochemistry*, in *United States Geological Survey Bulletin*, 49 (1911).

A. Rittmann, *Vulcani: attività e genesi*, Napoli 1944; id., *Über die Herkunft der vulkanischen Energie und die Entstehung des Sials*, in *Geol. Rundschau*, 30 (1938), p. 52; W. Kuhn e A. Rittmann, *Über den Zustand des Erdinnern und seine Entstehung aus einem homogenen Urzustand*, *ibid.*, 30 (1941), p. 215; W. Kuhn, *Stoffliche Homogenität des Erdinnern*, in *Naturwissenschaften*, 30 (1942), p. 689; H. Haberlandt, *Die Bedeutung der Spurenelemente in der geochemischen Forschung*, in *Monatshefte für Chemie*, 77 (1946), p. 293; G. Carobbi, *Proposte per un sistema cristallochimico degli ioni*, in *Atti e memorie dell'Accademia di Scienze, lettere ed arti di Modena*, 5ª serie, 7 (1947); H. Haberlandt, *Über die gesetzmässige Differentiation von Spurenelementen in Mineralien*, in *Tschermaks mineralogische und petrographische Mitteilungen*, 1 (1948), p. 134. Guido Carobbi

GEOFFROY SAINT-HILAIRE, Etienne. - Zoologo e paleontologo, n. a Etampes (Seine-et-Oise) il 15 apr. 1772, m. a Parigi il 19 giugno 1844. Professore di zoologia alla Sorbona. Amico di Lamark e seguace delle sue teorie trasformiste, riconosceva un fattore di modificazione nell'impoverimento graduale dell'ossigeno dell'aria. Sosteneva inoltre che le variazioni della specie sono brusche (in questo fatto si vede il germe della teoria mutazionistica) e dovute ad anomalie dell'embrione a causa di rapidi cambiamenti nell'ambiente (come avviene per le mostruosità). Fu dapprima amico poi avversario del Cuvier, con il quale sostenne discussioni polemiche all'Accademia.

Autore della *Loi du balancement des organes* per cui lo sviluppo o il decrescimento di un organo va rispettivamente in svantaggio o no di un altro organo.

Durante la Rivoluzione Francese e nel luglio del 1830 s'adoperò con abnegazione e coraggio a far fuggire e ad occultare sacerdoti fra i quali il celebre Haüy; cattolico, benchè non praticante, ebbe viva fiducia nella Provvidenza, specialmente nel periodo della cecità e della vecchiaia.

Bibl.: I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux et doctrine scientifique d'E. G. S-H.*, Parigi 1841, pp. 411 e 414; G. L. Kneller, *Il cristianesimo ed i naturalisti moderni*, vers. it., Brescia 1906, pp. 513-16; G. Montalenti, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI (1932), p. 602; R. Furon, *La paléontologie*, Parigi 1943, p. 73.

Carmelo Maxia

GEOGRAFIA. - È in generale la scienza che studia le diverse parti della superfice terrestre.

Sommario: I. Definizione, concetto e metodi. - II. La superfice terrestre. - III. Le carte geografiche. - IV. La g. nel suo sviluppo storico. - V. La g. e le sue suddivisioni. - VI. La g. scientifica e come scienza di coordinazione. - VII. La g., le scienze affini e ausiliarie.

I. Definizione, concetto e metodi. – La etimologia delle parole γῆ, (terra) e γραφεῖν (descrivere), secondo le quali i Greci avrebbero designata questa scienza come descrizione della superfice terrestre, non risponde perfettamente all'attuale concetto scientifico della g. che cerca invece cause ed effetti di fenomeni sulla superfice terrestre. Mentre, come organismo scientifico, la g. si è costituita solo alla fine del sec. XIX, considerata quale scienza della terra, essa rappresenta uno dei più antichi rami del sapere, perché risale ad opera di filosofi ionici ai secc. VII e VI a. C., allorché doveva teoricamente determinare la forma e le dimensioni della terra, e ai secc. I e II a. e d. C., allorché con scopi pratici mirava ad illustrare le diverse parti della terra e a stabilirne un disegno descrittivo (Polibio, sec. II a. C., Strabone, sec. I d. C., Claudio Tolomeo, sec. II d. C.).

La g., che per metodi e fini si è distinta fra le altre discipline relative alla terra e che ha dovuto restringere il campo ad essa riservato con sistema unico e sintetico, e che più volte ha mutato i limiti del suo campo, può essere definita la scienza che studia la distribuzione regionale e il coordinamento spaziale dei fatti fisici e antropici manifestantisi sulla superfice terrestre e negli spazi marini, considerati nelle loro cause, nei loro effetti e nei rapporti d'interdipendenza e connessione, e delineanti in particolare tipici aspetti del paesaggio.

Si è detto sistema unico e sintetico perché con il metodo proprio della g. vengono coordinati i risultati di

quelle altre discipline che, pur non avendo carattere geografico, sono considerate utili per i loro punti di contatto, le loro relazioni, i campi di ricerca comuni.

Compito della g. non è tanto quello di coordinare sistematicamente fatti e fenomeni che si manifestano sulla superfice terrestre, quanto quello di localizzare dette manifestazioni in relazione alla loro estensione, cioè allo spazio da essi occupato, e alla correlazione con tutti gli elementi costitutivi del paesaggio e dell'ambiente. Paesaggio e ambiente che oggettivamente descritti risultano dalla combinazione di elementi naturali e artificiali, dal terreno così come la natura lo presenta per un dato periodo di tempo e in un certo spazio, e con tutte le trasformazioni apportatevi dall'uomo.

Tenuto conto dell'aspetto sempre mutevole della superfice terrestre, la g., come descrizione scientifica di questa, fa riferimento all'attuale periodo geologico e tiene quindi conto soltanto delle variazioni che la parte corticale può aver subìto nei tempi storici.

L'indagine geografica può essere effettuata essenzialmente giovandosi di vari metodi di ricerca: *principio di estensione*, cioè ricerca dell'area nella quale un fenomeno si estende sulla superfice terrestre; il *principio di coordinazione*, per il quale « lo studio geografico di un fenomeno suppone la preoccupazione costante di fenomeni analoghi che possono manifestarsi in altri punti del globo » (E. De Martonne) e conseguentemente crea per la g. la tendenza a classificare scientificamente i fatti che studia; il *principio di causalità*, ricerca delle cause che determinarono la estensione e la distribuzione di un fenomeno sulla superfice terrestre per cui la considerazione storica dei fatti costituisce proprio un carattere originale della moderna scienza geografica; il principio di correlazione, secondo il quale le varie parti della superfice terrestre vanno considerate in continue e costanti relazioni tra loro, come se appartenenti ad un unico corpo organico.

La g. è così scienza sintetica perché i risultati acquisiti da altre discipline, che pur non hanno carattere geografico, vengono dalla stessa coordinate con metodi che, per i principi sopradescritti assicurano a questa scienza una individualità spiccata rispetto alle altre.

II. La superfice terrestre. – Con l'osservazione diretta è accessibile soltanto uno spessore molto limitato della crosta terrestre o meglio involucro roccioso che forma la parte esteriore solida della terra. Il significato quindi di superfice terrestre non va inteso nel senso letterale o geometrico, bensì in quello di spessore esistente e accessibile alla esperienza e all'ardire dell'uomo, oltre che alla vita organica. La differenza tra le massime altitudini e le massime profondità è poca cosa in confronto al raggio medio del geoide (km. 6371). Ciononostante, costituendo questo spessore solido, superficiale, tra le cui conche sono le acque oceaniche, il campo delle investigazioni della g., le forme verticali e quelle orizzontali sono elemento fondamentale del nostro studio. Forme che soggiacciono entrambe ad una variabilità che generalmente non appare perché, durante un'epoca storica, frazione infinitesima di un'èra geologica, non avvengono mutamenti essenziali o almeno questi sfuggono all'uomo «brevemente vivo ». E se la indagine dei processi di trasformazione interessa il geologo per la interpretazione dei fenomeni del passato e per la storia della evoluzione del globo, essa interessa altresì il geografo perché proprio dalle azioni e dalle energie endogene ed esogene risultano le forme attuali della superfice terrestre. La descrizione esteriore delle forme non appaga però se non è completata dalla indagine sulle vicende fisiche attraverso le quali si riconosce che la superfice terrestre è in perenne divenire.

Circa la ripartizione orizzontale della crosta terrestre si distinguono generalmente i massicci continentali dai bacini oceanici. Costituiscono i primi le zone più stabili della terra per essere state sottoposte per lunghi periodi geologici soltanto a moti generali e uniformi di sollevamento. I secondi sono aree coperte dalle acque, dal rilievo molto più semplice di quello subaereo e si ritengono forse tali anche per la incompletezza delle nostre conoscenze sulla batimetria marina. Le basseterre emerse, e quelle che si trovano fra l'orlo dei massicci continentali e i bacini oceanici, costituiscono le piattaforme continentali, mentre sono dette geosinclinali le zone della crosta terrestre dotate di particolare mobilità verticale e orizzontale che modificano la giacitura originaria dei depositi, portati ad emergere sollevando ad altitudini considerevoli i grandi corrugamenti della litosfera; caratteristiche sono l'equilibrio instabile, le forti anomalie di gravità e l'alta sismicità. I massicci continentali sarebbero costituiti da rocce nel complesso più leggere di quelle che costituiscono i bacini oceanici le quali sono, peraltro, più plastiche delle prime. In base alle misure di gravità, la geofisica ammette che la crosta terrestre galleggi, in uno stato di equilibrio, sopra un substrato fluido molto denso. Equilibrio isostatico (Sial in equilibrio idrostatico secolare sul Sima) per il quale, secondo il principio di Archimede, il peso del corpo che si immerge è uguale al peso del liquido spostato. Di qui la teoria di A. Wegener (1880-1930) sulla deriva dei continenti: i massicci continentali, un tempo riuniti tra loro in un solo blocco (Pangea), circondati da un unico oceano (Pantalassica), durante il Giurassico avrebbero subito delle fratture e conseguentemente delle scissioni in più parti, gradatamente scostatesi dalla posizione primitiva. Oltre agli argomenti geologici e paleontologici che proverebbero detta teoria, resta sorprendente la concordanza dei continenti contrapposti ma soprattutto il parallelismo delle sponde atlantiche. Omologie geografiche, cioè similitudini di forme, già riscontrate da Francesco Bacone (m. nel 1626) nel *Novum Organum*, ove egli accenna alle « similitudines physicae in configuratione mundi », poi da R. Forster che notò come i continenti si rastremano e terminano a punta verso S., poi da L. Agassiz e da O. Peschel, da A. Penck e da Olinto Marinelli.

Le terre emerse si possono valutare a 149 milioni di kmq. mentre i mari occupano 361 milioni, per un totale di 510 milioni ca., corrispondente all'intera superfice terrestre, secondo i calcoli dei geodeti. Fatto geografico importante è quello per cui nella distribuzione attuale delle terre e delle acque manca una qualsiasi disposizione regolare, le terre e i mari quindi sono inegualmente ripartiti (si nota una specie di contrapposizione fra continenti ed oceani, i primi raggruppati nell'emisfero boreale, i secondi nell'australe) e la singolare disposizione antipodica per cui agli antipodi di un continente si trova di regola un bacino oceanico e viceversa.

III. Le carte geografiche. – La scienza geografica è scienza di osservazione, però l'oggetto è tale da non poter essere studiato o direttamente o ricorrendo ad un mezzo che riproduca quello che è peculiare oggetto di studio. Arte completamente autonoma nella sua organizzazione scientifica e tecnica, la cartografia mira a rappresentare sopra un piano tutta o parte della superfice terrestre, creando non solo espressioni grafiche ideali, ma vere e proprie espressioni metriche, dalle quali dedurre la maggior parte delle misure del territorio oggetto della rappresentazione. Espressione simbolica dei fenomeni così come localizzati e distribuiti sulla superfice terrestre, essa si avvale dell'aiuto che geodesia, topografia, matematica, statistica ed altre scienze possono darle.

La carta geografica è, secondo G. Caraci, « la rappresentazione in piano di tutta o d'una parte della superfice terrestre, rappresentazione ottenuta per mezzo di punti, linee e simboli, che siano legati gli uni agli altri, e tutti insieme relativamente all'area rappresentata, da rapporti di postura, direzione e

distanza determinanti in modo quanto più possibile esatto ».

Le carte, strumento e fonte non solo della ricerca ma anche della descrizione, sono indispensabili per qualunque studio geografico e senza di esse non sarebbe possibile ordinare i fatti acquisiti. Immagini piane, rimpicciolite e approssimate della superfice terrestre, la loro costruzione implica la soluzione di un problema geometrico che cerca di riprodurre, con la minima deformazione, costruzioni geometriche ideate dai matematici con vari procedimenti e dette proiezioni geografiche. Il reticolato delle coordinate, fondamento del disegno, assegna ad ogni punto della superfice terrestre un corrispondente punto sulla carta. Per le alterazioni che la realtà porta, la proiezione sarà quindi conforme (isogonica o ortomorfica) se i meridiani e i paralleli vengono ad essere tagliati perpendicolarmente come sulla sfera, conservando uguali gli angoli, conservando una « forma » uguale a quella sulla sfera, presentando però l'inconveniente di non poter mantenere la stessa scala in ogni angolo della carta. La proiezione sarà equivalente allorché le aree della carta saranno proporzionali alla corrispondente area effettiva, subendo, le singole figure rappresentate, notevoli deformazioni, particolarmente verso la parte periferica della carta. Sarà proiezione equidistante se lungo certe linee la carta conserva le lunghezze, proporzionali alle distanze reali. Non potendosi costruire carte che riuniscano le tre condizioni suddette, sono stati studiati i mezzi per costruire, con proiezioni, convenzionali sistemi per i quali è possibile la coesistenza approssimata di due delle condizioni esposte. Si distinguono così le proiezioni che si fanno direttamente sul piano, da quelle ottenute invece per mezzo di una superfice ausiliaria (cilindro, cono); proiezioni azimutali (orizzontali) le prime, proiezioni di sviluppo (coniche e cilindriche) le seconde.

La proiezione si sceglie tenendo conto non solo del contenuto e dello scopo della carta ma anche, e prima di tutto, dell'ampiezza della regione da rappresentare e della sua posizione rispetto alle coordinate geografiche. A seconda della scala di proporzione, cioè al rapporto fra le lunghezze grafiche e quelle naturali, le carte sono topografiche, corografiche e geografiche. A seconda della natura dei fenomeni che esse rappresentano le carte sono fisiche, orografiche, idrografiche, politiche, etnografiche, demografiche, economiche, zoo e fitogeografiche, geologiche, ecc.

Rivestono particolare importanza le carte che mirano ad illustrare la distribuzione nel mondo dei seguaci delle varie religioni, come pure gli atlanti che a questo scopo sono stati costruiti.

Problema importante della tecnica cartografica è quello della ideazione e l'uso dei segni grafici e di quei colori più appropriati per rappresentare con efficacia e chiarezza la realtà della superfice terrestre : tratteggio, ombreggiatura, curve di livello (isoipse) non esistono sul terreno, come pure note sono le difficoltà da superare per trovare quei segni convenzionali che nel più piccolo spazio possano dare immediata idea del fenomeno.

Il procedimento cromoplastico d'altronde è legato all'abitudine invalsa di dare la immagine complessiva del terreno con determinate tinte superficiali che sono il bleu per il mare, i laghi e i fiumi, il verde per le basseterre, il marrone per i rilievi.

La rappresentabilità è diversa a seconda che si tratti di oggetti o fenomeni isolati, oppure aventi diffusione in superfice, di rappresentazioni a carattere quantitativo o qualitativo, variabili nel tempo, descriventi fenomeni in movimento, ecc.... A seconda che si tratti di oggetti puntiformi, di carattere lineare o estesi in superfice, variano i metodi di rappresentazione. In quella quantitativa dei fatti con estensione superficiale si fa spesso riferimento alle curve isometriche o isaritmiche, linee passanti per i punti della superfice terrestre in cui la intensità di un dato fenomeno è la stessa. Quando queste non sono applicabili, altri metodi di largo uso sono i cartogrammi a mosaico (ogni divisione riceve un colore o un tratteggio corrispondente al valore medio della intensità che il fenomeno in oggetto raggiunge in essa regione) e il sistema dei punti (in numero proporzionale a quello che misura la grandezza assoluta del fenomeno da rappresentare). Tutte le carte sono evidentemente approssimate; le cause principali della loro imperfezione sono dovute alle deformazioni originate nella proiezione dalle inesattezze dovute al graficismo, dalle deficenze nel rilevamento e dalla insufficenza di dati. Per i rilievi in zone vaste e poco accessibili ha avuto crescente sviluppo negli ultimi anni l'*aerofotogrammetria*. Pur avendo così valore di rappresentazione sintetica di un gran numero di dati di fatto, la carta non può essere considerata come risultato finale della ricerca scientifica.

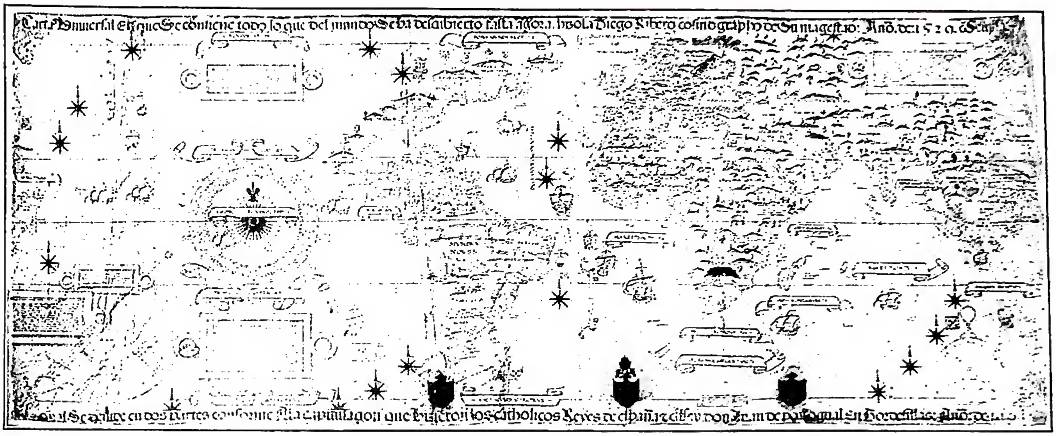
IV. La g. nel suo sviluppo storico. – 1. *Nei tempi antichi*. – L'etimologia stessa della parola dimostra che questa scienza nacque presso i Greci, ove peraltro essa voleva dapprima significare la rappresentazione della terra mediante una carta. Più tardi si usò per indicare una descrizione non solo su una carta, ma anche con parole, di tutto il mondo allora conosciuto, mentre la descrizione di una regione limitata si disse corografia, termine tuttora in uso.

Tracce di primitivi stadi di conoscenze appaiono nell'*Iliade* e nell'*Odissea* (II millennio a. C.), mentre i meriti delle prime esplorazioni del bacino mediterraneo spettano ai Cretesi (sec. XV a. C.) ed ai loro eredi: i Micenei ed i Fenici. L'espansione greca nei paesi mediterranei (secc. VII-VI a. C.) allargò in seguito maggiormente l'orizzonte conosciuto con risultati che per quel tempo possono venir considerati grandiosi.

Fu Anassimandro di Mileto, discepolo di Talete, che delineò la prima carta del mondo e coordinò le vedute intorno alla terra. Egli creò l'immagine dell'ecumene (terra abitata) nell'isola circondata da ogni parte dall'Oceano, dal quale era emersa per riduzione dell'acqua in seguito ad assorbimento dei raggi solari. Sul finire del sec. VI la carta di Anassimandro venne perfezionata da Ecateo, che accompagnò l'opera con un commento il quale descrive un territorio più vasto di quelli precedentemente studiati, per le conoscenze che nel frattempo si erano avute di altre regioni : Sciti ed Etiopi, Celti ed Indi furono infatti i popoli posti da Ecateo ai limiti estremi dell'ecumene. Mentre Anassimandro considerò oggetto fondamentale della g. l'esecuzione di carte, Ecateo cominciò a considerare la g. con intento scientifico ed insieme pratico, come descrizione cioè di paesi e di genti. Erodoto (485-430 a. C.). fu più corografo che geografo, più esatto descrittore di particolari paesi, che elaboratore di sintesi generali, mentre Aristotele (seconda metà del sec. IV) fu dominato da tendenze esageratamente generali e speculative, spesso in disaccordo con la vera realtà dei fatti osservati. Pur tuttavia egli additò nuove luminose vie nel campo astronomico e cosmologico, avente a base la sfericità della terra.

La concezione della terra come disco piano (di Anassimandro, di Ecateo e dei loro successori) cadde nel corso del sec. V con la scuola di Pitagora, che giunse a quella della sfericità. Parmenide (513-440 a. C.) gettò le prime basi della climatologia ed il matematico Eudossio (o Eudosio) tentò di misurare le dimensioni del globo terrestre.

L'orizzonte del mondo si andava frattanto ancora ampliando : il Golfo di Guinea e le attuali Canarie erano già state toccate alla metà del sec. V; le coste della Gallia, della Frisia e le Isole Britanniche, nella seconda metà del sec. IV. Annone e Pitea furono i navigatori più famosi di quei tempi. L'insospettata estensione dell'Asia venne poi rivelata da Alessandro Magno, che si spinse dall'Asia Minore all'Egitto e al deserto libico, attraversò l'Impero persiano, giunse al gigantesco baluardo montuoso dell'Asia centrale, al Turkestan, all'India. Dicearco di Messina, intorno al 300 a. C., delineò una nuova carta di tutta l'ecumene, avente a base di riferimento il famoso *diaphragma*, che può in sostanza esser ridotto ad un parallelo centrale condotto da O. ad E., sussidiato da altri secondari. Eratostene di Cirene (ca. 284-203 a. C.) scrisse il primo vero e proprio trattato di g., contenente già gli elementi di g. matematica e fisica generale, di g. descrittiva regionale con riferimenti antropici, elementi basati su osservazioni e notizie di fatto ed esposti con acuto discernimento scientifico. L'indirizzo eratostenico attrasse nel campo di indagine della g. lo studio di tutti i fenomeni



(fot. Biblioteca Vaticana)

GEOGRAFIA - Carta nautica del 1529 di Diego Ribero. Biblioteca Vaticana.

del globo terracqueo. L'epoca di Eratostene segna il culmine per la scienza geografica antica che, con Aristarco di Samo, precursore di Copernico nella costruzione del sistema eliocentrico, raggiunse anche arditissime concezioni intorno al sistema solare. L'opera eratostenica fu in seguito continuata da Posidonio di Apamea (ca. 140-65) che dottamente scrisse sull'Oceano e sui suoi fenomeni e si dedicò alla g. fisica, alla meteorologia, e potrebbe inoltre ritenersi il precursore della più moderna delle scienze geografiche: l'antropogeografia. Egli tuttavia non tentò come Eratostene un lavoro generale di sintesi delle conoscenze geografiche. Fra gli avversari di Eratostene si trovano uno dei maggiori astronomi greci, Ipparco di Nicea (ca. 190-125), e lo stoico Cratete di Mallo.

Mentre lo spirito greco fu più proclive alla pura indagine scientifica, quello romano ebbe fini più pratici. Le conquiste romane fra la seconda metà del sec. II a. C. ed i primi secoli d. C. procurarono sicure conoscenze sulla Gallia, la Germania, parte dell'Iberia, la Britannia, ecc. L'Africa e l'Asia furono percorse dai legionari romani e l'estensione dell'ecumene per opera loro si venne così allargando. Nell'età di Augusto ed immediatamente dopo, vennero elaborate nuove concezioni di sintesi geografica. Per volere di Augusto fu fissato il riordinamento amministrativo dell'Impero (comprendente opere itinerarie, catastali, descrizioni ufficiali delle province, ecc.), che favorì l'elaborazione di opere geografiche. Agrippa intanto, grande collaboratore di Augusto, fece incidere in un portico di Roma una carta di tutto il mondo conosciuto, e dell'Impero romano in particolare. Strabone, Pomponio Mela e Plinio il Vecchio scrissero negli anni seguenti poderose opere geografiche e posero fra l'altro a fine supremo della scienza geografica le relazioni tra le caratteristiche naturali di ogni paese e le condizioni etniche, sociali e culturali dei singoli popoli. Dal punto di vista descrittivo, e come sintesi generale delle conoscenze acquisite alla fine dell'età augustea, la g. di Strabone è veramente completa, anche se il suo indirizzo è più limitato, descrittivo e pratico di quello greco eratostenico.

Al principio del sec. II d. C. si trova Marino di Tiro, di cui soltanto attraverso Tolomeo si conosce l'opera principale: una nuova carta del mondo. Tolomeo fu invece innanzitutto un astronomo, che consolidò il sistema cosmico geocentrico e divulgò il valore della misura della circonferenza terrestre (180.000 stadi), già accolto da Posidonio, misura corrispondente ad un globo terrestre molto più piccolo della realtà.

Riassumendo, si può dire che, mentre la g. greca si espresse soprattutto nella forma grafica (carte), nell'età romana prevalse la forma espositiva. A fondamento di entrambi gli indirizzi si può comunque mettere la elaborazione dei dati di osservazione e di esperienze.

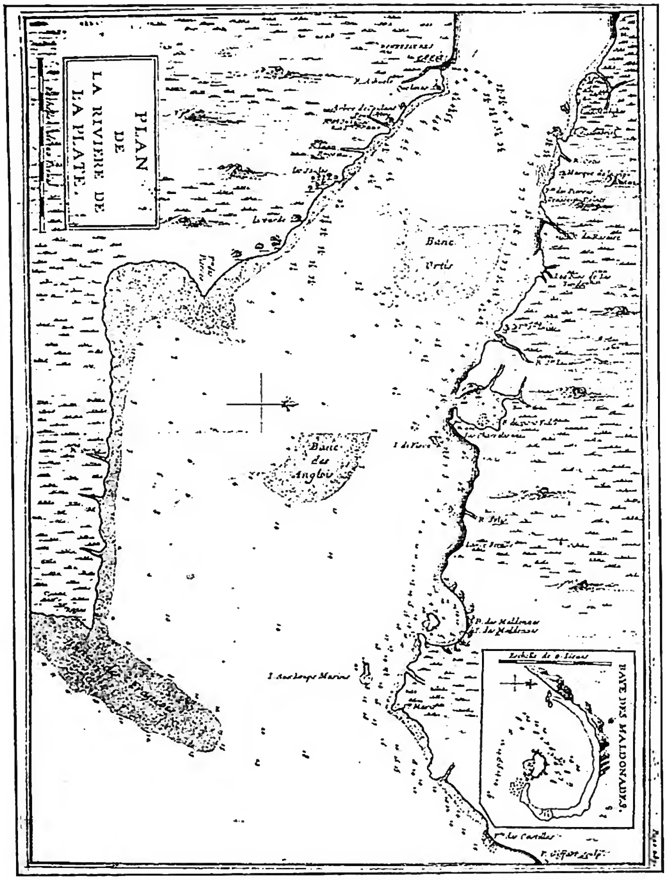
2. *Nel medioevo e nel Rinascimento.* – La scienza geografica subì nel medioevo un'ampia interruzione per il fatto che, spezzatasi l'unità dello Stato romano, le relazioni fra popoli e popoli furono molto più limitate e le nuove conoscenze non ebbero modo di diffondersi. La cultura, quasi del tutto in mano alla Chiesa, fu improntata anche nel campo geografico ad un simbolismo a volte lontano dalla realtà: le *mappae mundi* circolari, p. es., avevano spesso come centro Gerusalemme. Le descrizioni sono in questo periodo aride, spesso ridotte a puri elenchi di paesi, popoli e città. S. Isidoro di Siviglia (336), s. Beda Venerabile (733 ?), Rabano Mauro (sec. IX) scrissero opere geografiche di non eccessivo valore. Al contrario, presso gli Arabi fiorì una ricca letteratura geografica, prevalentemente descrittiva, rimasta però quasi del tutto sconosciuta agli occidentali, i quali conobbero soltanto l'opera astronomica di Tolomeo. Il periodo scolastico si basò appunto sui principi fisici di Aristotele e sul sistema cosmico di Tolomeo quando furono ripresi gli studi sul globo terraqueo. Gervasio di Tilbury (principio del sec. XIII), Alessandro Neckam (1157-1217), Alberto Magno (1206-80), Vincenzo di Beauvais (ca. metà del sec. XIII), Ruggero Bacone (1214-94) e Ristoro d'Arezzo, tutti indistintamente si basarono sulle dottrine aristotelico-tolemaiche, armonizzanti con i principi della teologia cristiana. L'osservazione nel campo geografico ancora non esiste e le conoscenze nuove portate alla scienza geografica per opera di Giovanni di Pian del Carpine, Rubruk, Oderico da Pordenone e Marco Polo furono oggetto di incredulità.

Un rinnovamento può trovarsi al principio del sec. XIV nel campo cartografico: carte nautiche, regionali, nuovi mappamondi circolari fanno la loro comparsa, mentre la g. descrittiva rimane invariata fino al sec. XV. In questo periodo Enea Silvio Piccolomini, che fu poi papa Pio II (1458), compilò un'opera geografica (*Historia rerum ubique gestarum locorumque descriptio*), uno dei tanti esempi in cui si incontra l'uso, allora corrente, del nome di cosmografia. Tra la metà del sec. XV e la metà del XVI Bartolomeo Diaz, Vasco de Gama, Cristoforo Colombo e Fernando Magellano portarono con le loro imprese una rivoluzione nel mondo della g.: la sfericità della terra venne universalmente riconosciuta, il globo apparve enormemente più vasto di quanto si potesse sospettare, l'estensione delle aree oceaniche si rivelò impensata. Lo studio e l'interesse per la natura si riaccesero e nell'Umanesimo le obliate opere di Strabone e di Tolomeo rividero la luce; la cartografia tornò in auge e nomi quali Leonardo da Vinci, Fineo, Gastaldi, Apiano e Mercatore diedero vita durante il sec. XVI ad un gran numero di sistemi per rappresentare l'intero globo.

La resurrezione della g. descrittiva avvenne con Seba-

stiano Münster (1544). Con la fine del 1500 si sgretola il sistema aristotelico e la stessa fine subisce quello cosmico di Tolomeo con Keplero, Copernico e Galileo, che pongono le basi del nuovo sistema eliocentrico. La g. appare allora come una scienza ben precisata, con fini e metodi propri, particolarmente in un'opera di Varenio (1650): essa fu la prima dell'età moderna, i fenomeni geografici essendovi nettamente suddivisi in fenomeni celesti, terrestri ed umani, ripartizione rimasta fino ai nostri giorni.

3. *Dal sec. XVII ai tempi moderni.* – La g. matematica fu avviata a nuovi indirizzi ed il Sanson, il Cassini, il Delisle ed il d'Anville tennero alta per la Francia la cartografia con i nuovi planisferi e le carte d'Europa e di Africa. Nel sec. XVII ha inizio, ad opera di N. Stenone, fondatore della stratigrafia, la geologia. Nel sec. XVIII invece la g. diviene una disciplina ausiliare delle nuove scienze economiche, sociali e statistiche e perde il carattere di scienza di osservazione, restando in parte priva finanche del suo contenuto. Con il sec. XIX la scienza geografica è ancora una volta in primo piano, con la ripresa delle esplorazioni geografiche di Cook, Niebuhr, Pallas e Bruce.



(da L. Feuillée, *Journal des observations physiques, mathématiques et botaniques*, Parigi 1714)

GEOGRAFIA - Planimetria del fiume Plata disegnata da L. Feuillée, incisa da P. Giffart.

Alessandro Humboldt fu il primo vero e grande viaggiatore-geografo, che si occupò di morfologia terrestre, climatologia, g. botanica e politica. Le sue « indagini comparative dei fenomeni » costituirono da allora in poi la base della g. Suo contemporaneo fu quel Carlo Ritter, studioso metodico, che diede grande importanza alla g. nell'insegnamento. Ma la g. fisica, massimamente approfondita dall'Humboldt, assurse a grande importanza dopo il 1870, periodo in cui si vede il sorgere di infinite società geografiche. Le esplorazioni scientifiche proseguivano intanto con il Nansen (1893), il Peary (1909), il Ross (1842), l'Amundsen (1911). Tutti i rami della scienza geografica venivano approfonditi e l'oceanografia moderna trova nella spedizione di Challanger il suo punto di partenza. Dalla metà del sec. XIX in poi gli Stati d'Europa comprendono l'importanza di possedere rappresentazioni cartografiche dei propri territori, basate su rilievi topografici. Gli uffici centrali di meteorologia moltiplicarono da allora gli studi. Il tedesco Oscar Peschel (1826-75) rimane uno dei maggiori esponenti della g. fisica, perché volle ricondurre la scienza geografica alle sue basi naturalistiche: la biogeografia vede con lui chiarita la propria posizione. La geologia aveva nel frattempo fatto in molti paesi progressi notevolissimi e la morfologia terrestre divenne un nuovo ramo della g. fisica. Giuseppe Dalla Vedova (1834-1919) specificò i compiti veri e propri della g., consistenti nella indagine della distribuzione e delle correlazioni causali fra le forme, i fenomeni e gli esseri viventi. L'antropogeografia ebbe in Federico Ratzel (1844-1904) l'esponente principale. Essa considerò l'uomo e le manifestazioni della sua attività o, più esattamente, le influenze dell'ambiente sull'uomo.

Al principio del secolo attuale la g. fu dunque divisa in due grandi rami: la g. fisica e l'antropica, mentre astronomia e geodesia assunsero aspetto di scienze autonome. In tempi modernissimi le esplorazioni sono seguite con ritmo crescente nelle due calotte polari, in regioni desertiche, foreste equatoriali, sistemi montagnosi, nelle profondità marine e nella più elevata atmosfera. L'esplorazione estensiva ha però ceduto il posto, nei giorni presenti, a quella più circoscritta ed approfondita.

Molto complessa è divenuta oggi la g. che si basa esclusivamente su fatti di interdipendenza e di reciproche correlazioni. La descrizione e la classificazione dei vari aspetti della superficie terrestre portano oggi a definire la g. come scienza che studia e descrive scientificamente il paesaggio inteso nel senso geografico (sintesi astratta di quello visibile), che è costituito da un piccolo numero, o da pochi gruppi di elementi caratteristici che a seguito di fatti determinati dal clima, dalla morfologia, dall'idrografia, dalla vegetazione, ecc. delineano le grandi forme fisionomiche della superficie terrestre.

È del 1933 lo schema di classificazione proposto dallo Hassinger in 43 tipi di paesaggio (*Landschaftstypen*), semplificazione di un precedente saggio del Passarge. Recentemente, in Italia, R. Biasutti (1947) ha descritto i principali tipi del paesaggio terrestre con riferimenti alla vita e all'attività dell'uomo. Oggi la ricerca geografica è in molti Stati diretta da appositi enti nazionali collegati nell'Union géographique internationale, promotrice di studi, ricerche, congressi. Le maggiori opere geografiche in collaborazione sono: *La géographie universelle* (già diretta da P. Vidal de la Blache); l'*Handbuch der geogr. Wissenschaft* (diretto da R. Klute) e la *G. universale* (diretta da R. Almagià).

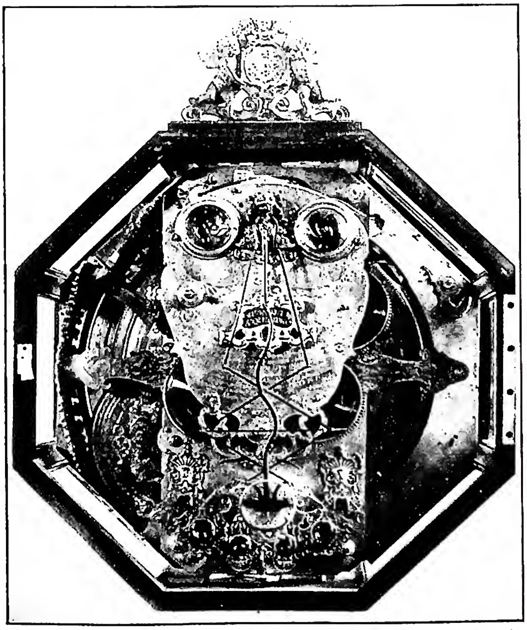
Gli enti che in Italia si occupano di g. sono: la Società Geografica Italiana (Roma), la Società di Studi Geografici (Firenze), l'Istituto Geografico

Militare (Firenze), il Comitato Nazionale per la g. in seno al Consiglio Nazionale delle Ricerche (Roma), l'Istituto Idrografico della Marina (Genova), il Touring Club Italiano (Milano), ecc., i quali tutti hanno pubblicazioni periodiche di interesse scientifico.

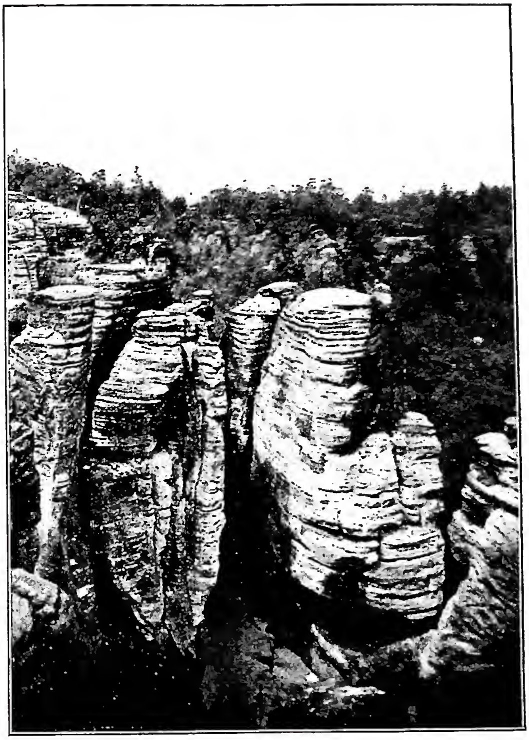
V. La g. e le sue suddivisioni. – La g., nel campo organico scientifico attuale, può essere suddivisa in alcune grandi sezioni.

1. *G. fisica* (*fisiogeografia*). – La g. fisica potrebbe essere definita la scienza che studia i fatti e i fenomeni fisici che si manifestano sulla superfice del globo terrestre (intendendovi compresi gli spazi marini), esaminati dal punto di vista della loro estensione e delle reciproche relazioni. La conoscenza della forma, delle dimensioni, della posizione e dei movimenti della sfera terrestre sono nozioni generali indispensabili. Le conseguenze geografiche di questi fatti sono molteplici, e mentre uno dei meriti essenziali di Humboldt è quello di avere, nella pratica dell'osservazione, ricondotto la g. allo studio della realtà, il primo elemento di successo di E. Reclus e della sua felice influenza sulla diffusione del gusto della g. fu il suo senso profondo di quella attività che anima di una specie di vita fisica la superfice del globo terrestre.

È solo del sec. XIX la costituzione definitiva su basi scientifiche della morfologia terrestre. Questa, vivificata dalla concezione storica sviluppata dal geografo americano W. M. Davis e dalla sua scuola, si baserebbe sulla continua trasformazione delle forme della superfice, trasformazioni che determinerebbero la distinzione del rilievo in cicli morfologici, classificabili a seconda del terreno e dell'agente modellatore. La scuola morfologica americana è stata combattuta, specialmente in Germania, ove si è dato risalto alla descrizione scientifica, quindi razionale e comparata, del «paesaggio» (*Landschaft*), nei suoi aspetti fisici e antropici.



(fot. Biblioteca Vaticana)
Geografia - Planisferio Farnese, donato a Leone XIII dal conte di Caserta - Biblioteca Vaticana.



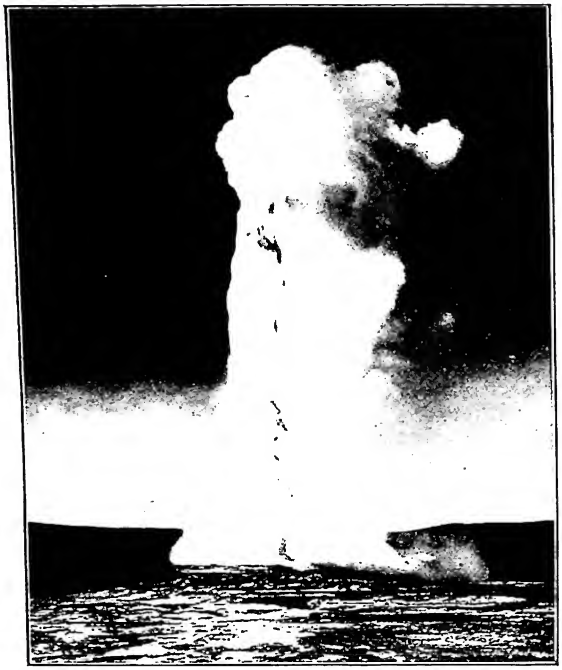
(per cortesia del dott. G. Imbrighi)
Geografia - Azione degli agenti atmosferici sul modellamento della superfice terrestre - Děčín (Boemia).

La g. fisica, descrivendo le forme della superfice terrestre, mira anche a spiegare l'origine e gli effetti dell'azione dell'energia propria della terra e delle trasformazioni dell'energia solare; per la conoscenza dei climi nelle varie regioni si occupa dell'atmosfera e delle conseguenze dei fenomeni che in essa si manifestano, ricercando altresì la estensione e la distribuzione dei fenomeni connessi all'idrosfera nei suoi molteplici aspetti. Si è così introdotti a distinguere nella g. fisica le seguenti branche:

a) *Morfologia terrestre* (*geomorfologia*). – Si occupa dei grandi lineamenti della terra (costituzione geochimica del globo, distribuzione delle terre e delle acque), ricerca la genesi dei rilievi sulle terre emerse in rapporto alla loro localizzazione e alle cause determinanti, ritrova gli effetti della dinamica esogena sul modellamento, studia la topografia litorale, l'influenza delle rocce e quella tettonica sul rilievo, di tutti i fattori quindi che incidono sui lineamenti essenziali dell'aspetto geografico.

b) *Oceanografia*. – Approfondisce la ricerca dei caratteri fisici del mare, la composizione delle acque e la distribuzione della salinità, della temperatura, della trasparenza delle acque, si occupa dei moti, del rilievo suboceanico, del livello del mare, delle ricerche batimetriche; studia il mare dal punto di vista fisico-chimico (talassografia), la natura e lo sviluppo degli esseri viventi (talassobiologia). I primi studi sono dello scienziato bolognese Luigi Ferdinando Marsili (1658-1730), membro dell'Accademia delle Scienze di Parigi, che nel 1725 pubblicò la sua *Histoire physique de la mer*. Da allora questa branca di studi ha avuto un notevole sviluppo sia in Italia che all'estero.

c) *Meteorologia*. – Studia le proprietà dell'atmosfera e i fenomeni che in essa si svolgono; ricerca le leggi gene-



(da M. M. Augspurger, Yellowstone Park, Middletown, Ohio 1948)
GEOGRAFIA - Manifestazione di origine vulcanica: l'« Old Faithful Geyser » - Yellowstone Park (U.S.A.).

rali dei movimenti dell'atmosfera, nonché la formazione e il cammino delle perturbazioni (meteorologia dinamica). Studia la localizzazione dei vari fatti meteorologici, le relazioni di questi tra loro, l'influenza delle condizioni geografiche e i rapporti di questi fenomeni con la vita e lo sviluppo degli animali e delle piante, come dell'igiene e della salute pubblica dell'uomo (climatologia). Si occupa degli studi relativi alla libera atmosfera, cioè degli strati d'aria non a contatto con il suolo (aerologia). La metereologia investe così il vasto campo di studio di tutta la massa aeriforme che circonda la terra, della pressione dalla medesima esercitata, dei tipi isobarici, della temperatura, della radiazione solare, delle idrometeore; e di queste in particolare ritrova le funzioni e le distribuzioni geografiche.

d) *Sismologia.* – Si occupa dei movimenti rapidi e violenti della crosta terrestre (terremoti), prodotti dal passaggio di onde elastiche trasmesse da regioni ove si è verificato un disturbo meccanico, degli effetti, della distribuzione sulla superfice terrestre, dei segni precursori e concomitanti, dei periodi sismici, dei movimenti microsismici e di quelli epirogenetici in genere.

e) *Vulcanologia.* – Tende a ricercare cause ed effetti degli strati superficiali (subaerei e sottomarini) del globo, dai quali emanano continuamente o con intermittenza materiali rocciosi degli strati profondi (vulcani). Ritrova i punti di vulcanicità, riconosce in alcuni similari dei fenomeni secondari o pseudovulcanici, in altri dei fenomeni postvulcanici, ne studia la ripartizione nelle varie regioni della terra.

f) *Glaciologia.* – S'interessa dei ghiacciai, della loro struttura, delle oscillazioni, dei cicli, dei movimenti, della loro distribuzione geografica; questi studi, che s'iniziarono con intenti scientifici solo alla fine del sec. XVIII (il geologo e fisico svizzero Horace Benedict de Saussure [1740-99] fu il pioniere dell'alpinismo scientifico), mirarono poi a classificare i ghiacciai in tipi, a segnarne le caratteristiche, a studiarne le parti, i bacini collettore e ablatore, la registrazione, ecc.

g) *Potamologia.* – Studia l'azione delle acque superficiali, fiumi in particolare, dei loro elementi, dei fenomeni di erosione, deiezione, ecc. e dei cicli dei bacini idrografici.

h) *Limnologia.* – Mira a studiare la natura, l'origine, la vita dei bacini lacustri, il rilievo, la idrologia, gli scandagli, le carte batimetriche, i movimenti, la temperatura, la trasparenza, la composizione delle acque, le influenze climatiche e topografiche, le oscillazioni ecc. Branca accessoria dell'oceanografia, la limnologia ha gli stessi problemi, che risolve con gli stessi metodi. Gli studi sistematici in questo ramo si sono molto sviluppati in questi ultimi tempi.

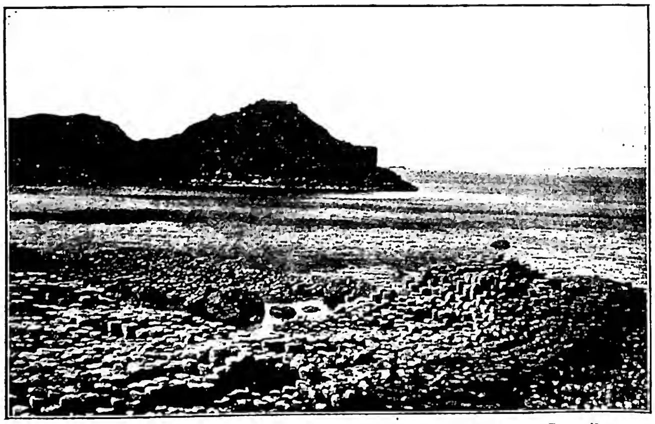
Branche tutte della g. fisica, pur facendo parte integrante della medesima, esse mirano ad una certa autonomia, la quale, peraltro, non potrà prescindere dalla consistenza basilare della fisiogeografia, prima parte della g. vera e propria, e che, pur astraendo dall'opera dell'uomo, forma la base della g. umana, ramo, a sua volta, della g. organica o biologica.

2. *G. antropica.* – Studia la ripartizione degli uomini sulla superfice terrestre e le loro attività, indaga sui caratteri e le variazioni quantitative (densità, distribuzione della popolazione) e qualitative (differenziazione in razze [tipi] costituenti tutte indici di serie di fatti d'ordine fisico, biologico ed economico tra loro connessi).

La g. antropica ha dei sottogruppi:

a) *G. ecologica.* – Applica il principio della correlazione, per cui l'uomo è influenzato dall'ambiente circostante. È qui che la g. si serve della ecologia, occupandosi propriamente dello studio delle relazioni degli organismi viventi con il mondo circostante e dei popoli componenti l'umanità attuale, basandosi su dati linguistici, culturali e sociali dell'uomo come modificatore dell'ambiente (per cui da un paesaggio naturale o immodificato si passa ad un paesaggio umano o modificato), servendosi di risorse minerarie, animali o vegetali.

b) *G. economica.* – Giovandosi della merceologia e dell'economia, scienze autonome che si occupano particolarmente della distribuzione dei prodotti, del loro valore commerciale, ecc., studia l'utilizzazione delle risorse terrestri da parte dell'uomo. Parti della g. economica possono essere considerate: la g. commerciale, che studia i fenomeni economici in relazione al suolo (e che può essere suddivisa in g. della produzione e g. del consumo); e la g. industriale, che si interessa della distribuzione delle materie prime e delle possibilità di trasformazione in pro-



(da Images de Grande-Bretagne, British Council s. a.)
GEOGRAFIA - Colata di lava basaltica clivaggiata a prismi colonnari. Irlanda del Nord.

dotti utilizzabili, con lo sfruttamento di quelle forze naturali che dipendono dai fattori climatici e geomorfologici.

c) *G. politica.* – Esamina le modifiche che l'uomo apporta sulla superfice terrestre per il fatto di vivere raggruppato in società complesse (Stati), determinando le frontiere, le opere protettive, di sviluppo, di conservazione.

d) *G. etnografica.* – Investiga le cause e i processi formativi dei popoli e delle loro lingue, i modi di vita umana, l'incremento naturale, le migrazioni.

Studio particolare della g. etnografica è quello delle ripartizioni delle religioni, che, per la loro complessità e influenza sulle altre attività umane, hanno dato motivo alla formazione della g. delle religioni.

e) *G. dell'incivilimento.* – Riguarda tutte le manifestazioni dell'attività umana che modificarono lo stato naturale della superfice terrestre, plasmando il paesaggio artificiale della civiltà nella ripartizione di grandi tipi: g. delle sedi, g. delle comunicazioni, g. del traffico. Allo studio geografico della città si dà il nome di g. urbana.

3. *G. estetica.* – Si parla anche di g. estetica, della quale possono essere considerati campioni A. von Humboldt, F. Ratzel e G. Pennesi, allorché, nel descrivere le opere dell'uomo nella loro coesistenza regionale, gli argomenti geografici sono trattati, sinteticamente e artisticamente, ma in pari tempo con rigore assolutamente scientifico.

4. *G. turistica.* – Capitolo a sé potrebbe essere costituito dalla g. turistica, la quale coordina gli elementi geografici che rappresentano il fattore dominante del problema del turismo internazionalmente e socialmente inteso.

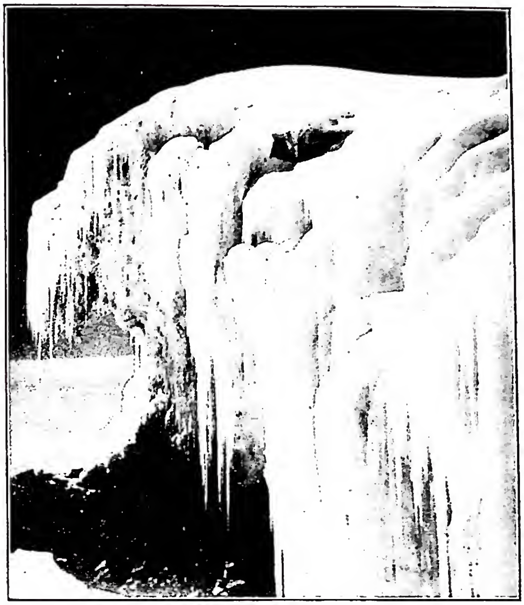
5. *G. storica.* – Ha lo scopo di mettere in luce i mutamenti avvenuti in epoche passate. Essa si vale anche della toponomastica, che è l'elaborazione glottologica dei nomi propri dei luoghi e delle regioni storiche che denotano particolari condizioni naturali e umane.

Occorre però attingere a queste scienze in maniera discreta, senza perdere di vista il principio di localizzazione e di estensione, proprio della g., principio che, inosservato, le farebbe perdere parte del suo carattere di scienza autonoma.

Nutrirsi, crescere, riprodursi, attraversare fasi di esistenza e morire è comune agli individui viventi. Quella parte della g. che rivendica il compito di cercare le cause dei processi di trasformazione delle piante e degli animali e la loro influenza nell'opera modificatrice sulla superfice terrestre, costituisce la biogeografia.

6. *G. botanica.* – Per g. botanica si intende la classificazione e distribuzione delle formazioni vegetali sul globo.

Perché si possa parlare di g. botanica propriamente detta bisognerà attendere la definizione della specie vegetale data da Linneo verso la metà del sec. XVIII. Dagli antichi erano conosciute nozioni riguardanti la provenienza e le esigenze di cultura delle piante utili; ma con Linneo si hanno le prime flore redatte secondo criteri scientifici, flore che favorirono C. Willdenow per la compilazione di uno schizzo fito-geografico e Alessandro von Humboldt per uno schema della distribuzione della vegetazione sul globo.

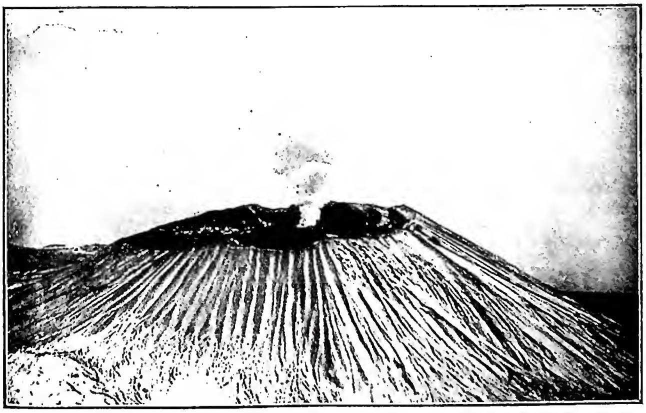


(*da Geographical Journal, marzo 1950*)
GEOGRAFIA - Cascata di ghiaccio (seraccata) dovuta a salto di roccia (cima Margherita, Ruwenzori, Parco nazionale). Congo Belga.

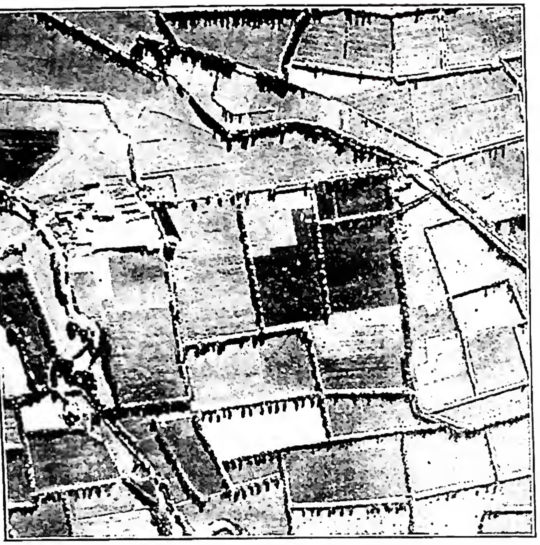
Humboldt creò così i presupposti per ricerche più particolari; A. P. de Candolle (1826) suddivise la superfice del globo in regioni floristiche naturali; J. Schouw descrisse le relazioni fra forme di vegetazione e stazione.

Nuovi aspetti della g. botanica furono poi scoperti, come la struttura fisica e la composizione chimica del suolo, il concetto di formazione vegetale, la ricostruzione della vegetazione nei periodi geologici precedenti alla attuale. A. Engler quindi formulò il metodo sistematico-genetico, servendosi di dati e notizie provenienti da tutte le parti del globo. A. W. Schimper sostenne invece un metodo più particolare delle reazioni biologiche delle specie vegetali, classificando le formazioni vegetali dei climi più vari e utilizzando i progressi della sistematica, della g. fisica, della paleontologia del quaternario, metodo che ha fornito nozioni sui processi di trasformazione dei paesaggi vegetali.

Dal concetto di flora, che è il complesso di famiglie vegetali in rapporto ai loro caratteri ecologici o d'ambiente, rapporto da cui si denominano le regioni floristiche (la oloartica euroasiatica o americana, la mediterranea, la desertica nord-tropicale dell'antico continente, la intertropicale, l'australe), si passa al concetto di formazione delle zone vegetali. Un'associazione di piante con caratteri biologici comuni costituisce le formazioni (foreste, steppe, tundre), che possono essere acquatiche o terrestri. Tra le zone di vegetazione sono da annoverarsi quella dei climi caldi, con la foresta vergine equatoriale (mantello quasi continuo di vegetazione arborea impenetrabile) e la savana; quella dei climi subtropicali, con la foresta e la macchia mediterranea (con il duplice periodo di riposo vegetativo), la steppa, la foresta cinese; quella dei climi temperati, con la foresta boreale a latifoglio e conifere, con



(*da Geographic Magazine, vol. I, n. 2, giugno 1935*).
GEOGRAFIA - Il principale cratere del Vesuvio - Napoli.



(dall'Universo, Riv. Ist. Geog. mil., gen. feb. 1950, tav. fuori testo p. 161)

GEOGRAFIA - Veduta aerea di strade alberate. Dalle ombre si può dedurre la specie degli alberi.

la prateria e la steppa-prateria; quella dei climi freddi, con le caratteristiche tundre.

Tra i fattori geografici della distribuzione delle piante vanno considerati quelli climatici: luce, calore, umidità, vento, variamente distribuiti; i fisici, per le condizioni fisico-chimiche del suolo sui cui vivono le piante; gli organici per quelle condizioni di vita di saprofitismo, commensalismo o simbiosi di piante a vantaggio o svantaggio di altre con cui vivono.

7. *G. zoologica.* – Esamina in modo particolare i caratteri della fauna che presentano le varie regioni della terra, divide la terra in regioni e sottoregioni, rilevando le affinità zoogeografiche.

Tra le divisioni che hanno carattere scientifico si ricorda quella fatta da Ph. L. Sclater (1857). Numerosi furono i tentativi di classificazione delle regioni zoogeografiche. Tra le più riuscite fu quella di A. R. Wallace (1876), che riconobbe le seguenti regioni: paleartica (con le sottoregioni europea, mediterranea, siberiana e manciuriana), etiopica, orientale (indiana, ceilonica, indo-cinese, indomalese), australiana (austro-malese-polinesica, neozelandese), neotropicale (cilena, brasiliana, messicana, antilleana), neartica (californiana, canadese, delle Montagne Rocciose).

Tra gli altri classificatori delle regioni zoogeografiche si distinsero F. E. Beddar (1895) ed L. Trouessart (1922); G. Colosi, H. Woodnard e A. Günther delimitarono le regioni zoogeografiche marine.

Considerando gli animali che popolano la superfice del globo, si distinguono tre grandi domini ecologici: l'alabio o marino, il limnobio o d'acqua dolce e l'aerobio o terrestre. Nel primo, dove si ritiene abbia avuto origine la vita, ritrovandovisi le condizioni di ambiente meno lontane da quelle che avrebbero confermato questa opinione, vivono i rappresentanti di tutti i tipi del regno animale.

Gli altri due domini possiedono generi e famiglie a loro esclusive; la sistematica delle loro faune dà un notevole apporto alla genesi marina degli elementi che le costituiscono. Relativamente alle aree di distribuzione, vi sono raggruppamenti che occupano vastissime estensioni, come ve ne sono altri confinati in aree ristrettissime.

VI. LA G. SCIENTIFICA E COME SCIENZA DI COORDINAZIONE. – Con il nome di g. scientifica si è voluto designare tutta la parte speculativa e teorica di questa scienza, per distinguerla da quella che si potrebbe dire la g. esploratrice, che per essere sperimentale conserva il suo carattere empirico. Un gruppo di geografi inglesi ebbe a chiamarla « studio delle correlazioni locali », mentre in Italia G. Dalla Vedova affermava che « alla g. appartiene il momento distributivo e corologico delle scienze ». Tra la fine del sec. XVIII e la prima metà del XIX il dualismo tra i due distinti indirizzi, naturalistico e storico, aveva tardato il costituirsi della g. scientifica; il dissidio tra la g. fisica generale e la corografia riguardante l'uomo (nella quale storia regionale e Stati formano la parte centrale) scompare o almeno accenna a scomparire con la nuova evoluzione della scienza geografica, nella quale domina l'indagine causale; l'unità del punto di vista geografico vuole che la G. sia così riconosciuta come scienza unitaria, scienza «monistica».

Resta così il merito alla g., a differenza delle altre scienze le quali non contemplano la unità materiale e ideale della terra, di riconoscere in essa un nuovo ufficio di riferimento, di controllo e correlazione tra le varie scienze, le quali, fino allora separate e autonome, erano rimaste senza possibilità di sintesi.

Scienza di coordinazione, la g. non è geologia; non è statistica, non è storia, non è topografia, non è biologia. Essa deve avere il suo posto tra le scienze unificatrici e alla geologia, alla statistica, alla storia, alla topografia, alla biologia essa fornisce l'elemento spaziale, sede dell'uomo e teatro delle sue attività: la superficie terrestre. L'universalità della g. permette che questa si addentri nella ricerca delle ultime cause della natura, come la filosofia intende raggiungere le ultime cause dell'idea senza peraltro confondersi ma rimanendo la prima nel campo speculativo-pratico, in più immediato contatto con le scienze sperimentali, sociali e storiche.

VII. LA G., LE SCIENZE AFFINI E AUSILIARIE. – La g. è di per sé scienza completa: essa studia al tempo stesso storia, fisica, chimica, zoologia, botanica, metereologia, ecc., abbracciando un campo vastissimo che, dalle scienze etiche (storia, politica, ecc.), si estende a quelle prettamente scientifiche e naturali (geologia, chimica, botanica, ecc.). Non vi è altra scienza, come la g., che ne sintetizzi tante e di tante scienze ausiliari abbia bisogno.

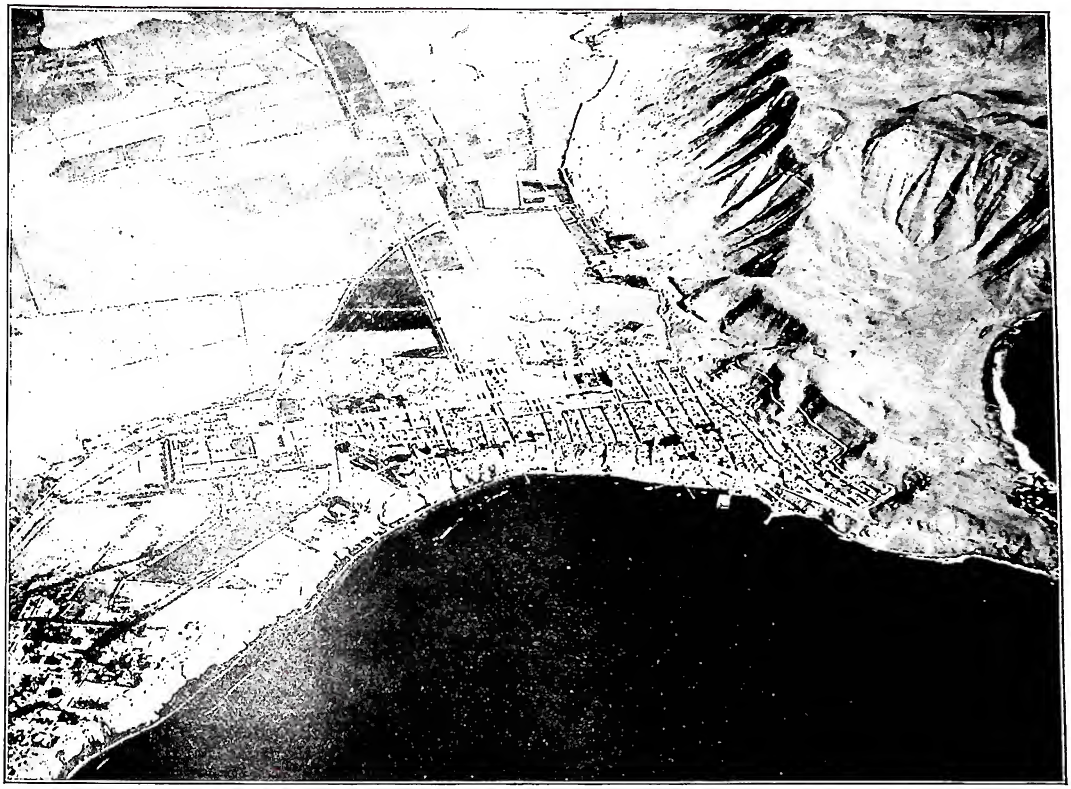
Nella moderna g. come organismo scientifico non rientrano più la cosmografia e la cartografia, appartenendo ora queste al gruppo delle discipline fisiche o matematiche sia per il loro fine che per i metodi di studio: esse trattano materie che un tempo, e ancor oggi in parte, erano oggetto della g. matematica o g. astronomica; questa considera la terra come corpo celeste avente forma, dimensioni e moti determinati, studia la sua posizione nel cosmo e soprattutto i suoi rapporti con il sistema solare. La g. intesa in senso moderno si avvale delle nozioni preliminari di ciò che costituisce la g. astronomica e della conoscenza dei procedimenti diretti alla costruzione delle carte geografiche (v. sopra, III).

Ma il geografo deve essere in possesso di nozioni di altre scienze affini e ausiliarie della g.

La statistica, disciplina matematica e sociale, raccoglie, esamina, elabora, classifica i dati numerici delle popolazioni e delle loro attività, segnando l'andamento dei fenomeni demografici e fornendo materia di lavoro alla g. che studia, tra l'altro, la distribuzione degli esseri viventi sulla terra.

La fisica terrestre studia la costituzione, i caratteri e le proprietà fisiche (forma, dimensioni, misura di gravità della terra, ecc.) dei bacini del mare (rilievo suboceanico, moti del mare, circuiti oceanici, ecc.), dell'atmosfera (le condizioni termiche, i movimenti, la circolazione, i regni ecc.), soprattutto in funzione del geoide, come corpo a sé e su basi di ricerca di ordine essenzialmente fisico.

La geologia (v.) investiga la costituzione e la struttura della crosta terrestre, nella quale agiscono fenomeni fi-



(*da G. R. Johnson, Peru from the air. American Geographical Society, Pubb.ne n. 12, Nuova York 1930*)
GEOGRAFIA - Chorillos, spiaggia balneare di Lima. Esempio di aerofotografia illustrante la morfologia del paesaggio - Perù.

sici e umani; essa, soggetta a continua evoluzione, costituisce una vera e propria storia della terra.

La litologia studia l'origine e la natura delle rocce che formano la crosta terrestre.

La paleontologia si occupa dello studio degli organismi fossili contenuti nella superfice corticale, determinando, attraverso un processo comparativo, l'epoca a cui appartennero.

La tettonica e la stratigrafia sono peculiari nello studio delle disposizioni dei materiali, per la correlazione dei principi di azione e reazione.

L'antropologia descrive i caratteri razziali dei vari gruppi umani distribuiti sulla superfice terrestre.

La paletnologia e l'etnologia si occupano dei caratteri culturali, dei costumi e delle abitudini di vita dei vari popoli; di essi la prima studia la cronologia preistorica, dando i quadri delle diverse forme attraverso cui ebbe sviluppo la civiltà umana.

Nel corteggio delle scienze ausiliarie sono da annoverare la storia, la politica, l'etica, il diritto, l'economia, la filologia, la glottologia, l'archeologia, la psicologia, la mineralogia, la zoologia, la botanica, la matematica, la chimica, la merceologia, la medicina ecc., le quali, pur non avendo relazione diretta e immediata con la g., tuttavia hanno con essa necessaria connessione logica e pratica. - Vedi tavv. IV-V.

BIBL.: Storia della g. : E. Tozer, *A history of ancient geography*, Cambridge 1897; G. Marinelli, *Metodo e storia della g.*, in *Scritti minori*, I, Firenze 1908; C. Errera, *L'epoca delle grandi scoperte geografiche*, Milano 1926; J. N. L. Baker, *A history of geographical discovery and exploration*, Londra 1931; G. Caraci, *Tabulae geographicae vetustiores in Italia adservatae*, Firenze 1927-32. – Scritti di metodica e di g. generale : F. V. Richthofen, *Aufgaben und Methoden der heutigen Geographie*, Lipsia 1883; S. Günler, *Entdeckungsgeschichte und Fortschritte der wissensch. Geographie im XIX. Jahrh.*, Berlino 1902; G. Dalla Vedova, *Scritti geografici*, Novara 1914; R. Almagià, *La g.*, Roma 1919; C. Vallaux, *Les sciences géographiques*, Parigi 1919; R. Almagià, *La g. guida bibliografica*, 2ª ed., Roma 1922; H. Wagner, *Lehrbuch der Geographie*, Hannover-Lipsia 1923; A. Lorenzi, *Introduzione alla g.*, Bologna 1943; R. Biasutti, *Il paesaggio terrestre*, Torino 1947; A. R. Toniolo, *Definizione, oggetto, metodo della g. attuale*, in *Introduzione allo studio della g.*, Milano 1947, pp. 53-94; R. Almagià, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI, pp. 602-17. – G. particolare : A. R. Wallace, *The geographical distribution of animals*, Londra 1876; O. Peschel, *Geschichte der Erdkunde bis auf A. V. Humboldt u. C. Ritter*, Monaco 1877; A. J. Herbertson, *The major natural regions*, in *Geogr. journal* (1905), pp. 300-12; J. Brunhes, *La géographie humaine*, 3ª ed., Parigi 1912; F. Ratzel, *La g. dell'uomo*, Torino 1914; A. Supan, *Leitlinien der allgem. polit. Geographie*, Lipsia 1923; G. Chisholm, *Handbook of commercial geography*, Londra 1925; O. Maull, *Polit. Geographie*, Berlino 1925; E. Huntington, *The human habitation*, Londra 1928; S. Passarge, *Die Erde und ihr Wirtschaftsleben*, Amburgo 1929; C. Streit, *Atlas hierarchicus*, Friburgo in Br. 1929; M. Prenant, *Géographie des animaux*, Parigi 1933; U. Toschi, *Studi di morfologia urbana*, Bologna 1933; A. F. W. Schimper, *Pflanzengeographie*, 3ª ed., Jena 1935; U. Toschi, *Temi di g. economica*, Bari 1938; D. Gribaudi, *Ambiente fisiogeografico ed ampiezza della proprietà terriera*, Torino 1938; R. Almagià, *Elementi di g. economica generale*, Milano 1947. – Fonti cartografiche : *A list of geographical atlases in the Library of Congress*, a cura di F. Lee Phillps, 4 voll., Washington 1909-20; O. Marinelli, *Atlante dei tipi geografici*, Firenze 1922; Istituto geografico De Agostini, *Grande Atlante*, 4ª ed., Novara 1938; Touring Club Italiano, *Atlante internazionale*, Milano 1929; G. Caraci, *Geografiche (carte)*, in *Enc. Ital.*, XVI, pp. 617-19; M. Eckert, *Kartographie. Ihre Aufgaben und Bedeutung für die Kultur der Gegenwart*, Berlino 1939; G. Dainelli, *Atlante fisico-economico d'Italia*, Cons. Tur. Italiana, Milano 1939; M. Emiliani e R. L. Papocchia, *Nozioni di cartografia e avviamento alla lettura delle carte*, Roma 1941; *Piccolo Atlante Marinelli*, Milano 1943; A. Sestini, *La lettura delle carte geografiche*, Firenze 1944; L. F. De Magistris, *Fonti geocartografiche moderne*, Milano 1944; R. Almagià, *Monumenta Cartographica Vaticana*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1944-48. Gastone Imbrighi

GEOLOGIA. - Al grande naturalista e filosofo Ulisse Aldrovandi si attribuisce l'introduzione (1603) del termine g. (da γῆ terra e λόγος discorso, trattazione, storia). Dal campo vastissimo di dottrine che tale termine abbracciava inizialmente e per lungo tempo conservò, la g. andò via via restringendo i suoi confini, specie lungo il sec. XIX, con lo staccarsi di alcune parti che venivano a formare nuovi rami di scienza. Ma la netta e definitiva delimitazione della competenza della g. intesa nel suo più stretto significato di g. pura, è ancor più recente.

Presupponendo la conoscenza delle rocce (litologia, petrografia) e dei fossili (paleontologia), la g. può dunque definirsi la scienza che studia anzitutto le caratteristiche strutturali della crosta terrestre (litosfera), cioè le condizioni di sviluppo e reciproca posizione (giacitura) delle rocce di varia natura ed origine, che formano la crosta stessa e i processi e le cause che hanno portato all'assetto attuale e che rispecchiano le vicende che la terra ha attraversato durante le lunghissime età geologiche. Sarebbe tuttavia impossibile giungere a una ricostruzione di tali vicende, che non fosse eccessivamente incompleta e spesso del tutto erronea, fondandosi in modo esclusivo sugli elementi ricavabili dalla natura, distribuzione e giacitura reciproca delle formazioni rocciose.

Per conseguire lo scopo, solo nei fossili, cioè nei resti di organismi vegetali e animali vissuti nei tempi passati, si può trovare l'indispensabile documentazione. Tali resti, presenti entro rocce sedimentarie di tutte le età geologiche e sovente in uno stato di mirabile conservazione, consentono infatti di ricostruire i caratteri e la sequenza delle faune e delle flore scomparse e l'ambiente fisico nel quale s'è svolta la loro vita, fornendo anche degli elementi per rappresentarci la natura dei fenomeni che, in un susseguirsi senza sosta, hanno via via modificati i lineamenti del nostro pianeta.

Gli studi e le investigazioni che conducono o tendono a condurre a raggiungere gli obiettivi ora accennati, costituiscono l'essenza della g. intesa nel senso più ristretto e genuino. Così delimitata, la g. comprende due parti fondamentali: la g. strutturale e la g. storica, designate anche rispettivamente con i nomi di tettonica e stratigrafia.

La prima tratta degli svariatissimi modi secondo i quali le rocce sono disposte nel complesso edificio della litosfera, fissandone i tipi più caratteristici, con riferimento alle tre categorie, nelle quali, in base alla genesi, le rocce vengono raggruppate, cioè eruttive od ignee, sedimentarie o stratificate e metamorfiche.

La g. storica o stratigrafia ha per obiettivo principale di ricostruire la storia del nostro pianeta, determinando l'« età relativa » delle rocce, che formano l'impalcatura della crosta terrestre.

Si può dire che non c'è scienza, oltre quelle basilari, petrografia e paleontologia, da cui la g. non tragga qualche sussidio per i suoi obiettivi, per le ipotesi sulle quali si fondano le sue teorie, le sue ricostruzioni: dalla chimica-fisica all'oceanografia, dalla zoologia alla vulcanologia, dalla geochimica alla geofisica applicata, ecc. È perciò una scienza eminentemente sintetica. D'altro canto la g. costituisce il fondamento di tanti altri rami di scienza, alcuni dei quali facevano un tempo parte di essa e si sono poi sviluppati a tal punto da formare entità autonome. Ad es., la geomorfologia, la vulcanologia, la glaciologia, la g. applicata e tante altre.

Per lo sviluppo storico-scientifico in particolare delle tre parti fondamentali della g. v. PALEONTOLOGIA; STRATIGRAFIA; TETTONICA. Ramiro Fabiani

GEOLOGICHE, EPOCHE: v. STRATIGRAFIA.

GEOMETRIA: v. MATEMATICA.

GÈ'ÔNÎM (sing. *Gā'ôn*). - Titolo dei capi (cf. *Ps.* 47, 5), « orgoglio » della casa di Giacobbe) delle accademie talmudiche di Sūrā e Pumbĕdītā nel periodo 589-1040 d. C. e nei secc. X e XI anche dei capi delle scuole palestinesi; nei secc. XII e XIII anche di quelli di Bagdad, Damasco e di Egitto.

La dignità gaonica veniva conferita dagli esilarchi, i quali talvolta preferivano i candidati ad essi devoti. Dal 825 d. C. diminuì la potenza dell'esilarcato e così furono i dotti stessi a fare l'elezione dei *g.* I *g.* applicarono il Talmud alla prassi giuridica per tutto l'ebraismo in forma di « responsi » a quesiti. Le comunità di tutta la diaspora alla loro volta offrivano alle scuole il loro appoggio economico. Nei mesi di *'ĕlûl* e *'ădhār* affluivano alle accademie migliaia di uditori straordinari. I *g.* erano, in quanto ad autorità e competenza, i successori del presidente del sinedrio nell'epoca precedente. Per il conferimento della dignità si dava la preferenza a discendenti di famiglie antiche distintesi per pietà e dottrina. Si parlava del *gā'ôn* attualmente « regnante ». I *g.* godevano di grande prestigio presso i califfi. Fra i più celebri *g.* vanno annoverati: Sa'adhjāh (iniziò il gaonato nel 928 d. C.) e Šĕrîrāh (968).

L'istituto gaonico ebbe termine verso il 1040 d. C. in seguito alla caduta del califfato di Bagdad ed al diffondersi della cultura talmudica nelle comunità della diaspora. Con il tempo il titolo di *gā'ôn* passò a significare « insigne dotto » in genere.

BIBL.: J. Asaf, s. v. in *Enc. Jud.*, VII, pp. 271-83; J. N. Simchowitsch (Simḥônì), *Gaon*, in *Jüd. Lex.*, II, pp. 894-97.
Eugenio Zolli

GEORGE, STEFAN. - Poeta, n. a Rüdesheim (Renania) il 12 luglio 1868, m. in Svizzera, presso Losanna, il 4 dic. 1933. Uno dei tre ultimi insigni poeti tedeschi, della triade che, in opposizione al naturalismo, si è riallacciata, per nobiltà di spiriti e di intenti, alla grande tradizione poetica germanica.

Compiuti lunghi viaggi all'estero e studi filologici a Berlino e di storia dell'arte a Monaco, il G. – che recava in sé nativo un fondamentale nucleo lirico, un sentimento religioso dell'arte ed un aristocratico, austero, eroico stile di vita, aborrente dalla folla, come dal meccanismo e materialismo, annullanti l'individuo, con in più un risentito volontarismo nietzchiano – s'orientò verso il simbolismo e la formola l'arte per l'arte, di cui si fece propagatore in Germania con i *Blätter für die Kunst* (1892-1919), ma singolarmente, via via, verso la concezione del poeta quale sacerdote, anzi vate. Pur rimanendo fino all'ultimo cultore della bellezza formale, è innegabile, nella sua produzione, un evolvere verso una concretezza maggiore, sia in quanto all'oggetto che al suo contenuto spirituale, non ammettendo però egli altro che il valore autonomo della poesia, avulsa da fattori psicologici o storici. La sua religione della poesia è, naturalmente, acristiana.

Edizioni: *Gesamt-Ausgabe der Werke* (18 voll., Berlino 1927-34).

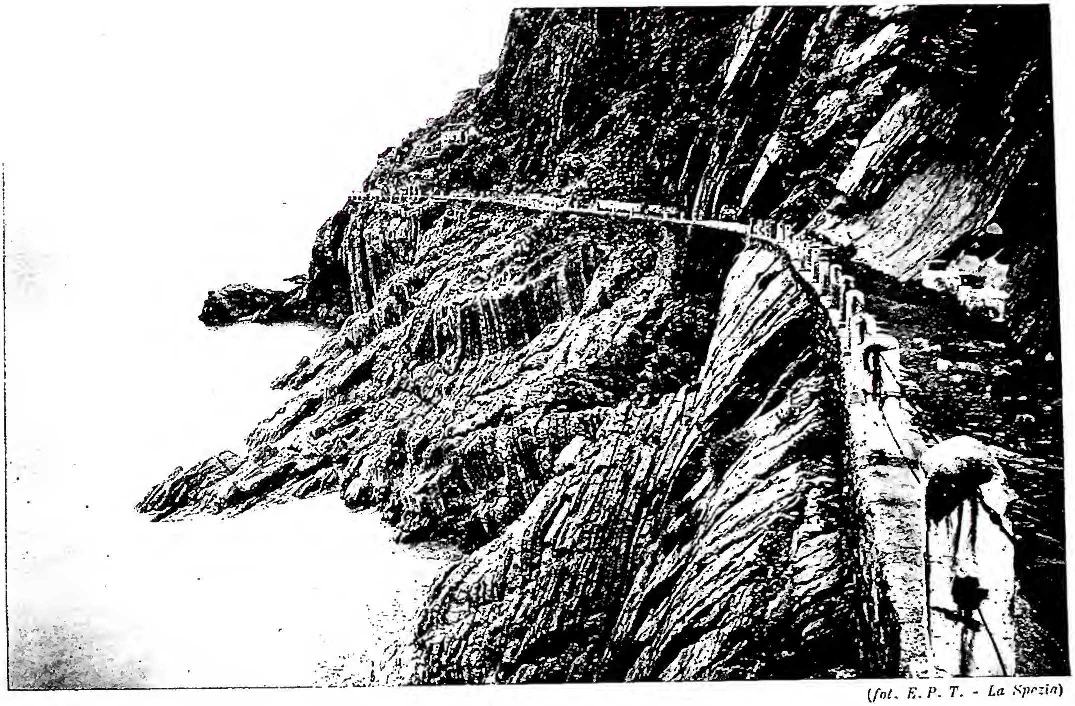
BIBL.: Chr. Geyer, *Die Religion St. G. s*, Rudolfstadt 1924; F. Gundolf, *St. G.*, 3ª ed., Berlino 1930; Joh. Mumbauer, *St. G. in katholischer Schau*, in *Literarischer Handweiser*, 66 (1930); L. Vincenti, *St. G.*, in *Baretti*, agosto 1927; I. Maione, *St. G.*, in *Contemporanei di Germania*, Torino 1931; W. Rosengarth, *Nietzsche u. G.*, Lipsia 1934; H. Lutzeler, *St. G. u. das Christentum*, in *Köln. Volkszeitung*, 28 maggio 1932; F. Bergenthal, *Das Werk G.s*, Breslavia 1934; M. Pensa, *St. G.*, Bologna 1935 (con ricca bibliografia).
Giovanni Guerra

GEORGETOWN: v. WOODSTOCK.

GEORGIA. - Dal 1936 una delle 16 Repubbliche federate costituenti l'U.R.S.S. Resasi indipendente nel 1918, fece parte, dopo il 1921, quale repubblica autonoma, della Federazione transcaucasica, poi soppressa.

SOMMARIO: I. - Geografia. - II. Storia. - III. Letteratura. - IV. Liturgia. - V. Versione della Bibbia. - VI. Arte.

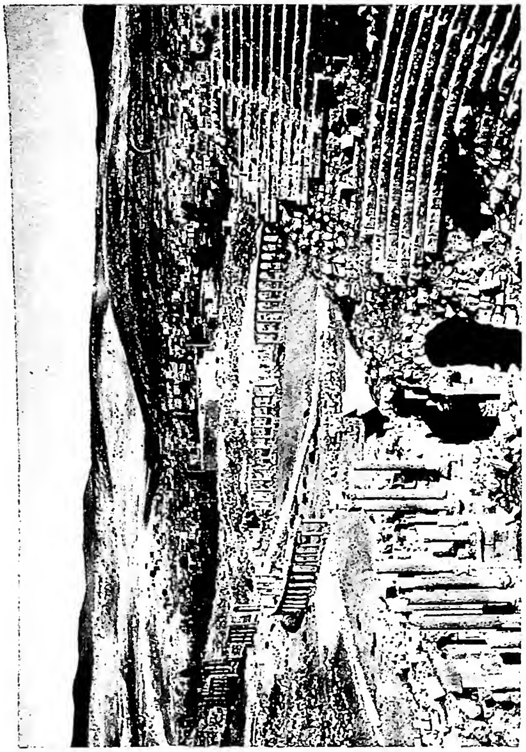
I. GEOGRAFIA. – Il paese, che si stende tutto sul pendio sud-occidentale del Caucaso, dal Mar Nero al Medio

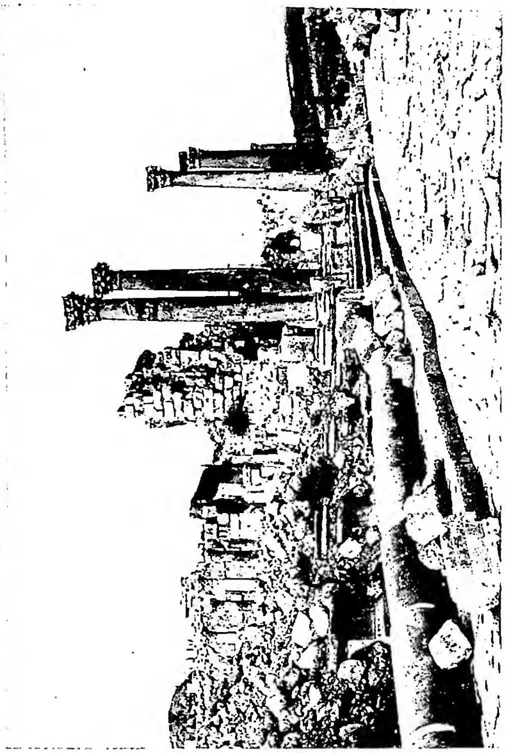


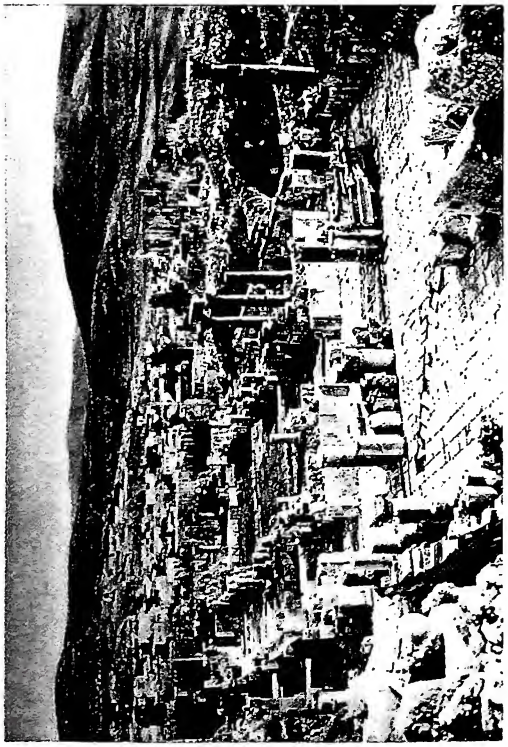
(fot. E. P. T. - La Spezia)

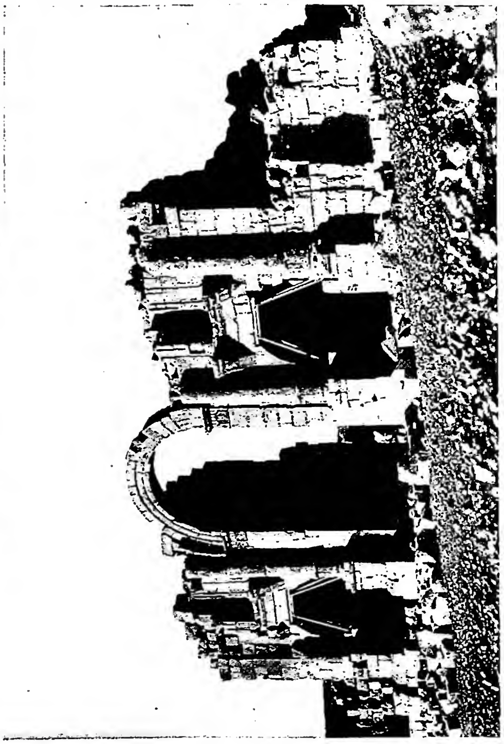
(fot. E. P. T. - La Spezia)

In alto: L'AZIONE EROSIVA DEL MARE CAUSA IL CONTINUO SFALDAMENTO DELLE ROCCE Riomaggiore (Liguria). *In basso:* SFRUTTAMENTO ECONOMICO DEL TERRENO: Ingegnosa coltivazione della vigna su pendici scoscese della costa ligure - Vernazza (Liguria).









(Laboratorio Foto-zincografico Terra Santa)

In alto a sinistra: PANORAMA. Nel primo piano resti della città antica. *In alto a destra:* RESTI DEL TEATRO ROMANO.
In basso a sinistra: RUDERI DI UN EDIFICIO ROMANO. *In basso a destra:* VIA E RUDERI ROMANI.

Kura, è per lo più montuoso e di non facile transito; ha, in complesso, clima temperato e sano, precipitazioni abbondanti, buone possibilità agricole (cereali, tabacco, cotone, the, vite, alberi da frutta), cospicue risorse forestali (1/3 del territorio è rivestito di boschi), varie e notevoli ricchezze minerarie (rame, ferro, carbon fossile, e soprattutto manganese). Un posto a sè va dato alla regione rivierasca della bassa Mingrelia (ad O.), dal clima subtropicale umido, malsana, dove sono stati compiuti di recente grandi lavori di bonifica. Nella popolazione predominano i Georgiani (oltre i 2/3 del totale), di stirpe giapetica, che occuparono sempre un posto preminente fra le contigue stirpi caucasiche, elaborando una propria civiltà nazionale, caratterizzata anche da una fiorente letteratura. Le minoranze etniche più notevoli sono quelle degli Armeni (12 %), dei Tartari (6 %) e degli Osseti (4,5 %); i Russi superano di poco le 100 mila unità. I centri abitati sono numerosi (la popolazione urbana rappresenta il 29 % della totale); la capitale Tiflis (Tbilisi), è passata da 294 a 519 mila ab. fra il 1926 ed il 1939; Kutais (Kutaisi), da 48 a 81; Batum (Batumi), il principale porto petroliero dell'U.R.S.S. (vi mette capo l'oleodotto da Baku), da 48 a 71.

Nel 1936 la G. contava 69.300 kmq., con 3,2 milioni di ab.; dopo la guerra il suo territorio si è esteso a 74.300 kmq. e la sua popolazione è salita a 3,6 milioni di ab. (48 a kmq.) per la cessione, da parte della Repubblica socialista federata sovietica russa, di parte della regione autonoma del Karačai e della Repubblica autonoma della Kabardia Balkaria (ora detta solo Kabardia). Entro i confini della G. si trovano : le due repubbliche autonome dell'Abkhasia (8696 kmq., 303.147 ab.; capitale Sukhum) e dell'Adjaristan (2797 kmq., 179.946 ab.; capitale Batum), ambedue lungo il Mar Nero, e la regione (Oblast) autonoma dell'Ossezia meridionale (3698 kmq., 111.501 ab.; capitale Stalinin), nel cuore del Caucaso.

Bibl.: R. Riccardi, *La G. : il paese e le genti*, in *Boll. R. Soc. geogr. ital.*, 1939, pp. 465-84; D. Tutaeff, *The Soviet Caucasus*, Londra 1942. Giuseppe Caraci

II. Storia. – La G. (nome indig. *Sacartvelo*), limitata al nord dal Caucaso, ad ovest dal Mar Nero, al sud dall'Armenia, si avvicina ad est al Mar Caspio.

Nella storia il paese è conosciuto sotto vari nomi : Saspiria, Iberia, Gurzan, Gurgistan, Grusia. Secondo le nuove ricerche i Georgiani sono imparentati con i popoli così detti Caucasici o Asianici : Sumeri, Pro-Hittiti, Hurriti, Mitanni, Subari e con la popolazione di Urartu. Codesta parentela si fonda in primo luogo su basi linguistiche.

Nel 65 a. C. in seguito alle vittorie di Pompeo Magno, tutta la G. accettò il protettorato di Roma e divenne così un avamposto dell'Impero nella lotta contro la Persia dei Sassanidi.

Sotto l'influsso romano il cristianesimo incominciò ben presto a penetrare nel paese. La conversione ufficiale dal paganesimo, che consisteva nel culto degli astri, del fuoco e degli alberi, alla fede di Cristo ebbe luogo verso il 337 sotto Costantino il Grande e sotto il re Mirian della G. orientale. Questo avvenimento è l'opera di una donna prigioniera chiamata dai Georgiani s. Nino. I primi missionari sono stati mandati dall'Imperatore bizantino. Dopo qualche esitazione tra la Chiesa armena e la siro-persica, la Chiesa di G. ricevette una nuova organizzazione gerarchica sotto il re Vachtang alla fine del sec. v. Alla testa della Chiesa fu posto un katholikós che doveva ricevere la sua ordinazione in Antiochia, uso però completamente scomparso nel sec. viii. Già dal sec. v la Chiesa georgiana può essere considerata autocefala.

Nella G. occidentale o Colchide la penetrazione della nuova fede risale ai primi secoli del cristianesimo. Secondo una tradizione antichissima vi avrebbe predicato s. Andrea apostolo. Al Concilio ecumenico di Nicea (325) figuravano due rappresentanti della Colchide : Damno di Trebisonda e Stratofilo di Bicvinta (*Pityus* dei Greci). Verso la fine del sec. v tutta la G. occidentale era guadagnata alla fede cristiana, tranne l'Abchasia all'estremità orientale del Mar Nero e la Cianeti nella provincia di Trebisonda, convertite entrambe per opera di Giustiniano (sec. vi). Nel sec. vii vi erano già due centri ecclesiastici dipendenti dal patriarcato bizantino : l'eparchia di Fothi (antica Phasis) con 4 suffraganee ed un arcivescovato autonomo di Sebastopoli in Abchasia (Dioscuria-Sochumi). Con la liberazione della Colchide-Abchasia dalla dipendenza politica di Bisanzio sotto Leone II (746-91), re di Abchasia, anche la sua Chiesa si univa a quella autonoma di G. nei secc. ix-x.

Alla fine del sec. iv la G. orientale cadde sotto la dominazione dei Sassanidi che invano cercarono di propagarvi il culto del fuoco. Il cristianesimo aveva avuto un tale sviluppo che all'inizio del sec. vi la sola G. orientale contava una trentina di vescovi ordinari.

Le lotte cristologiche non potevano non avere ripercussioni in G. La più grande diffusione fu raggiunta dall'eresia monofisita, stimolata dall'*Enotico* (v.) di Zenone. Sotto l'influsso siro-armeno la Chiesa georgiana accettò la formola dell'*Enotico*, ma se ne liberò completamente all'inizio del sec. vii grazie all'energico katholikós Kyrion.

I primi rappresentanti conosciuti del monachesimo in G. furono i cosiddetti tredici Padri di Siria, arrivati in Iberia verso la metà del sec. vi. I più celebri tra loro sono Giovanni Sedasneli, Scio Mgvimeli, David Garegeli, Abibos Nekresseli, Iesse Tzilkneli, Anton Martmqofeli, tutti fondatori di grandi monasteri od illustri vescovi, missionari e martiri. Verso il 650 la G. orientale fu occupata dagli Arabi che vi rimasero fino al sec. ix. Questa è l'epoca della diffusione dello stato monastico in tutta la G. Dalla G. orientale o Iberia con capitale Mzcheta e poi Tiflis (Tbilissi) dal sec. vi, il monachesimo penetrò nella G. occidentale, soprattutto in Tao-Klargeti nel bacino di Ciorokhi, dove, sotto la direzione dell'archimandrita Gregor Khanzteli, sorsero nel sec. viii e ix molti monasteri, centri di cultura e di pietà cristiana. Ancora più antichi sono i monasteri georgiani creati all'estero.

In Palestina esistevano monaci o monasteri georgiani già dal sec. v come in Mar Saba, nei conventi creati da Pietro l'Ibero (m. nel 488). Nel sec. vi l'imperatore Giustiniano I rinnovò un monastero degli Iberi in Gerusalemme ed un altro dei Lazi nel deserto di quella città. Più tardi nelle mani dei Georgiani si trovarono ca. 20 conventi edificati a Gerusalemme e nei suoi dintorni come quello della S. Croce, di S. Salvatore dei Francescani, e S. Giacomo degli Armeni. Nel Monte Sinai s'incontrano monaci georgiani già dal sec. vi-vii. Ivi essi possedevano tre conventi : Maqvlovani, S. Giovanni Evangelista e S. Giorgio. Ai Georgiani apparteneva un monastero in Cipro : Jalia. Nella provincia di Antiochia in Siria c'erano ca. 10 conventi iberici : S. Simeone in Columna, S. Romano, S. Procopio, Della Fonte, S. Barlam, Vale di Canna, S. Esdra, Calliopius, Castana e 3 sul Monte Olimpo in Bitinia : Crania, Caverna, SS. Cosma e Damiano; due grandi conventi sul Monte Athos : S. Giov. Battista (edificato nel 978) ed Iviron (980) con una decina di Metochi; uno infine a Costantinopoli. In questa città si trovano ancor oggi due monasteri georgiani fondati nel 1861 e 1871. Nella penisola balcanica, presso Filippopoli, il Gran Domestico dell'Impero bizantino, Gregorio Bacuriano, fondò il celebre monastero Petrizonissa (sec. xi) oggi Backovo. Ulti-

mamente fu creata anche a Roma una casa per i Padri georgiani di Istanbul.

Sotto la regina Thamar (1184-1213) la G. raggiunse il suo apogeo politico-culturale ed il sec. XII è da considerarsi come l'epoca aurea nella storia del regno georgiano, i cui confini si estendevano dal Mar Nero al Mar Caspio e dal Caucaso sino a Trebisonda.

Nel sec. XIII la G. soccombette all'assalto dei Mongoli, che divisero il paese in due regni: G. orientale e G. occidentale. Nel '300 venne il terribile Timur che devastò tutta la regione. La decadenza generale causata dalle invasioni mongole fu per un momento arginata dal re Giorgio V lo Splendido (1318-46) che unificò il paese. Le chiese distrutte da Timur furono ricostruite da re Alessandro I (1412-42) che continuò l'opera di Giorgio V. Ma l'occupazione di Costantinopoli (1453) e di Trebisonda da parte degli Ottomani portò alla rottura di tutti i rapporti fra la G. e l'Occidente. Da questo tempo il paese, smembrato in 3 regni e parecchi principati feudali, tutti autonomi, divenne campo di battaglia tra i Turchi e i Persiani. I secc. XVI e XVII devono essere considerati come i più tristi nella storia della G. Il re aveva perduta ogni autorità. I signori feudali, padroni del paese, sfruttavano la popolazione senza pietà. In quest'epoca apparve il *didi mourav* (grande amministratore) Giorgio Saakadse, che tentò di abbattere il feudalesimo, mettendo fine alla scissione interna e concentrando tutto il potere politico-militare nelle mani del re. Il re Luarsab II non lo capì e lo abbandonò alla vendetta dei suoi nemici. L'astuto Šaḫ-Abas, re di Persia, approfittando di questa divisione interna, invase il paese, vi massacrò quasi 100.000 Georgiani e ne deportò altri 100.000 in Persia. Lo šha fece poi uccidere lo stesso re Luarsab II (m. nel 1622) e la regina di Kacheti-Kethevana (m. nel 1624). Sotto il re Vakhtang VI (1703-24) e soprattutto con l'avvento al trono di Theimuraz II (1733-62) e di suo figlio Iracly II (1762-98) la G. vide giorni migliori. I signori feudali furono indeboliti, le prerogative del re accresciute ed Iracly II fu riconosciuto come capo supremo di tutti i capi politici rimasti autonomi nel paese (concessione del 1790). Le difficoltà interne ed esterne indussero Iracly II, dopo aver invano cercato aiuto in Occidente, a stipulare nel 1783 un trattato di amicizia e di protezione con l'imperatrice di Russia, Caterina II. In virtù di questo trattato la Russia assumeva il protettorato sulla G., lasciava libera l'amministrazione interna del Regno e riconosceva alla Chiesa georgiana la sua piena indipendenza. Ma dopo la morte del re georgiano Giorgio XII (m. nel 1800), lo zar Alessandro I violò cinicamente il detto trattato e proclamò l'annessione della G. alla Russia (1801). La Chiesa di G. fu privata della sua autocefalia, sottomessa al Sinodo russo e il suo capo, il katholikós Antonio II fu deportato in Russia nel 1811. Il popolo georgiano ha avuto molto da soffrire sotto la dominazione russa: confisca dei beni della Chiesa, occupazione delle chiese e dei monasteri, soppressione dell'insegnamento della lingua georgiana nelle scuole ed abolizione della liturgia in lingua georgiana nelle chiese, distruzione o spoliazione delle opere d'arte nazionali. Crollato l'Impero russo nel 1917, la G. restaurò la sua prima indipendenza il 26 maggio 1918. Disgraziatamente il potere passò nelle mani del partito socialista-menscevico che, incurante ed ignaro degli interessi nazionali, non cercò che di attuare l'ideologia marxista a danno del popolo e della religione cristiana. Nel 1921 la G. fu di nuovo aggredita dalla Russia bolscevica con l'aiuto del partito bolscevico georgiano. Il paese, occupato dai bolscevici, venne incorporato all'Unione sovietica, come Repubblica autonoma di Transcaucasia. Anche la Chiesa autonoma di G. si liberò dal giogo del Sinodo russo e si dichiarò indipendente (1917) sotto la direzione suprema del katholikós «patriarca di tutta la G.».

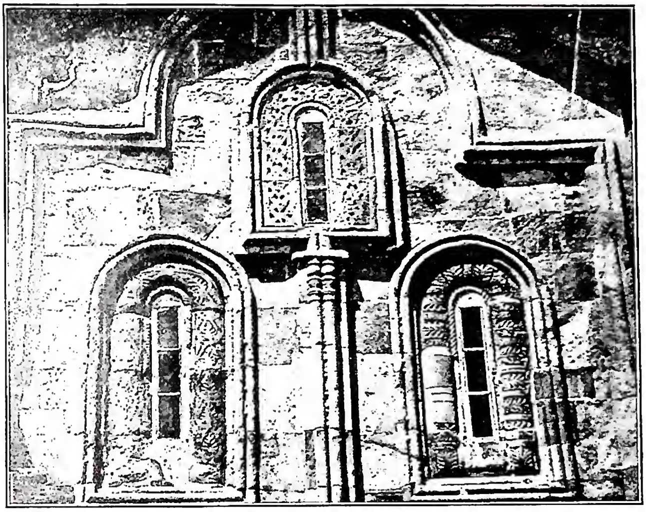
Le relazioni della G. con la Chiesa romana sono antichissime. Già il katholikós Kyrion I (inizio sec. VII) si rivolgeva a s. Gregorio Magno e gli domandava consigli sul modo di trattare con gli eretici. Nella sua polemica contro i monofisiti armeni Kyrion si appoggiava sui «Romani» la cui fede era per lui *suprema lex*. Nel sec. IX un altro georgiano, s. Ilarione, visitava Roma, dove si fermava 2 anni per onorare la Confessione di s. Pietro ed i «santi Pontefici» ivi sepolti. La G., che non partecipò al conflitto iconoclastico, si tenne pure lontana dalle discussioni dei tempi di Fozio e di Michele Cerulario. Anzi, nel 1065, s. Giorgio, abate del monastero georgiano Iviron sul Monte Athos, difese solennemente la Chiesa romana e la sua fede inalterata, in presenza dell'imperatore bizantino Costantino Duca e del suo clero. Sembra che negli aa. 1205-10 i monaci georgiani dell'Athos si siano conformati ai Latini anche nel celebrare la liturgia «in azymis». Dal sec. XIII le relazioni divengono più frequenti. Onorio III (1216-27) invita il re Giorgio (1212-23) a prender parte alla liberazione dei Luoghi Santi. Gregorio IX (1227-41) manda alla regina Russudan (1223-47) dei frati minori e la prega di riceverli bene «in remissionem peccatorum». Frattanto arrivano i Mongoli e mettono tutto a fuoco e fiamme. Russudan invoca l'aiuto del Papa promettendogli in ricambio l'unione con la Chiesa romana. Nella sua lettera del 1240 il Pontefice loda la buona disposizione della Regina e l'esorta a riconoscere la Chiesa romana come «princeps et magistra» di tutte le Chiese. Questa lettera di Gregorio IX è il primo documento che supponga la separazione della Chiesa georgiana dalla romana. Qui comincia l'opera dei missionari in G. Prima vengono i Frati Minori, seguiti dai Domenicani (sec. XIII). La missione cattolica vi fece tali progressi che nel 1328 Giovanni XXII (1316-34) trasferì la sede episcopale di Smirna a Tiflis capitale della G. e con decreto del 1329 nominò vescovo di Tiflis il domenicano Giovanni di Firenze. Nel 1349 gli succedeva Bertrando Colleti ed a questo Bertrano Pagessi nel 1356.

Altri vescovi latini da noi conosciuti sono: Enrico Ratz O. F. M., Leonardo di Villac O. P. (1391), Giovanni di s. Michele O. P. (1425), Alessandro O. P. (1450), Enrico Woust O. F. M. (1462), Giov. Ymink O. S. A. (1469), Alberto Engel sotto Alessandro VI, Giov. Schneider (1507).

Al Concilio di Firenze presero parte anche due georgiani, un metropolita ed un laico. Essi però non sottoscrissero il decreto di Unione. L'arrivo dei missionari non cessò neanche nel sec. XVI. Agostiniani, Carmelitani, Gesuiti ed altri Ordini cercavano di portar aiuto spirituale e morale al povero paese devastato dai Turchi e dai Persiani. Andando incontro al desiderio dei Georgiani, Urbano VIII affidò nel 1628 la missione in G. ai Teatini, che vi rimasero fino al 1700. Il merito di questi padri verso la G. è immenso. Sotto il loro influsso la G. rifiorì nella sua vita religiosa e culturale. La fondazione del Collegio Urbano a Roma è dovuta in parte alla prosperità della missione in G. Dopo i Teatini

la Propaganda Fide vi mandò i Cappuccini. La loro missione, che fu fruttuosissima, durò dal 1661 al 1845. In quest'anno i Cappuccini furono espulsi dai Russi, ormai padroni del Caucaso. La cura dei cattolici georgiani fu messa nelle mani del clero indigeno, di cui la maggior parte apparteneva alla Congregazione georgiana dei Servi dell'Immacolata Concezione di Istanbul.

Il numero dei georgiani cattolici ammontava, avanti la prima guerra mondiale, a 40.000, mentre la popolazione intera della G. sovietica conta ca. 3.000.000. Sotto il regime zarista la G. cattolica dipendeva da un vescovo cattolico residente in Russia. Dopo la prima guerra mondiale la S. Sede vi mandò un delegato apostolico, ma questo non rimase che poco tempo a Tiflis e andò a stabilirsi in Persia.



(da J. Baltrusaitis, Etudes sur l'art médiéval en Géorgie et en Arménie, Parigi 1929, tav. 30)

GEORGIA - Particolare della Chiesa di Ikorta (1172).

BIBL.: M. Brosset, *Hist. de la G.*, 4 voll., Pietroburgo 1849-58; anon., *Storia della G. detta della regina Maria*, Tiflis 1906; F. Holldack, *Zwei Grundsteine zu einer gruzinischen Staats- und Rechtsgeschichte*, Lipsia 1907; M. Tamarati, *Histoire du catholicisme en G.*, Tiflis 1908; id., *L'Eglise géorgienne*, Roma 1910; I. Giavachišvili, *Storia del popolo georgiano* (in georgiano), Tiflis 1913-14, 1928-29; P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, in *Analecta Boll.*, 36-37 (1917-19), pp. 207 sgg.; W. E. B. Allen, *A History of the Georgian People*, Londra 1932; I. Giavachišvili, *Libro d'introduzione alla storia di Georgia*, Tiflis 1937; G. Peradse, *An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestina*, in *Georgica*, 1937, pp. 181-246; anon., *Vita della regina Tamar*, Leningrado 1938; M. Tarchnišvili, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie G.*, in *Kyrios*, 5 (1940-41), pp. 177-93; R. Ivanizky-Inghilo, *La G.*, Roma 1941; R. Janin, s. v. in DThC, VI, coll. 1239-89; anon., *Storia della G. detta della regina Anna*, Tiflis 1942.

III. LETTERATURA. – La letteratura georgiana comincia con l'introduzione del cristianesimo. Il suo più antico documento è un'iscrizione sulla chiesa di Bolnissi della fine del sec. v. In base alle proprietà grafiche, stilistiche e linguistiche di queste iscrizioni, si deve ammettere che l'uso dell'alfabeto georgiano è stato introdotto alcuni secoli a. C. Anche il suo contenuto teologico attesta un notevole sviluppo della lingua letteraria e del parlare ecclesiastico.

In quanto alla classificazione morfologica dei testi georgiani, si distinguono tre forme: *khan-meti* (*kh* prefisso fonetico superfluo *meti*), *hae-meti* (*h* prefisso fonetico superfluo) e *normale*, nella quale non si riscontrano più le due prime. I più antichi testi appartengono alla lingua *khan-meti*, che va dal suo inizio fino al sec. VII. I testi *hae-meti* vengono assegnati al sec. VIII. Dal sec. IX in poi si usa la terza forma.

Riguardo al contenuto, la letteratura iberica è fino al sec. XI esclusivamente ecclesiastica. Nel sec. XI comincia a svilupparsi anche quella di carattere laico. È degno di essere rilevato che fra tutti i popoli cristiani dell'Oriente medievale solo i Georgiani hanno una *letteratura profana*.

Secondo l'ordine cronologico la letteratura ecclesiastica offre il quadro seguente. Dal sec. V al sec. VII vengono datate parecchie iscrizioni epigrafiche della chiesa di Bolnissi, della Croce di Mzkhetha, di Zkissisa ecc. Alla stessa età appartengono molti testi *khan-meti* di contenuto biblico, patristico, liturgico, apocrifo. Al sec. V risale il martirio di s. Susanik, scritto dal « Prete Giovanni ». La vita della stessa Santa tramandata in una recensione armena non è che un rimaneggiamento tendenzioso del testo georgiano.

Al sec. VI appartiene il martirio di s. Eustazio di Mzkhetha, arabo convertito (edito in: *Sitzungsberichte der preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1901, p. 875). Sono anche dei secc. VI-VII le prediche attribuite a Giovanni Bolnissi (ed. di M. Gianašvili, Tiflis 1911; M. Tarchnišvili, *Zwei Lektionarfragmente*, in *Kyrios*, 6 [1942], pp. 16-19). Del katholikós Kyrion I ci sono pervenuti alcuni scritti conservati nel libro delle lettere armeno (Epistolario).

A titolo d'informazione ricordiamo Evagrio Pontico di origine georgiana, secondo il parere di Sozomeno, e la vita di Pietro Ibero conservata pure in una versione iberica (Ed. di N. Marr, in *Pravosl. Palestin. Sbornik*, 16 [1896, II], pp. 1-119).

Al sec. VIII risalgono inoltre il martirio dei « Fanciulli di Cola » (ed. N. Marr, in *Texti i rasiskanija po armeno-gruz. filologii*, 5 [1903], p. 55), quello di s. Abo di Tiflis ([ed. *Texte und Unters.*, nuova serie, 13, IV], Lipsia 1905) e molto probabilmente anche l'opera storica di Leonti Mroveli, che contiene una *Vita dei Re* e la *Conversione di Karthli* (Georgia). Il nucleo della *Conversione* deve esser attribuito al diacono Grigol, che viveva prima del sec. VII. La fiorente leggenda attorno a s. Nino o Nina ci è pervenuta in diverse recensioni.

I secc. IX e XII costituiscono l'*età aurea* della letteratura georgiana che abbraccia tutti i rami della scienza ecclesiastica sia nella traduzione dal siriaco, armeno, greco, arabo, che nella manifestazione del proprio pensiero. Nella letteratura originale il primo posto occupa l'*Innografia ecclesiastica* conservata in un manoscritto dell'a. 978-88 il cui autore è Michel Modrekili, monaco del monastero di Oski nella G. sud-occidentale. In questa raccolta vengono citati come innografi georgiani Giovanni di Tibethi, Esra, un altro Giovanni Khurdania, Filippo, Stefano Sananaidse, David di Tibethi ed altri. Nel sec. X fiorirono inoltre gli innografi Giovanni Minckhi, un certo Filippo e Giovanni Zosima sul Monte Sinai. Del secolo seguente sono invece la vita di s. Gregorio di Khanztha dal monaco Giorgio Marciul (ed. di

N. Marr, in *Texti i rasiskan. po armeno-gruzinsk. filolog.* 6 [1911]), il martirio di s. Gobroni del vescovo Stefan di Tibethi e forse anche la vita dei 13 Padri siri, attribuita al katholikós Arsenio II od Arsenio I, mentre il martirio di Abibos Nekresseli sarebbe dei secc. VI e VII. Al sec. IX sembra risalire il martirio del re Arcil (688-718).

I più grandi rappresentanti dell'*età aurea* che coincide con l'influsso bizantino in G. sono i seguenti autori: 1. Eutimio Agiorita, abate dell'Iviron sul Monte Athos (1006-28) figlio del principe-monaco Giovanni che con l'aiuto del principe-monaco Thornike Eristhavi, vincitore di Bardas Skleros, fondò quel convento, chiamato Portaitissa, vale a dire « Madonna della Porta ». S. Eutimio tradusse dal greco, compose e rimaneggiò lui stesso 80 scritti ca. di contenuto svariatissimo mentre tradusse dal georgiano in greco la ben nota « Saggezza di Balavar ». Per il suo brillante e classico stile s. Eutimio è forse l'autore più celebre e più gustato del medioevo georgiano. 2. S. Giorgio Agiorita, anche lui abate dell'Iviron (m. nel 1065), il quale scrisse la vita di s. Eutimio e del padre di lui Giovanni, e tradusse dal greco o sottopose ad una nuova revisione molti libri del Nuovo Testamento, di diritto canonico, di liturgia, di dogmatica, di agiografia. 3. Efrem Mzire, n. nel 1027, m. prima del 1103, monaco di conventi georgiani sul Monte Mirabile e sul Monte Negro presso Antiochia. La sua attività letteraria è di una prodigiosa varietà e universalità, si distingue per la tecnica scientifica della versione filosofica, per l'uso degli scòli e dei lessici. Egli tradusse in georgiano fra l'altro κεφάλαια φιλοσοφικά e ἔκδοσις πίστεως di s. Giovanni Damasceno, Dionigi Areopagita con scòli e la « Storia Lausiaca » di Palladio.

Se questi tre monaci lavoravano all'estero, nell'Impero bizantino, anche in G. si creavano nuovi centri di cultura: scuole superiori di filosofia e di teologia, cosiddette università o accademie, come quelle d'Iqaltho in Kacheti (G. orientale) e di Ghelati vicino a Cutais (G. occidentale). Quest'ultima è stata fondata dal re David il Rinnovatore, che vi convocò uomini dotti del paese. Tra questi si trovavano Arsen Iqaltoeli e Giovanni Petritzi con Teofilo ieromonaco, Giovanni Tariscidse, Giovanni Katholikós di Carthli, ecc.

1. *Arsen Iqaltoeli*, « il lume di tutte le Chiese » era nativo di Iqaltho e fiorì nei secc. XI-XII. Arsen sembra aver seguito i corsi universitari di Michele Psello a Costantinopoli. Di qui egli passò in Siria, dove si fece discepolo di Efrem Mzire. Dietro l'invito del re David il Rinnovatore, Arsen si recò in G. e si dedicò ai lavori scientifici prima a Ghelati, poi nel celebre convento di Scio-Mgvime ed alla fine a Iqaltho. Arsen è noto soprattutto per il suo *Dogmaticon*, grande opera di compilazione. Questa raccolta contiene nella sua forma attuale *a*) 32 scritti di carattere polemico: 6 contro i nestoriani, 6 contro i monofisiti, 3 contro gli Armeni, 6 contro i giudei, 9 contro i musulmani, 2 contro gli origenisti; *b*) 16 trattati dogmatico-filosofici; *c*) 5 opere di contenuto morale.

2. *Giovanni Petritzi*, probabilmente anche lui discepolo di Efrem Mzire. Petritzi era monaco del monastero georgiano di Petrizonissa in Bulgaria (donde il nome). Egli studiò a Costantinopoli sotto la direzione di Michele Psello e, di ritorno in G., si stabilì a Ghelati, dove sviluppò una fecondissima attività scientifica e letteraria abbracciando con il suo genio universale il vasto dominio di tutte le scienze dell'epoca: filosofia, teologia, liturgia, agiografia, poesia, grammatica, retorica, musica, astronomia. Ma quello che rese Petritzi più celebre fu la sua attività filosofica, che gli suscitò anche persecuzioni dalla parte dei Greci e dei Georgiani. Egli tradusse e commentò la Στοιχείωσις θεολογική, *Elementa* o *Liber de causis* di Proclo, Τὰ τοπικά, Περὶ ἑρμηνείας di Aristotele (perduti tutti e due) e Περὶ φύσεως ἀνθρώπου di Nemesio di Emesa in Fenicia. In base a queste traduzioni si deve ammettere che Petritzi aveva una vasta conoscenza degli scrittori e filosofi greci. Ecco perché N. Marr poteva scrivere: « Nei secc. X e XI i Georgiani s'interessavano, nel campo filosofico, delle stesse questioni, delle quali s'occupavano i primi ingegni dell'umanità dei loro tempi tanto in Oriente che in Occidente, ma con la differenza dagli altri (ad es., dagli Occidentali) che i Georgiani di quell'epoca emettevano prima degli altri la loro opinione sulle questioni correnti di filosofia contemporanea, possedevano, in una maniera esemplare per quei tempi, il senso della critica testuale e lavoravano direttamente sui testi greci » (N. Marr, *Iovann Petrizkij, gruzenskij neoplatonik XI-XII bieka*, in *Zapiski vasto otdel. archeol. Obcest*, 19 [1909], p. 113). Petritzi considera la filosofia greca come *ancilla Theologiae* e cerca per mezzo di essa (filosofia intuitiva, teoria) di provare l'esistenza dell'« Uno » (Dio) e della Trinità; di superare il dualismo manicheo e l'epicureismo della sua epoca (cf. *Joannis Petritzii opera*, I, *Procli Diadochi* Στοιχείωσις θεολογική *versio iberica*, Tiflis 1940. Ed. da S. Kauchtschischvili. Il II l. contiene il commento a Proclo già edito dallo stesso autore (v. anche E. R. Dodds, *Proclus the Elements of Theology*, Oxford 1933). Il gran protettore di Petritzi, David il Rinnovatore, si rese celebre anche come poeta e teologo con i suoi « Salmi penitenziali », che rammentavano quelli del re David.

Creazioni dell'età aurea sono pure molti scritti storici: *Cronaca di Giuanscer* forse già dal sec. IX, *Storia dei Bagraditi di Sumbat* (sec. XI), *Storia di Abchasethi* (secc. X-XI), opere storiche dei regni gloriosi di Giorgio II, di David, di Giorgio III (m. nel 1184), della regina Thamar. Nelle traduzioni georgiane si sono conservate molte opere apocrife, agiografiche, liturgiche e patristiche, che non esistono più nell'originale. Ad es., G. N. Bonwetsch pubblicò (in *Texte und Unters.*, 23 II, Lipsia 1902), scritti di Ippolito Romano conservati in georgiano. Opere agiografiche vengono edite da P. Peeters in *Analecta Bollandiana* dal 1911 in poi (v. inoltre K. Kekelidse, *Monumenta hagiographica georgiana*, I, Tiflis 1938; II, Tiflis 1946).

Giovanni Petritzi non ebbe continuatori. Dopo 3 secoli di occupazione mongolica, il paese si riebbe dalla sua decadenza soltanto a poco a poco sotto l'influsso iniziale della cultura persiana e dei missionari latini.

In questo periodo di rinascimento nazionale che va dal sec. XVI al XIX debbono essere notati: Stefano Paolino, che con l'aiuto di un monaco georgiano, Niceforo Erbachi, fece stampare il primo libro georgiano: *Dizionario georgiano-italiano* (Roma 1629), il teatino M. Maggio con il suo libro: *Syntagmata linguarum orientalium quae in G. religionibus audiuntur* (Roma 1670) e P. Castelli (m. nel 1695) anche lui teatino, pittore di alto valore. Tra i più noti storiografi è da segnalarsi il re Vakhtang VI (m. nel 1737). Egli fece redigere una raccolta degli annali georgiani conosciuti sotto il nome di *Carthlis-Zchovreba* (vita della G.); la cronaca di Vakhtang fu continuata dal suo figlio Vakhust dal 1469 al 1744. Vakhtang VI promulgò inoltre un codice delle leggi georgiane.

Del diritto ecclesiastico dei primi tempi non è pervenuto che un piccolo resto: i canoni del Concilio di Ruiss-Urbnissi del 1103, uno statuto canonico del 1263, le decisioni dei katholikói Malachia di Carthli ed Evdemos di Abkhasethi (sec. XVI) incorporate nel codice di Vakhtang, una disposizione di Grigol Samthavneli per la sua eparchia (1549).

Il principe Sulkhan Orbeliani fatto monaco e chiamato Saba (m. nel 1725) fu un gran collaboratore del re Vakhtang. Saba si fece più tardi cattolico e intraprese

un viaggio diplomatico alla corte del Papa e di Luigi XIV di Francia. Egli compose un catechismo per i cattolici georgiani e una concordanza biblica, compilò un lessico di alto pregio, e scrisse il suo *Viaggio in Europa.*

Il più grande genio di questa epoca è però il katholikós Antonio I (1720-88), figlio de re Jesse. Anche lui si fece cattolico : deposto in seguito a ciò ed esiliato in Russia, dove si giustificò dall'accusa di eresia, egli ricuperò la sua sede per opera del re Irakly II e spiegò un'attività straordinaria nella Chiesa e nello Stato. Sotto l'influenza dei missionari cattolici egli organizzò le scuole e tutta l'istruzione pubblica del paese ed insegnò con tal successo che il sec. XVIII è stato chiamato il secolo di Antonio.

Tra i suoi numerosissimi scritti, che si riferiscono a quasi tutti i rami delle scienze ecclesiastiche e profane, sono da segnalare i seguenti: adattamento georgiano della filosofia di Fr. Baumeister, parecchi altri scritti filosofici, un manuale di retorica, un trattato di teologia in 4 voll., un martirologio, la grande opera metrica *Tzqobil-Sitqaoba* in 4000 versi giambici, e una raccolta di biografie degli eroi nazionali. Il katholikós lasciò anche un'opera mistica sull'autorità reale ed un'altra polemico-dogmatica : *Mzametqueleba.*

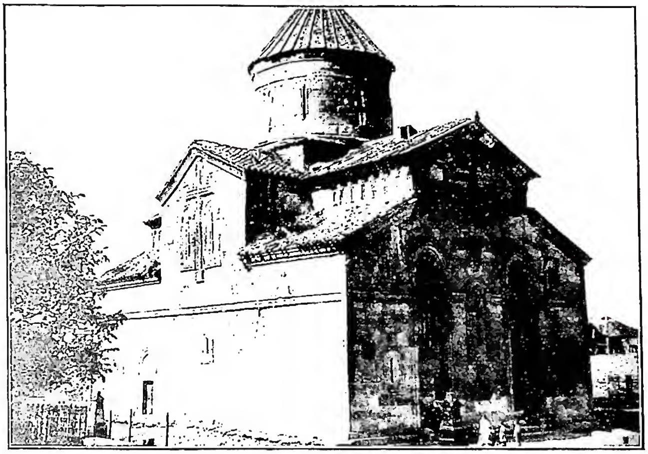
Dopo la perdita dell'indipendenza nel 1801 i più insigni scrittori della G., ormai aperta all'influenza occidentale, cercano di mantenere sveglio il sentimento nazionale.

Secondo le notizie pervenute, la G. dispone oggi di quasi 400 scuole elementari con 510.000 allievi, di 22 scuole superiori e di ca. 100 musei ed istituti per le ricerche scientifiche. Il centro culturale è Tiflis con un'università statale (fondata nel 1918) che ha 10 facoltà e 4000 studenti, una accademia delle Scienze ed altri istituti, un archivio con ca. 10.000 manoscritti e diverse riviste come il *Moambe* (bollettino) dell'Università, del *Museo georgiano* e della *Storia. Ricerche storiche,* ecc.

BIBL.: G. Peradse, *Die altgeorgische Literatur und ihre Probleme,* in *Oriens Christianus,* 3 (1921), 2ª serie, pp. 205-22; K. Kekelidze, *Storia della letteratura georgiana* (in georg.), 2 voll., Tiflis 1923-24; R. P. Blake, *Georgian Theological Literature,* in *The Journal of Theological Studies,* 26 (1925), pp. 50-64; G. Peradse, *Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung,* in *Oriens Christianus,* 3-8 (1930-33), p. 109 sgg.; J. Simon, *Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des manuscrits géorgiens,* in *Orientalia,* 3 (1934), 98-104; J. Karst, *Littérature géorgienne chrétienne,* Parigi 1934; K. Kekelidze, *Monumenta hagiographica georgica,* 2 voll., Tiflis 1938-46; C. Tumanoff, *Medieval Georgian Historical Literature,* in *Traditio,* 1 (1943), pp. 139-82; *ibid.,* 5 (1947), pp. 340-44.

IV. LITURGIA. – In G. la liturgia si celebrava sul principio nella lingua dei missionari venuti dalla Grecia, ma ben presto si cominciò a sostituire al greco l'uso della lingua volgare. Già nel sec. V s. Saba (m. nel 532) permetteva ai suoi monaci della G. di recitare l'ufficio nella loro lingua; la Messa però doveva essere celebrata nella lingua comune. Tutto il servizio divino era in georgiano, almeno verso la fine del sec. VI; poi nei secc. VIII-IX questo uso passò dalla G. orientale (Iberia degli antichi) in quella occidentale, dove fino ad allora dominava il greco.

Le più antiche versioni georgiane dei testi liturgici dimostrano con evidenza che già dall'inizio si seguiva l'uso liturgico della Chiesa di Gerusalemme. Infatti due frammenti di lezionari dei secc. V e VIII, pubblicati da Tarchnišvili, ed il Canonario di Gerusalemme dei secc. VII-VIII, edito da Kekelidse, contengono entrambi l'ufficiatura della Chiesa di Gerusalemme, da dove viene anche la più antica Messa georgiana. La liturgia di s. Giacomo è conservata in molti manoscritti, di cui il più remoto risale al sec. X: due sono al Monte Sinai, uno a Graz, uno alla Biblioteca Vaticana ed altri in G.



(da J. Baltrusaitis, *Etudes sur l'art médiéval en Georgie et en Arménie.* Parigi 1929, tav. 101)

GEORGIA - Chiesa di Ertazmida (secc. XII-XIII).

L'ufficio divino di Gerusalemme rimase in uso in G. sino al sec. X. Durante i secc. X-XI s. Eutimio e s. Giorgio del Monte Athos tradussero in georgiano il Sinassario di S. Sofia di Costantinopoli che a poco a poco eliminò quello di Gerusalemme. Nel sec. XII fu tradotto il «*Typikon*» di s. Saba di cui si servivano i monaci di s. Simeone Stilita presso Antiochia. Questo *Typikon,* già conosciuto ed usato nei monasteri georgiani di Tao-Klargeti nel sec. IX, fuso con quello di Monte Athos rimase in uso sino al sec. XVII, quando i katholikói Bessarione e Antonio I (sec. XVIII) lo ritoccarono in base al testo slavo. Le letture scritturali, l'ordine delle pericopi e quello dei Salmi seguivano lo sviluppo storico del Sinassario e dei *Typikon.*

L'*Euchologion* georgiano si divide in *Kondaki,* che contiene i testi liturgici propriamente detti (formolario di Messa), e *Kurtchevani* (Benedizionale).

1. Il *Kondaki* racchiude la Žamis-Zirva (Messa) di s. Giacomo, di s. Basilio, di s. Giovanni Crisostomo, di s. Pietro e la *Missa praesanctificatorum.* La prima versione del testo esistente della liturgia di S. Giacomo risale ai secc. VII-VIII, quello della Messa di s. Basilio e di s. Giovanni Crisostomo al sec. VIII. Molto probabilmente al sec. IX risale la prima traduzione della Liturgia di s. Pietro, la quale, per il suo stile arcaico, sembra antica quanto quella di s. Giacomo. La *Missa praesanctificatorum* è stata conservata in molti manoscritti in G. ed all'estero (Biblioteca Vaticana, Graz, Monte Sinai). La più antica è probabilmente quella di Graz, senza indicazione dell'autore, mentre il testo del Monte Sinai vien attribuito a s. Basilio. Nei testi più recenti appare pure il nome di s. Gregorio.

La liturgia di s. Giacomo fu in uso in G. fino ai secc. X-XI. In questa epoca fu introdotta la Messa di s. Basilio e di s. Giovanni Crisostomo tradotta nuovamente da s. Giorgio Aghiorita. La revisione del patriarca Filoteo di Costantinopoli (sec. XIV) penetrò in G. nel sec. XVII. Le rubriche del testo georgiano furono rivedute in base al testo slavo dal katholikós Antonio I nel sec. XVIII.

2. Il *Kurtchevani* viene dalla Palestina. Nei secc. X-XI s. Eutimio e s. Giorgio di Iviron tradussero quello di s. Sofia, accolto in G. Nel sec. XVIII Cipriano Samtavneli ne fece una nuova versione dal greco. Altri libri liturgici sono : *Chmani* (ἦχοι) che contiene i primi quattro toni della domenica e dei giorni feriali e *Gverdni* (lati) che comprende i quattro altri toni (ἦχος πλάγιος). L'*Octoechos* e il *Paracliticon* furono tradotti in georgiano da s. Eutimio e s. Giorgio. *Marchvani* (*Triodion*) e *Zatikni* (*Pentecostarion*), tradotti da s. Eutimio e s. Giorgio, erano detti in antico *Chvedrni* ed il loro testo è stato conservato in un manoscritto del sec. IX, pur essendo il testo anteriore a questo secolo. *Tveni* (*Mineon*), termine introdotto nel sec. XI al Monte Athos. Anticamente si chiamava *Zatiki* e comprendeva tutto l'ufficio festivo dell'anno. Un altro nome di *Tveni* è *Iadgari* (Memoriale) già noto nei secc. VIII-IX. *Zamni* (*Orologion*) ed il *Typikon* che contiene le regole liturgiche. Prettamente georgiano è il *Gulani*, che conteneva tutti i testi usati nel servizio divino durante l'anno liturgico.

Al calendario della Chiesa universale sono aggiunte feste nazionali con canti ed inni composti dai Padri della Chiesa georgiana, quali Michele Modrekili (sec. X), Sozima, Ezra, G. Petritzi, katholikós Nicola, G. Sciavteli, Giovanni Anceli (secc. X-XII), katholikós Arseni, Saba, Nicola (secc. XII-XVI) ed altri con il katholikós Antonio I.

Il canto georgiano, almeno dal sec. XII, era a tre voci e differiva dal canto greco. Secondo Balsamone i Georgiani non usavano lo *Zeon* nella Messa eucaristica. Il suo uso non deve essere stato introdotto che più tardi, dato che i manoscritti liturgici del medioevo non lo conoscono.

La prima edizione a stampa del *Kondaki* fu fatta nel 1716 e quella dell'*Euchologion*, non ritoccato secondo il testo slavo, nel 1713.

BIBL.: Ed. Kurtz, *Das Typikon des hl. Sabbas*, in *Byz. Zeitschr.*, 3 (1894), p. 169; K. Kekelidse, *Liturgičeskie gruzinskie pamjatniki*, Tiflis 1908; id., *Drevne gruzinskij Archieratikon*, ivi 1912; id., *Jerusalimskij Kanonar 7 veka*, ivi 1912; P. Ingvoroqva, *L'antica poesia ecclesiastica georgiana* (in georg.), ivi 1913; H. Goussen, *Über georgische Drucke, Fest- und Heiligen Kalender...*, München-Gladbach 1923; Gr. Peradse, *Les monuments liturgiques prébyzantins en langue géorgienne*, in *Le Muséon*, 45 (1932), pp. 255-72; id., *Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens*, in *Kyrios*, 1 (1936), pp. 74-79; H. W. Codrington, *The Liturgy of st Peter*, Münster 1936; M. Tarchnišvili, *Die georgische Übersetzung der Liturgie des hl. J. Chrysostomus*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 14 (1938), pp. 79-94; id., *Zwei georgische Lektionarfragmente aus dem 5. und 8. Jahrhundert*, in *Kyrios*, 6 (1942), pp. 1-28; id., *Eine neue georgische Jakobosliturgie*, in *Ephemerides Liturgicae*, 62 (1948) pp. 49-82.

V. VERSIONE DELLA BIBBIA. – La G., ossia Iberia nel Caucaso, fu guadagnata alla fede cristiana da s. Nino o Nina ai tempi di Costantino il Grande. I primi missionari vennero dalla « Grecia ». All'inizio il servizio divino si celebrava in lingua greca; ma ben presto si cominciò a sostituire al greco il georgiano, ciò che esigeva la traduzione dei testi sacri in lingua iberica.

La prima traduzione della S. Scrittura va datata dal sec. V : alla madre del re Vachtang (sec. V) fu tradotto il Vangelo. All'inizio del sec. VI nel monastero di S. Saba in Palestina i georgiani cantavano l'officio in georgiano.

Della versione georgiana si distinguono tre recensioni: *Chanmeti* (prefisso superfluo *meti* «*ch*»), *Sabacminduri* (del convento di S. Saba), ed *Atonita* (del Monte Athos). I più antichi sono i testi *chanmeti*.

Secondo alcuni studiosi la prima versione dei Vangeli è derivata dal siriaco per via dell'armeno. Di questa traduzione sono pervenuti a noi brani considerevoli che risalgono al sec. VI e un *Tetraevangelion* conservato in un manoscritto di Adisci dell'897. A questa prima versione seguì nel corso del sec. VI-VII una nuova revisione dei Vangeli in base al testo greco che eliminò dall'uso l'antica versione. I testi di questa versione chiamata anche *preatonita* sono stati conservati in molti manoscritti, p. es., di Opisa (913), di Ǧruči (936), di Parchali (973), di Ibeti (995). Alla stessa versione appartengono anche gli scritti degli Apostoli (manoscritto del 977) e gli Atti degli Apostoli (manoscritto del 974) conservati al Monte Sinai.

Nel corso dei secc. X-XI il Nuovo Testamento fu sottoposto ad un'ulteriore revisione da s. Eutimio (m. nel 1028) e da s. Giorgio (m. nel 1065) del convento georgiano Iviron di Monte Athos. Questa versione *atonita*, che si basa sul testo greco, divenne più tardi il *textus receptus* della Chiesa georgiana. Della versione *Sabacminduri* non si sa niente.

La versione del Vecchio Testamento risale, almeno in parte, ai secc. V-VI e si avvicina assai alla versione armena. Si conoscono tre versioni dei *Salmi*, tutte anteriori al sec. X. Gli altri libri si sono conservati anch'essi in parecchie versioni. Il più celebre è il cod. n. 1 d' Iviron del 978.

La versione antica è molto importante per la critica testuale del Nuovo Testamento. Secondo Blake questa versione è un eccellente rappresentante della recensione di Cesarea. Baumstark al contrario la considera come strettamente imparentata con il *Diatessaron* di Taziano, e ritiene che per il Vecchio Testamento si avvicini alla recensione greca di Luciano, ma anche all'esaplare.

Quanto al canone, non si trovano nella versione georgiana i libri dei *Maccabei*, che furono tradotti dallo slavo nel sec. XVIII. La prima traduzione dell'*Apocalisse* di s. Giovanni è stata curata da s. Eutimio del Monte Athos negli anni 976-78.

Edizioni a stampa: Vl. Beneševič pubblicò *Marco* e *Matteo* a Pietroburgo 1909-11 (ms. Ibeti-Opisa), Blake *Marco* e *Matteo* in PO, 20 (1928), e 24 (1933; ms. Adisci). La prima edizione dei *Salmi* è stata curata dal re Arčil a Mosca (1705) e quella dei Vangeli dal re Vachtang a Tiflis (1709). L'intero Vecchio Testamento fu stampato per la prima volta dal principe Vachušt a Mosca (1742-43). Questa edizione fu riprodotta a Tiflis (1884) e Kekelidze pubblicò secondo quattro versioni il testo dell'*Ecclesiaste* (*Commentaria in Ecclesiastem Metrophanis metropolitae Smyrnensis*, Tiflis 1920).

BIBL.: K. Kekelidze, *Storia della letteratura georgiana*, I, Tiflis 1923, pp. 31-33, 443-62; R. P. Blake, *The Caesarean Text of the Gospel of Mark*, in *Harvard Theol. Rev.*, 21 (1928), pp. 286-395; *Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la laure d'Iviron au Mont Athos*, in *Revue de l'Orient chrétien*, 3ª serie, 8 (1931-32), pp. 301-304; S. Lyonnet, in M.-J. Lagrange, *Critique textuelle*, II, Parigi 1935, pp. 375-78, 383-86: C. Peters, *Das Diatessaron Tatians*, in *Orientalia Christiana Anal.*, 123 (1939), pp. 83-88; N. Marr, *Opisanie gruzinskich rukopisei sinaiskago monastiria*, Mosca 1940, p. 107; M. Tarchnišvili, *Zwei georgische Lektionar-Fragmente aus dem 5. und 8. Jahrhundert*, in *Kyrios*, 6 (1942), pp. 12-14.

VI. ARTE. – Le ultime ricerche sull'arte sacra della G. hanno posto in sempre più chiaro rilievo la sua importanza per la storia dell'arte cristiana dell'Oriente antico e medievale. Tali ricerche hanno infatti dimostrato come le origini dell'arte, ed in primo luogo dell'architettura georgiana, risalgano a tempi remotissimi ed alle opere dei popoli dell'Asia Minore e della Mesopotamia, di cui anche i Georgiani sono eredi.

Nell'arte georgiana si distinguono in genere due periodi : il primo va dal sec. IV al sec. IX, il secondo dal sec. IX al sec. XVIII.

Il primo periodo è caratterizzato dallo sviluppo di particolari forme architettoniche che si riflettono sulla pianta, sul modo di costruire e sulla distribuzione degli spazi interni dell'edificio e delle masse al suo esterno. Nel secondo periodo vengono sviluppate e armonizzate le forme antiche, per accrescere il senso di monumentalità dell'edificio mentre si arricchisce anche la sua decorazione, che a poco a poco si rende libera ed indipendente dal monumento. In molti punti l'architettura georgiana rammenta quella romanica del medioevo occidentale.

La G. offre vari tipi di edifici sacri : a pianta basilicale, rotonda, quadrata, ottagonale, ed altri ove appare una combinazione della forma basilicale con la pianta a cupola centrale. Così s'incontrano chiese che hanno una sola abside ed una sola navata, ed altre che hanno fino a sei absidi e quattro navate; s'incontrano pure edifici che contengono due o tre chiese sovrapposte. La pianta delle chiese a cupola è generalmente a croce greca ma spesso il braccio che guarda l'oriente supera per lunghezza l'altro. La cupola s'innalza su quattro pilastri o direttamente sui muri. In genere nelle chiese georgiane del medioevo s'incontra una cupola conica impostata su di un tamburo poligonale, con finestre strette e piccole colonnine. Spesso la facciata è ornata di una croce in rilievo con decorazioni ad intrecci.

Si elencano ora alcune chiese che risalgono ai vari periodi della vita cristiana in G. :

Sec. IV : Necressi, basilica in Cartli.

Sec. V : Segani, chiesa a cupola; Alt-Sciua-Mta, basilica in Cacheti; Urta, basilica a tre navate in Tao-Klargeti, secondo E. Takaisvili con la più antica iscrizione georgiana non ancora decifrata : Bolnissi, basilica in Cartli, del 493.

Sec. V-VI : Zkarostavi, basilica a tre navate in Tao-Klargeti.

Sec. VI : Scio-Mǵvime, Mzchetis-Ǧuari, chiesa a cupola in Cartli; Nino-Zmida, chiesa a cupola in Cacheti; Biciunta, chiesa a cupola in Abchaseti.

Sec. VI-VII : Ǧuari di Mzcheta; Gavasi, chiesa a cupola in Cacheti.

Sec. VII : Samzverissi; Zromi, chiesa a cupola in Cartli; Kissis-Chevi e Davitiani, chiesa a cupola; S. Giorgio e Necressi, basiliche a tre chiese in Cacheti; Is e Suchbeci in Tao-Klargeti; Ancis-Chati in Tiflis; Martvili in Mingrellia (G. occidentale).

Sec. VIII-IX : Ateni, chiesa a cupola in Cartli; Gurgiani, chiesa a due cupole; Necressi e Vač'nazianti, chiesa a cupola in Cacheti; Bana, chiesa rotonda, a cupola costruita negli aa. 888-923, in Tao-Klargeti, secondo il viaggiatore tedesco Koch la più bella chiesa dell'Oriente dopo S. Sofia di Costantinopoli; Opisa, chiesa a cupola in Klargeti (sec. IX).

Sec. X-XV : Mzcheta (sec. X-XI), Manglissi (sec. XI), Sion di Tiflis, Samtavro di Mzcheta, Zilcani al nord di Mzcheta (sec. XII), Samtavissi (1050), Metechi di Tiflis (sec. XIII), Ikorta (1172) Pitoreti e Tzugrugasceni (sec. XIV), Urbnissi, Ruissi (sec. XV), Achtala (sec. XI-XII), Ertazmida (sec. XII-XIII), Samšvilde (893-960), Asciuriani (sec. XI), in Cartli. In Cacheti si trovano : Alaverdi e Kveteri (sec. X), Bociormo (sec. XI), Bodbe, Sameba presso Kazbeg nel Caucaso. Nella G. occidentale si sono conservate : Seda-Sakari (sec. X), Ghelati (sec. XI), Kutaissi (1003), Ilori con il suo tesoro di oggetti sacri, Kazchi, Nicorzmida e Savane (sec. XI), Drandi (sec. IX-X). Mocvi e Bedia (sec. X). Samzche e Tao-Klargeti offrono : Zarzma (sec. XI), Kumurdo (969), Varzia (sec. XII), Tbeti (918), Dadasceni (sec. IX-X), Otchta-Eklesia (sec. IX-X), basilica; Parchali (sec. IX-X) basilica; Oški (sec. X), Chachuli (sec. X), Iščhani (sec. IX e XI), Ekeki (1009), Safara (sec. XIII-XIV), Tutte queste chiese sono a cupola centrale. L'antica tradizione architettonica fu interrotta con l'annessione del paese alla Russia (inizio sec. XIX). In questo tempo cominciò a prevalere l'influsso dell'arte occidentale.

Gran valore viene attribuito agli affreschi georgiani. Bellissimi quelli di Ubissi (sec. XIII), che rivelano fra i loro autori notevoli individualità artistiche tra cui

(da J. Baltrusaitis, *Etudes sur l'art médiéval en Géorgie et en Arménie*, Parigi 1929, tav. 25)

GEORGIA - Chiesa di Tzugrugasceni (sec. XIV).

quelle del pittore Damiano. I più antichi affreschi risalgono al sec. X : Bedia, Oški, Ateni, Chachuli, Scio-Mǵime, Saorbissi, Pavnissi, Ikvi in Cartli; del sec. XII abbiamo Kinzivi, Achtala, Varzia, Betania presso Tiflis, Timotes-Ubani in Cartli, Savane; mentre ai secc. XIII e XIV vengono datate le pitture murali dei monasteri in Osseti, Zalingicha in Mingrelia, Lichne in Abchaseti, Zarzma, Safara, Ciuli in Giavacheti, Nabachtevi in Cartli. Più numerosi sono gli affreschi di epoche successive.

Forse ancora più importanti sono i musaici, ad es., quelli di Zromi (sec. VII-VIII). Nell'abside di questa chiesa è rappresentata la *Traditio legis* : Cristo appare tra gli apostoli Pietro e Paolo, ha la mano destra elevata e tiene nella sinistra un rotolo aperto, con un testo evangelico in lingua georgiana. I musaici di Ghelati invece vengono attribuiti ad un maestro greco. Meritano inoltre d'esser rilevate le miniature georgiane che non sono ancora studiate bene. Esse sono contenute in molti manoscritti biblici e patristici, di cui i più antichi risalgono al sec. IX. Le loro rappresentazioni sono di grande finezza e varietà e testimoniano un'eccellente conoscenza della tecnica da parte degli artisti.

Notevole interesse presenta anche l'oreficeria sacra che annovera numerosi lavori in oro e argento. Celebri sono le grandi croci di legno rivestite di lamine d'argento dorate a motivi figurati con interi cicli rappresentanti scene bibliche e feste cristiane. Tali croci, spesso di un'altezza di 4 metri, s'innalzavano davanti al santuario e servivano ai fedeli da vero catechismo liturgico.

Fra questi lavori d'oro e d'argento devono esser menzionate molte icone : così quella di Cristo Sal-

vatore in Svaneti (sec. XII); di Simeone Stilita in Mestia (Svaneti) anteriore al sec. XII; della Madonna di Chachuli molto venerata nel sec. XII; di s. Giorgio in Alaverdi, adornata dal re Costantino III nel sec. X; della *Trasfigurazione* in Zarzma, adornata nell'a. 886, che è la più antica icona datata della G.; le icone di Martvili, di Chofi in Mingrellia. La più celebre icona pitturata è però quella di Gvtis-Piri (volto di Dio) che si venerava nella chiesa episcopale di Ancia in Klargeti già nel sec. VIII-IX, ora a Tiflis nella chiesa di Ancis-Chati. Secondo la tradizione questa si trovava in Edessa nel sec. VI. Portata più tardi a Costantinopoli, venne trasportata, durante la lotta iconoclasta, in G. Si ricordano inoltre la Madonna di Portaitissa (sec. X) del convento georgiano del Monte Athos, la cui copia si venerava in Russia sotto il nome di « Iverskaja ».

La G. è anche molto ricca di intagli in legno talvolta di lavoro finissimo; così le porte delle chiese in Svaneti, di Mgvime, di Rconi, di Monasteri, di Savane, di Ikvi. Merita d'esser ricordato anche il particolare tipo di iconostasi (georgiano *kankeli*) che si vede nelle chiese georgiane e che non ha eguali in tutto l'Oriente. L'iconostasi era talvolta un monolite adorno di figure scolpite di grande bellezza. Si sono conservate, almeno in parte, le iconostasi di Ateni (sec. VIII-IX), di Agara in Imereti, di Safara, di Bobisgheri in Tao, di Ofara in Svaneti (sec. XI).

Nelle antiche chiese georgiane il santuario si trovava ad un livello più elevato di quello della navata e l'altare, generalmente un monolite quadrangolare, era addossato al muro dell'abside principale.

Notevole è l'influsso che l'arte georgiana ha esercitato sui popoli venuti a suo contatto. L'irradiazione dell'arte caucasica si è infatti estesa sull'Armenia ed anche in Russia.

BIBL.: Opere generali: J. Baltrusaitis, *L'art médiéval en Géorgie et en Arménie*, Parigi 1929; id., *L'Eglise cloisonnée en Orient et en Occident*, ivi 1941; N. Tolmatchevski, *Les fresques de l'ancienne G.*, Tiflis 1931; D. Teschubunasvili, *Die christliche Kunst im Kaukasus und ihr Verhältnis zur allgemeinen Kunstgeschichte*, in *Monatsschrift für Kunstwissenschaft*, 7-9 (1922), p. 226; id., *Die Schio-Mghvime-Laura*, in *Moambe* dell'Università di Tiflis, 5 (1925), pp. 209-53; id., *Le vie dell'architettura georgiana*, Tiflis 1936 (georg.); id., *Bolnskj Sion*, ivi 1940; id., *Pamiatniki tipa Guari*, ivi 1948. – Studi particolari: Melicset-Bekof, *K vorposu ob ustroistve altarja v drevnei Gruzii*, in *Christianskij Vostok*, 1 (1916), pp. 310-12; A. Baumstark, *Eine georgische Miniaturenfolge zum Mathäusevangelium*, in *Oriens christianus*, nuova serie, 5 (1915), pp. 140-47; id., *Eine georgische Miniaturenfolge zum Markusevangelium*, *ibid.*, 6 (1916), pp. 152-61; J. Sauer, *Die Kreuzkirche von Mychet (Georgien) in ihrer geschichtlichen Bedeutung*, in *Römische Quartalschrift*, 39 (1931), pp. 607-12; G. P. Kirsch, *Sulla chiesa di Zromi*, in *Rivista di archeol. crist.*, 13 (1936), pp. 170-71; E. Takaisvili, *Spedizione arch. in Lecchumi-Svaneti nell'anno 1910*, Parigi 1937; id., *Spedizione arch. in Cola-Oltissi nell'anno 1907*, ivi 1938 (georg.); R. P. Blake-S. Der Nersessian, *The Gospel of Bert'ay, an old Georgian ms. of the tenth century*, in *Byzantion*, 16 (1944), pp. 226-85. V. anche le riviste: *Materialy po archeol. Kavkaza*, voll. 3, 4, 7, 10, 12, e *Izvestija Kavkazkavo istoriko-archeol. instituta v Tiflise*, voll. 1-3.
Michele Tarchnišvili

GEPIDI. - Popolazione di stirpe gotica che, ca. la metà del III sec. d. C., dalle regioni baltiche scese verso i Carpazi. La più antica menzione si trova nella vita di Probo nella *Historia Augusta*. Ammessi con altri barbari entro i confini dell'Impero, si comportarono da ladroni, e furono combattuti e scacciati da Probo (*Probus*, 18). Attila li trascinò seco nelle sue rovinose scorrerie. Vinto Attila e disfattosi il suo regno, i G. riuscirono a mantenersi nella Dacia già occupata dagli Unni, ed estesero i loro confini anche a sud del Danubio, occupando fra l'altro le città della Mesia, Sirmium e Singidunum. Nemici degli Ostrogoti, tentarono di sbarrare loro la via verso l'Occidente e verso l'Italia ma furono battuti (489).

Più lunghe lotte ebbero poi con i Longobardi che si erano stanziati in Pannonia. Si ha ricordo di una prima guerra tra Audoino re dei Longobardi e Turrisendo re dei G. il quale perdé in battaglia il valoroso figlio Turrismondo. Dopo alcuni anni di pace, durante i quali i G. furono tra i mercenari di Narsete contro Totila (552), ripresero le lotte con i Longobardi ma il loro re Cunimondo fu pienamente sconfitto e ucciso dal longobardo Alboino. I G. perdettero allora l'indipendenza, e Rosmunda, figlia dell'ultimo re, sposata con violenza dal vincitore, vendicò il padre e il suo popolo dopo il noto atroce insulto di Alboino. Non si ha memoria che sia giunta tra loro la predicazione cristiana.

BIBL.: Dalle fonti antiche, oltre il cenno nella *Vita Probi* si hanno notizie nella *Getica* di Jordanes (XVIII e XXXVIII) e nel *Bellum Vandalicum* di Procopio. Per i moderni vedere K. Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, Berlino 1929.
Roberto Paribeni

GERÀCE, DIOCESI di. - G., nella Calabria meridionale, in provincia di Reggio, a 480 m. sul livello del mare, su un altopiano che congiunge l'Aspromonte alle Serre. È l'erede di Locri Epizefirii, colonia greca fondata nel 673, repubblica rivale di Reggio e di Crotone, che nella legislazione di Zaleuco vanta il più antico codice scritto in tutta l'Europa. Conquistata da Scipione l'Africano nel 205 a. C., perdette la sua importanza per tutto il periodo romano e fu distrutta dai Saraceni nel sec. VII. I superstiti abitanti si rifugiarono sulla montagna, dando origine a G. Superiore, detta S. Ciriaca nei documenti greci. Quivi si trasferì anche il vescovato, contrariamente a quello che scrive l'Ughelli, che parla di unione del vescovato di Locri con quello di G. In realtà nei documenti medievali si fa sempre menzione di un solo vescovo: di Locri dall'inizio al sec. VII; di S. Ciriaca nei documenti greci, cioè nei secc. VII-XI; di G. nei documenti latini, cioè dal sec. XI in poi.

La d. di G. è tra le più antiche della Calabria: un'iscrizione cristiana del 391, trovata nel suo territorio, attesta della vitalità del cristianesimo fin dal sec. IV. Gli scrittori locali ricordano un Basilio, che nel 451 sarebbe intervenuto al Concilio di Calcedonia, dove si firma vescovo di Paleopoli, che sarebbe la dizione adottata da Locri nel primo medioevo. Ma oltre che la dizione sarebbe prematura per quella data, non vi è alcun dubbio che si tratta di un'appropriazione indebita, poiché a Calcedonia non partecipò alcun vescovo italiano, oltre i legati papali, e quindi la Paleopoli nominata è l'omonima città dell'Oriente. Anche il vescovo Pietro, intervenuto al Concilio di Felice III nel 487, secondo il Lanzoni, non è « episcopus Locrensis », ma « Lorensis », cioè di Loro in Etruria.

S. Gregorio Magno ricorda diverse volte la chiesa di Locri. Dal suo *Registro* risulta che nel 597, alla morte del vescovo Dolcino, il popolo inviò a Roma la proposta di un candidato che il Papa non poté accettare; si dovette cercare presso Catania un prete di Tauriano, di nome Marciano, che ebbe l'approvazione pontificia.

Nel sec. VIII G., come tutte le altre diocesi della Calabria, fu staccata da Roma e aggregata al patriarcato di Costantinopoli, il quale, creata la metropoli di Reggio, le assegnò anche G. come suffraganea. I Normanni ricondussero le diocesi della Calabria alla dipendenza di Roma, ma le circoscrizioni bizantine furono mantenute e quindi G. restò sempre suffraganea di Reggio. Il rito greco però vi durò molto a lungo, essendovi stato soppresso da Atanasio Calceopilo nel 1461. Nel suo territorio i monasteri greci abbondavano e molti vescovi furono monaci basiliani.

Tra i suoi presuli, oltre il Calceopilo, che nel 1472 ebbe anche la diocesi di Oppido, rimasta unita a G.

per mezzo secolo, sono da ricordare Gioannicio e Giovanni Tirseo, monaco basiliano della prima metà del sec. XIV, di santa vita; il monaco Barlaam di Seminara, il più grande controversista del sec. XIV, maestro di greco del Petrarca e antesignano dell'Umanesimo; Simone Atumano, dottissimo biblista; i cardd. Olivieri Caraffa, Bandinello Saulio, Francesco Armellino Medici e Alessandro Cesarini, tutti del sec. XVI; Andrea Candida (1552-74) che eresse il Seminario, e Ottaviano Pasqua (1574-91), che raccolse le memorie dei suoi predecessori.

La cattedrale di G. è uno degli edifici più interessanti della Calabria. Fu costruita dai Normanni; la nave centrale poggia su 24 colonne, provenienti dall'antica Locri. Ha un magnifico coro intagliato.

In diocesi, in comune di S. Luca, trovasi il santuario della Madonna di Polsi, di origine basiliana, uno dei più celebri e frequentati della regione, le abbazie basiliane di s. Nicodemo di Mammola e di s. Nicola di Butramo.

Sono originari di G. i ss. Iciunio e Antonio, basiliani; il b. Antonio capp., il ven. Girolamo, domenicano; il ven. Bonaventura Perna, conventuale. Mammola, ridente cittadina della diocesi, celebre per il monastero basiliano di s. Nicodemo, che vi morì nel 990, ha dato i natali ad Apollinare Agresta e Giuseppe Del Pozzo, generali dell'Ordine basiliano, e a Gian Crisostomo Scarfò, monaco basiliano e scrittore apprezzato del sec. XVIII.

La d. di G. misura 2500 kmq.; ha 20 vicariati, con 73 parrocchie, 107 sacerdoti diocesani e regolari, una popolazione di 148.700 cattolici su 149.000 ab.

BIBL.: Ughelli, IX, pp. 393-98; G. Fiore, *Calabria illustrata*, II, Napoli 1742, pp. 305-308; O. Pasqua, *Vitae Episcoporum Eccl. Hieracensis*, ivi 1755; M. Malerbì, *Vitae Episcoporum Hieracensium*, ivi 1755; B. Morisciano, *G. (Chiesa di)* in *Enciclop. dell'Eccl.*, IV (1845), coll. 621-23; P. Scaglione, *Storia di Locri e di G.*, Napoli 1856; G. B. Raso, *Cenno storico sulla città di G. dall'èra volgare ai tempi nostri*, ivi 1882; Lanzoni, p. 218; D. Zangari, *Per la storia di G.*, in *Riv. crit. di cultura cal.*, 1921, pp. 320-56; A. Oppedisano, *Cronistoria della d. di G.*, Gerace Superiore 1934; Cottineau, I, col. 1274; D. Vendola, *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII-XIV, Apulia, Calabria, Lucania* (*Studi e testi*, 84), Città del Vaticano 1939, pp. 235-49.

Francesco Russo

GERALDO di SAUVE-MAJEURE: v. GERARDO di SAUVE-MAJEURE.

GERALDTON, DIOCESI di. - In Australia (Western Australia). Il territorio di questa diocesi fu scoperto nel 1848 ed eretto in diocesi suffraganea di Adelaide il 30 genn. 1898; nel 1913 fu resa suffraganea di Perth.

I primi cattolici furono irlandesi, che venivano visitati saltuariamente da qualche sacerdote benedettino, proveniente da Perth. Il primo vescovo, mons. William B. Kelly (1857-1921), con tenacia si diede all'organizzazione della sua vastissima diocesi; l'opera fu continuata dai successori. Vi si trovano pochi aborigeni per i quali a Tardun sono state erette due istituzioni. La popolazione totale è di 28.752 ab., di cui 8082 cattolici. Vi sono 14 parrocchie, 33 chiese, 16 sacerdoti diocesani, 2 religiosi, 18 fratelli, 123 suore. Nelle varie scuole (28) si educano 1310 alunni. Vi è pure un ospedale.

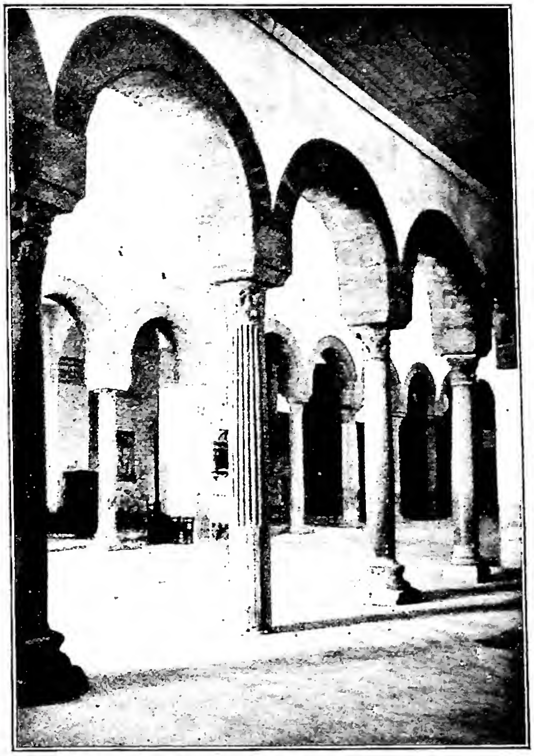
BIBL.: *Centenary of the catholic Church in Western Australia 1846-1946* (senza numerazione); *Australasian Catholic Directory*, Sydney 1948, pp. 303-306.

Saverio Paventi

GERAPOLI: v. ASIA MINORE.

GÉRARA (ebr. *Gĕrār*, Settanta Γεραρά). - Antica città del Neghebh in Palestina, sulla via per l'Egitto, a sud-est da Gaza e ad ovest di Bersabea (*Gen.* 10, 19; 20, 1). Capoluogo di un principato detto, per anticipazione, filisteo. È ricordata nella Bibbia per il soggiorno dei patriarchi Abramo (*Gen.* 20, 1-18) ed Isacco (*Gen.* 26, 1-26) e per la sconfitta subita dagli invasori beduini che, giunti fino a Maresa, furono dal re Asa (ca. 900) respinti e inseguiti sino a G. (*II Par.* 14, 9).

Generalmente è identificata con *Tell Ğemmeh*, 13 km. a sud di Gaza, dove negli scavi del 1922 e 1927 fu riconosciuta una stratificazione da Thutmosis III (1480) sino al periodo persiano (460 a. C.), con resti importanti di ceramica filistea e con molti pesi, che fecero pensare ad un grande emporio granario per il Neghebh. Molti palestinologi preferiscono ancora identificarla con *Tell eš-Šerīʿah*, 30 km. a sud-ovest di Bejt Ğibrīn, più in armonia con i dati biblici (*II Par.* 14, 9), con le indicazioni bizantine (*Onom.*, 60, 8) e con il disegno della carta di Madaba.



(da T. C. I., Puglia, Lucania, Calabria, Milano 1937 fig. 137)
GERÀCE, DIOCESI di - Interno della Cattedrale, iniziata nel 1059.

BIBL.: K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937, p. 179.

Donato Baldi

GERARCHIA ECCLESIASTICA. - È il complesso delle persone che partecipano della potestà della Chiesa. Gerarchia è una parola greca (ἱερὰ ἀρχή) che significa sacro principato.

Il potere conferito da Gesù Cristo alla Chiesa (v.) si divide in potestà di ordine e di giurisdizione; la prima ha per scopo immediato la glorificazione di Dio nell'offerta del sacrificio della Messa e la santificazione delle anime nell'amministrazione dei Sacramenti; la seconda ha per fine diretto il governo dei fedeli in ordine al conseguimento della vita eterna e si esplica nell'infallibile insegnamento delle Verità rivelate (magistero), nella promulgazione delle leggi canoniche (potestà legislativa), nella decisione delle cause sorte tra i fedeli (potestà giudiziale) e applicando sanzioni penali contro i trasgressori delle leggi (potestà coattiva). Questi poteri sono da considerare come diverse funzioni dello stesso *sacrum imperium*, di cui è insignita la Chiesa come società perfetta.

La giurisdizione si divide: *a*) in potestà di *fòro esterno*, quando è diretta principalmente al bene comune, re-

golando le relazioni sociali dei membri e producendo effetti giuridici pubblici; e di *fòro interno*, quando è diretta principalmente al bene privato, regolando i rapporti delle coscienze con Dio e producendo effetti prevalentemente morali; *b*) in potestà *ordinaria* quando *ipso iure* è connessa con un ufficio, e *delegata*, quando è data a una persona per commissione. La potestà ordinaria si suddivide in *propria*, se è congiunta con un ufficio ed esercitata in nome proprio, e *vicaria*, se è legata ad un ufficio ma esercitata a nome di altri.

Dal duplice potere sacro ha origine una duplice gerarchia: di ordine e di giurisdizione (cf. can. 108 § 3). La *gerarchia di ordine* è costituita da quel complesso di persone, che sono insignite del potere di offrire il sacrificio e di amministrare i Sacramenti, conferito con l'ordinazione sacramentale. La *gerarchia di giurisdizione* è costituita dalla serie di quelle persone, che sono munite del potere d'insegnare e di governare loro trasmesso secondo le norme giuridiche. In tutte e due le gerarchie vi sono dei gradi fondamentali, che hanno la loro origine nel diritto divino: l'episcopato, il presbiterato, il diaconato nella gerarchia di ordine; il papato e l'episcopato nella gerarchia di giurisdizione. Vicino ai fondamentali vi sono diversi gradi secondari, che furono istituiti dalla Chiesa: ad es., nella gerarchia di ordine si trovano i quattro gradi, che risultano dagli Ordini minori (ostiariato, lettorato, esorcistato, accolitato).

Le due gerarchie sono realmente distinte, sebbene strette da mutua relazione. Si distinguono per l'*origine*: infatti l'Ordine è conferito da apposito Sacramento, mentre la giurisdizione è concessa per missione canonica; differiscono inoltre per *proprietà*, perché il valido uso dell'Ordine, nella maggior parte dei casi, non può essere tolto, mentre la giurisdizione può essere revocata.

Le due gerarchie, per altro verso, sono in mutuo rapporto, prima perché la giurisdizione, in via ordinaria, suppone l'Ordine, mentre l'esercizio dei poteri d'Ordine è diretto dalla giurisdizione, poi perché tutte e due provengono da Dio, a cui direttamente o indirettamente orientano le anime dei fedeli.

Quei membri della Chiesa, che entrano a far parte della duplice gerarchia si dicono *chierici* (dal gr. κλῆρος = sorte, ossia in *sortem Domini vocati*), tutti gli altri invece si chiamano laici (dal gr. λαός: popolo). La Chiesa portando nel suo seno, realmente distinti per diritto divino, superiori e sudditi, è una società *ineguale*, in cui, cioè, i membri non hanno uguali diritti e doveri.

I singoli gradi e i poteri della duplice gerarchia sono trattati alle voci: ACCOLITATO; DIACONO E ARCIDIACONO; ESORCISTA E ESORCISTATO; INFALLIBILITÀ DELLA CHIESA E DEL PAPA; LETTORATO; ORDINE SACRO; OSTIARIATO; PAPA, PAPATO; PRESBITERATO; SUDDIACONATO; VESCOVO.

BIBL.: L. P. Cellot, *De hierarchia et hierarchis*, Rouen 1641; F. Hallier, *De hierarchia ecclesiastica*, Parigi 1646; D. Petavio, *De ecclesiastica hierarchia*, VII, ivi 1865, pp. 404-636; VIII, ivi 1867, pp. 1-170; G. Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Roma 1902; Ph. Maroto, *Institutiones iuris canonici*, Madrid 1918, §§ 694-727; E. Ruffini, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli, nelle Lettere di s. Paolo*, Roma 1921; M. D'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, I, 3ª ed., Parigi 1927, pp. 203-45; L. Billot, *De Ecclesia*, I, Roma 1927, *Theses* 15-24; Aem. Dorsch, *De Ecclesia*, II, 2ª ed., Innsbruck 1928, pp. 238-41; A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, I, Roma 1936, passim; A. Vellico, *De Ecclesia Christi*, ivi 1940, pp. 549-603; S. Romani, *Institutiones iuris canonici*, I, ivi 1941, pp. 186-96. Antonio Piolanti

GERARD, JEAN-BAPTISTE. - Missionario, n. a Bouxières-aux-Chênes, diocesi di Nancy, il 13 marzo 1831, m. a Boma (Basutoland), il 29 maggio 1914, in fama di santità. Nel 1852 entrò tra gli Oblati di Maria Immacolata. Dal 1853 fu missionario tra gli Zulu nel Natal ed accompagnò nel 1862 mons. Francesco Allard (1806-95) per fondare la missione del Basutoland. Poste con ardua fatica le fondamenta a Boma (Basutoland) iniziò nel 1876 la missione nel nord del paese, mentre il p. Marcellino Deltour (1843-1905) continuava l'opera di Boma. Il G. pubblicò i primi scritti cattolici in sesuto: abbecedario, catechismo, storia sacra, traduzione del Vangelo di s. Luca. L'ostruzionismo dei pagani e dei protestanti fin dal 1833 non permise che un lento progresso dell'opera missionaria. Però il G. poté ancora vedere gli inizi della grande ondata di conversione inaugurata sotto mons. Giulio Cénez (1865-1944) nel 1910. È stato introdotto il processo di beatificazione.

BIBL.: J.-C. Zeltner, *Le père Gérard, apôtre du Basutoland*, in *Etudes Oblates*, 7 (1948, III), pp. 196-210.
Giovanni Rommerskirchen

GERARDESCA, beata. - Mistica, n. a Pisa ca. il 1210 da Gherardo della G. Ricevuta la prima educazione in un monastero di claustrali, ritornò nella propria casa lasciandosi indurre ad unirsi in matrimonio. Dopo qualche anno di santo coniugio, i due sposi, ancora senza prole, decisero di separarsi, entrando l'uno nel monastero dei Camaldolesi di S. Savino, l'altra vivendo quale oblata in una cella presso lo stesso monastero. Qui G. trascorse tutto il resto di sua vita, esercitandosi nella preghiera, nella penitenza e nelle opere di carità. Fu favorita di sublimi visioni e straordinarie rivelazioni. Se ne ignora il giorno e l'anno della morte, avvenuta ca. il 1261 (1269?). Fu sepolta nella chiesa di S. Savino. La sua vita, scritta verosimilmente dal confessore, si conosce da un antico codice, alquanto mutilato, già conservato dalle monache di S. Silvestro.

BIBL.: F. Ranieri, *Vita della b. G.*, Venezia 1736; G. Sainati, *Vita della b. G., vedova pisana, oblata camaldolese*, Pisa 1858; id., in *Vite di cinque beate pisane*, Monza 1876; id., in *Vite dei santi, beati e servi di Dio nati nella diocesi pisana*, ivi 1884, 158-169; I. B. Mittarelli e D. A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, V, Venezia 1760, pp. 97-98, 100-102; gli *Acta SS.* ne parlano nel t. VII il 29 maggio, dopo la vita di s. Bona perché alla b. G. fu rivelata la celeste glorificazione di s. Bona.
Felice da Mareto

GERARDO, santo. - Vescovo di Toul, n. a Colonia nel 935, m. a Toul il 23 apr. 994. Era giovane chierico del Capitolo di S. Pietro, quando l'arcivescovo Brunone, fratello dell'imperatore Ottone I, lo designò per la sede di Toul. Fu consacrato a Treviri nel 963. Si distinse per la carità verso i poveri e i pellegrini, costruendo l'ospedale di Toul. Difensore della Chiesa contro le ingerenze laicali, e dei poveri contro la rapacità dei signori, poco mancò cadesse vittima di un attentato di questi ultimi a Manoncourt-en-Vermois. Compose un regolamento circa l'amministrazione della giustizia e del commercio. Ricostruì nel 981 la Cattedrale, fondò il monastero di St. Gengoult. Dotò la sua città di insigni reliquie. Fu canonizzato da Leone IX (2 maggio 1050). Festa il 23 apr. (a Toul il 24).

BIBL.: La *Vita* scritta da Widrico per invito di papa Leone IX in *Acta SS. Aprilis*, III, Anversa 1675, pp. 207-15; MGH, *Scriptores*, IV, p. 490 sgg.; B. Picart, *La vie de st Gérard de T.*, Toul 1700; E. Martin, *Hist. des dioc. de Toul, Nancy et st Dié*, I, ivi 1900, pp. 159-79; W. Wattenbach-Holtzmann, *Deutschlands-Geschichtsquellen im Mittelalter*, I, II, Berlino 1939, pp. 188-189; A. Schütte, *Handbuch d. deutsch. Heiligen*, Colonia 1941, p. 139.
Clemente Schmitt

GERARDO d'ABBÉVILLE. - Maestro di teologia a Parigi già prima del 1257 e fino alla sua morte nel 1272. Ci restano di lui dei sermoni, *Qaestiones disputatae*, e 19 *Quodlibeta* (cod. Vat. lat. 1015 della Biblioteca Vaticana, e cod. lat. 16405 della Bibliothèque nationale di Parigi). Aderisce all'agostinianismo, come risulta dalle *Quaestiones de cogitatione* del ms. 177 di Bruges.

Con Guglielmo di S. Amore e Nicola di Lisieux, ebbe parte nella lotta contro gli Ordini mendicanti, specialmente nel secondo periodo (1268-72), quand'egli

divenne il capo più autorevole del partito avverso ad essi. Nel 1269 diede in luce il *Contra adversarium perfectionis Christianae*, confutato da s. Tommaso, da s. Bonaventura e da G. Peckam. « Geraldi » o « Geraldini » presero a chiamarsi gli avversari dei Mendicanti.

BIBL.: Edizioni : P. Glorieux, *Une question inédite de G. d'A. sur l'Immaculée Conception*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 2 (1930), pp. 261-89; S. Clasen, *Tractatus G. de Abbatisvilla contra advers. perf. christ.*, in *Arch. franc. hist.*, 31 (1938), pp. 276-329; 32 (1939), pp. 89-200; M. Grabmann, *Quaestio G. de Abb. († 1272) de unit. intell.*, ecc., in *Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aq.*, Torino 1941, pp. 1-18. – Studi : M. Bierbaum, *Bettelorden u. Weltgeistlichkeit an der Univers. Paris*, Münster 1920, pp. 343-61, P. Glorieux, *La littér. quodlibétique*, I, Kain 1925, pp. 110-27; II, Parigi 1931, pp. 92-94; id., *Répert. des maîtres en théol. de Paris au XIIIe siècle*, I, ivi 1933, pp. 356-60; id., *Les polémiques « contra Geraldinos »*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 6 (1934), pp. 5-41; 7 (1935), pp. 129-55; D. Cornet, *Les élém. histor. des IVe et VIe « Quodlibets » de G. d'A.*, in *Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'Ecole française de Rome*, 58 (1941-1946), pp. 178-205. Bruno Nardi

GERARDO da BOLOGNA. - Teologo carmelitano, m. nel 1317. Fu il primo del suo Ordine a conseguire il magistero nell'Università di Parigi, dove insegnò nel 1307. Superiore generale (dal 1297 fino alla morte), diede un forte indirizzo scolastico a tutto l'Ordine.

Scrisse molto : un commento alle *Sentenze*, 4 quodlibeti, questioni ordinarie sulle virtù e una *Somma* di teologia rimasta incompleta.

Segue una tendenza eclettica con spiccata preferenza per l'intellettualismo di Goffredo da Fontaines : sarà questa la caratteristica della scuola carmelitana parigina fino a Giovanni Baconthorp.

BIBL.: B. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saec. XIV ex Ord. Carm.*, Lovanio 1931, pp. 74-110; M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, III, vers. it. di V. Miano, Firenze 1948, pp. 103-104. Bartolomeo Xiberta

GERARDO (GERARDINO) di BORGO SAN DONNINO. - Insegnava la grammatica quando prese l'abito francescano. Già seguace delle teorie gioachimite, fu mandato a Parigi per studiare teologia (1248).

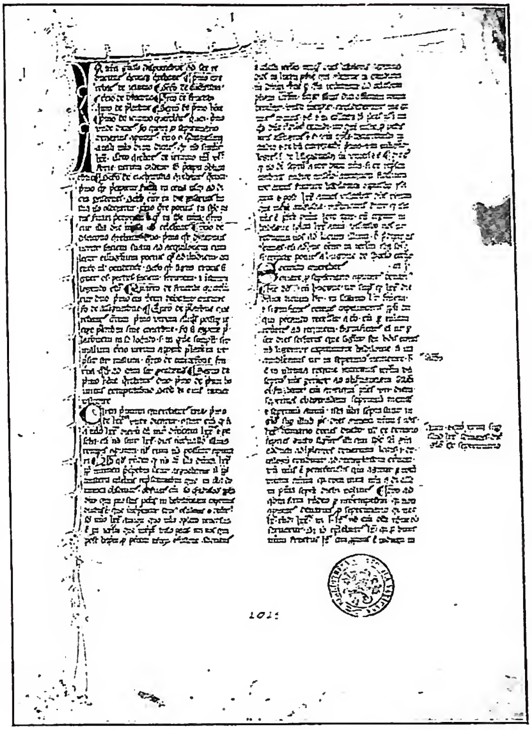
Nel 1254 pubblicò senza licenza la *Concordia Novi et Veteris Testamenti* dell'abate calabrese, con il *Liber introductorius ad Evangelium aeternum*. Quest'ultimo lavoro dà una falsa idea del Vangelo eterno, che non è più lo spirito dei due Testamenti, ma è materializzato nella triplice opera di Gioacchino : *Concordia, Expositio in Apocalypsim* e *Psalterium decem chordarum*.

L'opera offriva un'occasione ad un'offensiva pericolosissima contro i Mendicanti nell'Università, e fu censurata da Alessandro IV (1255). G. tornò in Sicilia; contumace e mandato di nuovo a Parigi, fu condannato dal ministro generale, s. Bonaventura, al carcere perpetuo e m. 18 anni dopo impenitente. Angelo di Chiarino afferma che fu uno dei principali compagni del b. Giovanni da Parma.

BIBL.: Fonti : *Cronica fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum*, a cura di O. Holder-Egger, in MGH, *Scriptores*, XXXII, pp. 236-38, 460-62; Angelo da Chiarino, *Historia septem tribulationum*, a cura di F. Ehrle, in *Archiv f. Liter. u. Kirchengeschichte*, 2 (1886), pp. 283-84. – Studi : F. Ehrle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni, ibid.*, 1 (1885), pp. 57-70; Gratien de Paris, *Histoire de la fondaiton... des Frères Mineurs*, Parigi 1928, p. 210; G. Bondatti, *Gioacchinismo e francescanesimo nel Dugento*, S. Maria degli Angeli 1924, pp. 67-85 e passim (v. indice). Giacomo Cambell

GERARDO di BROGNE, abate, santo. - N. ca. l'898 a Namur, di nobile famiglia franca, m. il 3 ott. 959. Mentre era al servizio del conte Berengario di Namur, fondò nei suoi possessi di Brogne, nel 914, una collegiata di canonici che più tardi trasformò in abbazia benedettina dopo una missione compiuta a St-Denis, dove egli stesso si fece monaco nel 919.

Nel 927 fu ordinato sacerdote, mentre già dal 923 era abate di Brogne. Discepoli e ammiratori furono attratti a lui. Nel 931, per invito del duca Giselberto, riformò il monastero di St-Ghislain ad Hainaut; nel 937 e seguenti, Arnoldo, margravio di Fiandra, gli affidò la



(fot. Biblioteca Vaticana)

GERARDO D'ABBEVILLE - *Incipit* dei *Quodlibeta* - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. Lat. 1015, f. 1r (sec. XIII).

riforma dei monasteri di S. Pietro e S. Bavone a Gand, quindi di S. Bertino, S. Vedasto, S. Amando ecc. La riforma si estese ai vescovadi di Cambrai, Liegi, Utrecht. La sua riforma era un ritorno alla pura osservanza benedettina, senza particolari regole, ma non fu duratura per mancanza di continuatori illuminati della sua opera. Festa il 3 ott.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, II, Parigi 1866, pp. 300-20: sulla vita quivi pubblicata : U. Berlière, *Etude sur la Vita Gerardi Broniensis*, in *Revue bénédictine*, 9 (1892), pp. 157-72; id., *Etude des réformes monast. des Xe-XIe siècles*, in *Acad. royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres*, 94 (1932), pp. 137-56; W. Wattenbach-W. Holzmann, *Geschichtsquellen*, I, 1, Berlino 1938, pp. 112, 133-35; *Martyr. Romanum*, p. 433. Clemente Schmitt

GERARDO di CAMBRAI. - Teologo e vescovo, n. a Liegi ca. il 975, m. il 14 marzo 1051. Discepolo di Gerberto (Silvestro II), divenne chierico di Reims, poi cappellano di Enrico II, che, nel 1012, lo volle vescovo di Arras e Cambrai.

Uomo attivo, fondò monasteri, assistette a sinodi, celebrò, nel 1025, il Concilio di Arras (*atrebatense*), i cui atti sono rimasti celebri per una chiara e ampia esposizione, in 18 capitoli, della dottrina sulla gerarchia, sui Sacramenti e particolarmente sull'Eucaristia (PL 142, 1270-1313), che in quel momento era negata da un gruppo eterodosso, imbevuto di manicheismo (i primi sintomi del catarismo). Rimangono di lui anche alcune lettere (PL 142, 1313-23), nella prima delle quali tratta della scomunica.

BIBL.: Hurter, I, coll. 1013-14; F. Tocco, *L'eresia nel medioevo*, Firenze 1884, p. 113; F. Béguinot, *La Très Ste Eucharistie*, I, Parigi 1902, pp. 318-26; I. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, pp. 284-86. Antonio Piolanti

GERARDO da CREMONA. - Traduttore medievale, n. a Cremona nel 1114, m. nel 1187. Tradusse opere scientifiche e filosofiche dall'arabo in latino

e fu uno dei primi e più efficaci artefici del progressivo contatto del medioevo latino con la cultura, araba, ebraica e greca. Compiuti i primi studi in patria, si recò giovanissimo a Toledo e qui svolse la sua attività, prima discepolo, poi collaboratore, infine principale esponente della celebre scuola di traduttori, promossa dall'arcivescovo Raimondo.

Fra le 70 e più opere, filosofiche, scientifiche, matematiche, tradotte da G., di capitale importanza per lo sviluppo della filosofia medievale sono la *Physica* di Aristotele, il *De coelo et mundo*, i primi tre libri delle *Meteore* (il quarto era già stato tradotto dal greco da Enrico Aristippo, m. 1162), il *De gener. et corr.*, gli *Anal. post.* con il commento di Temistio, lo pseudoaristotelico *Liber de causis* (compilazione araba tratta dall'*Elementatio theologica* di Proclo). Elementi costitutivi della stessa scienza medievale sono le traduzioni del *Canone* medico di Avicenna, degli *Elementi* di Euclide, dell'*Almagesto* di Tolomeo (già tradotto dal greco, in Sicilia, verso il 1160, mentre la versione di G. fu terminata nel 1175). Tradusse inoltre scritti di Alessandro d'Afrodisia, Archimede, Ippocrate, Galeno, al-Kindī, al-Fārābī, Isaac Israeli, ecc.

BIBL.: B. Boncompagni, *Della vita e delle opere di G. Cremonese...* (*Atti Pont. Accad. Nuovi Lincei*, 4), Roma 1851; K. Sudhoff, *Die kurze Vita und das Verzeichnis der Arbeiten G. von C. von seinen Schülern und Studiengenossen kurz nach 1187 verfasst* (*Archiv f. Gesch. d. Mediz.*, 8), 1914; E. Franceschini, *Il contributo dell'Italia alla trasmissione del pensiero greco in Occidente...*, Roma 1938; H. Bédoret, *Les premières versions tolédanes de philosophie*, in *Rev. néoscolastique de philos.*, 41 (1938), pp. 80-97, 374-400; id., *L'auteur et le traducteur du Liber de causis*, *ibid.*, pp. 519-33. Edoarda Preto

GERARDO di CSANÀD, santo. - Teologo benedettino, vescovo e protomartire dell'Ungheria, n. a Venezia dalla famiglia Sagredo alla fine del sec. X, m. a Bagno Rudas il 24 sett. 1046. Religioso a S. Giorgio in Isola (più tardi S. Giorgio Maggiore), ne divenne presto (1012) priore; mandato a Bologna, già nota come centro di studi, vi apprese le arti liberali e la filosofia; ritornato a Venezia, fu eletto abate del suo monastero (1021). Dopo pochi anni di saggio governo, lasciò l'ufficio per intraprendere un pellegrinaggio in Terra Santa, dove era morto suo padre, combattendo contro gl'infedeli. Passando per l'Ungheria fu trattenuto dal re s. Stefano (997-1036), che gli affidò l'educazione dell'unico figlio s. Emerico. Ritiratosi poi nell'eremo di Bél (foresta di Bakony), vi rimase fino al 1029, anno in cui il re gli affidò il nuovo vescovato di Csanàd (Cianadino), dove lavorò con straordinario zelo per la conversione dei pagani. Partecipò attivamente agli affari del nascente regno; andò in Francia come legato di Stefano, che poi accompagnò a Ravenna e a Roma. L'Ungheria considera giustamente s. G. come il padrino del « regno apostolico » e l'apostolo del culto mariano, così radicato nel popolo, che da allora salutò la Vergine quale « Patrona Hungariae ». I disordini, che si verificarono tra i successori di s. Stefano, condussero a una rivolta dei superstiti pagani, che inflissero a G. una morte crudele.

G. all'azione unì un'intensa vita di studio. Delle sue opere ci rimane la *Deliberatio Gerardi Moresanae Ecclesiae episcopi supra hymnum trium puerorum ad Isingrimum liberalem*, conservata nel cod. 6211 della Biblioteca nazionale di Monaco e pubblicata da I. Batthyani, *Sancti Gerhardi ep. Chanadiensis scripta et acta hactenus inedita* (Karlsburg 1790), dove G., tra l'altro, si dimostra abbastanza favorevole allo studio della filosofia, purché sia riconosciuta la sua inferiorità di fronte alla Rivelazione. In quest'opera dice d'averne scritte altre tre (perdute): un commento al primo capitolo dell'*Epistola agli Ebrei* e alla prima di s. Giovanni, un opuscolo *De divino patrimonio*. Secondo il Sansovino avrebbe scritto anche alcune opere oratorie e un *De laudibus B. M. V.*: Giacomo da Varazze nella sua *Legenda aurea* (ed. Th. Graesse, Lipsia 1850, p. 511) cita effettivamente una raccolta di omelie mariane di G.

BIBL.: E. A. Cicogna, *Delle iscrizioni veneziane*, V, Venezia 1842, pp. 177-88; C. Dedek, *Vita di s. G. martire, primo vescovo di Czanad*, trad. it., Budapest 1900; G. Morin, *Un théologien ignoré du XIe siècle*, in *Revue bénédictine*, 27 (1910), p. 516 sgg.; I. A. Enders, *Studien zur Geschichte der Frühscholastik: Gerard von Czanàd*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 26 (1913), pp. 349-59; K. Jànos, *Szent Gellért csanádi puspok élete es muvei*, 2ª ed., Budapest 1925; C. Juhász, *Gerard der Heilige, Bischof von Maroschburg*, in *Studien und Mittheilungen zur Geschichte des Benediktiner Ordens*, nuova serie, 17 (1930), pp. 9-35; A. M. Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum*, III, Metten 1937, pp. 96-98, 99-101; M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, I, Firenze 1944, p. 157; F. Banfi, *Vita di s. G. da Venezia vescovo di Csanad nel leggendario di Pietro Calò*, in *Ianus Pannonius*, 1 (1947), pp. 223-41; id., *Vita di s. G. da Venezia nel Codice 1622 della Biblioteca universitaria di Padova*, in *Benedictina*, 2 (1948), pp. 262-330; S. Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Milano 1949, pp. 14-15. Antonio Piolanti

GERARDO di FRACHET. - Cronista domenicano, n. a Châlus presso Limoges nel 1195, m. a Limoges il 4 ott. 1271. Domenicano dal 1225 a Parigi, priore a Limoges e a Marsiglia (1233-45), provinciale di Provenza (1251-59), priore di Montpellier (1260-63), G. scrisse la *Chronica Ord. Praed.* (*Prior*, fino al 1258), poi generalmente unita alle *Vitae Fratrum*, ed. B. M. Reichert in *Mon. Ord. Praed. Hist.*, I, Roma 1896, pp. 321-23; le *Vitae Fratrum*, ed. Reichert in *Mon. Ord. Praed. Hist.*, I, pp. 1-304; il *Chronicon ab orbe condito* (fino ca. al 1268), ed. in parte da M. Bouquet in *Recueil des Hist. des Gaules*, XXI (Parigi 1855), p. 3 e sgg., XXIII (1904), p. 179 sgg.

Le *Vitae Fratrum* di G. sono una fonte importantissima per la storia dei primi decenni dell'Ordine domenicano. Benché avvolte in uno stile e spirito leggendario, le notizie sono preziose e per certi contemporanei assai esatte. L'opera è divisa in 5 ll., cioè sugli inizi dell'Ordine, su s. Domenico, sul b. Giordano di Sassonia, sul progresso dei frati nelle virtù e nella disciplina, sulla morte dei frati. Mentre Mandonnet fa presentare le *Vitae Fratrum* dal maestro Umberto di Romans al Capitolo generale del 1259, B. Altaner e H. C. Scheeben ritengono la pubblicazione fatta nel 1260 o dopo. Una versione italiana è del sec. XV, una tedesca è di R. Stadtmüller (Dülmen 1921).

BIBL.: Quétif-Echard, I, p. 259; Th. Wehofer, *Die Schrift des G. v. Frachet Vitae Fratrum*, in *Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol.*, 11 (1897), pp. 17-41; B. Altaner, *Der hl. Dominikus, Untersuchungen u. Texte*, Breslavia 1922, pp. 127-37; P. Mandonnet, *S. Thomas d'A. lecteur à la Curie Romaine*, in *Xenia thomistica*, III, Roma 1925, pp. 12-16; *Il libro d'oro domenicano, volgarizzamento anonimo del sec. XV delle « Vitae Fratrum »*, ed. I. Taurisano, Roma 1925; H. C. Scheeben, *Petrus Ferrandi*, in *Archiv. Fratrum Praed.*, 2 (1932), pp. 329-331, 345-47; 3 (1933), p. 263; id., *Gerhard v. F.*, in LThK, IV, col. 418. Angelo Walz

GERARDO GROOTE: v. GROOTE, GERARDO.

GERARDO da HUY (*de Hojo*). - Erudito francescano del sec. XIII, n. a Huy (Hojum), pare, nella diocesi di Liegi (Belgio). Era discepolo di Ruggero Bacone, i cui principi segue fedelmente nel suo *Correctorium Biblicum*. Compose il *Triglossos*, cioè tre trattati metrici delle lingue ebraica, greca e latina.

Suo capolavoro è il *Correctorium Biblicum* (contenuto nel cod. Vat. lat. 4240 ed in altri codici), che è il migliore di tutti. In esso segue, nella ricostruzione del testo, i giusti principî già usati da s. Girolamo. Come questo anche G. cercò di trovare il testo genuino; perciò attribuì il massimo valore ai manoscritti latini della versione di s. Girolamo (Volgata). Soltanto se i codici erano tra loro discordi, consultava il testo greco o ebraico. In ciò G. seguiva e asseriva anche espressamente, nel sec. XIII, il principio ancor oggi adottato per la revisione della Volgata. G. conosceva bene la storia delle versioni bibliche e l'origine degli sbagli nel testo sacro. Corresse il

testo parigino e giustificò le sue correzioni nelle note marginali, le quali mostrano che conosceva meglio il greco che l'ebraico. I codici latini dei quali G. si servì appartengono alla recensione di Alcuino, e non sono più antichi del sec. IX o X.

BIBL.: H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts*, in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 4 (1888), pp. 289-311, 587-601; E. Mangenot, s. v. in DB, II, col. 1015; A. Kleinhans, *De studio S. Scripturae in Ordine Fratrum Minorum saec. XIII*, in *Antonianum*, 7 (1932), pp. 334-35. Arduino Kleinhans

GERARDO del MONTE (*de Monte*). - Filosofo e scrittore, n. a Heerenberg nel 1400 ca., m. a Colonia il 31 ott. 1480. Iscritto alla Università di Colonia nel 1421, vi insegnò prima filosofia (1424-38) e poi teologia. Fu decano della facoltà filosofica dal 1427 al 1433; due volte rettore dell'Università (1436, 1453) e poi per 49 anni (1431-80) rettore del Ginnasio detto *Borsa*, dal suo nome chiamato *del Monte*.

Discepolo di Enrico di Gorcum, nelle polemiche fra albertisti e tomisti, fu tenace sostenitore delle tesi tomiste e assertore dell'accordo reale di s. Tommaso e Alberto Magno su tutti i punti discussi. Perciò contro Heymericus de Campo, capo dell'opposizione e autore del *Problemata inter s. Thomam et Albertum Magnum*, scrisse un *Tractatus ad favorabilem dirigens concordiam quaedam problemata inter s. Thomam et venerabilem Albertum*; scrisse inoltre *Tractatus concordantiae* (ed. Colonia [1496] e recentemente da G. Meerssseman, Roma 1934), in cui mette in evidenza il reale accordo che esiste fra tesi di s. Tommaso apparentemente contradditorie. All'*Invectiva* di Heymericus rispose con l'*Apologia* (ed. in G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, II, Roma 1935, pp. 122-28), in cui narra la storia della controversia dal 1423 e confuta le calunnie dell'avversario.

BIBL.: G. Meersseman, *Decisionum s. Thomae quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur concordantiae a. 1456 editae per Gerardum de Monte*, Roma 1934; id., *Geschichte des Albertismus*, II, Roma 1935; id., *Ergänzungen zur Kenntnis des literarischen Nachlasses des Kölner Professors Gerhard Terstegen de Monte (1424-30)*, in *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins*, 17 (1935), pp. 264-68; id., *Eine zweitere Schrift Gerhards de Monte*, *ibid.*, 19 (1937), pp. 128-32. Alfonso D'Amato

GERARDO di MONZA, santo. - Chiamato anche, dal nome della famiglia, Tintore o dei Tintori, n. a Monza ca. il 1134, m. ivi il 6 giugno 1202.

Rimasto orfano, consacrò tutti i suoi beni e la sua vita al sollievo e alla cura degli indigenti e malati, accolti prima amorosamente nella sua casa, poi in un apposito ospedale, da lui eretto a sue spese, fornito di buoni statuti e posto sotto il patronato dell'autorità cittadina e l'obbedienza dell'arciprete *pro tempore* del luogo. Instancabile nel suo zelo, cercava egli stesso gli infermi, massime gli appestati, li trasportava sulle sue spalle, li lavava con cura premurosa, soprattutto se piagati o lebbrosi. E Dio concorse a sua volta con miracoli di guarigioni e anche con amabili tratti provvidenziali, moltiplicando una volta il frumento e il vino per l'ospedale, che aveva consumate tutte le sue provviste.

Venerato come santo, subito dopo la morte, s. Carlo Borromeo ne istituì il processo per la conferma del culto, che ottenne nel 1582 da Gregorio XIII.

BIBL.: A. Lesmi, *La vita del ven. G. di M.*, Monza 1841; *Acta SS. Iunii*, I, Parigi 1867, pp. 766-76; F. Meda, *S. G. di M.*, Monza 1896; O. Pantalini, s. v. in *Lessico ecclesiast. illustrato*, II, Milano s. a., pp. 507-508; L. Telamoni, *Feste gerardiane*, Monza 1912. Celestino Testore

GERARDO da PRATO. - Francescano del sec. XIII. Di distinta famiglia, fratello di fra' Arlotto da Prato, che fu poi ministro generale dei Frati Minori, nel 1246 studiò a Pisa con il celebre fra' Salimbene da Parma (v.), e terminò gli studi a Tolosa dopo il 1248.

Fu lettore nell'Ordine francescano. Nel 1264 veniva inviato da Urbano IV a Costantinopoli con un'ambasciata per l'imperatore Michele Paleologo. Nel 1278 da Niccolò IV era incaricato di una doppia legazione, ad Abagham, re dei Tartari orientali (1° apr.), e al Gran Khan dei Tartari (4 apr.). Nel 1282-83, in un atto contro Pietro di Giovanni Olivi lo si trova socio del ministro generale fra' Bonagrazia da Bologna. Compose un notevole *Breviloquium super libros sententiarum*, pubblicato dal p. Marcellino da Civezza nel 1882.

BIBL.: H. M. Sbaralea, *Bull. Franc.*, III, Roma 1775, p. 289 sgg.; G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa*, II, Quaracchi 1913, p. 426 sgg.; A. Van de Wyngaert, *Sinica Franciscana*, I, ivi 1929, p. LXVIII. Alberto Ghinato

GERARDO (o GERALDO) di SAUVE-MAJEURE (*Silva Maior*), santo, abate. - N. a Corbie ca. il 1025, m. il 5 apr. 1095. Fu monaco benedettino nel monastero patrio di Corbie, dove scrisse una *Vita* di s. Adalardo, pubblicata in *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi 1863, pp. 111-37.

Peregrinò, pur essendo infermo, una prima volta a Roma, al Gargano e a Cassino, una seconda volta fino a Gerusalemme. Al suo ritorno fu chiesto come abate dai monaci del monastero di Laon, che tuttavia abbandonò ben presto per la loro indisciplina, fondando nel 1077 il monastero di Sauve Majeure o de la Grande Selve, presso Bordeaux, che divenne il centro di una Congregazione monastica che giunse ad avere sotto di sé 55 priorati e 111 parrocchie, e nel 1667 venne incorporata alla Congregazione di S. Mauro.

Fu canonizzato da Celestino III, il 27 apr. 1197. Festa il 5 apr.

BIBL.: Due *Vite* in *Acta SS. Aprilis*, I, Parigi 1865, pp. 407-31; P. Maniquet, *Un fondateur de ville au XIe siècle, st Gérard*, ivi 1895; Cottineau, I, col. 1324 sgg. Alberto Ghinato

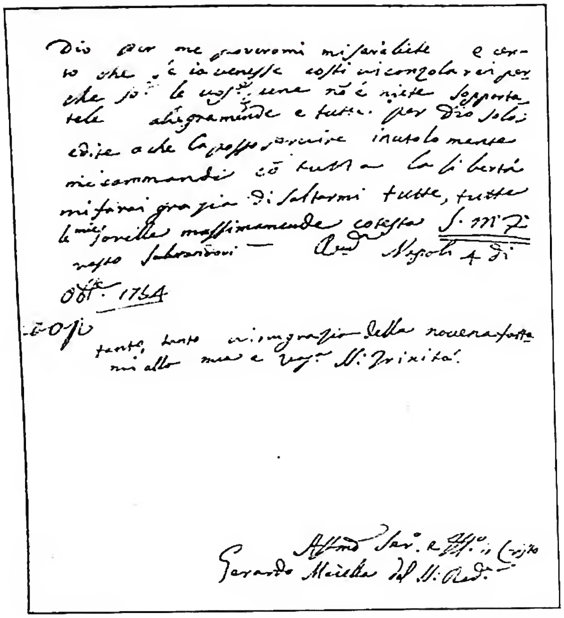
GERARDO di STERNGASSEN. - Mistico domenicano, del sec. XIV. Fratello di Giovanni di Sterngassen (v.), G. era lettore di teologia e uomo di fiducia di molte persone come prova la sua qualità di esecutore testamentario. Benché confratello d'Eccardo a Colonia, non subì l'influsso della dottrina di questo, ma si attenne alla scuola e ai testi di s. Tommaso.

Ha lasciato un sermone predicato agli Antoniti di Colonia, conservato nella *Vita dei santi* di Hermann di Fritzlar, pubblicato da F. Pfeiffer in *Deutsche Mystiker*, I, Lipsia 1845, pp. 60-63, e come opera principale la *Medela animae languentis* di cui M. Grabmann ha descritto il testo, alquanto ridotto, nel cod. di Monaco Clm. 13587, confrontandolo con le due parti conservate in codici di Treviri, cioè la parte 1ª (*Pratum animae*) nel cod. 589 della Biblioteca municipale di Treviri e la parte 2ª (*Medela*) nel codice 126 del Seminario maggiore di Treviri.

Nella parte 1ª G. tratta dei vizi, portando esempi dalle vite dei Padri del deserto e descrizioni del conflitto di vizi e di virtù; non tace sulle condizioni dei suoi contemporanei; dopo la menzione dei viziosi dipinge gli stati escatologici. La parte 2ª è dedicata alla dottrina delle virtù cristiane, cui precede l'esposizione della questione sulla Grazia e sul merito, tutto in stretta dipendenza da s. Tommaso. Con cura G. spiega la carità come amicizia con Dio ed i doni dello Spirito Santo. La dottrina della contemplazione si trova nel capitolo sulle beatitudini. La spiegazione della vita contemplativa è più ampia che in s. Tommaso, ravvivata da esempi, e più teologica che psicologica.

BIBL.: Quétif-Echard, I, p. 725; M. Grabmann, *Neue aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, in *Sitz. Ber. d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften, Philos.-phil. u. hist. Klasse, Jahrg. 1921*, Monaco 1922, pp. 7-24; E. Krebs, s. v. in *Verfasserlexikon*, II, coll. 28-29; G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrh.*, Friburgo 1946, pp. 39-40. Angelo Walz

GERARDO MAIELLA, santo. - Redentorista, n. il 23 apr. 1726 in Muro Lucano (Potenza) da famiglia artigiana, m. a Materdomini il 16 ott. 1755. Fu prima sarto nel paese, indi cameriere del vescovo Albini a Lacedonia, alla cui morte (1744) tornò a casa: cercò di entrare tra i Cappuccini e, respinto, tentò per qualche tempo la vita eremitica.



(per cortesia del p. Gregorio Oreste)

GERARDO MAIELLA, santo - Finale della lettera autografa di s. G. M., Napoli, 4 ott. 1754, conservata nella sala delle reliquie in Materdomini (Avellino).

Dopo insistenti premure, nel 1749 riuscì ad essere ammesso nella Congregazione fondata da s. Alfonso, divenendone una delle figure più belle nella imitazione di Gesù Redentore. Terminato il noviziato a Deliceto, professò in qualità di converso il 16 luglio 1752, facendo rapidi progressi sotto la guida del ven. P. Cafaro. Emulo nelle macerazioni di s. Pietro d'Alcantara, emise come s. Teresa d'Avila, di cui fu devotissimo, il voto di eleggere ciò che gli sembrasse più perfetto. I doni carismatici, che avevano resa già ammirabile la sua vita tra il popolo l'accompagnarono con maggior copia in religione meravigliando quell'epoca razionalista.

Eccetto brevi soste a Pagani, Ciorani e Napoli visse a Materdomini (Avellino), riempiendo di prodigi la vallata del Sele e le borgate dell'alta Irpinia, della Lucania e del Tavoliere pugliese, acclamato ovunque come energico paciere, padre dei poveri e conquistatore di anime peccatrici. Stimato dalla ven. suor M. Celeste Crostarosa si occupò della monacazione di pie fanciulle, procurando loro la dote: calunniato da una di queste, uscita di convento, non si scusò nella severa punizione inflittagli. Caduta la falsa imputazione per confessione della calunniatrice morente, venne riconosciuta l'angelica innocenza di G., che poté riprendere il suo apostolato. E benché avesse studiato appena grammatica, scrisse parecchie lettere di direzione, specie alle Carmelitane di Ripacandida, e un *Regolamento di vita*, da cui traspira una notevole spiritualità.

Questo mistico e taumaturgo del mezzogiorno d'Italia, beatificato da Leone XIII nel 1893 e canonizzato da Pio X nel 1904, è invocato in quasi tutto il mondo quale patrono delle partorienti. La basilica di Materdomini, ove morì, è meta anche oggi di pellegrinaggi, che talvolta assumono aspetto folcloristico. Festa il 16 ott.

BIBL.: G. Landi, *Istoria della Congreg. del S.mo Redentore*, ms. del 1782 dell'Archivio gen. redentorista; A. Tannoia, *Vita del servo di Dio fra' G. M.*, Napoli 1804; *Murana seu Compsana beatific. et canoniz.*, ms. dell'Archivio della Postul. gener. redent.; C. Berruti, *Vita del ven. servo di Dio G. M.*, Napoli 1847; [F. Kuntz], *Vita del b. G. M.*, Roma 1893; C. Benedetti, *Vita di s. G. M.*, ivi 1904; C. Petrone, *Letture gerardine*, Materdomini 1932; O. Gregorio, *Un pellegrinaggio a Materdomini*, in *S. Gerardo*, 23-25 (1933-35); M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, II, Lovanio 1935, pp. 265-66; III, ivi 1939, p. 345; Pinuzzo da Bonea, *Fioretti gerardini*, Materdomini 1941; O. Gregorio, *Su le orme di s. G.*, ivi 1948; id., *Lettere e scritti di s. G.*, ivi 1949. Oreste Gregorio

GÉRASA. - Città greco-romana nella Transgiordania, oggi *Ǧeraš*, sulle rive del fiume Chysorrhoas (*Wādi Ǧeraš*), donde il nome di *Antiochia ad Chrysorrhoas* attestato nell'epigrafia e numismatica, in onore del fondatore Antioco IV (198 a. C.).

Occupata da Alessandro Ianneo nel 78, fu nel 63 liberata da Pompeo e fece parte della Decapoli (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, 80, 86-87, 104). Dalla provincia della Siria passò nel 106 d. C. alla provincia d'Arabia e nel periodo degli Antonini (117-80) acquistò nuovo splendore nella estensione e nella creazione di monumenti. A ricordo della visita di Adriano fu eretto nel 129-30 l'arco trionfale, poi i templi di Artemide (150) e di Zeus (163), il ninfeo (191), gli stadi, i teatri e le terme, che lavori di scavo hanno negli ultimi tempi ridato all'ammirazione degli studiosi. Fu una delle più importanti fortezze della regione ed era presidiata dalla *III Legio Cyrenaica*.

Non si conosce l'estensione del suo territorio; la lezione « regione dei Geraseni » indicata da alcuni manoscritti evangelici all'oriente del lago di Genesareth (*Mc.* 5, 1; *Lc.* 8, 25) ha in vista certamente altra località omonima (Gerseseni), ma non questa città che dista dal lago più di 50 km.

L'arrivo dei Persiani nel 611 e poi dei musulmani nel 634 segnò la fine di G. Nel sec. VIII vi era ancora una popolazione greco-araba, ma poi G. rimase deserta. Baldovino II nel 1121 distrusse la fortezza di Togtekin, emiro di Damasco. Nel 1878 vi si insediò una colonia di Circassi che fondò l'attuale villaggio di Ǧeraš.

BIBL.: C. H. Kraeling, *Gerasa, city of the Decapolis*, Nuova Haven, Connecticut 1938. Donato Baldi

ARCHEOLOGIA. – La prima notizia sicura di una comunità cristiana in G. è data dalla presenza di un suo vescovo al Concilio di Seleucia nel 351. Ma la predicazione evangelica doveva esservi penetrata molto prima. Altri vescovi noti sono: Placco (ca. 454), Claudio (ca. 464), Enea (ca. 495), Mariano (sec. V o inizio VI sec.), Paolo (ca. 531), Anastasio (ca. metà VI sec.), Genesio (ca. 611). Fra le Chiese riconosciute: il maggiore e più antico complesso monumentale cristiano di G. domina la grande via colonnata, e ad essa si accedeva attraverso propilei romani, con una lunga gradinata, verso la quale la Basilica volgeva la parte absidale, sì che, per entrarvi, bisognava percorrere due corridoi laterali. Di fronte all'ingresso era l'atrio con la fontana sacra che annualmente avrebbe versato vino invece di acqua nel giorno della Epifania, ricorrenza del miracolo di Cana. Questa chiesa, lunga m. 42,20, è l'unica di cui non sia pervenuta la data di fondazione; è noto solo un suo restauro fra il 526 e il 533. In origine l'area fu occupata da un tempio pagano, forse di Dioniso-Dusares, crollato nel VI sec., per terremoto: i cristiani vi cressero allora la loro Cattedrale, giovandosi anche del materiale dell'edificio rovinato.

La chiesa di S. Teodoro a tre navate, della fine del sec. V, fu costruita sul luogo dove prima era stato un mercato di bestiame descritto in una pittoresca iscrizione in musaico, mentre un'altra epigrafe saluta s. Teodoro quale meraviglia invincibile e indistruttibile sostegno della città e dei suoi abitanti. Nel quartiere nord-ovest un'altra chiesa datata tra il 530-31 fu costruita al di sopra di una sinagoga inversamente orientata, adorna con scene del Vecchio Testamento, tra cui meglio conservate quelle del diluvio, del candelabro eptalicno, oggetti di culto ecc. La chiesa della diaconia, inaugurata nel maggio 565, al di sopra di un edificio pubblico del 150 d. C. (v. DIA-

CONIA). La chiesa dei Profeti, Apostoli e Martiri è cruciforme, ispirata a quella degli Apostoli eretta da Giustiniano a Costantinopoli; la chiesa di Procopio (526). Tre chiese una accanto all'altra con ingressi su un portico unico furono costruite tra il 523-29 dal *paramonarius* Teodoro, sua moglie Georgia e altri, tra cui il tribuno Daghisteus, ricordato da Procopio. Da nord a sud erano dedicate ai ss. Cosma e Damiano, a s. Giovanni Battista e a s. Giorgio; quest'ultima in uso fino al sec. VIII, se ha valore probativo un ripostiglio di monete degli Ommiadi ivi recuperato. La chiesa di S. Giovanni Battista ripete, in proporzioni ridotte, la cattedrale di Bosra, rotonda con nicchioni radiali. Più intatto in SS. Cosma e Damiano, e parzialmente distrutto nelle figure in S. Giorgio dagli iconoclasti, il pavimento musivo è invece quasi scomparso al centro di S. Giovanni Battista, eccetto la bella iscrizione innanzi al *cancellum*, mentre conserva esedre adorne di fantastici candelabri di tipo ellenistico, e, nei settori interposti, rappresentazioni di città contrassegnate dai loro nomi (a nord Alessandria e il Faro, a sinistra altre due località che il Crowfoot identifica con Canopus e con il santuario dei SS. Giovanni e Ciro a Menuthis; ad ovest Menfi); tutte località sedi di santuari celebri. Una decorazione simile, con il Faro, Alessandria a Menfi, si ritrova, sempre in G., nella chiesa dei SS. Pietro e Paolo, che, secondo l'iscrizione, doveva sfoggiare anche preziosi ornamenti in argento, oltre ai musaici, di cui essa vanta la ricca decorazione. I motivi preferiti, oltre quelli già notati (e non solo in G.: v. ARABIA) di luoghi sacri famosi, sono le figurazioni dei mesi e delle stagioni, ritratti di donatori in preghiera, e riproduzioni di animali, uccelli e pesci; i motivi geometrici si riportano tutti a tre schemi imperniati su diversi accostamenti di rombi e poligoni, i bordi sono spesso molto ricchi e variati e fanno pensare ad uno scambio di motivi con l'arte contemporanea del tappeto. Una grande quantità di lampade illuminava l'interno delle chiese; parecchie se ne rinvennero in S. Teodoro. Non mancavano gioie, stoffe e arredi sacri di pregio, di cui è ricordo un calice di vetro, che reca ad intaglio una grande croce dai bracci uguali lavorati a griglia, con due stelle sopra e, sotto, le lettere apocalittiche, fiancheggiate da due agnelli che volgono il dorso ad un albero.

Accanto alle chiese sono stati riesumati anche i resti di una casa per il clero, di uno stabilimento di bagni per i fedeli, attigui a S. Teodoro, e persino di una sala di riunione per i cantori. Secondo la data segnata nel suo musaico (per la prima volta vi appare il nome di un mese nella forma latina) risalirebbe ca. al 611 l'ultima chiesa costruita in G., almeno allo stato attuale delle nostre cognizioni, mentre era vescovo Ginesio, così che da lui viene denominata; due o tre anni dopo si iniziava l'occupazione persiana della città, durata fino al 628, e con essa la sua decadenza, catastroficamente conclusasi col grave terremoto del 18 genn. 746.

Gli scavi di G., oltre ad essere stati oggetto della normale attività del Dipartimento delle antichità della Transgiordania, di cui fece parte fino alla sua morte l'architetto italiano P. A. Ricci, furono dal 1928 al 1934 ampliati da una spedizione scientifica risultante da un accordo fra l'Università di Yale e la Scuola britannica di archeologia in Gerusalemme. Allo studio dei monumenti cristiani si dedicò in particolare il direttore di quest'ultima, prof. J. W. Crowfoot, che ne fu anche il primo editore. - Vedi tav. VI.

BIBL.: J. W. Crowfoot, *Churches at Jerash. A preliminary report of the joint Yale British School expedition to Jerash, 1928-1930*, Londra 1930; C. H. Kraeling, *Gerasa, city of the Decapolis*, Nuova Haven, Connecticut 1938; J. W. Crowfoot, *The christian Basilica in Palestine*, in *Atti del IV Congresso internaz. di archeol. crist.*, I, Città del Vaticano 1940, pp. 326-33. Renato Bartoccini

GERASIMO, santo. - Monaco palestinese, m. nel 475. Fu il fondatore di una grande laura presso il Giordano. Secondo una tradizione antica l'unico alimento di s. G. durante la Quaresima era l'Eucaristia. La sua festa è il 5 marzo.

BIBL.: G. Graf, *Gerasimus*, in LThK, IV, col. 409. *

GERBERON, GABRIEL. - Teologo benedettino, n. a St-Calais (diocesi di Mans), il 12 ag. 1628, m. a St-Denis il 29 marzo 1711. Insegnò retorica, filosofia e teologia in più monasteri, ma incontrò opposizioni e lagnanze per la sua dottrina poco ortodossa. Fu allora indirizzato agli studi filologici sui Padri della Chiesa, e mandato a St-Germain-des-Près a Parigi; frutto del suo lavoro fu l'edizione delle opere di s. Anselmo d'Aosta.

Forse questo fu il periodo più tranquillo della sua vita. Seguace delle teorie gianseniste, mise tutta la sua acredine di polemista e la sua cultura patristica e teologica a servizio di quelle, attirandosi accuse che spinsero i superiori a relegarlo a Corbie, dove fu anche sottopriore. Ma un mandato di arresto per l'accusa di aver parteggiato contro la corte nella questione delle regalie nel 1682 lo costrinse alla fuga e all'abbandono della Francia. Rifugiatosi nei Paesi Bassi, smise anche l'abito religioso e sotto il falso nome di Augustin Kergrè si diede a una violenta difesa delle sue idee e del suo operato. A causa della guerra fra Olanda e Francia si ritirò a Rotterdam e poi a Bruxelles. Nuove accuse lo condussero nel 1689 all'arresto, ordinato dall'arcivescovo di Malines, e al processo a suo carico, nel quale fu condannato come giansenista e come ribelle alla S. Sede, ed espulso anche dalla diocesi e dal paese. Rimase in carcere ad Amiens e poi a Vincennes fino al 1710; e, solo dopo aver firmata una professione di fede, fu inviato dai superiori all'abbazia di St-Denis. Qui G. scrisse ancora una lettera al Papa per spiegare il significato della sua firma apposta alla detta professione di fede.

G. scrisse oltre un centinaio di opere. Nella sua produzione di scrittore prevalgono le opere di carattere teologico e morale: *Apologia pro Ruperto abbate Tuitiensi* (Parigi 1669); *S. Anselmi... Opera* (ivi 1675: PL 158-59); *Le miroir de la piété chrétienne* (Bruxelles 1676); *Mémorial historique de ce qui s'est passé depuis l'année 1647 jusqu'en 1653 touchant les cinq propositions tant à Paris qu'à Rome* (Colonia 1676); *Traité historique sur la grâce et la prédestination par l'abbé de St-Julien* (Parigi 1699); *Historie générale du jansénisme* (Amsterdam 1711), ecc.

BIBL.: *Processus officialis seu officii Curiae ecclesiasticae Mechliniensis contra Gabrielem G.*, Bruxelles 1704; M. Ziegelbauer, *Historia rei litt. Ord. S. Benedicti*, IV, Augusta 1754, pp. 138, 153, 172; R. P. Tassin, *Histoire litt. de la Congr. de St-Maur*, Bruxelles 1770, pp. 325-51; C. Filliâtre, *G., bénédictin janséniste du XVIIe siècle*, in *Revue historique*, 146 (1924), pp. 1-54; B. Heurtebize, s. v. in DThC, VI, coll. 1290-94. Ambrogio Mancone

GERBERT, MARTIN von HORNAU. - Benedettino, n. ad Horn sul Neckar (Würtemberg) il 12 ag. 1720, m. nell'abbazia di St. Blasien (Selva Nera) il 13 marzo 1793. Entrato a 16 anni nella detta abbazia (1736) e ordinato sacerdote (1744), vi insegnò per dieci anni filosofia e teologia; e, addetto nello stesso tempo alla biblioteca, ebbe agio di approfondirsi nella storia sacra e profana e specialmente nella musica e liturgia medievali. Compì la sua cultura con viaggi in Germania, Italia e Francia, raccogliendo moltissimi documenti (1759-62).

Eletto nel 1764 principe abate, ebbe per i monaci le cure di un padre e li fornì di nuove costituzioni; avendo un incendio distrutto, nel 1768, il monastero, lo ricostruì e dotò di una bella chiesa, trasformandolo anche in una vera accademia di dotti e istituendovi quello che fu detto il primo istituto tedesco di ricerche storiche: vi diresse, infatti, la compilazione e la pubblicazione di *Germania Sacra* (v.). Devotissimo alla S. Sede, cercò di far da mediatore fra l'episcopalismo e il papato, e combatté efficacemente il giuseppinismo nei territori austriaci, posti sotto la sua giurisdizione.

Scrisse moltissimo: oltre all'*Iter Alemanicum*; *Accedit Italicum et Gallicum* (St. Blasien 1765) e la *Historia Silvae Nigrae Ordinis S. Benedicti coloniae* (3 voll., ivi 1783-1784), dove parla dei numerosi monasteri benedettini diffusi nella Selva Nera dal sec. VII al XVIII e anche delle varie sedi episcopali e delle principali famiglie del territorio;

(da G. Pfeilschifter, Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien, I, Karlsruhe i. Baden 1931, tav. fuori testo)
GERBERT MARTIN - Ritratto (sec. XVIII).

pubblicò sulla musica : *De cantu et musica sacra a prima Ecclesiae aetate usque ad praesens tempus* (2 voll., ivi 1774), cui seguì : *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum ex variis Italiae, Galliae et Germaniae codicibus manuscriptis collecti* (3 voll., ivi 1784; riproduzione anastatica, Milano 1931); sulla liturgia : *Vetus liturgia Alemanica* (2 voll., ivi 1776); *Monumenta veteris liturgiae Alemanicae* (2 voll., ivi 1777-79); sulla teologia : i suoi *Principia theologiae exegeticae, dogmaticae, symbolicae, mysticae, canonicae, moralis, sacramentariae, liturgicae* (in altrettanti voll., ivi 1757-60) formano una vera e completa enciclopedia ecclesiastica. La sua copiosa corrispondenza, prevalentemente storico-scientifica, con bibl. completa e particolareggiate introduzioni, è stata curata da G. Pfeilschifter (3 voll., finora I, Karlsruhe 1931; II, ivi 1934).

BIBL.: Hurter, V, coll. 560-67; V. Bader, *Fürstabt M. G. von St. Blasien. Ein Lebensbild aus dem vorigen Jahrhundert*, Friburgo in Br. 1875; C. Krieg, *Fürstabt M. G. von St. Blasien*, ivi 1896; G. Pfeilschifter, *Fürstabt M. G. von St. Blasien*, Colonia 1912; id., *Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien*, 2 voll., Karlsruhe i. Baden 1931, 1934; B. Heurtebize, s. v. in DThC, VI (1924), coll. 1294-96.

Celestino Testore

GERBERTO di AURILLAC : v. SILVESTRO II.

GERBET, PHILIPPE. - Controversista, n. a Poligny il 5 febbr. 1798, m. a Perpignano l'8 ag. 1864. A Parigi si legò in amicizia con il Lamennais, di cui divenne fervido ammiratore, diffondendone il pensiero dalla cattedra e con gli scritti : *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie* (Parigi 1826); *Coup d'œil sur la controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours* (ivi 1828); *Sommaire d'un système des connaissances humaines*, pubblicato l'anno seguente.

Quando però, nel 1834, le dottrine del Lamennais furono condannate, G. abbandonò il maestro, anzi gli scrisse contro *Précis de l'histoire de philosophie* (ivi 1834). Dal 1839 al '49 fu a Roma. Frutto di tale soggiorno è l'opera in 2 voll. *Esquisse de Rome chrétienne* (ivi 1844-50). Ritornato in Francia, fu vicario generale ad Amiens, e nel 1854 divenne vescovo di Perpignano. Della sua attività episcopale è importantissima l'*Instruction pastorale sur les diverses erreurs du temps présent* del 23 luglio 1860 che meritò gli elogi di Pio IX e servì di base alla commissione incaricata della redazione del Sillabo. Fanno anche parte della sua attività di studioso : *Livre de sainte Théodosie* (Amiens 1854); *Conférence sur Rome* (Perpignano 1863); *La stratégie de M. Renan*, pubblicata postuma a Parigi nel 1866. Più conosciuto di tutti però è il suo libretto di pietà sull'Eucaristia : *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (Parigi 1829).

BIBL.: Hurter, V, coll. 1179-81; P. Godet, s. v. in DThC, VI, coll. 1296-99 con bibl.; L. Brigué, *Syllabus*, *ibid.*, XIV, col. 2878.

Cosimo Petino

GERBILLON, JEAN-FRANÇOIS. - Gesuita, missionario, confondatore e superiore della missione francese a Pechino, n. a Verdun il 4 giugno 1654, m. a Pechino il 27 marzo 1707. Giunto in Cina (1687) fu accolto alla corte dell'imperatore K'ang-hi, insieme con il p. J. Bouvet, nel numero dei matematici imperiali; nel 1688 fu invitato, quale ambasciatore plenipotenziario, presso i Russi per la determinazione dei reciproci confini; fece otto viaggi in Tartaria, talora al seguito dell'Imperatore, approfittandone per studiare il paese, gli abitanti, i loro usi e costumi. Sempre assai stimato da K'ang-hi, che apprese da lui la geometria, ne ottenne un'ordinanza di libertà per la religione cattolica (1692) e poco dopo, avendolo guarito da una malattia, un ampio terreno per l'erezione di una chiesa e di una casa per i padri, inaugurata il 9 dic. 1703. Sull'entrata della chiesa, furono poste tre iscrizioni dettate dallo stesso Imperatore.

Lasciò, oltre a molte lettere, in parte inedite : *Eléments de géometrie* (Pechino 1689) e *Géometrie pratique et théorique* (ivi 1690) in tartaro e in cinese; sono in cinese le due opere principali : *Observations historiques sur la grande Tartarie* e *Relation de huits voyages dans la grande Tartarie de 1688 à 1699* (editi in J. B. du Hale, *Description... de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, IV, Parigi 1735, rispettivamente pp. 39-70 e 87-422).

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1346-48; L. Pfister, *Notices biograph. et bibliograph. sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, I, Sciangai 1932, pp. 443-51.

Celestino Testore

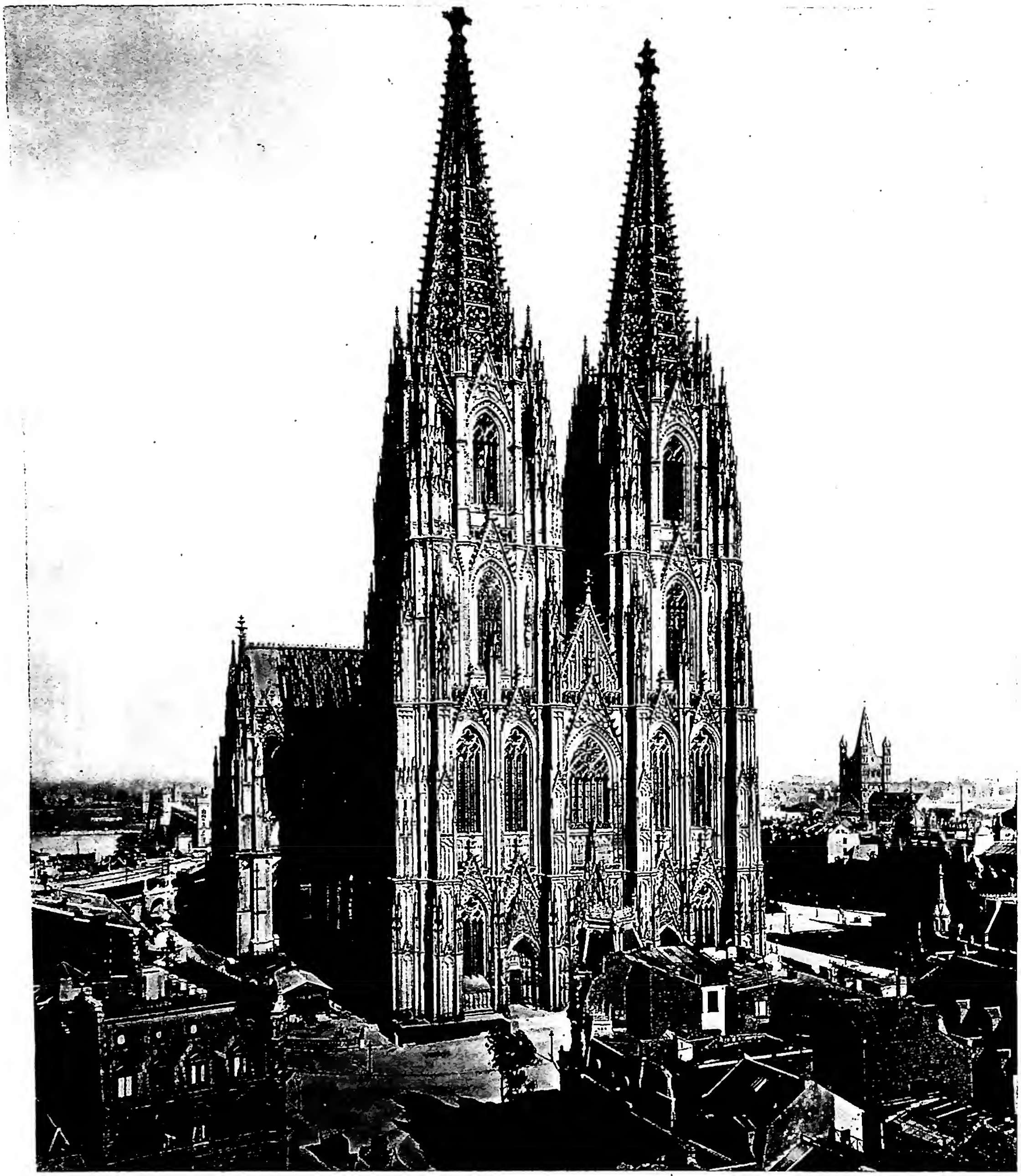
GERDIL, HYACINTHE-SIGISMOND. - Cardinale, filosofo, pedagogista e teologo, n. a Samoens (Savoia) il 23 giugno 1718, m. in Roma il 12 ag. 1802. Entrato a 16 anni nella Congregazione dei Barnabiti, compì gli studi superiori all'Università di Bologna. Insegnò filosofia nei Collegi di Macerata e Casalmonferrato; quindi etica naturale (1749) e teologia morale (1754) nell'Università di Torino.

Nel 1764 lasciò l'insegnamento, assunto a corte come precettore del principe Carlo Emanuele (il futuro re Carlo Emanuele IV). Nel 1776 fu chiamato a Roma dal papa Pio VI, e l'anno seguente eletto vescovo titolare di Dibona, quindi nel Concistoro del 23 giugno 1777 creato cardinale. Fu per un ventennio occupatissimo, sia negli uffici di Curia (tenne anche il governo della S. Congregazione de Propaganda Fide), sia nella compilazione di opere polemiche contro gli errori del tempo e gli attacchi alla Chiesa. Occupata Roma dai Francesi (febbr. del 1798), dovette ritirarsi in Piemonte (ivi trattato con qualche riguardo dai Francesi occupanti). Fu papabile nel Conclave di Venezia (1800; non riuscì per il veto posto dal card. Hertzan a nome dell'Imperatore d'Austria) dal quale uscì papa Pio VII; questi richiamò il G. a Roma, dove rimase fino alla morte. Fu socio di insigni accademie (Accademia delle scienze di Torino; Istituto di Bologna; Accademia della Crusca).

L'operosità scientifica del G. è prevalentemente filosofica. Come teologo, fuori delle polemiche contemporanee, non lasciò opere originali (bensì un ampio buon trattato di *Teologia morale*); a lui si deve inoltre la stesura della bolla *Auctorem fidei* (condanna del Sinodo di Pistoia, 1786). Come filosofo, accompagnò, con vigile

(fot. Alinari)

IL PROFETA GEREMIA
Affresco di Michelangelo (1508-12). Vòlta della Cappella Sistina.



(fot. Lévy e Neurdein)

DUOMO DI COLONIA, iniziato nel 1248, terminato nel 1880.
A destra campanile di S. Martino (secc. XII-XIII).

senso critico, gli sviluppi del pensiero per l'intero secolo; per cui nella sua attività si possono distinguere tre periodi: 1) nelle prime opere (*L'immatérialité de l'âme démontrée contre Mr. Locke*, ecc., Torino 1747; *Défense du sentiment du p. Malebranche*, ecc., ivi 1748) è schiettamente cartesiano, critica con acume il Locke (che pure apprezza), ed accoglie con entusiasmo l'ontologismo e l'occasionalismo del Malebranche; 2) maturo d'anni e di studi, professa un platonismo più indipendente, con tendenza eclettica (*Introduzione allo studio della religione*, Torino 1755, opera di storia della filosofia, con, in appendice, due notevolissime dissertazioni: *Dell'esistenza di Dio e dell'immaterialità delle nature intelligenti* e *Dell'origine del senso morale*; *Recueil de dissertations....* Parigi 1760; ecc.); 3) infine trattò, su basi spiritualistiche e cristiane, i problemi morali e sociali in pieno sviluppo negli ultimi decenni del secolo, nei quali parevano signoreggiare il Rousseau ed in genere i maestri dell'empirismo irreligioso (*De l'ordre*, Torino 1770-73; *Discours philosophiques sur l'homme*, ivi 1769; *De l'homme sous l'empire de la loi*, ivi 1774; *Précis d'un cours d'instructions sur l'origine, les droits, et les devoirs de l'autorité souveraine*, ivi 1799).

L'attività culturale più strettamente religiosa del G. comprende trattazioni ascetico-religiose (*Vita del b. Sauli*, Roma 1805; *Breve esposizione dei caratteri della vera religione*, Torino 1767, operetta per qualche tempo diffusissima, tradotta anche in polacco, ecc.), di teologia positiva (*Saggio d'instruzione teologica*, Roma 1776), morale (v. sopra) o polemica (in confutazione di Raynal, Eybel, G. Febronio, Pfaff e altri).

Da un punto di vista complessivo, il pensiero filosofico del G., che può definirsi come uno spiritualismo critico e progressivo, obbedisce ad un duplice postulato sottinteso: fiducia nei poteri conoscitivi dello spirito umano e insieme nell'intrinseca necessaria armonia della ragione con la fede; e si espande lungo le seguenti direttive: 1) difesa dello spiritualismo cartesio-malebranchiano, contro l'empirismo sensistico lockiano e posteriore; 2) difesa, più generale, del razionalismo contro l'empirismo, e, soprattutto, dello spiritualismo cristiano contro il naturalismo materialistico e le tendenze panteistiche; 3) studio di problemi di filosofia matematica e naturale; 4) studio critico di problemi morali e politici, tanto fondamentali quanto di attualità.

(da Cardinalium S.R.E. Imagines, III, f. 118)

GERDIL, HYACINTHE-SIGISMOND - Ritratto. Incisione di A. Capellan (1777) - Biblioteca Vaticana.

Nelle dottrine politiche il G. accoglie il concetto di uguaglianza, ma ne elimina le deviazioni: gli uomini sono uguali per natura, ma sussistono necessariamente fra di essi delle disuguaglianze relative, e quindi lo stato di natura non contrasta di per sé con lo stato di società. Ciò non significa peraltro approvazione incondizionata della società, così come essa si trova costituita: anzi il G. è contrario alla concezione dello Stato patrimoniale e ad ogni forma paternalistica di governo, qualora ad essa faccia difetto il positivo e cosciente contributo dei sudditi.

BIBL.: Edizioni: *Opere edite ed inedite*, a cura di L. Scati e A. M. Grandi, 20 voll., in 4°, Roma 1806-21; *Op. ed. ed ined.... nuova collezione... sopra tutto compitissima...*, 7 voll., Napoli 1853-56 (nitida stampa su due colonne: ed. più completa della precedente, ma non migliore; dà tradotte in it. le opere scritte dal G. in francese). Studi: G. Piantoni, *Vita del card. G. S. G.*, ecc., Roma 1851; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti dal 1700 al 1825*, ivi 1925; G. Boffitto, *Scrittori barnabiti*, II, Firenze 1932, pp. 169-214, e IV, pp. 403-404 e 514; Hurter, V, 608-15; A. Vesco, *Revisione dell'ontologismo di S. G.*, in *Salesianum*, 7 (1945), pp. 144-201; E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, II, Milano 1947, pp. 425-28; A. Lantrua, *G. S. G.* Firenze 1950.

Antonio Lantrua

II. PEDAGOGIA. – Il G. va anche considerato come insigne pedagogista per le varie opere, nelle quali svolge un compiuto programma di istruzione e di educazione.

Lasciando da parte le due operette, composte come precettore del principe di Piemonte, poi re Carlo Emanuele IV: *Plan des études pour S.A.R. le Prince de Piémont, avec quelques opuscules relatifs à la même institution* (*Opere*, I, p. 185 sgg.) e *Pensées sur les devoirs des differents états de la vie* (*ibid.*, p. 285 sgg.), le opere che meglio rispecchiano le teorie e i metodi del G. sono: *Considerazioni sopra gli studi della gioventù* (*ibid.*, p. 149 sgg.), in cui viene biasimata la riforma introdotta nella scuola, perché essa proclamava l'adozione di metodi facili, sbrigativi e compendiosi, l'aumento del numero delle materie e badava più alla quantità delle cognizioni da apprendere all'alunno, che non alla profondità e alla serietà. L'alunno, invece, deve persuadersi che lo studio importa sforzo e fatica; i metodi facili e sbrigativi non fanno presa sullo spirito, e neppure ne irrobustiscono le facoltà, né favoriscono l'arte di apprendere da sé. Allo stesso modo che le forze fisiche tanto più si accrescono, quanto più si esercitano e si addestrano a superare le difficoltà, così le forze intellettuali. Naturalmente questa fatica non deve gravare tutta sulle spalle dell'alunno, perché si disanimerebbe; ma deve essere resa dilettevole con mille accorgimenti da parte dell'insegnante. Nel *Plan des études pour un jeune seigneur appelé aux emplois les plus distingués pour le service du prince et de la patrie* (*ibid.*, p. 169 sgg.) il G. insiste sul fatto che oggetto delle scuola non è, o non è soltanto, quello di ornare le mente di cognizioni, ma soprattutto di formarla; e che la grande arte dell'istruire consiste nell'esercitare la mente e nell'addestrarla a fare da sé, in modo da scoprire, quasi senz'avvedersene, le verità che il maestro si propone di insegnare. Soltanto così si rafforzano le abitudini preziose del riflettere, da cui dipendono poi le qualità più stimate dello spirito: giustezza, penetrazione, estensione, equilibrio. Il « giovin signore », che voglia rendersi utile al principe e alla patria, dovrebbe apprendere le regole della grammatica e la cultura dello stile, massime epistolare, la lingua nazionale e la latina, più con letture appropriate e con gli esercizi, che non con i precetti, la mitologia, la cronologia, la geografia, gli elementi della matematica, la filosofia, e di questa soprattutto la logica. Né deve trascurare o sottovalutare l'apporto dell'insegnamento religioso, che è il solo e saldo fondamento della morale.

Opera più importante ancora sono le *Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation contre les principes de J.-J. Rousseau* (Torino 1763; ripubblicate poi col titolo di *Anti-Emile*, in *Opere*, I, p. 3 sgg.), che formano una serena, pacata e compiuta disamina e confutazione dell'*Emile*. Il filosofo ginevrino, infatti, tutto intento a difendere l'educazione che viene dalla natura e a subordinarle quella che deriva degli uomini, aveva fondato le sue osservazioni sopra tre principi: 1) Il fanciullo nasce buono, perciò i primi moti della natura sono sempre retti e quindi non si devono reprimere; 2) la società corrompe il fanciullo, che perciò non deve avere nessun punto di contatto con essa; 3) all'età di 10 o 12 anni la ragione del fanciullo non è ancora sviluppata e quindi l'insegnamento della religione e delle materie che servono a coltivare la ragione deve essere differito a più tardi.

Contro queste osservazioni il G. afferma: 1) L'esperienza quotidiana insegna che le inclinazioni, derivanti dalle sensazioni gradevoli o sgradevoli, si sviluppano in tutta la loro forza senza che possano essere o trattenute o moderate dalla ragione, troppo debole ancora nel bambino. Qualora esse non venissero represse e dominate fin dagli inizi, si formerebbero cattive abitudini, che più tardi la ragione dovrà condannare, ma non potrà vincere se non con grande difficoltà. 2) La natura stessa ha fatto l'uomo socievole, quindi ogni individuo deve essere educato in ordine alla società, di cui non potrà mai fare a meno. Tutto nell'universo è collegato; e come nel mondo fisico le nature corporee, perdendo le relazioni, che le legano le une alle altre, perdono della loro attività, così le nature intelligenti, fatte per occupare un posto nel mondo morale, cioè nella società, non possono rompere i legami che le uniscono senza snaturarsi e privarsi dell'esercizio delle loro più nobili funzioni; non si potrà mai fare un uomo perfetto, se non se ne fa un perfetto cittadino. 3) Il fanciullo, poi, è capace di ragionare parecchio prima dei 10 o 12 anni; sa, infatti, benissimo discernere quando è punito a torto o a ragione; sa distinguere un'azione buona da una cattiva; è quindi dannoso lasciare incolta questa capacità, che va invece coltivata e affinata. In particolare, poi, l'idea di Dio non è tanto sublime, che non la si possa acquistare, senza pericolo di false speculazioni, anche prima dei 10 o 12 anni, come pretende il Rousseau, perché il fanciullo sa pure che una casa, una statua, un quadro non si sono fatti da sé; egli domanda, infatti, subito: chi ha fatto questo? Per conseguenza è dannoso ritardare l'istruzione religiosa oltre il tempo, in cui le passioni troverebbero nella religione una norma direttrice e una forza dominatrice. E il G. conchiude; « Il disprezzo d'ogni religione rivelata e del cristianesimo in particolare, oserei dire, la dimenticanza della divinità, l'odio contro ogni governo stabilito, la rivolta contro ogni legittima autorità, uno spirito sfrenato di indipendenza e di libertà, l'obbedienza cancellata dal dizionario dei fanciulli, una falsa indulgenza a non reprimere le sfrenatezze della loro libertà naturale, un falso ritegno a non ragionare con loro, a non coltivare la loro mente con alcuno degli studi convenienti alla loro età: ecco i frutti del nuovo disegno di educazione ». La finezza delle osservazioni del G. venne riconosciuta dallo stesso Rousseau, il quale asserì che l'opera del G. era l'unica che egli avesse avuto la pazienza di leggere fino alla fine, solo rammaricandosi che l'autore non avesse compreso la sua.

BIBL.: Le opere pedagogiche del G. sono contenute nel vol. I delle *Opere edite e inedite*, a cura di L. Scati e A. M. Grandi, Roma 1806; G. Allievo, *G. S. G. educatore e pedagogista*, Torino 1896; G. B. Gerini, *Gli scrittori pedagogici italiani del sec. XVIII*, Torino 1901, pp. 323-50; L. Mapelli, s. v. in *Dizion. illustrato di pedagogia*, II, Milano s. a., pp. 47-51; M. Melillo, *Due critici italiani della pedagogia di G. G. Rousseau*, Foggia 1912; G. L. Arrighi, *Le critiche all'« Emilio » del G. e del Capponi*, Firenze 1924; E. Codignola, *La pedagogia rivoluzionaria*, Firenze 1924.

Celestino Testore

GEREMIA (ebr. *Jirmĕjāh[ū]* = « Jahweh innalza o stabilisce »). - Il secondo dei 4 grandi profeti ebraici.

SOMMARIO: I. Vita di G. - II. Libro di G. - III. Iconografia - IV. Lettera di G. - V. Paralipomeni di G.

I. VITA DI G. – La vita è nota attraverso il suo libro, che spesso assume forma autobiografica, sincera, di grande valore psicologico. Nato da famiglia sacerdotale, G. trascorse i primi anni nella sua Anathoth (v.), villaggio a 3 o 4 miglia a nord-est di Gerusalemme. Dovette nascere verso il 650 a. C., poiché nel 626 – quando iniziò la sua missione profetica – si definisce « giovanetto » (ebr. *na'ar*, che però potrebbe indicare anche un giovane maturo).

Non si sa nulla dell'attività giovanile di G., ma dalle sue confessioni si può concludere che visse nella tranquillità di Anathoth, lontano dalla vita politica di Gerusalemme. Patetiche allusioni alla bellezza della vita familiare (cf. *Ier.* 6, 11; 9,20; 16, 9; 25, 10; 31, 4-5.20; 48, 33) e la lotta psicologica provocata in lui dalla vocazione profetica ci fanno intravedere il suo animo mite, alieno da facili entusiasmi. È stato detto che G. fu il più « borghese » di tutti i personaggi di qualche importanza del Vecchio Testamento. La vocazione divina (1, 5), per cui veniva proclamato quale « profeta per le nazioni », fu accolta con ritrosia, ma la forza soprannaturale trionfò sul carattere pacifista del borghese di Anathoth, ed allora costui si accinse ad assolvere il grave compito di araldo di Jahweh. Egli sente un « fuoco » divorare le sue ossa, al quale non può e non intende resistere (20, 9). Quando le difficoltà alla sua missione si moltiplicano, quando prova la nostalgia di una vita famigliare tranquilla, alla quale ha dovuto rinunziare per comando di Dio, G. protesta in maniera veemente, non priva di lirismo (15, 10; 20, 14-18), parla di « seduzione » e di « violenza » da parte di Jahweh (20, 7), ma non viene meno per questo alla sua vocazione. La chiamata profetica di G. avvenne l'anno 13° di Iosia, re di Giuda, ossia nel 626 a. C. Mentre si conoscono molto bene gli ultimi anni dell'attività geremiana, non si sa quasi nulla dei suoi inizi. Si aspetterebbe, p. es., che G. fosse stato interpellato in occasione della riforma iniziatasi nell'anno 18° di Iosia (621 a. C.).

Questo silenzio pone un problema da lungo tempo agitato. Quale fu l'atteggiamento di G. riguardo a simile riforma antidolatrica ed accentratrice? Alcuni fanno di G. un fervente caldeggiatore della riforma; altri un ostinato oppositore, perché condannava ogni legalismo esagerato a danno della religione « dello spirito »; altri, infine, pongono un'evoluzione nell'animo del profeta. Da sostenitore sarebbe divenuto, se non oppositore, indifferente all'opera della riforma a causa del suo effetto meschino e delle sue deviazioni (così J. Skinner; W. O. E. Oesterly-T. H. Robinson, in *Introduction to the books of the Old Test.*, Londra 1934, pp. 305-307; R. Pfeiffer, *Introduction to the Old Test.*, Nuova York 1941, p. 495). È da rigettarsi senz'altro la seconda ipotesi, che si basa su una sopravvalutazione di alcuni testi (7, 21. 22; 8, 8; cf. W. Rudolph [v. bibl.], p. 53) e sull'arbitraria eliminazione di altri (11, 1-14; 17, 19-27), attribuiti ad una tendenziosa scuola revisionistica, denominata « deuteronomistica » dal libro che, ritrovato o composto allora, avrebbe determinato la riforma di Iosia. D'altra parte non sembra lecito dedurre dai pochi testi affini al *Deuteronomio* il profilo di un G. entusiasta fautore del nuovo movimento. L'ultima ipotesi appare alquanto complicata e poggiante piuttosto su illazioni, più o meno probative, che su argomenti oggettivamente convincenti. Da tutto l'insieme pare si possa concludere che G., il quale per ragioni ignote non fu interessato direttamente al deciframento del libro ritrovato, dovette accogliere con simpatia ogni sforzo mirante ad eliminare i culti idolatrici, a suscitare un risveglio religioso per il vero jahwismo e

a propugnare maggiore giustizia sociale. Ma nella sua missione profetica egli non si legò ad alcuna iniziativa legalista od autoritaria. Più che appellarsi al prezioso testo «rinvenuto», G. fonda la sua attività sull'ispirazione diretta di Dio. Quando, con la morte di Iosia (609 a. C.), l'azione riformatrice a carattere ufficiale si arenò, G. continuò a comunicare quel «fuoco» che non poteva contenere nel suo petto e ad invocare un sincero ritorno della nazione a Dio.

(da H. Omont, Peintures de l'ancien Testament dans un ms. syriaque, in Fondation Piot, Monuments et Mémoires 1909, tav. 7, 9)

GEREMIA - G., la mano divina e la «Virgo vigilans». Miniatura del cod. Siriaco 341 (sec. VII-VIII) - Parigi, Biblioteca nazionale.

Solo un'allusione si ha nel libro di G. (22, 11) a Ioachaz (o Sellum), eletto re dopo Iosia ma presto deposto dal faraone Nechao, che lo mandò prigioniero in Egitto sostituendolo con il fratello maggiore Eliacim, cui impose il nome di Ioakim. Il Regno di costui, dal carattere scettico, volubile e brutale, fu contrassegnato da un profondo indifferentismo religioso e da un continuo ondeggiamento politico, determinato dal prevalere più o meno del partito egizianeggiante o di quello favorevole ad un'intesa con i Babilonesi. Dopo la sconfitta degli Egiziani lungo l'Eufrate (609 a. C.; secondo altri in Carchemis nel 605), quando la Palestina passò, almeno teoricamente, sotto l'alta sovranità babilonese, il partito egizianeggiante perdette terreno a causa della paura di rappresaglie; ma si riebbe subito, trascinando anche il Re in una progressiva opposizione antibabilonese. L'attività di G. in questo tempo fu intensa, come risulta dalla documentazione frammentaria del suo libro. G. insiste contro il culto idolatrico di nuovo dilagante (11, 13; 12, 16; 13, 10; 16, 18; 25, 6) e contro i vizi (21, 12; 22, 13 . 14; 23, 14), senza risparmiare il delicato campo politico. Seguendo la sua tesi, ormai tradizionale nel profetismo, G. propone la logica conseguenza della teocrazia ebraica. Il piccolo Regno di Giuda, forte della sua idea religiosa, deve confidare solo in Jahweh, non in precarie alleanze politiche (2, 36). In modo particolare G. tenta di arginare il movimento egizianeggiante, che avrebbe portato fatalmente ad un urto con Babilonia, ormai potentissima fino al Mediterraneo. La sua visione, anche politica, era molto più realistica di quella degli esaltati nazionalisti e filo-egiziani, che con la loro testardaggine determinarono il crollo del Regno. L'ammonimento di G. rimase una voce perdutasi nel deserto. Il profeta venne ostacolato in ogni maniera. Si ricorse perfino ad una congiura contro di lui (11, 18-23). Tuttavia era tanto l'ascendente di G. che nessuno osò adottare misure estreme contro di lui. Ioakim nel suo scetticismo sfogherà il suo disprezzo dando alle fiamme un libro di G. (36, 23), ma non ardirà far tacere per sempre l'importuno araldo di Jahweh. Avveratasi la profezia di G. riguardo a questo Re (22, 19; cf. 36, 30) in seguito alla sua aperta ribellione a Babilonia, si ebbe l'effimero Regno di Ioachim, condotto subito prigioniero da Nabuchodonosor, che tre mesi dopo la morte di Ioakim aveva espugnato la città. Nessun oracolo scritto da G. è da riportarsi con sicurezza al Regno di questo figlio di Ioakim.

L'attività di G. appare invece molto intensa durante il Regno dell'abulico Matthania, ultimo figlio di Iosia. Costui, salito al potere con il nome di Sedecia per volere di Nabuchodonosor, si manifestò presto lo zimbello dei suoi cortigiani e degli intriganti uomini politici. Nonostante il progressivo ascendente della corrente antibabilonese, la pace durò in Gerusalemme per un decennio (598-588). A tale stato di cose contribuì la politica di neutralità seguita da Nechao e da Psammetico II in Egitto. Divenuto faraone il giovane Ephree (ebr. *Ḥophra'*), la politica del non-intervento venne abbandonata, cosicché si riaccesero le speranze dei molti nazionalisti palestinesi, che vedevano nell'Egitto il fattore decisivo contro il predominio babilonese. Attorno al Faraone si formò una lega di diversi staterelli del litorale mediterraneo e della Transgiordania. Alle ostilità iniziatesi nel 588 Nabuchodonosor rispose con decisione e rapidità. Fissato il suo quartiere in Ribla sull'Oronte, attaccò senz'altro il Regno di Giuda. Presto rimasero solo alcune fortezze (Gerusalemme, Lachis, ove furono trovate le celebri lettere, ed Azecha). Durante l'assedio di Gerusalemme, protrattosi con una breve sosta per 18 mesi, G. visse le sue ore più drammatiche. Ripetendo fino alla monotonia i suoi vaticini contro l'insana politica del partito filo-egiziano, non cessò di consigliare trattative tempestive con i Babilonesi. Per questo fu più volte imprigionato dai suoi avversari e trattato in maniera incoerente dall'abulico Re. Nei colloqui che Sedecia ebbe con G., fatto chiamare appositamente dalla prigione all'insaputa dei cortigiani (37, 17-20; 38, 14-26), il profeta insiste nella macabra profezia circa la sorte dell'imbelle Re e dell'infelice città; Sedecia tentenna, solleva obbiezioni, promette un trattamento migliore al prigioniero; però presto ricade sotto l'influenza dei nazionalisti estremisti. Ma anche nei giorni più neri G. nella sua missione profetica mostra con un'azione simbolica una luce di speranza al popolo: mentre i Babilonesi conquistavano ad una ad una le posizioni giudaiche, compie un contratto di compera per una proprietà terriera nel villaggio di Anathoth, perché «ancora si compreranno case e campi e vigne in questa regione» (32, 5 sgg.).

Caduta la città nell'11° anno di Sedecia (587), G. fu trattato con riguardo dai Babilonesi. Ma poi fu incatenato anch'egli e condotto a Ribla nel quartiere generale. Ivi il Re, che certamente era stato informato dai disertori ebrei circa l'attività di G., gli diede facoltà di scegliere il suo futuro: andare in Babilonia con i deportati oppure rimanere in Giudea dove avesse desiderato. G. preferì unirsi a Godolia (v.), che in Maspha cercava di iniziare la faticosa ricostruzione morale e materiale della Giudea (40, 4 sgg.). Ivi sperava di poter svolgere la sua opera per plasmare il nuovo Israele, che avrebbe ereditato il nuovo Patto (cf. capp. 30-31). Ma, allontanatisi i Babilonesi, in Palestina ripresero il sopravvento nazionalisti fanatici, già sbandatisi o rifugiatisi nei regni vicini. Dieci di essi, con a capo un certo Ismaele, assassinarono dopo soli due mesi Godolia. Quindi, in uno stato di orgasmo per il timore di rappresaglie babilonesi, essi insistettero presso G. perché manifestasse loro il volere divino circa il futuro. La

(*fot.* Alinari)

GEREMIA - Il profeta G. Musaico in S. Maria in Trastevere (1140) - Roma.

risposta venne solo dopo 10 giorni; ma, non corrispondendo ai loro desideri, non fu accettata. Anzi il profeta fu accusato di mistificare il messaggio divino dietro suggerimento del segretario Baruch (43, 2.3). Allora il gruppo di assassini, con la speranza di trovarsi un rifugio sicuro lontano dalle armi babilonesi, obbligò G. a seguirli insieme a Baruch in Egitto. Nella loro perversità tali uomini non vollero staccarsi dall'araldo di Dio, anche se in pratica tenevano poco conto dei suoi oracoli. In Egitto G. continuò la sua missione (43, 8 sgg.), esortando ed ammonendo il gruppo di Ebrei sbandati e predicendo con un'azione simbolica la sorte futura riservata al paese dei Faraoni. La fine del profeta è ignota. Secondo tradizioni tardive (cf. Pseudo-Epifanio, *De vitis prophetarum*: PG 43, 400; *Martirologio romano*, 1 maggio), G. fu ucciso dal suo popolo in Tafni. Forse a tale tradizione allude anche *Hebr.* 11, 37.

Se durante la vita G. fu un continuo « segno di contraddizione », osteggiato e perseguitato sempre, una Cassandra che nessuno o ben pochi seguivano, dopo la morte crebbe sempre più in venerazione presso quel popolo che lapidava i profeti ma che si affrettava pure ad innalzare loro mausolei (cf. *Mt.* 23, 37). Già in *Eccli.* 49, 8-9 si ricorda con onore « colui che fu consacrato profeta dal seno di sua madre ». Ancora più venerata è la sua memoria nel periodo maccabaico (*II Mach.* 2, 1 sgg.; 15, 14-16). Ai tempi di Gesù Cristo si pensava alla possibilità che il Messia non sarebbe stato altri che un G. redivivo (*Mt.* 16, 14). Ed invero non mancano le rassomiglianze fra la vita tormentata del profeta della rovina di Gerusalemme e quella dell'« uomo dei dolori » (cf. *Is.* 53, 3). Presso i Padri della Chiesa costituisce quasi un luogo comune il raffronto fra la vita di G. e la Passione di Gesù Cristo, applicando la regola esegetica del tipo e dell'antitipo (cf. Cornelio a Lapide, *Commentarius in 4 prophetas maiores*, ed. Parigi 1866, pp. 8-10).

II. LIBRO DI G. – La tradizione giudaico-cristiana riconosce G. quale autore del libro che porta il suo nome. L'opera di G. « non è un libro nel senso ordinario della parola... Si chiama oggidì " libro " per convenzione pratica, ma esattamente bisognerebbe chiamarlo " raccolta di scritti " » (G. Ricciotti [v. bibl.], p. 39).

Per tale motivo è difficile dare un breve sommario del libro di G. Generalmente, oltre un prologo (cap. 1), si distinguono cinque parti: 1) 2, 1-20, 18: oracoli contro Giuda pronunziati fra l'anno 13° di Iosia (626) e l'anno 4° di Ioakim (605); 2) 21, 1-29, 32: oracoli sulla fine disastrosa di Gerusalemme e di Giuda; 3) 30, 1-33, 26: la restaurazione futura di Israele; l'epoca messianica; 4) 34, 1-45, 5: narrazione storico-biografica dell'assedio di Gerusalemme, della sua caduta, dell'azione svolta da G. in Palestina e quindi in Egitto fra il gruppo dei fuggiaschi dopo l'assassinio di Godolia; 5) 46,1-51, 64: oracoli contro le nazioni (Egitto, Filistea, Moab, Ammon, Edom, Damasco, Cedar ed altri regni arabi, Elam, Babilonia); infine un epilogo storico (cap. 52) sulla presa di Gerusalemme e le varie deportazioni eseguite dai Babilonesi. Molti commentatori del profeta di Anathoth hanno tentato di segnalare il progressivo agglomerarsi dei diversi brani, di individuarne le suture, di stabilire la paternità delle singole parti. In un campo tanto delicato possono subentrare elementi soggettivi, principi o pregiudizi capaci di condurre a conclusioni diversissime, se non opposte. Per diversi anni ha menato scalpore il caso di B. Duhm, che adoperando rigidamente il suo sistema metrico e fiutando dappertutto con il suo *Stilgefühl* (« senso stilistico ») interpolazioni ed aggiunte, si credette autorizzato a ridurre la paternità geremiana ad appena un quinto del libro tradizionale. Il Duhm non ebbe il successo che sperava. Anche nel campo dei critici indipendenti si è manifestato un sintomatico ritorno verso la tradizione. Tuttavia anche fra studiosi cattolici si è più accondiscendenti nel riconoscere la presenza di strati diversi, dei quali non tutti si possono riferire con la medesima certezza al profeta di Anathoth.

Fra i più recenti indagatori sulla composizione del libro, Th. Robinson (in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 42 [1924], pp. 209-21; cf. W.O.E. Oesterley-T. H. Robinson, *op. cit.*, pp. 299-307) distingue tre grandi sezioni: 1) poesia oracolare; 2) prosa biografica o storica; 3) prosa autobiografica e poesia letteraria. Le tre sezioni, riconoscibili per la presenza dei vari generi letterari, sarebbero state unite non per giustapposizione, ma per intima compenetrazione, per cui in un medesimo capitolo si possono rinvenire le tracce dei tre generi primitivi. La prima e la seconda sezione sarebbero di « date diverse » ed opera di « varie mani », che miravano a trattare della vita e della fortuna dei profeti. Solo la terza sezione, per quanto giunta a noi dopo di avere subìto l'intervento di redattori, si potrebbe considerare come libro originario (*Baruch's roll*) ed accettare nella sostanza come « opera dello stesso G. » (*loc. cit.*, p. 221). Il Rudolph, nel suo recente commento, seguendo in parte il complicato quadro genealogico proposto da O. Eissfeldt nella sua *Einleitung* (Tubinga 1934, pp. 390-411), propone anche lui tre sezioni principali, che denomina: 1) oracoli (*Sprüche*) di G.; 2) racconti biografici (opera di Baruch); 3) discorsi (*Reden*) di G., rimanipolati dalla scuola deuteronomistica. Inoltre indica parecchi brani spurii (*unechte*) e non poche glosse tardive. Quindi anche per il Rudolph la parte strettamente geremiana viene limitata alla prima sezione (alquanto più ampia della terza di Robinson). Mentre per il Duhm parecchi brani sarebbero stati dell'epoca greca o maccabaica, per il Rudolph « la redazione si effettuò durante l'esilio ». Solo alcuni versetti (23, 34-40; 33, 14-26) costituerebbero piccole aggiunte successive ([v. bibl.], p. XIX).

Fra i cattolici il Podechard (*Revue biblique*, 37 [1928], pp. 181-97), seguito molto da Nötscher e da Gelin, studiò in modo particolare la composizione del libro di G. Anch'egli distingue tre parti principali, che, a differenza di quanto avviene in Robinson ed in Rudolph, coincidono quasi con tre sezioni successive per capitoli (1 = capp. 1-25; 2 = capp. 26-35; 3 = capp. 36-45). La prima parte comprenderebbe prevalentemente oracoli in prima persona; la seconda oracoli simili, frammisti a notizie biografiche in terza persona; nell'ultima parte si avrebbe

una specie di biografia con un certo ordine cronologico. Il cambiamento di metodo inviterebbe a scorgervi una successione cronologica delle tre sezioni. Il Podechard suppone che la prima parte contenga sostanzialmente quanto fu scritto nel « rotolo » del 605 (*Ier.* 36, 1 sgg.). Vi mancherebbero gli oracoli contro le nazioni, mentre gli ultimi capitoli sarebbero effetto di due aggiunte posteriori (capp. 18-20 e 21-24). L'intrusione di questi 7 capitoli avrebbe determinato la trasposizione in fondo al volume degli oracoli contro le nazioni. Anche per questa prima parte, però, si deve ammettere qualche mutamento « in date diverse ed in misura variabile » (p. 190) in seguito all'introduzione di profezie più recenti. La terza parte sarebbe « il vero libro di Baruch su Geremia » con qualche profezia del maestro. Anch'essa non andò immune da « aggiunte diverse » (p. 192). La seconda parte, più simile alla prima che alla terza, più che una composizione organica sarebbe « una raccolta » di scritti (p. 192). « Tutti i racconti di questa seconda parte furono redatti mentre viveva ancora G., anzi essi furono dettati direttamente da lui... Ma la redazione definitiva non è anteriore alla rovina di Gerusalemme » (p. 193). Quindi « le tre parti furono riunite in una data che non possiamo determinare, ma che è certamente anteriore alla traduzione dei Settanta » (p. 194; cf. J. Göttsberger, *Einleitung in das Alte Testament*, Friburgo in Br. 1928, p. 300).

A tali indagini, quando non siano effetto di una fantasia amante di novità, lo studioso è invitato sia dal disordine cronologico delle varie parti del libro sia dai non pochi doppioni (ca. una trentina, generalmente di 2 o 3 vv.). Inoltre lo stesso libro sembra indicare o almeno supporre una molteplicità di sezioni riunite insieme in un secondo tempo. Nei primi versetti (1, 1-3), infatti, si ha un'indicazione cronologica, che abbraccia quasi tutta l'attività di G. (fino alla caduta di Gerusalemme ed alla deportazione dei notabili ebrei); in 40, 1 abbiamo una nuova indicazione suppletiva (introducente i fatti dopo la deportazione); in 44, 1 la segnalazione cronologica introduce l'attività di G. in Egitto. Infine un segno palese di spostamento o dell'esistenza di piccole raccolte separate si ha in 45, 1-5, ove un breve oracolo è datato nell'anno quarto di Ioakim, ossia è riconnesso cronologicamente con il cap. 36, mentre in pratica è riferito in fine, dopo l'attività di G. in Egitto.

Un altro motivo serio per tali indagini di critica testuale e letteraria è offerto dal raffronto del testo ebraico masoretico con l'antichissima versione greca dei Settanta (v.). Nessun altro libro biblico presenta tanti punti interrogativi dopo un simile esame. Innanzi tutto si ha il fatto della notevole differenza quantitativa. Secondo calcoli accurati la versione greca è di un'ottavo più breve del testo masoretico. Si tratta di omissioni del traduttore oppure di ampliamenti di redattori posteriori nel testo ebraico? Va notato, però, che la differenza è più materiale che concettuale. Molte delle parole od espressioni omesse sono costituite da termini comunissimi, come « profeta », « degli eserciti », « oracolo del Signore », ecc., che non alterano per nulla il contenuto del libro. Tuttavia il problema rimane e va risolto con molta cautela nei singoli casi. Per questo sono da dichiararsi criticamente poco sostenibili le posizioni di coloro che per sistema dànno sempre la loro preferenza al testo ebraico o alla versione greca. Una differenza ancora più grave fra i due testi si trova nella disposizione della materia. Tralasciando alcune diversità minori di infima importanza, è lampante quella degli oracoli contro le nazioni, i quali nel testo ebraico occupano i capp. 46-51, mentre in quello greco figurano dopo il v. 25, 13. Non basta; anche l'ordine degli oracoli è differente. Su 9 casi vi è accordo solo in 2 (oracoli contro Edom e contro Cedar). Questa diversità di disposizione interna si spiega con qualche verosimiglianza osservando che la versione greca sembra seguire un certo ordine gerarchico o di importanza fra le varie nazioni, mentre l'ebraico si affida piuttosto ad una disposizione geografica, dal sud al nord.

Si sono escogitati vari modi per dare ragione dello spostamento di questa sezione del libro. In genere oggi si tende ad ammettere sempre l'ipotesi, antica già di oltre un secolo (Movers), di due recensioni circolanti indipendentemente, ossia una con gli oracoli nel cap. 25, dove appaiono in un giusto contesto, ed un'altra che aveva relegato in fondo i capitoli in questione. Dalla prima recensione sarebbe derivata la versione greca, dalla seconda il nostro testo masoretico. Tale è l'opinione più comune con sfumature diverse, più o meno sensibili, fra i cattolici (R. Cornely, A. Condamin, I. Höpfl, G. Ricciotti, E. Podechard, F. Nötscher, A. Gelin, ecc.). I critici indipendenti, che ammettono l'autenticità generica degli oracoli (come O. Eissfeldt, Rudolph), non vedono la necessità di questa ipotesi (cf. Rudolph, *loc. cit.*, p. XIX). Dall'esame filologico della versione greca di Thackeray (v. *op. cit.* in bibl.) concludeva che almeno due individui diversi tradussero G. in greco. Precisamente uno avrebbe tradotto i capp. 1-28 (= 1-25, 13 + 46. 50. 51 del testo masoretico), l'altro i capp. 29-51 (= 25, 15-45. 47-49 del testo masoretico). Tale fatto, insieme alla glossa di 51, 64, « Fin qui le parole di G. », corrobora forse l'ipotesi delle due recensioni; ma è innegabile che ancora una certa foschia avvolge il problema delicatissimo della critica testuale del libro di G.

Finora non si è mai parlato del cap. 52, che chiude il libro, per il semplice motivo che esso costituisce un epilogo, aggiunto per mostrare come si fossero avverate le profezie di G. Esso è tolto quasi di peso da *II Reg.* 24-25.

Tutto questo lavorio di redazione dovette essere effettuato in parte già durante la vita di G., come si può dedurre dal caso sintomatico descritto nel cap. 36. Molto dovette essere fatto negli anni immediatamente seguenti la sua morte, utilizzando in modo speciale l'opera di Baruch e raccogliendo le varie *membra desiecta* degli oracoli. Nel periodo greco regnava ancora qualche incertezza, come si può vedere dall'esistenza di due redazioni differenti per la disposizione della materia ed un po' anche per la quantità. Ma le alterazioni in tale epoca dovettero essere minime.

Il libro di G. presenta molti generi letterari, fra i quali primeggiano il discorso oracolare con tutte le sue sfumature, determinate dalla materia trattata, la poesia, suddivisa anch'essa secondo i diversi temi, ed il racconto autobiografico o biografico; non manca neppure il genere epistolare (cf. 29, 4 sgg.). Qualcuno, come P. Volz, ha esagerato le qualità di G. come scrittore, proclamandolo il più grande poeta biblico. È certo che tale onore rimane ad Isaia; ma tutti riconoscono nelle poesie geremiane un elemento psicologico ed un pathos eccezionali, che le rendono molto piacevoli ed eleganti. Meno felice è G. nella sua prosa, che tende alla lungaggine con le sue molteplici ripetizioni; ciò è proprio dello stile orientale in genere. La lingua generalmente è pura ed è considerata ancora del periodo classico ebraico. Tuttavia si notano già parecchi aramaismi.

L'insegnamento teologico di G. è perfettamente consono a quello degli altri scrittori biblici: esistenza ed unicità di Dio, creatore di ogni cosa; Provvidenza divina verso gli uomini; nullità delle mitologie pagane. Jahweh è il vero artefice della storia. Egli annunzia i suoi oracoli contro le varie nazioni, che, nolenti o volenti, eseguiscono i suoi disegni. In modo particolare egli si cura di Israele, con il quale intercorrono relazioni intime, simboleggiate dall'unione del matrimonio umano (1, 16; 7, 17-18; 31, 2; 44, 7 sgg)., come in *Cant.* e *Os.* 6,7; 8,1.

Costante è in G. l'insistenza sul valore di un sin-

(*fot. Musei Reali delle Belle Arti, Bruxelles*)
GEREMIA - Il profeta G. Dipinto del Maestro dell'Annunciazione di Aix (1ª metà XV sec.) - Bruxelles, Musei Reali.

cero pentimento e sul carattere morale della religione, basata più sull'amore che su azioni rituali (cf. 2, 6 sgg.; 3, 19-4. 4; 7, 21 sgg.; 12, 17; 13, 17). La più ampia profezia di G. (capp. 31-33) ha per tema precisamente l'intima relazione che si inizierà fra Dio e gli aderenti al nuovo Patto. Altra profezia messianica è quella contenuta in 23, 3-8 (cf. 33, 14-16) sul « rampollo giusto », ossia sul regno di giustizia, di salvezza e di pace, che sarà inaugurato dal Messia. Ora generalmente non si riconosce più una profezia del parto verginale di Maria nel noto versetto « femina circumdabit virum » (31, 22), pur ritenendosi a causa del contesto il carattere messianico della misteriosa espressione.

BIBL.: A. Clamer, *Jérémie*, in DThC, VIII, coll. 842-86; A. Gelin, *Jérémie*, in DBs, IV, coll. 857-89; F. C. Jean, *Jérémie, sa politique, sa théologie*, Parigi 1913; A. G. Smith, *Jeremiah*, Londra 1923 (4ª ed., ivi 1929); W. F. Lofthouse, *Jeremiah and the new Covenant*, ivi 1925; F. A. Farley, *Jeremiah and Deuteronomy*, in *The Expository Times*, 37 (1925-26), pp. 316-18; J. Skinner, *Prophecy and religion-Studies in the life of Jeremiah*, 2ª ed., Cambridge 1926; A. C. Welch, *Jeremiah. His time and his work*, Oxford 1928; E. Florit, *Sofonia, G. e la Cronaca di Gadd*, in *Biblica*, 15 (1934), pp. 8-31; G. Montico, *G. profeta nella tradizione ebraica e cristiana*, Padova 1936; M. L. Dumeste, *Le message du prophète Jérémie*, in *Vie spirituelle*, 55 (1938), pp. 38-59; id., *Jérémie et la religion de l'Esprit*, *ibid.*, pp. 156-82; id., *La religion personnelle de Jérémie*, *ibid.*, 56 (1938), pp. 40-59; A. Vaccari, *Lettere di Lachiš in margine al libro di G.*, in *Biblica*, 20 (1939), pp. 180-99; Ph. Hyatt, *Jeremiah and Deuteronomy*, in *Journal of Near Eastern Studies*, 1 (1942), pp. 156-73; A. Robert, *Jérémie et la réforme deutéronomique*, in *Science religieuse*, Parigi 1943, pp. 5-16; V. Herntrich, *Der Prophet Jeremia. Eine Einführung*, Berlino-Dahlen 1947; H. B. Rand, *Study in Jeremiah*, Haverhill 1947. Commenti: tra i Padri: s. Girolamo, *Comm. in Ier. proph. ll. VI* (PL 24,705-936; CSEL 59); Teodoreto, *In div. Ier. proph. interpr.* (PG 81, 495-560). Cattolici: Cristoforo da Castro, *In Ieremiae prophetias. Lamentationes et Baruch ll VI*, Parigi 1608; J. Maldonato, *Commentarii in Ieremiam*, ivi 1610; C. a Lapide, *Commentaria in 4 prophetas maiores* (*Comm. in Scrip. S.*, 12), ivi 1866; J. Knabenbauer, *Commentarius in Ieremiam prophetam*, Parigi 1889; A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, ivi 1920; G. Ricciotti, *Il libro di G.*, Torino 1923; F. Nötscher, *Das Buch Jeremias*, Bonn 1934; id., *Jeremias*, Würzburg 1947; W. Lauck, *Das Buch Jeremias*, Friburgo in Br. 1938; L. Dennefeld, in *La Ste Bible* di L. Pirot, VII, Parigi 1946, pp. 235-406; A. Penna, *G.*, Torino 1951. Acattolici: B. Duhm, *Das Buch Jeremias*, Lipsia 1901; C. H. Cornill, *Das Buch Jeremias*, ivi 1905; S. R. Driver, *The book of the prophet Jeremiah*, Londra 1906; F. Giesebrecht, *Das Buch Jeremias*, 2ª ed., Gottinga 1907; P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, Lipsia 1922; W. Rudolph, *Jeremia*, Tubinga 1947.

Studi critici: F. C. Movers, *De utriusque recensionis vaticiniorum Ieremiae.... indole et origine commentatio critica*, Amburgo 1837; A. Scholz, *Der masorethische Text und die LXX Übersetzung des Buches Jeremias*, Ratisbona 1875; H. St. J. Thackeray, *The Greek translators of Jeremiah*, in *Journal of Theological Studies*, 4 (1903), pp. 245-66; S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremiah*, Oslo 1913; P. Volz, *Studien zum Text des Jeremia*, Lipsia 1920; Th. H. Robinson, *Baruch's Roll*, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 42 (1924), pp. 209-21; E. Podechard, *Le livre de Jérémie. Structure et formation*, in *Revue biblique*, 37 (1928), pp. 181-97; W. Rudolph, *Zum Text des Jeremia*, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 48 (1930), pp. 272-86; H. Birkeland, *Zur Kompositionsfrage des Buches Jeremia*, in *Le monde oriental*, 31 (1937), pp. 49-62; G. R. Driver, *Linguistic and textual problems: Jeremiah*, in *The Jewish Quarterly Review*, 28 (1937-38), pp. 97-120.

Angelo Penna

III. ICONOGRAFIA. – Nel ciclo biblico musivo della basilica di S. Ambrogio in Milano, il profeta G. era rappresentato mentre vede l'apparizione dell'angelo sotto forma di agnello, come si apprende dal distico illustrativo (v. V. Forcella, ed. E. Seletti, *Iscrizioni di Milano anteriori al sec. IX*, Codogno 1897, n. 227).

Anche in musaico è l'immagine nimbata del profeta nella basilica di S. Vitale in Ravenna (sec. VI). Il profeta è pure effigiato in una miniatura del sec. VIII o IX nel codice di Cosma Indicopleuste (C. Stornaiolo, *Le miniature della topografia cristiana di Cosma Indicopleuste, cod. Vat. greco 699*, Milano 1908, tav. 38), e nel manoscritto siriaco 341 della Biblioteca nazionale di Parigi (sec. VII-VIII); ivi a destra di G. si leva in alto la mano divina, mentre al disotto è rappresentata la « verga che vigila » (*Ier.* 1, 11).

Il profeta è pure rappresentato nel musaico del fronte dell'abside della basilica di S. Clemente in Roma (sec. XII; Wilpert, *Mosaiken*, p. 522) e in quello, pure romano, di S. Maria in Trastevere (G. B. De Rossi, *Musaici cristiani delle chiese di Roma anteriori al sec. XV*, Roma 1899, tav. 30).

BIBL.: H. Leclercq, *Jérémie*, in DACL, VII, coll. 2230-31.

Enrico Josi

Dopo esser stato introdotto, insieme alle effigie degli altri profeti, nel programma iconografico dei monumentali portali gotici, dal principio del sec. XIII la sua immagine si trova individualizzata mediante l'aggiunta del nome e di qualche brano delle proprie profezie. Fra le raffigurazioni singole vanno ricordate, nel campo della scultura, le statue di Claus Sluter (Digione, Pozzo di Moisè), di Donatello (Firenze, campanile del Duomo) e di Andrea Sansovino (Loreto, S. Casa); in quello della pittura, oltre alle tele del Perugino e del Moretto, anzitutto l'indimenticabile figura di Michelangelo nella Cappella Sistina, il quadro di Rembrandt (Mosca, già collezione Stroganoff) e nell'età moderna un dipinto di Lesser Ury (Berlino 1897) ove G. è accasciato a terra sotto il cielo stellato. Per ciò che concerne le illustrazioni cicliche della Bibbia, la sola Bibbia catalana di S. Pere de Roda (ca. il 1000) adornò di miniature l'intiero testo del libro di G. dalla sua invocazione fino alla lapidazione. - Vedi tav. VII.

BIBL.: W. Neuss, *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die spanische Buchmalerei*, Berlino-Lipsia 1922, pp. 86-87; H. Ehrenstein, *Das Alte Testament im Bilde*, Vienna 1926, cap. 23 passim; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, p. 304 e 307.

Kurt Rathe

IV. Lettera di G. – Esortazione contro l'idolatria in 72 vv., assente dal canone ebraico, che nella Bibbia greca si trova dopo le *Lamentazioni*, con il titolo Ἐπιστολὴ Ἰερεμίου. Nella Volgata figura come ultimo capitolo (6°) di Baruch (v.). In maniera realistica, talvolta spiritosa, descrive la nullità degli idoli. Il pressante monito sarebbe, come spiega il sottotitolo greco, diretto da G. « a coloro che saranno condotti prigionieri in Babilonia ».

La sua autenticità è negata non solo dagli Ebrei, ma anche da tutti i razionalisti moderni. Generalmente costoro la considerano un apocrifo scritto originariamente in greco (abbastanza elegante) nel periodo tolemaico (W. Naumann, E. H. Gifford, E. S. Artom).

Per i cattolici è facile provare la canonicità della *Lettera di G.*, dall'allusione di *II Mach.* 2, 1-3, dalla presenza dello scritto nella versione dei Settanta e dall'uso dei Padri. Ragioni interne in favore di un'alta antichità e della probabile paternità geremiana sono : 1) il testo greco presuppone un originale ebraico, come riconoscono anche critici indipendenti (Naumann, Artom, O. Eissfeldt); 2) l'esattezza nel descrivere l'idolatria babilonese difficilmente si accorda con un'origine posteriore alla scomparsa dell'Impero di Babilonia; 3) una certa somiglianza stilistica fra la lettera ed il libro di G. Tuttavia, mentre la canonicità è definita in maniera dogmatica, la questione dell'autenticità letteraria è libera. Essa fu negata già da s. Girolamo (*In Ieremiam prol.*: CSEL, 59, p. 3) e recentemente da A. Robert.

Bibl.: W. Naumann, *Untersuchungen über den apokryphen Jeremiabrief*, in *Beihefte zur Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, 25 (1913), pp. 1-53; E. S. Artom, *L'origine, la data e gli scopi della Lettera di G.*, in *Annuario di studi ebraici*, 1 (1934-35), 49-74; A. Robert, *Lettre de Jérémie*, in DBs, IV, coll. 849-57. Angelo Penna

V. Paralipomeni di G. (Paralipomeni delle parole di Baruc). – Libro apocrifo, composto probabilmente verso la metà del sec. II da un ebreo, ma che nella forma in cui è giunto a noi reca vestigia di interpolazioni cristiane, specie alla fine. Oltre il testo greco, forse originale, si hanno le traduzioni etiopica, armena, slava.

Il soggetto del libro è molto semplice. All'approssimarsi della catastrofe di Gerusalemme, G. riceve l'ordine di nascondere i vasi sacri, quindi recarsi in Babilonia con i deportati. Durante i preparativi Abimelech (il nome è desunto dall'Abdemelech etiope di *Ier.* 38, 7), si addormenta e resta in letargo per 66 anni. Infine Baruch, per comando divino, annunzia a G. la restaurazione di Gerusalemme con il ritorno dei deportati. Nel libretto traspare l'abituale spirito antisamaritano : si afferma che Samaria fu fondata da Giudei refrattari alla legge divina, specialmente riguardo al divieto di sposare donne straniere.

Bibl.: J. B. Frey, in DBs, I, col. 454; P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augusta 1928, pp. 903-19; A. Mingana, *A new Jeremiah apocryphon*, in *Bulletin of the John Rylands Library*, 11 (1927), pp. 352-95; A. Vitti, *Apocryphum Jeremiae nuper detectum*, in *Verbum Domini*, 8 (1928), pp. 316-20. Angelo Penna

GEREMIA II Tranos, patriarca di Costantinopoli. - Fu patriarca nei seguenti anni : 1572-79, 1580-84, 1589-95. In occasione del suo viaggio in Russia, diede il consenso all'erezione del patriarcato di Mosca. I teologi luterani di Tubinga cercarono un'unione fra Wittemberga e Bisanzio, ma G. respinse decisamente, come risulta dalla sua corrispondenza con quei teologi, fra il 1576 e il 1581, i fondamenti della confessione luterana. Col papa Gregorio XIII stette parecchie volte in corrispondenza in occasione della riforma del calendario e di una duplice ambasciata pontificia mandata a lui; non eseguì però le sue promesse intorno a questa questione. Preziose sono la sua lode per l'erezione del Pontificio collegio greco di Roma, e la sua riprovazione del protestantesimo data pure in una lettera al Papa.

Bibl.: L. Petit, *Jérémie II Tranos*, in DThC, VIII, coll. 886-94; G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und römische Päpste : Patriarch Jeremias II*, in *Orientalia Christiana*, 25, (1932), pp. 225-48. Giorgio Hofmann

GEREONE, santo, martire. - Incerte e confuse sono le notizie che lo riguardano. S. Gregorio di Tours ricorda una splendida basilica di Colonia costruita in onore di 50 martiri sconosciuti e chiamata comunemente, per i bei musaici che l'ornavano, « Ad sanctos aureos ». Nel *Martirologio geronimiano* sono commemorati il 10 ott. a Colonia 318 martiri detti « Mauri ». Il giorno precedente invece è commemorato G. con 392 compagni soldati, fatti uccidere da Massimiliano nella stessa Colonia, in occasione della guerra contro i Bagaudi.

Sembra certo che le tre notizie riguardano lo stesso gruppo di martiri. Esiste poi una *Passio* del sec. x in cui si narra che G., insieme con 318 commilitoni della legione tebana, fu decapitato a Colonia e gettato in un pozzo per essersi rifiutato di sacrificare. In loro onore s. Elena fece costruire una grande e bella basilica detta appunto « Ad sanctos aureos ». Nel 1121, sotto il vescovo Norberto, fu aperto un sarcofago nella cattedrale di Colonia e si credette riconoscervi il corpo di G.

Bibl.: Gregorio di Tours, *In gloria martyrum*, 62; *Acta SS. Octobris*, V, Parigi 1868, pp. 14-60; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 547 sg., 550; Pio Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, VII (*Studi e Testi*, 49), Roma 1928, p. 245 sg.; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 360; *Martyr. Romanum*, p. 445. Agostino Amore

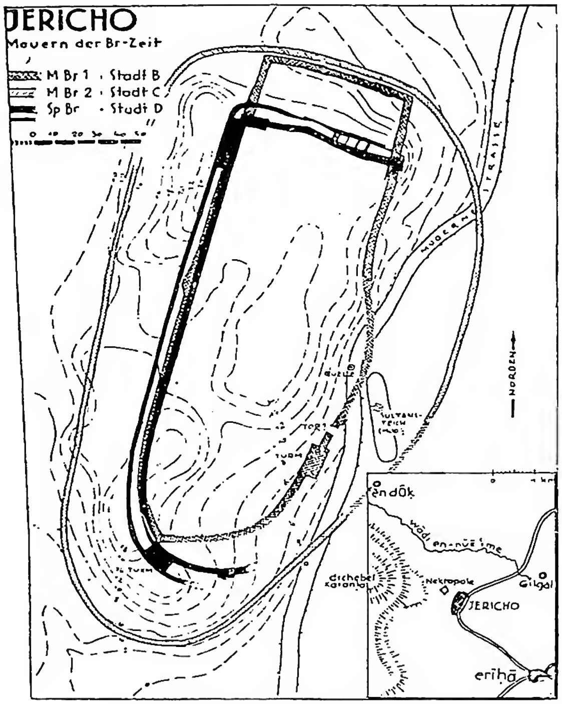
GERGESEI (ebr. *Girgāšī*; Settanta, Γεργεσαῖοι, latinizzato in *Gergesaei*). - *Clan* o tribù, che condivideva con altri gruppi etnici il dominio della Palestina preisraelitica. Nella tavola delle nazioni (*Gen.* 10, 16) i G. sono presentati come discendenti da Cham; ma ciò non pregiudica la classificazione etnologica di questo popolo, giacché in tale documento si seguono principi particolari, che non sempre collimano con i caratteri somatico-linguistici dell'etnologia moderna.

Forse erano Semiti al pari dei Cananei; ma non è esclusa un'affinità etnica con gli Hittiti. Nella Bibbia i G. sono nominati pochissime volte (*Gen.* 10, 19: 15, 21; *Deut.* 7, 1; *Ios.* 3, 10; 24, 11; *Neh.* 9, 8) e sempre con una fraseologia stereotipata, che elenca i vari *clan* o tribù della Palestina preisraelitica. Finora mancano conferme extrabibliche per l'esistenza di un tale popolo; tuttavia si sono trovati nomi propri fenici o simili, o per lo meno, derivanti etimologicamente dalla medesima radice (cf. M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, I, Weimar 1898, p. 252).

Bibl.: F. Böhl, *Kanaanäer und Hebräer*, Lipsia 1911, p. 66; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 322-25. Angelo Penna

GERHARD, Johann. - Teologo protestante tedesco, n. a Quedlinburg il 17 ott. 1582, m. a Jena il 17 ag. 1637. Intrapresi per voto nel 1599 gli studi teologici nell'Università di Wittenberg, li interruppe per studiar medicina, tornando nondimeno nel 1603 con molto profitto alla teologia in Jena. Nominato dal duca Giovanni Casimiro di Coburgo soprintendente a Heldburg (1606), divenne più tardi soprintendente generale di tutte le Chiese luterane del ducato, per le quali compilò anche un regolamento rimasto lungamente in uso.

Nel 1616 fu chiamato ad insegnare teologia nell'Università di Jena, ove rimase poi sempre. Il G. fu considerato il maggior teologo dei suoi tempi e ciò spiega il grande prestigio goduto presso i prìncipi protestanti te-



(*da K. Galling, Biblisches Reallexikon, Tubinga 1937, p. 294*)
GERICO - Pianta della città di G., ricostruita attraverso gli scavi di E. Sellin-C. Watzinger (1907-1909) e J. Garstang (1929-36). Nella didascalia tedesca sono indicati i vari tratteggi: il primo indica il perimetro della città nel 1° periodo del Bronzo medio (ca. 2000-1700 a. C. = città B); il secondo il perimetro del 2° periodo del Bronzo medio (ca. 1700-1550 = città C); il terzo il perimetro del Bronzo tardo (ca. 1500-1200 = città D). A destra in basso cartina topografica della regione.

deschi, nonché i ripetuti inviti da parte di tutte le università germaniche. Tra le sue opere, molte delle quali giacciono tuttora manoscritte nella Biblioteca di Gotha, sono da ricordare : *Methodus studii theologici* (1600), *Loci communes theologici* (9 voll., Jena 1610-22), la più importante, e *Meditationes sacrae* (Leida 1637).

BIBL.: R. Hupfeld, *Die Ethik J. G.s*, Berlino 1908; L. Zscharnack, s. v. in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, coll. 1041-42 (con bibl.). Niccolò Del Re

GERHARDINGER, KAROLINA. - Fondatrice delle Povere Suore delle Scuole di Nostra Signora, n. a Stadtamhof il 20 giugno 1797, m. a Monaco il 9 maggio 1879.

Desiderosa della vita religiosa unita all'insegnamento, assecondò i desideri del vescovo di Ratisbona, G. M. Wittmann, fondando una Congregazione, adattata ai tempi, per l'istruzione e l'educazione delle fanciulle, per le quali aprì la prima casa, con il concorso del cappellano di corte F. S. Job, nel 1833 a Neuburg vorm Wald. Nel 1834 fece i voti religiosi, prendendo il nome di Maria Teresa di Gesù. La mirabile perfezione della sua vita e del suo esempio e specialmente il profondo spirito di apostolato e di penitenza riparatrice, ne fecero introdurre il processo di beatificazione nel 1928.

BIBL.: F. Fries, *Leben der ehrw. Mutter Maria Theresia v. Jesus*, Monaco 1907; M. K. Gietl, *M. Maria Theresia v. Jesus*, Friburgo in Br. 1921; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, I, 3ª ed., Paderborn 1933, pp. 465-67. Celestino Testore

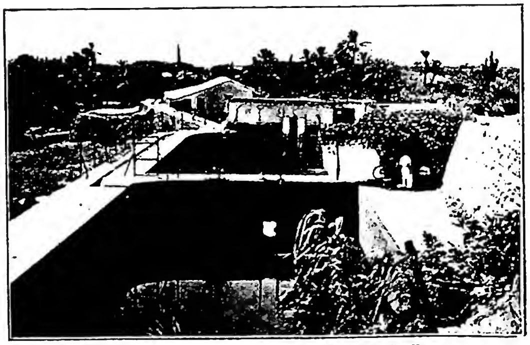
GERHARDT, PAUL. - Poeta religioso tedesco, n. a Gräfenhainichen (Sassonia) il 12 marzo 1607, m. arcidiacono a Lübben sulla Sprea il 27 marzo 1676. Studiò teologia e percorse la carriera ecclesiastica; dalla sua pratica di pastore trasse occasione per molte delle sue liriche, che non rimasero mai però poesie d'occasione.

È stato detto il maggior poeta religioso protestante dopo Lutero. Nel Seicento è difficile trovare chi gli possa star accanto; il tono della sua lirica però non è drammatico, come nel fondatore della pseudo riforma, né dolcemente incantato come nel cattolico Friedrich von Spee, ma raccolto in una sincera, potente intimità che lo renderà ben accetto ai seguaci del pietismo verso la fine del secolo. Si valse di tutti i modelli dell'innologia cristiana da s. Bernardo sino a J. Arnd e i suoi *Lieder* vennero intonati subito dai musicisti, tra cui il più famoso fu Giovanni Sebastiano Bach (tra gli altri ricordiamo il celebre *O Haupt voll Blut und Wunden* della *Passione secondo s. Matteo*).

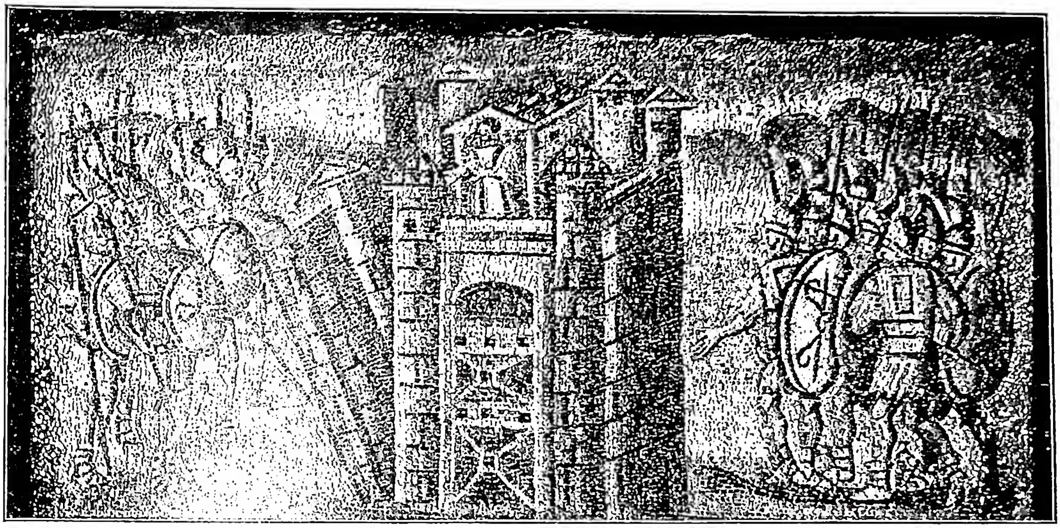
BIBL.: Opere : P. G., *Sämtliche Gedichte*, a cura di P. Kaiser, Lipsia 1906. Studi : R. Eckardt, *P. G. Bibliographie*, Pritzwald 1909; H. Petrich, *P. G.*, Gütersloh 1914; A. Farinelli, *P. G.*, in *L'opera di un maestro*, Torino 1920, pp. 167-87; L. Vincenti, in *La letteratura tedesca nell'età barocca*, ivi 1935, pp. 71-75; K. Hesselbacher, *P. G.*, Berlino 1936. Rodolfo Paoli

GERHOH di REICHERSBERG. - Teologo tedesco, n. a Polling (Baviera) nel 1093, m. a Reichersberg il 27 giugno 1169. Studiò a Frisinga, Moosburg e Hildesheim. Nel 1119 era ad Augusta maestro della scuola della cattedrale. Nel 1121, abbandonato il vescovo simoniaco, si fece canonico regolare a Rottenbuch (diocesi di Ratisbona). Riconciliatosi il vescovo di Augusta con il papa Callisto II, G. tornò nel 1123 ad Augusta e l'anno stesso accompagnò il vescovo al Concilio Laterano. Prete nel 1126, fu per qualche tempo parroco a Cham (Baviera).

Nel 1132 dal vescovo Corrado I di Salisburgo venne fatto prevosto della collegiata regolare di Reichersberg. Nel 1143 con Arnaldo da Brescia accompagnò il legato pontificio in Boemia e Moravia; l'anno dopo disputò a Roma sulla *Donatio Constantini*. Sostenitore di papa Alessandro III, dal Barbarossa fu messo al bando. Notevole anzitutto la sua azione politico-religiosa in difesa dei diritti della S. Sede contro imperatori e antipapi. Lavorò indefessamente a fianco di s. Bernardo per la riforma del clero simoniaco e nicolaita. A questo mirano, in gran parte, le sue numerose opere. In quelle morali tende a riportare lo spirito del Vangelo nella vita pubblica e privata, appellandosi alla tradizione, che conosce profondamente, con una forte preoccupazione conservatrice. Notevole pure la tendenza ad allegorizzare, a scopo morale, la parte storica della Bibbia. Nelle sue opere dogmatiche, attenendosi alla più schietta ortodossia, condanna le arditezze di Abelardo, di Gilberto Porretano e di Everardo di Bamberga; anzi non gli sembra ortodosso neppure Pietro Lombardo, che considera come l'erede del nichilismo cristologico di Abelardo, e s'attiene alla teoria dell'*assumptus homo*.



(*per cortesia di d. A. Penna C.R.L.*)
GERICO - Fontana di Eliseo (*II. Reg.* 2, 21-22).



(*fot. Alinari*)

GERICO - Gedeone alla presa di G. Musaico parietale in S. Maria Maggiore in Roma (sec. v).

Opere: *Liber de aedificio Dei* (PL 194, 1187-1336); *Adversus duas haereses* (*ibid.* 1164-84); *Liber de simoniacis* (*ibid.* 1335-72); *Liber epistolaris ad Innocentium II Pont. Max.* (*ibid.* 1375-1420); *De novitatibus huius saeculi ad Hadrianum IV Papam* (MGH, *Lib. De Lite*, III, pp. 288-304); *De investigatione Antichristi ll. 3* (in parte in PL 194, 1443-80; MGH, *Lib. De Lite*, III, pp. 309-95); *De quarta vigilia noctis* (*ibid.*, pp. 503-25); *Commentarius in Psalmos* (PL 193, 619-1814, 194; 9-1066; il suo capolavoro, prezioso per la conoscenza dell'epoca). Il commento a parte del *Ps.* 64 ha formato il *Liber de corrupto Ecclesiae statu*, dedicato a Eugenio III (PL 194, 9-120); *Epistola ad Eberhardum episc. Bambergensem, de aequalitate Patris et Filii* (*ibid.* 1065-72); *Opusculum de gloria et honore Filii Hominis* (*ibid.* 1073-1160); *Opusculum contra discipulos Petri Abaelardi ad Episc. Frisingensem Othonem* (cf. C. Ottaviano, *Novità abelardiana*, in *Sophia*, 1 [1933], pp. 99-101). *Opera Omnia*: PL 193, 194; MGH, *Lib. De Lite*, III, pp. 131-525; F. Scheibelberger, *G. Opera adhuc inedita*, Linz 1875.

BIBL.: Magnus, *Vita*, in MGH, *Scriptores*, XVII, p. 490 sgg.; H. F. A. Nobbe, *G. v. R.*, Lipsia 1881; G. Ribbeck, *G. v. R. u. seine Ideen über das Verhältnis zwischen Staat u. Kirche* in *Forschungen zur deutsch. Geschichte*, 24 (1884), pp. 1-80; 25 (1885), pp. 556-61; M. Lefflad, s. v. in *Kirchenlex.*, V, coll. 378-91; R. Rocholl, s. v. in *Realencycl. für protestant. Theol. u. Kirche*, VI, pp. 565-68; H. Jacobs, *Studien über G. v. R.*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 50 (1931), pp. 315-77; M. C., in *Bulletin de théol. ancienne et médiévale*, 2 (1934), pp. 321-22, n. 592; V. O. Ludwig, s. v. in LThK, IV, coll. 421-22; H. von Fichtenau, *Studien zu G. v. R.*, in *Mitteil. Österreich. Inst. Geschichtsforsch.*, 52 (1938), pp. 1-56; H. Weisweiler, *Drei unveröffentliche Briefe aus dem christologischen Streit G. s. v. R.*, in *Scholastik*, 13 (1938), pp. 22-48; id., *Das wiedergefundene Gutachten des Magister Petrus über die Verherrlichung des Gottessohnes gegen G. v. R.*, *ibid.*, pp. 225-46; id., *Rudiger von Klosterneuburg an der Seite seiner Brüder G. u. Arno v. R.*, *im christologischen Streit um die Verherrlichung des Gottessohnes*, *ibid.*, 14 (1939), pp. 22-49; J. Günster, *Die Christologie des G. v. R.*, Colonia 1940; M. Cappuyns, in *Bulletin de théol. ancienne et médiévale*, 4 (1942), pp. 173-74, nn. 886-90; I. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2ª ed., Bruges 1948, pp. 251-58.

Vito Zollini

GERICO (ebr. *Jĕrîḥô*, ar. *Erīḥah*). - Città palestinese, la prima che gli Israeliti incontrarono nel paese di Canaan dopo il passaggio del Giordano e, con intervento divino, conquistarono e distrussero (*Ios.* 6). Era situata, come hanno dimostrato i recenti scavi, 2 km. a nord dell'attuale villaggio, su Tell es-Sulṭān.

Assegnata da Giosuè alla tribù di Beniamin (*Ios.* 16, 17), l'oasi fu ripopolata con il nome di « città delle palme » (*Ios.* 18, 21; *Iudc.* 3, 19; *II Par.* 28, 25). Eglon re di Moab ne fece la sua residenza per 18 anni (*Iudc.* 3, 13); gli emissari di David vi si fermarono finché non scomparve lo sfregio fatto loro dagli Ammoniti (*II Sam.* 10, 5). Ca. l'800 a. C. un certo Hiel di Bethel riedificò le mura dell'antica città, attirando sopra i suoi due figli la maledizione predetta da Giosuè (*I Reg.* 16, 34). Nella città israelitica fiorì una scuola di profeti spesso visitata da Elia ed Eliseo (*II Reg.* 2, 1-22). Deportata la popolazione e saccheggiata la città al tempo dell'invasione assira (*II Reg.* 25, 5; *Ier.* 39, 5; 52, 8), tornò a prosperare dopo l'esilio e i suoi abitanti contribuirono alla ricostruzione di Gerusalemme (*Esd.* 2, 34; *Neh.* 7, 35).

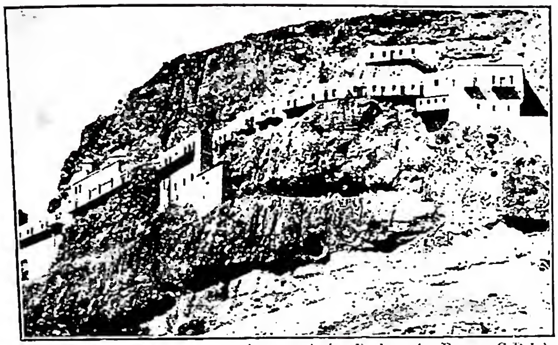
Per gli splendidi giardini, i cui alberi da balsamo costituivano una considerevole rendita, Marco Antonio ne fece dono alla regina Cleopatra, che la vendé ad Erode, il quale ne accrebbe lo splendore portando il centro della città a 2 km. a sud della Cananea nel Wādi el-Qelt, con la costruzione di ville, ippodromo, anfiteatro, piscine (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, XIII, 6-8).

Durante le feste pasquali, G. era il ritrovo dei Giudei che dalla Galilea e dalla Perea si recavano per le feste a Gerusalemme. Anche Gesù vi passò più volte; nell'ultimo viaggio vi operò la guarigione dei due ciechi e accolse l'invito di Zaccheo (*Mt.* 20, 29; *Lc.* 19, 1-5).

Nel 70 d. C. la città fu saccheggiata e distrutta. Sede vescovile nel 325, fu nell'epoca bizantina popolata di laure, i cui monaci vivevano sotto la direzione di s. Eutimio e di s. Saba, e si estese a sud-est della fontana di Eliseo. La carta di Madaba la rappresenta recinta in mezzo a palmizi. Dopo il terremoto del 571 Giustiniano fece riparare le chiese della Theotokos, di S. Eliseo e il grande ospizio per pellegrini (Procopio, *De aedif.*, V, 9).

Con l'avvento dei musulmani andò sempre declinando e nel sec. XII era un ammasso di rovine. I Crociati ricostruirono la città ad est delle due prime sul sito dell'attuale villaggio, tornato a svilupparsi e rifiorire negli ultimi venti anni.

Gli scavi di Tell es-Sulṭān, diretti da una società tedesca nel 1907-1909 e ripresi da archeologi inglesi nel 1930-36 con sondaggi sino alla terra vergine, hanno permesso di seguire l'evoluzione della città fin dalle



(per cortesia di don A. Penna C.R.L.)

GERICO - Monastero greco a mezzacosta del monte delle Tentazioni presso G.

origini preistoriche (periodo mesolitico e eneolitico). La cronologia delle mura è stata così classificata. La città fondata nel 3000 era ristretta con un muro massiccio (A) nella parte settentrionale del Tell; dal 2100 al 1900 occupò la cresta della collina per ca. 2 ettari recinta da un muro (B) di mattoni con fondamenta di pietra; dal 1900 al 1600 si estese da 2 a 5 ettari con un potente muro (C) rafforzato da scarpata, ai piedi della collina e includente anche la fonte. È il periodo più prospero della città, caratterizzato da un palazzo hyksos, scarabei egiziani ed hyksos, armi e utensili di bronzo. Per circostanze ignote, smantellate le mura, la città si ritrasse di nuovo sulla cresta, protetta da un muro (D) costruito verso il 1500 e parallelo a quello B ma con diversa tecnica. Fu distrutta da un cataclisma verso il 1400, secondo il Garstang, direttore degli scavi, o verso il 1250, secondo il p. Vincent. Appare poi ripopolata nel IX-X sec. (*I Reg.* 16, 34) ed anche nell'epoca ellenistica.

A ca. 250 m. dal Tell sono stati raccolti nella metropoli ca. 2800 esemplari di ceramiche di tutti i periodi corrispondenti alla storia della città.

BIBL.: H-M. Vincent, *La chronologie des ruines de Jéricho*, in *Revue Biblique*, 41 (1932), pp. 266-76; I. B. G. Garstang, *The story of Jericho*, Londra 1940. Donato Baldi

ARCHEOLOGIA. – Nell'arte cristiana antica la città di G. è rappresentata in S. Maria Maggiore nel ciclo biblico, nella scena della sua conquista da parte di Giosuè; vi si nota la caduta d'una parte delle mura. Nel rotolo di Giosuè (Biblioteca Vaticana), G. è personificata da una giovane donna assisa e pensierosa. Per il miracolo operato dal Signore sui ciechi di Gerico, v. CIECO: II. *I ciechi nell'archeologia cristiana*.

A G. nel 1910 si rinvenne un pavimento in musaico contenente l'iscrizione d'un prete ed egumeno di nome Ciriaco, fondatore dell'oratorio del martire s. Giorgio, benefattore della Chiesa Nuova della Madre di Dio in Gerusalemme, che era stata dedicata da Giustiniano nel 543. Egli morì l'11 dic. 566 (F.-M. Abel, *Inscriptions de Jéricho et de Scitopolis*, in *Revue biblique*, nuova serie, 8 [1911], p. 288).

BIBL.: Wilpert, *Mosaiken*, tav. 23; P. Franchi de' Cavalieri, *Il rotolo di Giosuè, Cod. Vat. palatino greco 431*, riprodotto in fototipia e fotocromografia a cura della Biblioteca Vaticana, Milano 1926. Enrico Josi

GERINI, GIOVANNI BATTISTA. - Pedagogista, n. a Vessalico (Imperia), il 9 febbr. 1859, m. a Torino il 13 febbr. 1916. Dal 1884 svolse la sua attività, come professore di materie letterarie, nei Ginnasi di Cuneo, Roma e Torino; e, come studioso e scrittore, nel campo della pedagogia. Ammiratore e continuatore di G. Allievo, egli si ricollega alle migliori tradizioni della scuola pedagogica subalpina.

La sua opera principale è costituita da *Gli scrittori pedagogici italiani, nei secc. XV, XVI, XVII, XVIII e XIX* (5 voll., Torino 1896-1910), la quale, se non apporta notevoli contributi sotto l'aspetto teoretico, né coglie il processo evolutivo delle dottrine nel loro sviluppo logico, indaga tuttavia con accuratezza gli scritti di autori anche di secondaria importanza, raccogliendo un ricco materiale di notizie, di idee, di osservazioni utili e indispensabili allo storico della pedagogia italiana. Scrisse pure: *Le dottrine pedagogiche di G. Locke* (ivi 1893); *Le dottrine pedagogiche di T. Campanella* (ivi 1899); *V. Gioberti e le sue idee pedagogiche*, in *Atti della R. Accademia di scienze di Torino*, 1907, pp. 611-34; *Le dottrine pedagogiche di M. T. Cicerone, L. A. Seneca, M. F. Quintiliano e Plinio il Giovane, C. Claudiano, Giuliano imperatore e Plutarco, precedute da uno studio sull'educazione presso i Romani* (ivi 1914).

BIBL.: R. Rénier, *Recensioni*, in *Giornale storico della letter. ital.*, 30 (1897, II), p. 271 sgg.; 31 (1898, I), p. 133 sgg.; 36 (1900, II), p. 452 sgg.; 40 (1902, II), pp. 233 sgg.; G. Tauro, s. v. in *Dizionario delle scienze pedagogiche* di G. Marchesini, I, Milano 1929, p. 597; E. Codignola, s. v. in *Pedagogisti ed educatori* (*Encicl. biogr. e bibliogr. italiana*, 38), Milano 1939, pp. 234-35. Celestino Testore

GERLACH, santo. - Cavaliere, n. agli inizi del XII sec. nella regione di Fauquemont (Valkenburg, Olanda).

Appresa, durante un torneo, la notizia della morte della moglie, andò in pellegrinaggio a Roma e a Gerusalemme, dove si dedicò per 7 anni alla cura dei malati. Tornato, si ritirò come eremita a Houthem lez Fauquemont; secondo la tradizione, visse là nel cavo di un albero, indossando l'abito dei Canonici di Prémontré, senza appartenere a quell'Ordine. M. il 5 genn. 1170. Sulla sua tomba fu eretta un'abbazia di Canonichesse di Prémontré, fondata nel 1201 e abolita nel 1786.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Anversa 1643, pp. 304-21; Friene von Sales Doyé, *Heilige und Selige*, I, Lipsia 1929, p. 411; J. Habets, *Houthem-Sint-Gerlach en het adellijk vrouwenstift aldaar*, in *Publications de la Société historique et archéologique dans le duché de Limbourg*, 6 (1869), pp. 1-245. Pietro Grootens

GERMANI, RELIGIONE dei. - Sulle credenze religiose degli antichi popoli germanici anteriormente al loro contatto col mondo romano, cioè fino alla conquista metodica di Augusto, non si possiede pressoché nessuna informazione attendibile di qualche importanza. Scarsissime sono pure le notizie di fonte diretta del periodo posteriore, di quello, cioè, che va fino alla loro conversione al cristianesimo, poiché solo con questa, come è noto, comincia presso quei popoli l'uso della scrittura a scopo letterario e si può dire che finisca perciò la loro preistoria.

Il fatto che la conversione stessa non si compì simultaneamente presso le varie famiglie del ceppo germanico, ma si protrasse per ca. otto secoli – dalla metà del IV, in cui si convertirono all'arianesimo i Visigoti della Mesia, fino ad oltre l'XI, allorché furono organizzate le province ecclesiastiche della Scandinavia – nonché la circostanza che in talune regioni la conversione stessa si effettuò pacificamente e gradatamente in seguito ad una

(da G. Van Der Leeuw, De Godsdiensten der Wereld, Amsterdam 1941, fig. 184)

GERMANI, RELIGIONE dei - Carro del sole trainato da un cavallo, proveniente da Trundholm (Jütland).

propaganda, esercitata con la massima prudenza e tolleranza, lasciando anche sopravvivere qua e là usanze e riti pagani, come presso gli Anglosassoni e gli Scandinavi, e in altre, invece, dove essa era anche e soprattutto una faccenda politica, come presso i Frisi ed i Sassoni al tempo di Carlomagno, essa fu imposta col rigore delle leggi e talora con la distruzione violenta di tutto ciò che ricordava la fede primitiva, spiegano non solo come il quadro del paganesimo che si può oggi ricostruire, sia notevolmente diverso presso le varie famiglie, ma anche come le fonti, a cui è possibile attingere, fluiscano in modo così vario. Per i territori della Germania propriamente detta si può dire che non si hanno se non notizie indirette – a prescindere da qualche reperto archeologico di dubbia interpretazione e da qualche frammento letterario anch'esso controverso – cioè le opere degli scrittori dell'antichità, specialmente di Tacito, che dànno però informazioni isolate e sovente superficiali, parecchi storici medievali delle famiglie germaniche, Jordanes per i Goti, Gregorio di Tours per i Franchi, Paolo Diacono per i Longobardi, Widuchindo per i Sassoni, e le biografie dei missionari che evangelizzazono i popoli germanici, s. Colombano, s. Gallo, s. Bonifacio, gli uni e le altre mancanti spesso di precisione o, specie le seconde, comprensibilmente non abbastanza obiettive. Per le regioni del Settentrione d'Europa, invece, dove, come si disse, il paganesimo sopravvisse fino ad oltre il Mille, si ha una ricchezza incomparabile di fonti dirette, cioè una cospicua letteratura nazionale (v. EDDA) nella quale non solo si trova sviluppata organicamente una complessa saga divina, ma è pur fissata una compiuta dottrina cosmogonica ed escatologica. Una tale mitologia, cosiddetta nordica, non può per altro esser presa se non molto cautamente per base della ricostruzione del paganesimo comune, essendo talora non solo il risultato di sviluppi indipendenti, ma avendo subìto il più delle volte notevoli influssi stranieri e specialmente cristiani, e non rappresentando perciò un complesso di credenze popolari, ma piuttosto un'epopea artistica e aristocratica, una poesia dotta.

All'epoca del loro ingresso nella storia le popolazioni germaniche veneravano alcune divinità antropomorfiche, già modellate con particolari caratteri etici e con forme di culto semplicissime ma non più rudimentali, in rozzi templi di legno, che in origine pare mancassero del tetto a ciò bastando l'ombra di sacre foreste, alberi consacrati e idoli di legno o di pietra a cui si offrivano sacrifici di frutta, di animali e spesso di vittime umane: sacerdoti non costituiti in casta speciale e la cui dignità era forse prerogativa degli anziani e delle famiglie più cospicue, anzi talora degli stessi prìncipi. Il nome collettivo degli dèi era Asi. Il loro numero è variabile a seconda delle regioni e delle epoche: mentre i poeti norreni lo fissarono talora a 9, tal'altra a 12 e persino a 14, Tacito parla di tre divinità principali e con lui si accordano numerose altre testimonianze, fra cui la famosa « formola di abiura » sassone del sec. VIII nella quale sono citati i nomi degli dèi a cui i neofiti dovevano rinunciare ricevendo il Battesimo, e cioè Donar, Wodan e Ziu, che i Romani identificarono con Giove, Mercurio e Marte, e che ebbero nel settentrione rispettivamente il nome di Thor, Odino e Tyr. La supremazia sugli altri e su tutto il consorzio celeste fu tenuto or dall'uno or dall'altro dei due primi. Si tratta, in ogni modo, di un deciso politeismo: le ipotesi di taluni studiosi che ravvisano indizi di monoteismo sia all'inizio della concezione religiosa germanica, sia come tendenza finale del suo sviluppo, sia come carattere latente, sono insostenibili. Specifico è, invece, il fatto ch'esse sono tutte e tre, più o meno, divinità di guerra e che a questa hanno attinenza i loro principali attributi: qualità forse non originaria, ma acquisita attraverso le tempestose vicende e i secolari conflitti delle trasmigrazioni, che esaltarono in supremo grado gli istinti guerrieri di quei popoli e impressero un carattere fosco e bellicoso alla loro saga divina così come offersero il motivo della tragica fatalità che riempie la loro epopea nazionale.

Di codeste tre divinità la più antica è certamente Ziu, che rappresenta l'originario dio celeste dell'antichità ariana, comune, per la concordanza etimologica, a tutti i popoli indoeuropei. Presso i G. dell'epoca storica egli ha già assunto però il carattere e gli attributi di un dio della guerra, per cui Tacito, che parla del suo culto presso alcune popolazioni e narra che i vincitori gli consacravano tutti gli uomini dell'esercito vinto, lo identificò con Marte. Analogamente, allorché i G. della regione renana del III e del IV sec. avvertirono la necessità di tradurre in tedesco i giorni della settimana latini, sostituendo ai nomi delle divinità romane, da cui si chiamavano i cinque pianeti allora conosciuti, i nomi delle corrispondenti divinità germaniche, Ziu prese il posto di Marte per rendere il *dies martis*: Ziostac e, nel nord, Tysdagr. Se a Ziu, con il nome di Irmino, quale capostipite degli Ermìnoni, debba intendersi consacrata la enigmatica Irminsul o *columna universalis*, cioè un tronco d'albero gigantesco, venerato specialmente presso i Sassoni, ma anche altrove, e di cui uno fu distrutto da Carlomagno nel 772 presso Eresburg, oppure se il vocabolo Irmin conferisca ai composti un senso superlativo senza alcuna relazione a qualche particolare divinità, è tuttavia dubbio.

(*da Rivista di Archeologia cristiana*, 9 [1932], p. 155)

GERMANI, RELIGIONE dei - Ara votiva pagana delle *Matronae Aufaniae* trovata sotto il pavimento della cripta romanica della collegiata di S. Cassio - Bonn.

Culto generale godette Donar, che nel settentrione ebbe il nome di Thor. Dio del tuono, come dice il suo nome, egli fu da Tacito identificato dapprima erroneamente con Ercole e poi esattamente con Giove, benché soltanto più tardi e nella sola Scandinavia egli abbia tenuto il primo posto fra tutti gli dèi; nelle altre regioni sembra aver avuto sempre una posizione inferiore a Ziu, poi a Wodan. Era ritenuto il più forte e il più valente degli dèi ed invocato dai combattenti prima della battaglia. Gli venivano offerti sacrifici di animali e gli si consacravano degli alberi, come la quercia di Geismar, abbattuta da s. Bonifacio, che col suo legno fece costruire un oratorio a S. Pietro. Nel settentrione è il dio del popolo comune, protettore della casa, della proprietà e della nazione. Personificazione della forza naturale usata in difesa dei deboli, egli appare come l'invincibile debellatore dei giganti avversari, il vendicatore e il protettore del divino consorzio. Rappresentato come un bell'uomo alto e robusto dalla lunga barba rossa, armato di un for-

(da G. Van Der Leeuw, De Godsdiensten der Wereld, Amsterdam 1941, fig. 189)

GERMANI, RELIGIONE dei - Odino (Wotan) su di un cavallo a otto zampe guida nel Walhalla gli eroi morti in battaglia raffigurati entro una barca, proveniente da Tjängvide (Götland).

midabile martello a manico corto, lo si può dire il più germanico di tutti gli dèi, quello che anche nella letteratura norrena ottenne la massima idealizzazione senza elementi stranieri. Il suo nome prese il posto di Giove nella formazione del vocabolo corrispondente a giovedì in tutte le lingue germaniche.

Nei territori occidentali e settentrionali della Germania propriamente detta il primo posto fra gli dèi sembra essere stato tenuto sempre da Wodan che i Romani identificarono con Mercurio. Originariamente di carattere demoniaco, condottiero, nelle notti di tempesta, della caccia selvaggia, cioè della schiera delle anime ch'egli poi riconduce nel grembo delle montagne, egli perdette in seguito questo carattere e assunse gli attributi di un dio celeste, signore della guerra e della vittoria, ma anche della vita spirituale e della civiltà. Nel settentrione, ove fu al centro del culto e divenne il dio aristocratico delle corti e il prediletto degli Scaldi, si sviluppò intorno alla sua figura un ricco complesso di miti che lo rappresentano come padre universale e supremo ordinatore del mondo, sovrano dell'arte magica e inventore delle « rune » (i primi caratteri scritti tolti all'alfabeto latino e usati come segni misteriosi a scopo divinatorio). Come signore della guerra egli troneggia nel meraviglioso Walhall, o « tempio degli uccisi », specie di paradiso aristocratico, ove vengono accolti i morti in battaglia, che vi continuano le occupazioni predilette della vita terrena, intrattenendosi in esercizi guerreschi e in sontuosi banchetti, allietati dalle Walchirie, specie di semidee, ancelle di Odino, che cavalcano in gruppi per il cielo coperte di elmo e armate di scudo e di corazza, col compito di scegliere, come dice l'etimologia del loro nome, i predestinati a soccombere, concedendo ad altri la vittoria. Nell'*Edda* gli si attribuisce anche una attività creatrice; insieme con i suoi fratelli Vili e Ve egli avrebbe creato il primo uomo e la prima donna, animando un olmo e un frassino sulla riva del mare. È superfluo avvertire che il mito germanico non sa nulla di una creazione nel senso della nostra *Genesi*: esso presuppone l'eternità della materia e gli dèi non stanno già al principio del mondo, ma all'inizio della storia. Il nome di Odino sostituì quello di Mercurio nella denominazione del giorno di mercoledì in tutte le lingue germaniche, meno nelle regioni del mezzogiorno, cioè nell'attuale tedesco letterario. Questo fatto può valere come una prova che al tempo dell'introduzione dei nomi latini, le popolazioni dei territori che furono poi alto-tedeschi, non praticavano il culto di Wodan.

Accanto a Odino si trova, fin dalle più antiche testimonianze, una divinità femminile, Frija; ma se si eccettua una leggenda longobarda tramandata da Paolo Diacono, ove essa appare col nome di Frea, e qualche formola magica, essa è molto scarsamente documentata al di fuori dei paesi scandinavi, ove prese il nome di Frigg, ed è la dea dell'amore, della felicità maritale e della casa: corrisponde perciò, come compagna del dio supremo, meglio a Venere che a Giunone, e della prima infatti essa prese il posto in tutte le denominazioni germaniche del venerdì.

Poco, anzi nulla più che il nome latinizzato si sa di altre divinità, probabilmente locali, di cui parla Tacito: di una Tanfana, venerata dai Marsi, di una Nehalennia, che si trova raffigurata in alcune pietre votive, di una Badhuenna, a cui era sacro un boschetto presso i Frisi, di un dio Requelivahano, menzionato in una lapide del II sec., e di altre ancora. Merita però menzione particolare la dea Nerthus, che Tacito identifica con la Madre Terra, venerata presso alcune popolazioni dello Jutland e il cui santuario, ch'era il tempio nazionale degli Ingavoni, si trovava in mezzo ad una foresta in un'isola solitaria del Baltico, e nel quale si custodiva il carro su cui il simulacro della dea veniva portato in giro con grande solennità per celebrare forse la fecondità della terra e il risveglio della vegetazione. Il suo culto mostra una grande concordanza con quello del dio Njord e del figlio Freyr delle fonti nordiche, il quale ultimo occupò talora nella Svezia un posto preminente accanto a Thor e a Odino. Essi non appartenevano però alla stirpe divina degli Asi, ma a quella dei Vani, stirpe altrettanto potente, benché più barbara e più rozza, che mossero guerra agli Asi e si riconciliarono poi col patto che due di essi fossero accolti nel concilio degli Asi, i quali davano in cambio due dei loro. Questa guerra di due stirpi divine è certo il riflesso di una lotta culturale fra i seguaci di una fede antica e quelli di una religione straniera, forse l'immigrazione del culto di Odino nella Svezia, ove era già antica l'adorazione di Freyr, e la conseguente fusione dei due culti. Sono altresì caratteristiche del settentrione e perciò creazioni posteriori e indipendenti, altre divinità, di cui qui basti citare Balder, dio della purezza e dell'innocenza e martire di un fatale tradimento, la cui morte sarà il triste preludio della fine del mondo; Loki, originariamente demone del fuoco, genio del male e padre di una figliolanza terribile, tra cui Hel, dea della morte, personificazione, cioè, dell'antico concetto germanico di un luogo sotterraneo che accoglie le anime di tutti i morti e poi, quando la fantasia nordica ebbe creato il Walhall per gli eroi morti in battaglia, solo di coloro che morivano di vecchiaia o di malattia. Infine anche le vaghe e rudimentali idee degli antichi G. sull'origini degli dèi e delle stirpi ebbero uno straordinario sviluppo nella letteratura nordica, dove per opera in parte del popolo, in parte dei poeti, esse furono sistemate in una vera e propria dottrina che abbraccia l'intera saga divina in un grande quadro che contiene i singoli miti come singole azioni dello spaventoso dramma universale. Esse sono state tramandate specialmente nel primo libro dell'*Edda*, la *Völuspa*, che è nello stesso tempo il libro delle origini e la profezia della fine (v. COSMOGONIA). Nato il primo essere capostipite dei primi Asi, Odino, e poi Vili e Ve, venne da essi costruito Asgard, o giardino degli Asi, ove trascorsero per lungo tempo una vita di gioia nell'età dell'oro. Ma il loro destino si offusca dal giorno in cui Loki ottiene con la sua astuzia la morte del giusto Balder, e precipita finalmente verso la catastrofe, verso il « crepuscolo degli dei » nel quale in una spaventosa battaglia tra gli Asi e le potenze avversarie, tutti procombono, mentre il mondo si incendia ed ogni vita dispare. Ma dalle immense ceneri una nuova terra emerge più bella dell'antica, su cui germina il grano senza che la mano dell'uomo vi getti

il seme; un nuovo sole risplende che camminerà per la medesima via. Degli antichi dèi solo Balder e pochi altri rivivono; ma essi hanno perduto per sempre l'antica sovranità, che spetta ormai a un nuovo dio, « l'onnipotente che viene dall'alto al supremo giudizio ». In tutto ciò è facile isolare ciò che può essere veramente concezione antica germanica o più specialmente nordica, da quanto è elemento di importazione, tolto, cioè, al corredo dei motivi classici, o delle speculazioni orientali, o delle idee giudaico-cristiane sulla fine del mondo, pervenute nel nord al tempo delle scorrerie dei Vichinghi. Solo bisogna guardarsi dal pensare, sulla scorta di questi e di altri vaghi sebbene genuini motivi, ad inconsci presagi, a « voci profetiche », dell'antichità germanica, a rapporti di affinità tra due concezioni religiose e morali, che sono lontane l'una dall'altra come la verità dall'errore.

BIBL.: E. H. Meyer, *Mythologie der Germanen*, Strasburgo 1903; S. Bugge, *Studien over de nordiske Gude – og Heltesagns Oprindelse*, Cristiania 1909; W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Lipsia 1909; J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, nuova ed., Berlino 1930; F. R. Schröder, *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte*, Berlino-Lipsia 1933; J. De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 voll., Strasburgo 1935-37; H. Schneider, *Die Götter der Germanen*, Tubinga 1938; G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Parigi 1939; E. Tonnelat, *La religion des Germains* (*Mana*, 2), ivi 1948. Bruno Vignola

GERMANIA.

GERMANIA. - La G. (Deutschland) abbraccia la parte maggiore dell'Europa centrale.

SOMMARIO: I. Geografia. - II. Storia civile e religiosa. - III. Condizione giuridica della Chiesa. - IV. Letteratura. - V. Archeologia. - VI. Arte. - VII. Ordinamento scolastico.

I. GEOGRAFIA.

È lo Stato europeo che negli ultimi ottant'anni, vale a dire dopo il raggiungimento della sua unità politica (1871), ha subito le più ampie variazioni territoriali. Ridotta di 1/7 dopo la prima guerra mondiale, riprese con il 1936 (plebiscito del Saarland) la sua espansione, che, allo scoppio della seconda guerra mondiale, ne aveva accresciuto il dominio di oltre 1/6 rispetto al 1913 e lo aveva triplicato nel 1942, quando con le vittorie militari il suo confine orientale correva dal Golfo di Finlandia alla Crimea e quello meridionale si internava nelle Alpi sino alla Croazia.

	Superfice in kmq.	Popolazione in (1000 ab.)	Densità a kmq.
1913	540.835	65.000	74
1929	468.768	59.177	126
1937	470.300	69.300	147
1939 (1=IX)	635.733	86.000	135
1942 (1=I)	1678.200	160.919	96
1950	353.300	66.500	188

In seguito alla sconfitta finale, e prima ancora che un trattato di pace regolasse la nuova delimitazione territoriale della G., quanto presumibilmente le verrà conservato è stato ripartito in quattro zone di occupazione, ognuna delle quali comprende un certo numero di unità amministrative (*Länder*), come dal prospetto a fianco.

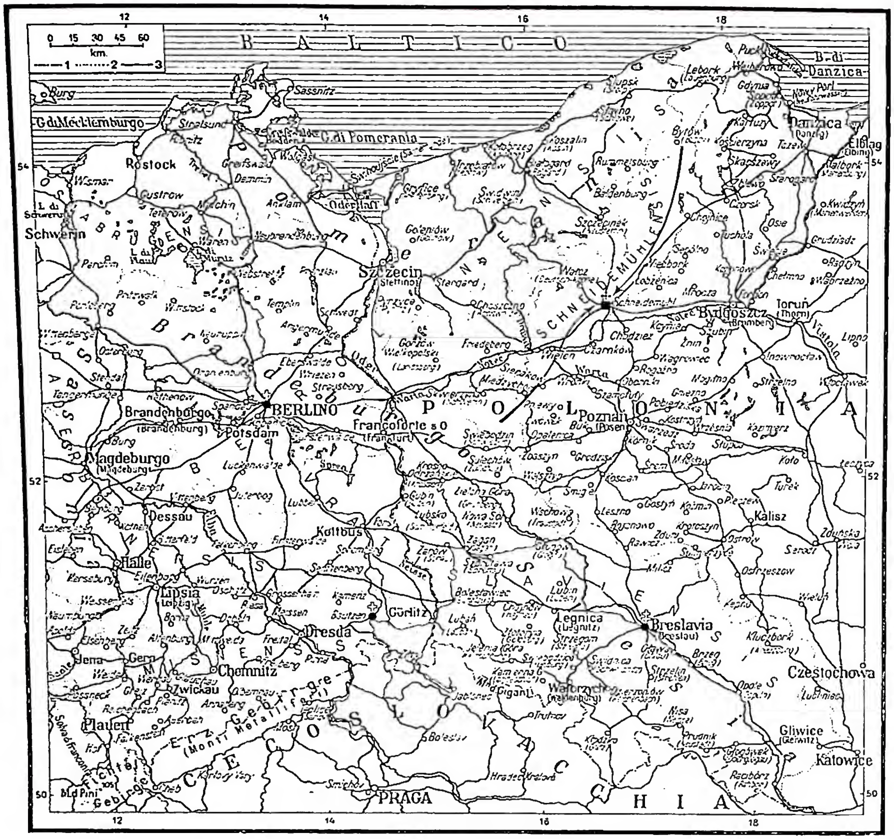
Il 23 maggio 1949 la trizona occupata dalle potenze occidentali si è costituita in Repubblica federale tedesca (Bundesrepublik Deutschland) con costituzione democratica e rappresentanza bicamerale elettiva; mentre il 7 ott. dello stesso anno i *Länder* della zona sovietica si riunivano nella Repubblica democratica tedesca (Deutsche Demokratische Republik), di tipo sovietico, ciò che ha accentuato la separazione in atto fra le due parti della G. controllate dai due gruppi antagonisti di occupanti. La G. ad E. dell'attuale confine tedesco-polacco (Oder-Neisse: 110 mila kmq. con 9,5 milioni di ab. nell'anteguerra, di cui meno di 1 milione non germanofoni) è stata annessa alla nuova Polonia, come compenso dei territori già po-

Länder	Superfice in kmq.	Popolazione cens. 1946 assoluta (1000 ab.)	Densità a kmq.	Capoluoghi (e relativa popolazione in 1000 ab.)
Renania sett. e Vestfalia	34076	11797	346	Düsseldorf (422)
Bassa Sassonia	47218	6433	136	Hannover (358)
Schleswig-Holstein	15658	2651	169	Kiel (214)
Amburgo	747	1424	1908	Amburgo (1406)
Zona britannica	97698	22305	228	
Baviera	70238	9029	129	Monaco (752)
Württemberg e Baden sett.	15700	3675	234	Stuttgart (414)
Assia	21117	4064	193	Wiesbaden (188)
Brema	404	487	1205	Brema (385)
Zona statunitense	107459	17255	161	
Renania merid. e Palatinato	19856	2761	139	Koblenz (80)
Württemberg-Hohenzollern	10407	1119	108	Tübingen (30)
Baden merid.	9952	1198	120	Friburgo i.Br.(93)
Territorio della Saar	2559	912	357	Saarbrücken (90)
Zona francese	42775	5990	139	
Sassonia-Anhalt	24669	4161	169	Halle a/S. (223)
Brandeburgo	27976	2257	93	Potsdam (114)
Meklemburgo	22938	2140	93	Schwerin (65)
Sassonia	16992	5559	329	Dresda (468)
Turingia	15598	2927	188	Erfurt (175)
Zona sovietica	107163	17314	162	
Berlino (4 settori)	890	3201	3396	
G. 1946	355985	66065	186	
Bundes-republik D.	248419	47575	192	Bonn (101)
D. Demokratische R.	107566	18490	171	Berlino (3169)

lacchi reclamati dall'U.R.S.S., cui è stato per giunta attribuito il settore settentrionale della Prussia orientale con Königsberg (ribattezzato in Kaliningrad), costituito in circondario autonomo della R.S.F.S.R.

La G. è così passata al 5° posto fra gli Stati europei per superfice dopo U.R.S.S., Francia, Spagna e Svezia), superando di poco, sotto questo riguardo, la Finlandia e l'Italia. Nessun altro Stato europeo ha tuttavia contatto con un così grande numero di confinanti (Polonia, Cecoslovacchia, Austria, Svizzera, Francia, Lussemburgo, Belgio, Olanda e Danimarca) e, per contro, frontiere in altrettanta parte convenzionali.

Il territorio tedesco, che coincide a N. con l'ampia pianura, spesso sterile e paludosa che congiunge il bassopiano francese al sarmatico, presenta nel centro e nel S. un vario alternarsi di massicci, di più o meno estese zone depresse, d'altopiani e di montagne. Per la maggior parte della sua superfice la pianura è povera, poco adatta alle colture e scarsamente abitata; solo sul suo margine meridionale, al contatto con i rilievi della G. centrale, il terreno diviene fertile e ben provvisto di risorse minerarie (sale, potassa, lignite, antracite), mentre gli estuari dei grandi fiumi (Elba, Weser) gli assicurano un facile sbocco sul mare più frequentato del continente. La G. centrale è regione accidentata e boscosa, rimasta a lungo divisa in piccoli Stati: le alturette e le montagne vi hanno in genere forme dolci ed elevazione modesta (1603 m. nel Riesengebirge, 1493 nella Foresta Nera, 1142 nello Harz), e conservano il primitivo mantello di boschi, tanto che la stessa parola (*Wald*) indica il rilievo e la foresta. A S. del Danubio un largo ripiano, anch'esso coperto



Germania - G. di N. E. - 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizioni ecclesiastiche; 3) Ferrovie. Per la Prussia v. carta relativa.

di boschi, cosparso di laghi e poco popolato precede la zona alpina, ricca di pascoli, che culmina, nella massa calcarea delle Alpi bavaresi, con lo Zugspitze (2963 m.).

Il clima, relativamente mite, risente tanto meno dell'influenza mitigatrice dei venti oceanici, quanto più ci si avvicina al bassopiano sarmatico; si fa perciò via via più rigido e continentale (cioè con crescente escursione termica) piuttosto procedendo da O. ad E. che non da S. a N.; a S., d'altronde, il rilievo s'inasprisce, con abbondanza di nevi invernali, nelle alte aree alpine. Le piogge, in genere abbastanza copiose, ben distribuite in tutto l'anno, ma con massimi estivi, od autunnali (G. di NO.), diminuiscono nello stesso senso. Ne consegue che i fiumi, orientali – salvo il Danubio – tutti da S. a N., sono generalmente ricchi d'acqua e ben navigabili.

Il paesaggio della G. è stato profondamente modificato dall'uomo, che ha largamente bonificato i terreni paludosi e sabbiosi e sostituito le colture all'originario tegumento boschivo; questo copre tuttavia ancora ca. $^1/_4$ del territorio tedesco.

La popolazione, etnicamente compattissima anche prima della recente contrazione territoriale, è andata aumentando con ritmo regolare, anche se l'attivo demografico s'era venuto riducendo nell'anteguerra: il totale (nei confini del 1913) era di 24,8 milioni di ab. all'inizio del sec. XIX e, nonostante le due catastrofi belliche del nostro secolo (oltre 2 milioni di vite umane sacrificate nella prima e 6 milioni nella seconda guerra mondiale), è ormai quasi quadruplicata, potendosi calcolare di ca. 95 milioni i tedeschi sparsi in tutto il mondo (non meno di 10 milioni negli U.S.A.). Il movimento migratorio, che aveva superato le 220 mila unità annue nel 1881, è disceso a cifre assai modeste (20 mila) dopo il 1930. La percentuale della popolazione urbana oltrepassava nel 1939 i $^3/_4$ della totale: le tremende distruzioni operate dai bombardamenti aerei non hanno impedito che ancor oggi, ed in più ristretti confini, la G. noveri due città con oltre 1 milione di ab. (Berlino e Amburgo), tre con oltre 500 mila (Monaco, Lipsia, Essen; ma erano 8 nel 1939, entro l'attuale territorio), 41 con più di 100 mila (44 nel 1939), e 55 con più di 50 mila ab. (40 nel 1939). Per dare un'idea dei danni sofferti, basterà ricordare che a Berlino fu distrutto il 34 % e più o meno danneggiato il 54 % degli edifici; dopo la guerra appena il 12 % della metropoli era rimasto illeso.

Agricoltura e allevamento occupano poco più di $^1/_4$ della popolazione tedesca (oltre $^1/_3$ al principio del secolo). Della superfice territoriale l'arativo assorbe intorno a $^3/_5$, ed è destinato soprattutto alle colture cerealicole, che dànno, in ordine decrescente di produzione, segale (35,2 milioni di q. nel 1947), avena (31 milioni di q.), frumento (20,3 milioni di q.), e orzo (11,3 milioni di q.) insufficenti però al consumo interno e tanto più dopo la perdita dei territori orientali, prevalentemente agricoli e poco popolati. La patata (248 milioni di q.) destinati in parte alla distillazione dello spirito), la barbabietola da zucchero, il luppolo (birra), il lino ed il tabacco sono le colture industriali più diffuse. Notevole importanza hanno inoltre la frutta ed il vino (G. meridionale). Anche l'allevamento, sebbene curato razionalmente ed in forme estensive (14 milioni di bovini; 8,4 di suini; 3,5 di ovini; 2,2 di cavalli nel 1947) non basta al fabbisogno interno di grassi, carne ed uova. Notevoli cespiti di guadagno sono poi assicurati dalla silvicoltura e dalla pesca (il cui quantitativo prebellico si aggirava sulle 600-750 mila tonn. metriche).

Di risorse minerarie la G. non può dirsi certo eccezionalmente dotata: ma l'abbondanza del carbone e la presenza di minerali metallici e soprattutto ferrosi dan ragione del moderno sviluppo delle sue industrie, affermatesi anche in grazia di una tecnica progredita e di una organizzazione sempre più efficente. Alla vigilia della seconda guerra mondiale più di $^2/_5$ della popolazione tedesca era impegnato nelle industrie e la G. figurava, con gli U.S.A. e l'Inghilterra, fra i paesi sotto questo riguardo meglio attrezzati e più altamente produttivi del mondo. L'industria tedesca poggiava, in sostanza, sull'estrazione del carbon fossile, che forniva forza motrice, combustibile per la metallurgia, e materia prima per l'industria chimica: le sue aporie consistevano soprattutto nella ne-

Germania - G. di N. O. - 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizioni ecclesiastiche; 3) Ferrovie. Per la Baviera v. carta relativa.

cessità di importare materie prime da trasformare e di trovare sempre nuovi mercati alla crescente produzione; onde la tendenza ad una sempre più concreta autarchia. La sconfitta subita nella seconda guerra mondiale ha aggravato assai le difficoltà dell'economia tedesca, sia per le perdite di distretti minerari (il bacino carbonifero slesiano, la Sarre, ecc.), sia per le demolizioni delle attrezzature industriali e le limitazioni poste alla produzione dagli alleati. Tuttavia nella bizona anglo-americana l'indice di questa produzione ha quasi raggiunto, ormai, il livello dell'anteguerra (1936), mentre nulla di preciso si conosce relativamente al settore sovietico.

Nella stessa bizona furono estratti nel 1948 oltre 88 milioni di tonn. di antracite e 65 milioni di tonn. di lignite. Molto minore è l'importanza dei minerali di ferro (Siegerland, Braunschweig), di rame (Harz), di argento, di bauxite, ecc., mentre per il piombo e lo zinco (Renania, Harz, Erzgebirge) e più ancora per i sali di potassio (G. centrale: 14,5 milioni di tonn. di minerale nell'anteguerra) la G. godeva quasi di un monopolio europeo.

Quasi tutte le industrie più efficenti innanzi la guerra (siderurgiche, meccaniche, chimiche, ecc.) sono state o distrutte o grandemente limitate (anche le tessili, il calzaturificio, la cartaria); fra le libere, oltre l'estrattiva, prevalgono il mobilificio, l'industria del vetro, quella del legname, le edilizie, ecc., che rappresentano una modestissima aliquota del formidabile potenziale tedesco.

A questo potenziale corrispondeva, prima della guerra, un'adeguata organizzazione commerciale, che beneficiava della privilegiata posizione geografica del paese – intermediaria fra l'Europa occidentale e orientale da un lato, e fra il mondo mediterraneo e quello atlantico dall'altro – e mentre disponeva all'interno di ottime reti stradali (nel 1937 v'erano in G. 213 mila km. di strade pubbliche) e ferroviaria (68 mila km.), largamente completate da fiumi e canali navigabili, metteva al servizio dei traffici internazionali una flotta mercantile ch'era la quarta del mondo (4,5 milioni di tonn. nel 1939) e porti tra i meglio attrezzati e frequentati d'Europa (Amburgo, Brema, Emden). Attualmente, il naviglio disponibile è ridotto a proporzioni insignificanti (294 mila tonn.).

Va ricordato che, innanzi la prima guerra mondiale, la G. possedeva un vasto impero coloniale (soprattutto in Africa, ed in parte in Asia ed in Oceania): quasi 3 mi-

lioni di kmq. con, allora, 13 milioni di ab. (oggi ca. 20), andato poi interamente perduto.

BIBL.: K. Kretschmer, *Historische Geographie von Mittel-Europa*, Berlino 1904; G. Braun, *Deutschland*, 2ª ed., ivi 1926; P. Hesse, *Die deutschen Wirtschaftsgebiete in ihrer Bedeutung für die landwirtschaftliche Erzeugung und Versorgung Deutschlands*, ivi 1928; E. Banse, *Deutsche Landeskunde*, Monaco 1932; O. Maull, *Deutschland*, Lipsia 1933; K. Hassert, *Das Wirtschaftsleben Deutschlands und seine geographischen Grundlagen*, 2ª ed., Dresda 1934; H. Schrepfer, *Landeskunde von Deutschland*, I: *Der Nordwesten*, Lipsia 1935; S. Passarge, *Die deutsche Landschaft*, Berlino 1936; L. Rüger, *Die Bodenschätze Deutschlands*, Monaco 1937; R. E. Dickinson, *The regions of Germany*, Londra 1945; G. Barraclough, *The origins of modern Germany*, Oxford 1947; R. Minder, *Allemagne et Allemands*, Parigi 1948; G. Stolper, *German realities*, Nuova York 1948. Giuseppe Caraci

II. STORIA CIVILE E RELIGIOSA.

SOMMARIO: I. Nel mondo antico. - II. L'Impero medievale. - III. La G. e la Riforma. - IV. Il predominio prussiano. - V. L'Impero germanico. - VI. La Repubblica di Weimar e il Terzo Reich.

I. NEL MONDO ANTICO. – Nell'ultima età repubblicana, la conquista romana della Gallia apre la via alla conoscenza delle terre oltre il Reno, il fiume alle cui sponde Cesare aveva fatto giungere i Romani. Nel 38 a. C. gli Ubii si trasferirono sulla riva sinistra del Reno e Agrippa fondava Colonia, la futura metropoli della Renania. Ma ad ogni spedizione romana seguiva l'insorgere delle tribù. Gli Usipeti, i Tenteri, i Sicambri valicano il fiume e portano la guerra nella Gallia romanizzata. Augusto dové porsi il problema della pacificazione delle terre tra il Reno e l'Elba ad assicurare il confine gallico ed il « limes » danubiano, che poteva essere influenzato dalla poca sicurezza del primo. La realizzazione dell'impresa fu affidata a Druso (13-9 a. C.) e, alla sua morte, fu continuata da Tiberio, che ebbe il merito di far accompagnare, ed anzi precedere, l'azione militare da un'opera di penetrazione civile, che raggiunse i risultati migliori. La mancata sottomissione dei Marcomanni, l'agitazione dell'Illirico e della Pannonia, e la rivolta del 9 d. C. tra i Germani, animata da Arminio, capo dei Cherusci, pose in pericolo tutta l'opera di Roma, da Cesare a Tiberio. Se la perdita delle legioni di Quintilio Varo, nella foresta di Teutoburgo, poté restare senza conseguenze più gravi per il pronto ritorno di Tiberio e, soprattutto, per le operazioni militari condotte da Germanico, e per le dissensioni tra gli insorti, la realizzazione di una G. romana dal Reno all'Elba venne a mancare per sempre.

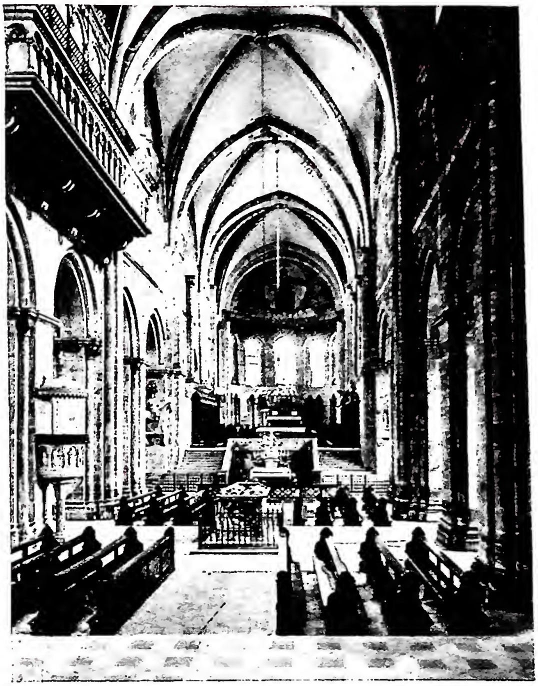
Sul finire del sec. I la G. occidentale e meridionale entra nel territorio dell'Impero e la sua vicenda si fa comune, per gran parte, a quella della Gallia. L'insurrezione dei Batavi nel 69-70, la successiva tentata proclamazione di un impero gallico, la vittoria conseguita da Vespasiano sulla vasta insurrezione, sono tra gli episodi più drammatici. Per tre secoli la G. resta nell'orbita di Roma, e le genti che vengono a contatto con la sua opera legislativa e civile sono attratte alla civiltà. Dalla fine del III sec., progressivamente accentuandosi lungo il IV, la G. è percorsa dal brivido delle invasioni: Frisi, Franchi, Sassoni, Longobardi, Svevi, Alamanni, Bavari, Angli e Juti, Turingi e Burgundi, Rugi, Sciri, Turcilingi, Eruli, Gepidi, Vandali, e poi ancora Ostrogoti e Visigoti, premono, da sud, da est, dal mare. Quel che profondamente influisce sulla vicenda della G. è la formazione del Regno franco: la fine del Regno degli Alemanni, segnata a Tolbiacum dal fondatore della dinastia franca, Clodoveo, nel 496, portando all'intervento franco oltre il Reno, favoriva il formarsi di uno Stato a cavallo del fiume. Sparisce il Regno dei Turingi, i Sassoni occupano lo Harz, e il Regno goto d'Italia entra in crisi, per l'intervento bizantino: tutto ciò favorisce l'assumersi, da parte dei Franchi, di una posizione predominante sulle genti germaniche e fa dei Franchi un più valido argine alle scorrerie degli Slavi. Anche contro gli Avari e i Longobardi, quello dei Franchi sarebbe stato un compito di arginamento per la difesa di una civiltà che essi ereditavano da Roma e che li trae ad entrare nell'orbita della Chiesa cattolica, e ad esserne i figli osservanti e fedeli.

II. L'IMPERO MEDIEVALE. – Compiuta nel sec. VI la conquista franca della Gallia, e divisa questa – e le annesse terre germaniche – nella Neustria, il paese dei Franchi occidentali, e nell'Austrasia, a cavallo della Mosella, del Meno e del Reno, la decadenza della dinastia merovingia non si ripercuote, per allora, decisamente, sulla perdita dell'influenza franca nella G. A partire da Pipino d'Héristal, e dalle sue vittoriose campagne oltre il Reno, i Carolingi riprendono la politica d'espansione dei primi re franchi: Carlo Martello (v.) batte Frisi e Sassoni e li respinge dal territorio tra il Reno e la Mosa, fino al Weser; Pipino il Breve riprende la lotta contro i Sassoni e rende tributari Bavari e Alamanni. Con Carlomagno (v.), soggiogatore, in una lotta trentennale, degli indomiti Sassoni, l'opera dei predecessori si compie e culmina in un generale assestamento della G., da cui essa trarrà lo sviluppo della propria vicenda nazionale.

Quando, in nome di un ideale di conquista e di fede, Carlomagno ebbe infranto (con una crudeltà, solo giustificata dal continuo riaccendersi delle ribellioni), la resistenza dei Sassoni e dell'eroe Viduchindo, egli poté estendere ai territori d'oltre Reno il sistema amministrativo-militare delle contee, religioso dei vescovati, giudiziario e civile delle leggi franche. Contemporaneamente allo spezzamento dell'unità sassone avveniva, per fasi, anche quello della Baviera: ne porge occasione l'orientamento filo-longobardo dei duchi Agilolfingi, stretti di parentela al re Desiderio. Carlo sottomette anche gli Avari e li disgrega, liberando all'espansione e all'assestamento delle stirpi germaniche il fianco del medio Danubio. Di fronte agli Slavi si ferma l'iniziativa dell'Imperatore, che negli ultimi suoi anni trova peraltro ancora il modo di sistemare, contro i Danesi, il confine della Jutlandia.

Impero, per metà romano e per metà germanico, come mostrò la scelta stessa della capitale sul Reno, ad Aquisgrana; intimamente religioso e cattolico, come chiarì la fastosa scena del Natale dell'Ottocento, con Carlomagno la G. era definitivamente conquistata alla civiltà occidentale e, per merito di s. Bonifacio (v.) e degli altri missionari della fede, alla Chiesa cattolica. Vi fu, nella vita delle genti germaniche, una mitigazione del costume, un progressivo accostamento al mondo romanico, opera insieme dell'Impero carolingio e della Chiesa.

La morte di Carlomagno, nell'814, segna una prima incrinatura nell'unità delle due parti dell'Impero carolingio; quegli elementi di successiva autonomia, che erano stati fin dalla creazione dell'Austrasia, dovevano farsi più sensibili sotto i successori del grande Imperatore, e prevalere durante le lotte tra i figli di Ludovico il Pio. Questi dissidi erano destinati a favorire anche le tendenze autonomistiche della nobiltà fondiaria: l'una delle due forze (l'altra, quella dei grandi possessi ecclesiastici, sarebbe sorta più tardi, quasi a equilibrare la prima) su cui si sarebbe sviluppata la potenza dell'Impero tedesco. Già nell'833 Ludovico, re dei Franchi orientali, e che sarà detto il Germanico, raccoglieva sotto il proprio scettro la maggior parte dei territori e dei popoli germanici: Franconia e Turingia, Sassonia, Alamannia e Baviera. Nell'841 Ludovico e Carlo il Calvo si trovano alleati contro Lotario I. Il Giuramento di Strasburgo del 14 febbr. 842 è insieme il primo documento di lingua tedesca e del differenziarsi delle due nazio-



(per cortesia della dott.ssa L. von Wilckens)

In alto a sinistra: NAVATA CENTRALE E CORO di St. Godehard (1133-78) - Hildesheim. *In alto a destra:* NAVATA CENTRALE E CORO del Duomo (sec. XIII) - Bamberga. *In basso a sinistra:* NAVATA CENTRALE E CORO della chiesa di S. Croce (sec. XIV) - Schwäbisch-Gmünd. *In basso a destra:* CHIESA DI DIESSEN (Alta Baviera), terminata nel 1739. Architetto Johann Michael Fischer, stucchi di Feichtmayr e Nebelhör. Pitture del soffitto di Bergmüller.

(per cortesia della dott.ssa L. von Wilckens)

In alto a sinistra: S. PIETRO E L'ANCELLA. Particolare della balaustra del coro occidentale del Duomo (ca. 1260) - Naumburg. *In alto a destra:* AUTORITRATTO IN LEGNO DI JÖRG SYRLIN (1468-74). Particolare del coro del Duomo - Ulma. *In basso a sinistra:* MARIA E L'ARCANGELO GABRIELE. Scultura dell'inizio del sec. XIV - Ratisbona, Duomo. *In basso a destra:* ANGELO di Johann Georg Greiff (ca. 1745). Scultura in legno - Monaco, chiesa del S. Spirito.

nalità. Anche se restava a Lotario I la supremazia del titolo imperiale, il trattato di Verdun dell'ag. 843 sanciva l'indipendenza rispettiva dei Regni di Germania e di Francia.

Carlo il Grosso rinnovava nell'884 intorno al suo nome l'unità dell'Impero già diviso, vivente Ludovico il Germanico, in tre entità autonome : la Baviera, la Sassonia e l'Alamannia; ma nell'887 la sua deposizione alla Dieta di Tribur segnava un ritorno alle autonomie già disegnatesi. La situazione dell'Impero, scossa dai dissidi interni e minacciata all'esterno dal dilagare degli Ungheresi, dei Normanni e dei Vendi, non composta dall'azione di Corrado I di Franconia, eletto e consacrato nel 911 a Forchheim, fu risanata dall'opera sagace, energica e attenta di Enrico I, fondatore della casa di Sassonia. Suo figlio Ottone I, designato alla successione nell'assemblea di Erfurt (936), fu il grande interprete della maturata *translatio* dell'Impero dalla Francia alla G. Egli ispira fin dall'inizio la sua azione ad una grandiosità non conosciuta nel passato : dalla consacrazione ad Aquisgrana al maggior distacco dai duchi chiamati al servizio personale del sovrano. Determina un nuovo sistema amministrativo, creando a lato dei duchi una categoria di funzionari, i duchi palatini, e favorendo la creazione di un'ampia feudalità ecclesiastica meno pericolosa della laica per non essere legata alla persona, e utile soprattutto a richiamare all'ubbidienza della corona le altre gerarchie ecclesiastiche tendenti a dare la precedenza all'autorità e al richiamo del Pontefice.

Alla morte di Ottone I il suo successore è poco più di un fanciullo : aspra la situazione interna della G., sì da indurre Lotario II a tentarne la conquista dalla Francia. Ottone II riesce a fermare l'invasore, a far migliorare la situazione interna : avrebbe potuto rinnovare, con maggior frutto, l'espansione nelle terre orientali, da cui sempre il suo popolo spererà di ritrarre possibilità maggiori di vita e di potenza, e rafforzare ulteriormente le basi della monarchia. Aveva sposato (ricordo dell'ultima, infelice, campagna italiana di Ottone I e del tentato accordo, che era stato anche il sogno di Carlomagno, con l'Impero bizantino) la greca Teofano e, attratto dall'estremo disegno paterno, riprendeva, con la via dell'Italia, nel 982, anche la fatale marcia verso il sud, contro Greci e Saraceni : sconfitto presso Cotrone, nel luglio del 982, mentre cercava di gettare le basi per la ripresa della lotta e dal Regno tedesco gli giungeva notizia di una nuova invasione slava, moriva a Roma, non ancora trentenne, lasciando il trono al piccolo figlio Ottone affidato alla tutela della madre e dell'ava. Ottone III è attratto nel turbine delle fazioni romane e insieme nell'atmosfera pervasa di mistica attesa di una riforma religiosa per l'avvicinarsi del millennio. Viene a Roma, vi è, dal cugino, assunto alla tiara con il nome di Gregorio V, incoronato imperatore; vi ritorna nel 998 per porre fine alla potenza di Crescenzio, ch'è vinto ed ucciso. Tra le due spedizioni deve fronteggiare gli Slavi sull'Elba, arginare il crescente potere di Arduino, signore d'Ivrea, nella marca torinese, e tenere a bada i prìncipi longobardi dell'Italia meridionale, divisi e riottosi : come, nella difesa dei confini del Regno tedesco, il duca di Polonia, così gli è d'aiuto in Italia il marchese di Tuscia, Ugo. Allievo del dotto vescovo di Reims, Gerberto, da lui creato arcivescovo di Ravenna, s'ispira alla grandezza antica di Roma e alle tradizioni della cultura classica. Frequentemente si parla di *renovatio Imperii* : l'Imperatore risiede sull'Aventino, riveste di forme fastose il suo mistico sogno di rinnovamento. Fa eleggere, con il nome di Silvestro II, nel 999, Gerberto; trova in lui l'altra voce di cui aveva bisogno, quella spirituale, e la colloca, nel fervore dei suoi divisamenti, allato della voce temporale, che egli interpreta. Aveva esteso, nelle terre orientali, in Polonia e in Ungheria, l'organizzazione ecclesiastica, amico già di Adalberto di Praga e di Bruno di Querfurt, periti martiri della propagazione della Fede; si era assunto un titolo significativo come quello di « servus Jesu Christi » e reso omaggio, ad Aquisgrana, a Carlomagno, curandone la ricognizione della salma, quando bastò una delle violente e perpetue sollevazioni dei Romani, scontenti della mancata distruzione di Tivoli, perché Silvestro ed Ottone venissero espulsi dalla città, base terrena del loro sogno. Anima fervorosa ed irrequieta, in cui il sangue greco prevaleva sulla sodezza germanica, Ottone, pur nella solidarietà e nell'affetto con papa Silvestro, era tratto a negare validità alle donazioni imperiali alla Chiesa. E, contemporaneamente, pensa di ritrarsi dal mondo, eremita, o di slanciarsi, missionario, alla conquista di nuove genti alla Fede, colpito dalla possibilità di un conflitto che la sua coscienza religiosa gli faceva presentire. Ma poi il valore della funzione imperiale, l'attualità dei compiti del potere affidatogli, lo trassero al superamento dell'intima crisi, ed egli volgeva l'animo con maggior fiducia ad una situazione ecclesiastica ristabilita e alla possibilità di perpetuare la dinastia e il trono con nuove nozze bizantine, quando, a vent'anni, cadeva anch'egli (23 genn. 1002), come il padre, vittima di una delle epidemie frequenti nella penisola.

Di un ramo collaterale della casa di Sassonia, il successore, Enrico II, riprende la tradizionale politica di Ottone I, di sviluppo della feudalità ecclesiastica in contrappeso alla laica. Vi era del resto portato da un sincero zelo religioso, che lo trasse a divenire tra i maggiori benefattori del clero e costruttori di chiese e di abbazie. Profondamente sensibile all'atmosfera di rinnovamento religioso che Oddone e Odilone avevano iniziato a irradiare da Cluny, se ne fa entusiasta assertore. Anche egli è attratto dalla politica italiana; tra le sue spedizioni al di qua delle Alpi, l'ultima lo pone di fronte al primo violento insorgere dell'autonomismo comunale italiano, con la distruzione del Palazzo regio e l'assalto di Pavia. Quando muore, nel 1024, lascia una G. pacificata e risorta dal disordine in cui l'avevano gettata i colpi di testa di Ottone III. L'agricoltura, contro l'atavismo dei barbari di un tempo, si è diffusa a tutto il paese : monasteri e città cooperano nel risveglio economico, di cui sono strumento i grandi fiumi. La lingua nazionale è ormai sorta : ne restano vivi i primi documenti.

Il potere regio passava, con Corrado II, alla casa ducale di Franconia, la più vicina per parentela agli Ottoni. Non accetto al clero riformatore, ai grandi della Lorena e della Sassonia, Corrado II si fece fautore delle classi meno privilegiate, mirò a trasferire le basi del potere centrale piuttosto alla folla dei feudatari minori e dei cavalieri, concedendo anche loro l'ereditarietà dei feudi. Il potere centrale avrebbe così cominciato a contare, in ogni ducato, indipendentemente dall'atteggiamento dei grandi feudatari, su propri fedeli. Agitazioni e lotte ai confini, tra Polacchi e Boemi, Danesi, Slavi e Ungheresi, consentivano la ripresa dell'espansione germanica. Di particolare rilievo l'acquisto della Borgogna, alla morte di Rodolfo III. Neppur Corrado peraltro dimentica, con le sue due discese in Italia, l'orientamento verso la penisola.

Su una G. pacificata e concorde, comincia a regnare, nel 1039, il successore, Enrico III : ma sotto di lui, mentre pare che la potenza dell'Impero si presenti come enormemente accresciuta, il riacutizzarsi delle istanze autonomistiche, imperniate sulla rinnovata forza dei duchi, le continue, e non sempre fortunate, guerre ai confini, e l'assurgere, che trae seco le più vaste gelosie, di confidenti e funzionari alle più alte dignità, tutto mostra l'aprirsi di una nuova crisi. La stessa politica religiosa di Enrico, di aperto favore alla Chiesa cluniacense e riformatrice, i suoi interventi romani, avrebbero recato ad un moto intenso di reazione contro il potere tedesco e imperiale, che si sarebbe imperniato sulla questione delle investiture laiche e avrebbe minato il lungo regno del figlio ed erede.

Quando assume personalmente il governo, nel 1065, Enrico IV (v.) ha dinanzi a sé lo spettacolo di uno Stato in aperta e consapevole anarchia, in cui le ribellioni e gli endemici disordini hanno assunto carattere di opposizione feudale. Ma mentre procedeva sulla via del ripristino dell'autorità centrale, la lotta contro le investiture laiche e per il rinnovamento interno della Chiesa, che giungeva con Gregorio VII (v.) alla svolta decisiva, lo fermava bruscamente e lo poneva di fronte all'altro lato del problema dell'Impero : quello romano e italiano, e di fronte altresì alle sempre più vaste ripercussioni che il moto religioso e contrario all'autocrazia tedesca, ispirato da Gregorio VII, accendeva ovunque nella cristianità. La scomunica papale incideva nella situazione di latente

lotta contro il sovrano dei grandi di G. La rincrudiva, sì da provocare la sua deposizione alla Dieta di Tribur e alla contro-elezione del duca di Svevia, Rodolfo di Rheinfelden. I duchi riprendevano il sopravvento, nel tentativo di risolvere per sempre, come sarebbe stato loro possibile più tardi, il problema dell'elezione imperiale, mutando in elettivo il principio ereditario. Il potere centrale, la monarchia accentrata, rappresentava peraltro un orientamento più moderno, e cioè ispirato al vantaggio delle collettività, rispetto al potere, e all'anarchia feudale. Lo si vide in quello che salvò Enrico IV e, per il momento, il principio ereditario: l'insorgere delle città, delle masse rurali, della nuova aristocrazia dei ministeriali, d'una gran parte dei vescovi, a favore del Re scomunicato e deposto. E alcuni dei grandi si fanno anch'essi ad affiancarlo: tra cui il capostipite degli Hohenstaufen, Federico. A Hohenmölsen (1080) muore, in battaglia, il rivale, Rodolfo, e invano gli si dà un successore in Ermanno di Lussemburgo. I dissensi tra i nemici, la mediazione dei vescovi, la lunghezza stessa delle lotte che avevano diffuso una generale stanchezza, spengono le fiamme della rivolta, consentono la lunga dimora di Enrico IV in Italia, ove dal 1081 al 1084 argina la nascente potenza dei Comuni lombardi, la tiene a bada con concessioni e privilegi, mentre, entrato in Roma, ritiene conclusa la lotta anche personale, che l'aveva a lungo angustiato, con Gregorio VII, con la morte di questi, nell'esilio di Salerno.

Al suo ritorno dall'Italia, dove si era trattenuto dal 1081 al 1084, dovette affrontare la duplice ribellione dei suoi due figli, Corrado (1093), il primogenito, ed Enrico, che, vincitore, avrebbe assunto l'Impero col nome di Enrico V (1105-25). Si aveva, con lui, un riaffermarsi del potere dei grandi: né giovava, all'uscire dalla quasi tutela, l'atto di violenza e di frode con cui Enrico impone allo sventurato Pasquale II (v.), dopo la rinunzia ai beni ecclesiastici di pertinenza imperiale – per la libertà della Chiesa –, il *privilegium* di reintegro nei diritti di investitura, che suonò oltraggio alla secolare lotta per la riforma. Gli oppositori si stringono intorno a Lotario, conte di Supplimburgo, divenuto duca di Sassonia, e intorno all'arcivescovo di Magonza, Adalberto. Con Enrico finisce la casa di Franconia dopo aver concluso con l'accordo di Worms (23 sett. 1122) il dissidio tra l'Impero e la Chiesa grazie a un compromesso che salvava il prestigio del Pontefice ma anche quello dell'Imperatore. Venne eletto imperatore, in suo luogo, Lotario di Supplimburgo (1125-37), appartenente al partito filoecclesiastico, grazie al quale poté vincere la coalizione tra i guelfi di Baviera e gli Hohenstaufen ghibellini e compiere la fortunata spedizione contro i Normanni in Puglia. Alla sua morte (1137) sale al trono, in odio al principio dinastico, l'antico rivale dell'Imperatore, Corrado di Hohenstaufen, sotto il quale la lotta tra i due partiti avversi prosegue e rimane in grave eredità al nipote Federico Barbarossa (v.).

Sin dal principio del suo regno, la necessità di stabilire uguali basi al suo potere anche in Italia, contro la potenza ormai del tutto autonoma e crescente del papato e il rigoglioso fiorire delle autonomie comunali, traggono l'Imperatore ad un accentuato interessamento per le vicende della penisola. Non che la pace generale indetta potesse assicurare la stabilità della situazione interna della G.: ma ad essa l'Imperatore provvede nell'alternanza tra l'una e l'altra calata in Italia, fidando, specie durante la sua assenza, nell'aiuto dei duchi, cointeressati al suo governo. Enrico il Leone di Baviera, la maggior espressione di questo strapotente feudalesimo germanico, su questa via, realizzò tali vantaggi territoriali e politici, da venir, pur dopo una lunga difesa, abbandonato dall'Imperatore alla gelosia degli altri grandi. La sua condanna recò, con la divisione dei beni, alla scomparsa della maggiore unità ereditaria feudale e lo spezzettamento signorile riprendeva, non più a favore dell'autorità centrale, ma di un inesauribile processo di anarchia, che renderà inane lo sforzo degli imperatori tedeschi nella loro patria e li trarrà ad una conseguente supervalutazione della politica italiana, che, dagli ultimi anni del Barbarossa al regno del figlio, Enrico VI, a quello di Federico II, segnerà l'abbandono della patria tedesca e il passare in secondo ordine dei suoi problemi interni, di fronte a quelli universali, suscitati dall'Italia e da Roma. Quando, nel 1190, annegato nel Selef, sulla via di Terra Santa, ove intendeva condurre una nuova crociata, Federico I muore, egli aveva appena superato il tentativo d'una vasta coalizione feudale suscitatagli contro dall'arcivescovo di Colonia; e quando ormai, per la politica italiana, più che alla distruzione di Milano e alla sottomissione di altre città lombarde, toscane ed emiliane, il suo ricordo doveva andare alla rotta di Legnano, alle paci di Venezia e di Costanza che avevano segnato l'affermazione vittoriosa dei Comuni, alleati del papato. E, pure, tra le difficoltà della situazione interna germanica e di quella italiana, proprio sul finire della sua vita, il grande Imperatore aveva, con lungimirante valutazione politica, unito in matrimonio il figlio Enrico con l'erede del Regno normanno dell'Italia meridionale, Costanza d'Altavilla.

Enrico VI si trova, sul principio, a dover combattere su due fronti: per la ricomparsa sulla scena di Enrico il Leone, in G., e per l'opporsi d'un partito nazionale alla sua assunzione della corona di Sicilia. Ad entrambi i fronti prendono parte, e interesse, le potenze maggiori della cristianità: la Chiesa, l'Inghilterra, la Danimarca. La neutralità francese, nata dall'odio tra Riccardo Cuor di Leone e Filippo Augusto, e la straordinaria fortuna della cattura del primo, reduce dalla Crociata, salva Enrico VI. Alla morte dell'ostinato rivale Enrico il Leone, l'Imperatore può forzar la mano ai prìncipi elettori, alla Dieta di Würzburg, per ottenere il consenso all'ereditarietà della corona: ma le successive opposizioni lo determinano a provocare invece l'elezione, alla Dieta di Francoforte, del figlio, Federico, natogli nel 1194. Poi, mentre volge l'animo, sanguinosamente sedata la ribellione siciliana e pugliese, a vasti piani d'espansione in Oriente, Enrico muore in Sicilia nel 1197.

Ancora una volta è un consiglio di tutela (per brevi mesi, la madre; poi, per il testamento materno, il pontefice Innocenzo III, ma in pratica i turbolenti feudatari di corte ed il subdolo vescovo di Troia, Gualtiero di Palear), che assume il controllo della difficile situazione. Ma questo, in Italia. Per la G. si ha l'elezione a re, patrocinata dagli stessi fautori degli Hohenstaufen, di Filippo di Svevia e il riaprirsi della lotta con i guelfi ed il loro candidato, Ottone di Brunswich, figlio di Enrico il Leone, alleato dell'Inghilterra. È il momento in cui nella Lorena s'intrecciano i contrastanti interessi della Francia e dell'Inghilterra, ambedue tendenti a inserirsi, per tal via, nella vicenda interna della G. Innocenzo III, animato dalla volontà di dividere, per un equilibrio che non fosse d'ostacolo alla potenza della Chiesa, il Regno di Sicilia dall'Impero, interviene a favore del contendente guelfo: ma ciò reca al coalizzarsi, sulla base di un solidarismo ch'è nuovo alla storia tedesca, dei grandi di G., e dello stesso episcopato. Ottone IV era già posto in una difficile condizione dalla gravità della sconfitta subita a Wassenberg nel 1206, quando, a breve distanza, l'assassinio di Filippo di Svevia recò, nella universale stanchezza, al riconoscimento del primo, che nel 1209 assumeva in Roma anche la dignità imperiale. Ma questo faceva sì che il Pontefice, a pericolo vicino preferendo pericolo lontano, assumesse la difesa degli interessi del piccolo Federico, facendo risollevare le forze degli Hohenstaufen anche in G. E, sul finire del 1212, Federico II era eletto re di G. A Bouvines, due anni dopo, scontratosi con Filippo Augusto, alleato di Federico II (v.), Ottone IV era vinto e scompariva dalla scena. Più che il giovane sovrano assente, e presto affatto assorbito dalle lotte italiane, la situazione determinatasi in G. veniva a favorire l'ininterrotto processo di disgregamento dell'autorità centrale, ad agevolare sempre meglio la formazione delle grandi signorie territoriali.

Attratto dal suo bel Regno di Sicilia, e dai miraggi orientali, ripresi dal padre e dagli avi materni, i Normanni, Federico II persegue il suo sogno immane di un impero universale, partente dall'Italia e da Roma, rinnovatore della legislazione, della cultura, dell'ordinamento stesso dello Stato, che con lui vive la sua prima ora di modernità. In G., dopo essersi sorretto sul potere dei prìncipi laici ed ecclesiastici, nel 1229, Federico affidava il governo al figlio Enrico. Ma, alla sua volta, l'Imperatore doveva

trovarsi di fronte al ribelle atteggiamento del figlio. Sette anni furono necessari perché Federico troncasse il movimento sedizioso e rimediasse, anche con le nozze con Isabella, sorella del Re d'Inghilterra, alla situazione creatagli dall'imprudente giovinetto. La serie delle folgori papali, che coglie l'Imperatore, non ebbe gli effetti che aveva avuto al tempo di Enrico IV: l'alto clero rimase favorevole, i minori Regni contermini ritornarono sotto l'autorità imperiale. La minaccia mongolica si aggravava improvvisamente sulla G.; anche quando svanì, per il suo mancato intervento, Federico II usciva sminuito nella stima dei sudditi. La violenza della lotta con il papato riceve d'altra parte temibili fratture nella fedeltà dei grandi feudatari.

Sul finire della sua non lunga vita, anche la situazione in G. si aggrava per Federico: la sempre maggiore asprezza dell'urto con il papato si ripercuote sulla fedeltà dell'alto clero. Serpeggia tra esso un moto di rivolta, che si estende ben presto ai grandi feudatari laici: dichiarato deposto Federico II al Concilio di Lione, il langravio di Turingia, Enrico Raspe, uno dei favoriti dell'Imperatore, è eletto antiré. Ancora una volta, le città maggiori tengono testa tuttavia ai prìncipi in favore della monarchia. La lotta quindi pendeva incerta allorché la morte ghermiva l'Imperatore a Castelfiorentino, al margine della sua Puglia piana, il 13 dic. 1250.

L'improvvisa fine del grande Imperatore si ripercuoteva nella lunga anarchia del cosiddetto grande interregno. Allora è peraltro che le città assumono direttamente la tutela dei comuni interessi. Prima si forma una lega tra città renane, poi un'altra tra città vestfaliche: l'appoggio viene loro dallo *statholder* d'Olanda, Guglielmo. La morte di questo pone per allora fine allo sviluppo federale.

Nel 1273 Rodolfo, conte d'Asburgo, veniva scelto dai prìncipi elettori a re di G.: energico nella politica interna ma finanziariamente debole per la sempre maggiore autonomia dei prìncipi, neppure a lui riusciva di ottenere il passaggio ereditario del trono al figlio, Alberto. La corona passò, invece, ad Adolfo conte di Nassau, morto il quale in battaglia ed ucciso Alberto, gli veniva sostituito Enrico VII, conte di Lussemburgo, il quale, assicurata, con il matrimonio del figlio Giovanni, stabilità alla Germania e una influenza certa sulla Boemia, rivolgeva le sue cure all'Italia. Il Veltro, che Dante attendeva, chiudeva tuttavia infruttuosamente, per scarsezza di forze e contrarietà di eventi, la sua discesa nella penisola, morendo a Buonconvento nel 1313. Ludovico il Bavaro, che gli successe in contrasto con Federico d'Austria, con il suo fallito tentativo di asservire l'autorità della Chiesa, allora governata da Giovanni XXII, faceva sì, con la sua discesa in Italia e le sue lotte romane, da indurre al fine i prìncipi tedeschi a prendere nelle loro mani il diritto esclusivo di disporre del potere regio e imperiale (1338). Diciotto anni dopo, nel 1356, un altro sovrano, Carlo IV (v.), con la emanazione della « bolla d'oro » recava all'ultima conseguenza quella volontà: ma per giungere a Carlo IV e al suo gesto risolutivo sarebbe occorso lo sviluppo di un movimento nazionale nella G., forse il primo, in cui si scontavano le conseguenze dell'impacciato e fragile tentativo italiano di Ludovico il Bavaro e la sua funesta ripercussione d'oltralpi, nel malcontento dei prìncipi. Da quel malcontento, ed a seguito della morte di Ludovico, otteneva la corona il figlio di Giovanni di Lussemburgo e nipote di Enrico IV, l'esponente cioè del ramo boemo della famiglia, Carlo IV. Il S. Romano Impero potenzialmente finiva, e gli si sostituiva un Impero esclusivamente germanico.

La potenza dei prìncipi elettori non ha ormai alcun limite: il re, e l'imperatore designato, non è più che una emanazione, il loro rappresentante. Nasceva, dietro il livellarsi del superbo concetto imperiale alla realtà della vita, la nazione, lo Stato: era, del resto, un riconoscere, anche in G., ed abbandonando le suggestioni ormai prive di significato del nome imperiale, la situazione divenuta comune delle monarchie nazionali, affermatasi in Inghilterra, in Francia, in Spagna e nelle stesse terre orientali civilizzate dalla G.

Ora sì che Carlo IV poteva riuscire là dove i suoi predecessori avevano lungamente mirato: nella trasmis-

(*per cortesia del Prof. V. Mariani*)

GERMANIA - Federico II, imperatore. Miniatura del cod. Vat. Chig. L. VIII, 296, f. 56r (sec. XIV) contenente le *Cronache* del Villani - Biblioteca Vaticana.

sione del trono al primogenito, Venceslao. Ma il regno di questo non trascorse meno per ciò tra le aspre contese di feudatari e di città, strette a volte in leghe, con il continuo intervento dei Cantoni svizzeri e dei prìncipi maggiori. L'autorità imperiale si era svuotata trasformandosi.

Quella che urge, in tutto il corpo dell'Impero, è una crisi ormai non soltanto costituzionale, ma generale, politica, religiosa, economica: crisi di civiltà ormai giunta a completa maturazione più ad opera dei centri cittadini che di una capacità intrinseca rappresentata dall'istituto imperiale. Si riverberano in G. antefatti e conseguenze dello scisma d'Occidente, in cui, come nel lungo processo di tentativi di riforma interna della Chiesa lungo il XV sec., è da vedersi il maggior antefatto della riforma protestante. Sarà essa, recando alla storia masse fino allora inascoltate e inesaudite, spezzando il vincolo religioso con Roma, che era stato quello su cui si era imperniata la prima diffusione della civiltà in G., e, poi, il secolare urto tra Impero e papato, dando alfine quell'avvio di nazione e di Stato nazionale, fino allora mancato, a segnare la svolta decisiva della storia tedesca. I motivi politici prevarranno sugli iniziali, religiosi; sarà come un'ultima conseguenza della acerba lotta per le investiture a determinare, nei prìncipi, la volontà del distacco da Roma, accogliendo l'occasione della crisi morale del papato, e del suo dibattersi, nel pagano rifiorire della vita del Rinascimento, tra simonia e corruzione, problemi contingenti e morali, principi di democrazia conciliarista e tradizionale accentramento romano.

Nel 1438 Alberto II d'Absburgo, genero di Sigismondo, poteva riunire sotto di sé G., Boemia, Ungheria: i possessi ereditari degli Absburgo e dei Lussemburgo. Ma era appena salito sul trono che cadeva, sulla Raab, tentando di ostacolare l'invasione turca dell'Ungheria. Federico III gli succede, e la sua scelta contribuisce ad affermare il principio ereditario a favore degli Absburgo, mentre l'asse dell'Impero si sposta verso le regioni dell'Europa danubiana. Ma la dappocaggine del nuovo sovrano, il suo rimanere estraneo ai problemi e agli interessi della G., non favorisce certo l'acquisto di una salda base

(per cortesia del dott. B. Degenhart)
GERMANIA - Monumento di Federico Guglielmo (1620-88), elettore di Brandeburgo, di A. Schlüter (1698) - Berlino.

popolare alla monarchia absburgica. Quando, alla da allora sempre contesa frontiera renana, il pericolo urge, tra il 1442 e il 1445, per il deciso urto francese, l'indifferenza dell'Imperatore e dei prìncipi, che lasciano ricadere tutto il peso della difesa sulle città, mostra ancora più chiaro l'acutizzarsi del problema costituzionale, irrisolto. Nella permanente anarchia, contrassegnata dalla violenza delle guerre private e dall'urto tra Wittelsbach e Hohenzollern, mentre si fa sempre più evidente la difficoltà di giungere a una risoluzione concreta, in favore di un rafforzamento del potere monarchico, per gli ostacoli frapposti dalla tendenza dei prìncipi elettori a detenere in proprio il governo, l'Ungheria prima, la Boemia dopo, si sottraggono all'autorità imperiale, come la Polonia che aveva fatto regno unico con la Lituania. Massimiliano I, valente successore (1493) di suo padre Federico III, tende a riacquistare i Regni di Boemia e di Ungheria e ad arginare la crescente pressione francese sul Reno, e appare assillato dall'ansia di dare diversa consistenza al potere monarchico, su questa via, egli promuove, nel 1487-88, la Lega sveva, con fini anche di polizia e di alta tutela morale ed economica. Indubbio nella direttiva di Massimiliano il tentativo di orientare intenzionalmente la politica tedesca, di fare della G. la maggiore potenza d'Europa. Nella politica interna, Massimiliano, per il primo, ha la forza di promuovere istituzioni veramente centrali: dalla pace generale al bando della guerra privata, da un tribunale dell'Impero a una tesoreria centrale e a tassazioni ben determinate, con poteri esecutivi affidati alla Dieta. Ma, tanto nel campo internazionale quanto in quello interno, alla azione indubbiamente perspicua di Massimiliano non arrise successo. Doveva toccare alla coscienza nazionale, ormai sveglia, della G., di solidarizzare con il programma centralista.

III. La G. e la Riforma. – Quello che determina il volto nuovo della G. è quindi, anche da un punto di vista costituzionale e dei rapporti tra prìncipi e sudditi, la Riforma (v.) : il movimento che, proprio mentre l'autorità dell'Impero raggiunge il suo livello più basso, trova in un antico agostiniano, Martin Lutero (v.), il suo massimo protagonista. Attorno a lui si forma quella lega di prìncipi e di città, che l'Impero non aveva saputo porre su salde basi. Il diritto di decidere dei suoi destini politici e religiosi dato alla nazione nel suo complesso fermentava vantaggiosamente stringendo in fascio le energie della G. fin lì rappresentata dal discorde insorgere di sempre nuovi Stati principeschi. D'altra parte, le tendenze sociali, per il loro impulso anarchico, trovarono nello stesso Lutero, alleato dei principi, l'elemento raffrenatore, che le avrebbe brutalmente spezzate. Ne perse la genuinità e l'efficacia della nuova fede, ma ne acquistò la coscienza nazionale e lo Stato in formazione. Si va, dapprima, verso lo schieramento di prìncipi e città in due leghe : protestante e cattolica. L'unità, irraggiunta ad Augusta (1530), esce consacrata a Smalcalda, l'anno successivo, dalla lega difensiva protestante. E il Concilio che finalmente si aprirà nel 1545 a Trento (v.), nonostante ogni sforzo ad opera di Carlo V e del papato, sarà parziale : i protestanti ne saranno assenti. Già prima, Carlo V aveva realisticamente ammesso l'esistenza del nuovo ordine : le lotte religiose, in cui emergono le figure del langravio d'Assia, Filippo, di Maurizio di Sassonia, dell'altro sassone, l'elettore Giovanni Federico, terminano, nella loro prima fase, con l'affermazione imperiale e cattolica : ma mentre il lungo Concilio Tridentino si svolge i prìncipi protestanti stringono le loro file ed hanno alla lunga ragione d'ogni resistenza. Con la pace di Augusta (1555), i prìncipi protestanti tedeschi realizzano le loro aspirazioni di autonomia politica e religiosa. E la fine del secolo ne vede l'ulteriore rafforzamento : anche se, d'altra parte, la Controriforma reca un consolidamento nel campo cattolico. Il seguire gli Absburgo la parte cattolica li trae ad un sempre maggiore svuotamento della loro importanza per la G. Tra le continue oscillanze, le dissensioni, i cambiamenti di fronte, si giunge al secondo, decisivo momento per la Riforma : la Guerra dei Trent'anni e la pace di Vestfalia (1648) che doveva rappresentare la conclusione, insieme, della rivoluzione religiosa e il sistemarsi del moto di evoluzione politica entro l'alveo stesso degli Stati territoriali. La spinta parte ora dai prìncipi protestanti contermini, come Gustavo Adolfo di Svezia. Il Baltico diviene mare protestante. Preceduta da una serie di paci separate, la pace generale di Münster e di Osnabrück del 24 ott. 1648 poneva fine alla lunga guerra, confermando l'autonomia degli Stati, la loro sovranità, nella relativa sfera territoriale, assoluta; segnava un compromesso e, alfine, la coesistenza delle due fedi, in base ad un principio di tolleranza, peraltro non ovunque e sempre rispettato. Tra i prìncipi protestanti, uno usciva dalla guerra e dalla pace consolidato nei già ampi domini, animato a maggiori aspirazioni e conquiste : il «grande elettore», Federico Guglielmo di Brandeburgo. Da allora, la Prussia avrebbe teso ad assumere, in contrapposto alla Baviera restata cattolica, un ruolo di primaria importanza nella politica tedesca. Il S. Romano Impero, anche ormai da tempo soltanto germanico, rimarrà ancora, per un secolo e mezzo, nome vano senza soggetto : ereditario dei sovrani di casa d'Austria, esso non rappresenterà più se non un ricordo del passato per i prìncipi ed i popoli nuovi della G.

IV. Il predominio prussiano. – Già nei primi decenni del Settecento, è evidente l'aprirsi la via

verso il predominio, in G., degli Hohenzollern, della Prussia. Quello che non era riuscito agli Absburgo, e già prima alla casa di Baviera, riesce invece a quest'altro casato, ugualmente eccentrico, rispetto ai paesi che erano stati la prima culla dell'Impero germanico medievale. Quello che consacra l'assumer nuovo ruolo della Prussia è la Guerra dei Sette anni e, già prima, il suo immediato antefatto: la guerra per la successione austriaca. Con Federico Guglielmo I, nell'organizzazione di un esercito permanente e con il costituirsi di autorità provinciali, dipendenti dal sovrano, erano state gettate le basi della potenza prussiana. Il figlio, Federico II, guerriero e sagace politico, darà spicco e volo alla politica dell'ancor piccola Prussia, la porterà, dopo averla tratta ad una parità con l'Austria, che sarebbe stata fino a poco prima insperabile, ad un ruolo di potenza europea. La guerra di successione polacca consacrerà questo ruolo.

La Rivoluzione Francese ha dapprima un'influenza assai relativa sui paesi tedeschi: essi si trovano a far parte delle coalizioni europee contro la Francia, ma la parte che prendono non è certo vigorosa. Intanto, per il prevalere dell'orientamento liberale-romantico, le idee nuove sono più forti delle armi: ma il fermento rivoluzionario opera in G. in un secondo momento soprattutto in funzione patriottica e nazionale, diversamente che in Italia, conducendo alla lotta contro il predominio napoleonico. Di fronte alla aggrovigliata massa di problemi che la G. si trova a dover sostenere e risolvere tra la Rivoluzione Francese e l'Impero napoleonico, la mancanza di un assetto nazionale unitario si fa più sentita e più grave che mai. Gli stessi pensatori ed araldi della libertà, dal Fichte allo Hegel, riflettono nella loro opera l'aspirazione unitaria: a questo movimento di spiriti sarà dovuta l'ultima evoluzione del problema interno tedesco: dalla G., espressione storica e geografica, alla G., Stato nazionale ed Impero, attraverso il predominio della Prussia e il suo partecipare alla Confederazione germanica.

Napoleone, con il suo deciso intervento nella struttura della G., facilitò il consolidarsi di questa in grandi complessi territoriali. La campagna napoleonica, che culmina nelle giornate di Jena, Eylau, Friedland, del 1806-1807, sarà per intanto tutto un seguito di sconfitte: ma servirà a rassodare nella casta militare prussiana il senso fiero della rappresentanza assunta di tutta la G., che manterrà poi nei decenni successivi, e costituirà già allora il massimo impulso a contribuire di forza alla caduta di Napoleone. Può dirsi difatti che la nuova G. esca dalla « battaglia delle nazioni » (Lipsia, 8 ott. 1813) e da Waterloo, dallo sforzo militare del Blücher, con cui la tradizione militare di Federico il Grande continuava, per collegarsi poi al Moltke e al Bismarck, i creatori del nuovo Impero germanico. La Prussia esce dalla guerra di coalizione e si presenta al Congresso di Vienna come la vincitrice morale, non solo di Napoleone, ma degli stessi paesi della Confederazione renana, che erano stati lungamente, contro di lei, i beneficiati dell'Imperatore. Gli Stati tedeschi, che ragioni di equilibrio europeo lasciano in vita anche dopo il Congresso, sono, oltre la Prussia, la Baviera, accresciuta del Palatinato, l'Hannover, la Sassonia, l'Assia, granducati di Oldenburg, Weimar, Meclemburgo, Lussemburgo, Würtenberg, Baden. Dell'antica lega anseatica, i centri maggiori (Amburgo, Brema, Lubecca) sono rimasti città libere, e così Francoforte sul Meno. Immediata conseguenza della situazione determinata dal tracollo napoleonico e dai risultati di Vienna, si giunge, l'8 giugno 1815, al costituirsi d'un *Bund*, o Confederazione, in cui sono rappresentati tutti gli Stati tedeschi, e gli Stati altresì da cui dipendono territori tedeschi: v'entrano a far parte con la Prussia, e con gli altri minori Stati tedeschi, l'Austria, l'Inghilterra (per l'unirsi delle due corone di Gran Bretagna e Irlanda e d'Hannover), la Danimarca per i ducati d'Holstein e Lauenburg, l'Olanda per il Lussemburgo. Per allora, una certa priorità è assunta dall'Austria, che pure ha rinunciato al titolo del Sacro

(*fot. Enc. Catt.*)
GERMANIA - Ritratto di Federico Guglielmo III di Prussia (1770-1840) - Roma, Museo del Risorgimento.

Romano Impero. Il loro esempio non è seguito dalla Sassonia, ancora feudale, e dalla Prussia, per l'assolutismo del suo re, Federico Guglielmo III. Peraltro l'esercito prussiano, la politica economica e l'unità doganale prussiana costituiscono le basi più concrete per l'attuazione, non democratica, ma di forza, dell'unità germanica grazie allo *Zollverein* del 1834, alla rivoluzione del 1848, alla costituzione dell'Impero. Le due tendenze: assolutista, rappresentata da Federico Guglielmo IV, e riformista, si scontrano e dall'urto nasce l'Assemblea costituente di Francoforte, con il compito di creare costituzionalmente l'unità germanica. Ma non per questo cessano i contrasti tra Prussia e Austria, tra principati nordici e meridionali, tra Berlino e Francoforte, sicché a un certo momento la Prussia oppone alla Costituente germanica una Costituente prussiana autonoma, concepita abilmente come un primo passo verso una costituzione imperiale, ma che incontra l'opposizione decisa dell'Austria.

L'avvio unitario della G. ha ancora bisogno di una esperienza negativa; mentre la posizione conservatrice-reazionaria, assunta dal principe reggente, Guglielmo, lascia la Prussia scontenta ed amareggiata. L'amarezza e lo scontento, diffusi a tutta la G., determinano il rinnovato tentativo unitario del *Deutsches Nazionalverein*. Si vuole un governo centrale della G.: l'orientamento verso la Prussia diventa generale; l'attesa che il maggior Stato compia il miracolo dell'unificazione diventa assillante, come in Italia dal 1848. Il principe Guglielmo ritorna sui suoi passi, un'èra liberale sembra aprirsi, con un gabinetto costituzionale e una Camera rappresentativa. Tra la Prussia e l'Austria sono ora gli Stati minori a interferire, per la volontà di rappresentare un potere a sé, una terza forza. Ma tra governo e Parlamento si apre un aspro dissidio, a proposito della formazione di un esercito nazionale. Nel 1861 Guglielmo I succede alfine a Federico Guglielmo, dopo la sua lunga malattia, e i partiti politici prendono rapida consistenza. La vicenda parlamentare, ed il riflesso della politica generale europea, recano al rafforzamento del partito e delle correnti progressiste. Gli anni immediatamente successivi vedono l'attenuarsi dei principali ostacoli frapposti all'ulteriore moto di evoluzione: il legittimismo e il conservatorismo del Re, rispettoso delle altrui prerogative sovrane, è superato, per merito del cancelliere, Ottone di Bismarck, da una vi-

sione nazionale ed unitaria; la resistenza tenace degli altri prìncipi ha il suo limite nel loro progressivo indebolimento; la lunga opposizione dell'Austria, rivelatasi nella sua vera luce di freddo e calcolato egoismo, coalizza contro di sé il sentimento nazionale germanico. La politica del Bismarck convince, scardina le posizioni altrui, è conservatrice, ma si avvale delle forze rivoluzionarie in atto, per quello che è lo scopo della sua vita. Piega per questo tutte le forze interne che si oppongono al suo vasto disegno; nella politica estera, egli mira a fare il vuoto intorno all'Austria; sfrutta ai due fini, interno ed esterno, l'occasione che gli è porta dal riaprirsi della questione dello Schleswig-Holstein (1863-64). Contro l'incorporazione dei due ducati nella Danimarca, alla morte del re Federico VII, il Bismarck, assunta la difesa delle ragioni germaniche, ha la sua prima vittoria, obbligando le potenze al non-intervento e costringendo il nuovo re danese, Cristiano IX, in una rapidissima campagna, a riconoscere l'autonomia e la pertinenza tedesca dei ducati; e consegue ciò, vittoria diplomatica non meno notevole, con il pieno appoggio dell'Austria. La rivalità scoppia, come era da prevedersi, al termine della guerra e l'agitazione si estende ai ducati, vogliosi di trovare una sistemazione nel quadro di una G. quanto alieni dall'ingresso, *sic et simpliciter*, nello Stato prussiano. È in questo momento che, nell'inevitabilità ormai d'un diretto scontro con l'Austria, il Bismarck pensa, ed attua, quell'alleanza con l'Italia, che gliene consente l'attuazione a non lunga scadenza. Se anche la volontà di Napoleone III di volgere ai suoi fini l'attrito decide il Bismarck, soprattutto assertore di un principio di solidarietà pangermanica, come l'atteggiamento successivo alla sconfitta austriaca avrebbe ancor meglio chiarito, all'accordo di Gastein (14 ag. 1865), la guerra è soltanto rinviata, a meglio prepararla. Già al principio del nuovo anno, i rapporti si rifanno tesi: l'alleanza con l'Italia è stretta, la macchina militare posta a punto. Ed è ad essa che spetta il merito della travolgente campagna che, risoltesi negativamente le intese per un congresso europeo avviate da Napoleone III, nella estate del 1866 conduce alla grande battaglia di Sadowa, sotto la guida del von Moltke. Alle rinnovate ingerenze francesi il Bismarck affretta la conclusione, con i preliminari di Nikolsburg, di una pace intesa ad assicurare il predominio prussiano in G., ma a lasciare in piedi la potenza absburgica, per l'equilibrio dell'Europa centro-orientale. Le pretese francesi sulla G. meridionale e sulla Renania costituiscono, intanto, nelle abili mani del Bismarck, la carta decisiva per l'adesione degli Stati tedeschi alla sua politica di unità, e per tendere, appunto, in armonia con quegli Stati, all'ulteriore passo decisivo verso il rinnovarsi, ai danni della Francia, di un Impero tedesco. Per questo, è anche necessario il colpo di scena, fornito dalle elezioni del 1867, dello spostarsi della maggioranza parlamentare dei progressisti ai conservatori, fautori di una politica di potenza. Nell'anno stesso, lo stabilirsi di un nuovo *Zollverein* raggruppa alfine tutti gli Stati tedeschi.

V. L'IMPERO GERMANICO. – Chiara nella mente del Bismarck e del suo Re all'atto stesso dell'armistizio, e forse della guerra, con l'Austria, la necessità di una nuova guerra, intesa come saldatrice dell'unità nazionale, contro la Francia di Napoleone III (impossibile la coesistenza di quattro Imperi nell'Europa continentale, anche dopo l'umiliazione austriaca e tra il sempre maggiore isolamento europeo e interesse asiatico della Russia). L'occasione non si fa aspettare: è la candidatura del principe di Hohenzollern, Leopoldo, al trono spagnolo, cui Napoleone III, speranzoso di più favorevole soluzione, ovviamente ripugna. Condotte con estrema risolutezza (si è detto: cinismo) dal Bismarck, le soluzioni diplomatiche si urtano contro una volontà determinata e palese, cui corrisponde, da parte opposta, un'altrettanto palese inabilità (rinuncia prussiana, irrigidimento francese richiedente l'impegno « anche per il futuro », dispaccio d'Ems). La divulgazione del rifiuto di re Guglielmo di ricevere ulteriormente l'ambasciatore francese, Benedetti, accortamente disposta dal Bismarck, suonando offesa per la Francia, rende impossibile ormai ogni ripresa di trattative. È la guerra. Ed essa si rivela, dal principio, disastrosa per la Francia (battaglia di Sédan, prigionia di Napoleone III, resa di Metz). Tentata invano una eroica resistenza sotto le mura di Parigi, la Repubblica, succeduta al secondo Impero, è costretta alla pace (armistizio del 28 genn. 1871; pace di Francoforte, del 10 maggio). Alsazia e Lorena passano alla G., che, composta finalmente a unità dalla vittoria e consacrata questa, nel Salone degli Specchi di Versailles, dall'assunzione, da parte del kaiser Guglielmo I, della corona imperiale, può dalla formola transitoria dell'annessione degli Stati meridionali nella Confederazione del nord, passare ora ad una salda costituzione imperiale. Era peraltro, ancor più palese che non per il Piemonte e l'Italia, come un ampliamento dello Stato prussiano: per la G. avrebbe lasciato una ricca eredità di problemi costituzionali, economici, religiosi, mentre l'annessione di terre anche etnicamente diverse (e di gruppi nazionali polacchi, boemi, danesi) sarebbe riuscita fomite di situazioni difficili per il futuro.

Dalla metà del secolo, intanto, la G. si era portata assai avanti nello sviluppo economico: la trasformazione industriale vi aveva operato su un terreno particolarmente agevole, come in Inghilterra. L'unità raggiunta agirà come un ulteriore elemento propulsore, anche nel campo coloniale, in cui pure con tanto ritardo, rispetto alle nazioni occidentali, la G. si affaccerà. Ma la posizione del Bismarck si fa più difficile nel consolidamento proprio dell'unità: anche ridotti gli Stati preesistenti a un'intelaiatura per il predominio prussiano, i partiti si agitano e il pugno di ferro del Cancelliere, che continua a basarsi sull'elemento conservatore, con un'abile utilizzazione delle forze liberali, si scontra nella resistenza soprattutto del clero. Dietro ad esso si forma, dal 1870, il partito del Centro, che assume rapida consistenza.

A rendere autonomi i cattolici tedeschi da Roma e a creare una Chiesa cattolica nazionale, Bismarck scatena la campagna, spesso violenta, del *Kulturkampf*, risoltasi negativamente e, in ultima analisi, a vantaggio del Centro. Solo apparentemente raggiunge maggior effetto l'azione repressiva contro le nuove tendenze socializzanti, manifestatesi vivissime nella patria di Marx e di Engels: in realtà, il Bismarck vi riesce solo concedendo quelle leggi di difesa sociale, che l'opinione pubblica richiedeva e che pongono la Germania in primo piano in tale settore. Nella politica estera, allo scopo di garantire gli ingrandimenti territoriali raggiunti, e di parare ogni possibile rinnovata minaccia sul Reno, il Cancelliere determina l'accostamento alla Russia e il ritorno alla collaborazione con l'Impero austro-ungarico, si fa perno al continuo profilarsi d'uno scontro armato tra queste due potenze motivato dal panslavismo nelle regioni slave della monarchia danubiana (questione della Bosnia-Erzegovina, ecc.). È il blocco degli Stati conservatori che il Bismarck si sforza di mantenere contro l'Occidente voglioso di novità e perturbante. In questo quadro, e nel tentativo di creare un diversivo agli attriti austro-russi, è da vedersi l'attività spesa dal Bismarck per la costituzione della Triplice Alleanza, con Austria ed Italia. Son le basi di un trentennio di politica internazionale, utili, ben più che ad aspirazioni ideali, al

progresso economico e tecnico. Era fin troppo evidente che la Triplice aveva il suo limite nell'assumer rilievo delle aspirazioni irredentistiche degli italiani ancor avulsi dalla madre patria e nel porre fine agli attriti coloniali italo-francesi, che il Bismarck aveva, dal Congresso di Berlino, sapientemente acuiti; nel prender consistenza del panslavismo e delle altre forze erosive dell'Impero absburgico; nella ripresa del nazionalismo francese, esacerbato dalla perdita dell'Alsazia e Lorena. E ancora v'è, al di fuori, un elemento che non si rassegna a un'esclusione dalla politica continentale : l'Inghilterra, con la sua grande potenza transmarina. Tutto ciò passa dinanzi agli occhi dei negoziatori, ad ogni rinnovazione della Triplice. E la mancata garanzia di un patto bilaterale russo-germanico, nel 1896, suona come un ulteriore campanello d'allarme per la politica del Cancelliere. Che è, poco dopo l'assunzione del trono da parte di Guglielmo II, già dunque dal 1889, posto dinanzi a un generale mutarsi degli orientamenti politici. L'urto personale con Guglielmo, incapace di adattamento e di prudenza, insofferente di controlli, ma tendente a una sua politica d'intemperanza e di colpi di testa, costringe il vecchio ministro al ritiro (1893).

Contro la politica delle alleanze e delle contro-assicurazioni comincia ora una politica d'isolamento, che sarà nefasta per l'Impero. Bismarck è appena fuori della vita pubblica che l'ostilità russa verso l'Austria si riflette sulla sua alleata, la G. : essa si viene a trovare tra due fronti, per la sempre maggiore inimicizia francese. La questione del Levante (la ferrovia di Bagdad) acerbisce, d'altra parte, un già potenziale dissidio anglo-germanico, tra due potenze entrambe tendenti alla talassocrazia, ma in cui l'una, assai più intinta di spiriti liberali, è tratta su posizioni nettamente difensive della sua tanto più antica espansione coloniale e mercantile. Già gli ultimi anni del secolo vedono la corsa tedesca agli armamenti (von Tirpitz, grandi costruzioni navali); agl'insistenti moniti britannici il cancelliere Bülow oppone una politica di cecità, che la crisi marocchina, conclusa dalla Conferenza di Algesiras, il suo riaprirsi e l'ormai accentuata diffidenza, non solo francese, ma italiana, chiaramente rivela. Si forma, tra non poche simpatie nella penisola, la Triplice Intesa (Russia, Francia, Inghilterra), che assume, non ostante il tentativo d'una distensione, da parte del nuovo cancelliere Bethmann-Hollweg, atteggiamento minaccioso verso le potenze centrali. Non vale, a fermare la fatale via della guerra, la maggioranza conquistata nel Reichstag da liberali e social-democratici. E l'ultimo atto del dramma dell'isolamento tedesco matura, con il definitivo sganciamento italiano dalla Triplice. All'attentato di Serajevo ed all'*ultimatum* alla Serbia segue, rapida, la conflagrazione mondiale.

VI. La Repubblica di Weimar e il Terzo Reich. – Cinque anni di guerra prostrano, più che l'esercito, le resistenze interne della G. Il crollo dell'autorità personale dell'Imperatore, la sua abdicazione, l'assunzione al potere da parte del socialdemocratico Ebert, segnano le tappe estreme della disfatta. Per la firma dell'armistizio (11 nov. 1918) si forma un governo provvisorio. Per la prima volta nella storia tedesca una rivoluzione democratica, mentre si sottoscrive la pace di Versaglia, assume il potere. Dalle elezioni del 16 genn. 1919 e dall'Assemblea costituente di Weimar nasce la Repubblica che ne avrà il nome. È uno Stato debole, che ha dietro di sè il terribile retaggio della sconfitta ed è insidiato dai gruppi rivoluzionari : ma, nella sua mirabile compattezza, la G. non si disgrega e anzi il nuovo regime assume, con gli anni, maggior forza. Proprio dalle durissime condizioni del trattato di pace (riparazioni, occupazione della Ruhr, disarmo totale) e dalla intransigenza degli alleati doveva prendere consistenza il sogno, allora, la realtà, poi, della ripresa tedesca. Per un decennio, nella gravissima crisi del dopoguerra, la socialdemocrazia (animata da uomini di primo piano, come il Weber) può reggere le sorti del paese. Ma, dopo che il trattato di Losanna (7 luglio 1932) ha posto fine alla lunga questione delle riparazioni, contro la politica di stretta osservanza democratica, ma di non grande lungimiranza, legata al patto di Locarno e al nome di Gustavo Stresemann, le correnti nazionalistiche e di destra puntano decisamente alla riscossa, sotto la guida del vincitore dei laghi Masuriani, Hindenburg. Sfruttandone il sentimento *juncker*, l'ortodossia prussiana e il naturale militarismo, un austriaco solo all'ultimo istante naturalizzatosi tedesco, Adolfo Hitler, riesce a gettare le basi – sullo sgretolamento del regime di Weimar e sulla debole difesa degli istituti democratici ad opera dei gabinetti Brüning e von Papen – di uno Stato, fondato sull'assumere egli stesso le due cariche, di Presidente e Cancelliere (appena apertasi la successione all'estinto Hindenburg), sulla forza di quelle milizie ausiliarie ch'erano state il surrogato dell'esercito disciolto e su quella, latente in tutto il paese, d'una rinnovata potenza militare e politica. Le elezioni del 1932 (in particolare le seconde, del 6 nov.) dànno la maggioranza al partito degli ex-combattenti e della borghesia di destra : il nazionalsocialismo. E il regime personale di Hitler comincia, con il suo culto della forza bruta, il suo neo-paganesimo, il suo retaggio ultimo-romantico e spengleriano, e, presto, con i colpi di mano contro le superstiti misure alleate di garanzia della vittoria (rimilitarizzazione della Ruhr, riannessione della Sarre) e le persecuzioni contro gli ebrei ed i cattolici, lo scioglimento e le deportazioni di comunisti (accusati dell'incendio del Reichstag) e socialdemocratici. Da allora, spente nel sangue tendenze e ambizioni nell'ambito dello stesso partito (*putsch* di fine giugno 1934), dato il massimo rilievo alle formazioni Schutz-Staffeln (S. S. = Staffette di protezione), nei confronti delle S. A. (Schutz-Abteilungen), creato il Fronte del lavoro (Arbeitsfront), unificata l'economia sotto il controllo di un abile finanziere, H. Schacht, data la massima autorità alla polizia segreta, Hitler percorre, in stretta intesa con i suoi collaboratori maggiori (Goering, Goebbels, Himmler, ecc.), tutte le tappe del più sfrenato accentramento del potere che la storia ricordi. Appena rafforzatosi all'interno, d'altra parte, il regime nazionalsocialista, puntando sulla scarsa energia e consistenza militare delle nazioni democratiche e sui problemi interni della Russia, iniziava la serie di aggressioni internazionali che, tra il proseguirsi della preparazione militare, dovevano porre l'Europa di fronte al fatto compiuto, ma anche di fronte al punto interrogativo della sussistenza stessa della democrazia. Concepite come necessaria integrazione del territorio della patria comune, prima l'annessione dell'Austria (marzo 1938), poi quella della Cecoslovacchia (marzo 1939), sulla linea dei precedenti attentati al regime di sicurezza collettiva della Società delle Nazioni (da cui la G. si era ritirata) e della sovranità di paesi liberi, furono compiute con premeditato cinismo e con sanguinosa ferocia. Venivano meno, fin dal tentativo di accordo di Monaco (29-30 sett. 1938), a mezzo la crisi cecoslovacca, tutte le possibilità diplomatiche, poste in opera dalle potenze occidentali, di evitare, attraverso nuove aggressioni, il rinnovarsi di una con-

flagrazione. Base ideologica, l'alleanza tra i tre regimi totalitari di destra: nazionalsocialismo, fascismo, militarismo giapponese. Non per nulla la via della guerra, aperta dai problemi stessi lasciati dalla pace di Versaglia, si era cominciata a intravedere dalle denunce tedesche delle clausole militari del trattato, dal fallimento della Conferenza di Stresa (apr. 1935) e dall'atteggiamento di stretta unità tra la G., ambiziosa di revisioni territoriali, e l'Italia, impegnata nelle imprese d'Etiopia e di Spagna. Quando, dal 4 febbr. 1938, Hitler accentrava nelle sue mani l'alto comando delle forze armate tedesche, anche la preparazione interna della Germania era, d'altra parte, definita e nessun dubbio poteva ulteriormente sussistere che, agli atti di forza sull'Austria e sulla Cecoslovacchia, non ne sarebbero seguiti altri. Pochi mesi erano sufficenti a far maturare, con la crisi determinata dalla questione di Danzica e del Corridoio polacco, e con il conflitto, aperto il 1° sett. 1939, la seconda guerra mondiale.

Caratterizzata questa da un iniziale periodo di stasi, quindi da un susseguirsi di colpi d'ariete tedeschi contro l'Olanda, il Belgio, la Francia, i Paesi Baltici (tranne la Svezia), e dall'ansiosa attesa d'uno sbarco in Inghilterra, la sua terza fase recava al capovolgimento della situazione generale, con l'intervento dell'America e della Russia, e con il profilarsi delle sconfitte nel settore mediterraneo. Quando ormai la situazione bellica precipitava, specie sul fronte russo, e l'invasione anglo-americana del continente era in atto, il crollo, prima, del regime fascista in Italia, poi il tentativo di *putsch* militare interno del luglio 1944, mostravano il profilarsi dell'agonia per la G. hitleriana. La capitolazione giungeva, a breve distanza di giorni dalla conquista di Berlino e dalla fine di Hitler, il 7 maggio 1945. La G. usciva dalla guerra distrutta, impoverita, e, quel ch'è peggio, divisa in quattro zone di occupazione alleata, come Berlino stessa e privata di vaste zone industrializzate (Slesia, Pomerania), a favore della Polonia. Si tornava allo spezzettamento territoriale di prima dell'unità, aggravato dall'imposizione e dall'occupazione straniera. L'influenza contrastante occidentale e russa determinava il raggrupparsi dei vari territori in due zone, occidentale e russa, corrispondenti alla Repubblica federale tedesca e ad una Repubblica popolare.

BIBL.: Raccolte di bibliografia sistematica: C. Dahlmann-G. Waitz, *Quellenkunde d. deutschen Geschichte*, 9ª ed., Lipsia 1931; *Jahresberichte für deutsche Geschichte*, a cura di A. Brackmann e F. Hartung, ivi 1927 sgg. La maggior raccolta di fonti della storia tedesca sono i *Monumenta Germaniae Historica* (nelle varie sezioni), Hannover 1826 sgg. Raccolte minori di fonti (fino al 1500): Ph. Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, Berlino 1864-73; *Acta Imperii selecta*, ed. J. F. Böhmer, Innsbruck 1870; *Acta Imperii inedita*, ed. E. Winkelmann, ivi 1880-1885; *Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit in deutscher Bearbeitung*, ed. Pertz, Grimm, Lachmann, Ranke, Ritter, e 2ª ed., a cura di W. Wattenbach, Lipsia 1890 sgg.; *Die Chroniken der deutschen Städte vom XIV. bis XVI. Jh.*, ivi 1862 sgg. Repertori per le fonti: A. Potthast, *Bibliotheca historica M. Aevi*, 2ª ed., Berlino 1896; O. Lorenz, *Deutschlands Geschichtsquellen seit der Mitte d. dreizehnten Jh.*, 3ª ed., ivi 1886-87; W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen bis zur Mitte d. dreizehnten Jh.*, 7ª ed., ivi 1904.

Storie generali: K. W. Nitzsch, *Geschichte d. deutschen Volkes bis z. Augsburger Religionsfrieden*, 2ª ed., Lipsia 1892; K. Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, 4ª ed., Berlino 1902-1904; T. Lindner, *Gesch. d. deutsch. Volkes*, Stoccarda 1894; D. Schäfer, *Deutsche Gesch.*, 9ª ed., Jena 1922; K. Brandi, *Deutsche Gesch.*, 3ª ed., Lipsia 1923; A. v. Hofmann, *Politische Gesch. d. Deutschen*, Stoccarda 1921-28; J. Haller, *Die Epochen d. deutsch. Gesch.*, Stoccarda-Berlino 1931; H. Pinnow, *Deutsche Gesch.*, nuova ed., Lipsia-Berlino 1934 (trad. it., Milano 1935).

Per l'età preromana e romana: E. Wahle, *Vorgeschichte d. deutschen Volkes*, Lipsia 1924; F. Dahn, *Urgeschichte d. german. u. roman. Völker*, Berlino 1880-89; L. Schmidt, *Allgemeine Geschichte d. german. Völker bis zur Mitte d. sechsten Jh.*, ivi 1909; id., *Gesch. d. german. Frühzeit. Der Entwicklungsgang d. Nation bis zur Begründung d. fränkischen Universalmonarchie durch Chlodowech*, Bonn 1925; K. Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, 2ª ed., Berlino 1920; F. Kaufmann, *Deutsche Altertumskunde*, Monaco 1931-23; T. Mommsen, *Le Province romane da Cesare a Diocleziano*, trad. E. De Ruggiero, Roma 1887-90.

Sull'età franca: A. Dopsch, *Wirtschaftliche u. soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus d. Zeit von Cäsar bis Karl d. Gr.*, 2ª ed., Vienna 1923-24; H. v. Sybel, *Entstehung d. deutschen Königstums*, 2ª ed., Francoforte 1881; H. Timerding, *Die christliche Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer*, Jena 1929; H. v. Schubert, *Geschichte d. christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tubinga 1918-21.

Sull'Impero medievale: W. v. Giesebrecht, *Geschichte d. deutschen Kaiserzeit*, 5ª ed., Lipsia 1891-90; K. Hampe, *Deutsche Kaisergesch. in der Zeit der Salier u. Staufer*, 2ª ed., ivi 1912; F. Schneider, *Rom u. Romgedanke im Mittelalter*, Monaco 1926; G. v. Below, *Die italienische Kaiserpolitik des deutschen Mittelalters*, ivi 1927; P. E. Schramm, *Kaiser, Rom u. Renovatio*, Lipsia 1929; R. Holtzmann, *Geschichte d. sächsischen Kaiserzeit*, Monaco 1941; J. Jastrow-G. Winter, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Hohenstaufen*, Berlino 1897-1901; F. W. Schirrmacher, *Die letzten Hohenstaufen*, Gottinga 1871; P. Scheffer-Boichorst, *Zur Gesch. d. 12. u. 13. Jh.*, Berlino 1897; G. Wendt, *Die Germanisierung der Länder östlich d. Elbe*, Liegnitz 1911; R. Morghen, *Il tramonto della potenza sveva in Italia*, Roma 1936.

Sull'età dagli Svevi alla Riforma: O. Lorenz, *Deutsche Geschichte im 13. u. 14. Jh.*, Vienna 1863-67; E. Michael, *Geschichte d. deutschen Volkes vom 13. Jh. bis zum Ausgang d. Mittelalters*, Friburgo 1897-1915; J. Kempf, *Gesch. d. deutschen Reiches während des Grossen Interregnum (1245-73)*, Würzburg 1893; A. Leroux, *Recherches critiques sur les relations politiques de la France avec l'Allemagne de 1291 à 1378*, Parigi 1882; C. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, 2ª ed., Gotha 1866; E. Gothein, *Politische u. relig. Volksbewegungen vor der Reformation*, Breslavia 1878; G. v. Buchwald, *Deutsches Geistesleben im endenden Mittelalter*, Kiel 1885-87; K. Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation*, Halle 1894; J. Bühler, *Das deutsche Geistesleben im Mittelalter, nach zeitgenössischen Quellen*, Lipsia 1897.

Sull'età della Riforma: G. Wolf, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgesch.*, Gotha 1915-23 e F. Schnabel, *Deutschlands geschichtliche Quellen u. Darstellungen der Neuzeit*, I: *1500-1550*, Lipsia 1931 (repertori); L. v. Ranke, *Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Reformation*, ivi 1867-81, ed. critica, Monaco 1925; id., *Zur deutschen Gesch. vom Religionsfrieden bis zum 30-jähr. Krieg*, in *Sämtl. Werke*, VII, Lipsia 1881; F. v. Bezold, *Gesch. d. deutschen Reformation*, Berlino 1890; id., *Staat u. Gesellschaft im Reformationszeitalter*, in *Kultur der Gegenwart*, I, 2, Berlino-Lipsia 1908; G. Egelhaaf, *Deutsche Gesch. im XVI. Jh. bis z. Augsburger Religionsfrieden*, Stoccarda 1887-92; G. Mentz, *Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation u. des dreissigjährigen Krieges (1593-1648)*, Tubinga 1913; K. Brandi, *Deutsche Reformation u. Gegenreformation*, Lipsia 1927-30 (ed. 1941, in 2 voll. separati); M. Ritter, *Deutsche Gesch. im Zeitalter der Gegenreformation u. d. 30-jähr. Krieges*, Stoccarda 1889-1908; G. Wolf, *Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Gegenreformation*, Berlino 1899-1908; E. Gothein, *Staat u. Gesellschaft d. Zeitalters d. Gegenreform.*, trad. it., Venezia 1928.

Sull'età dell'assolutismo: B. E. Erdmann-Dörffer, *Deutsche Gesch. vom westfälisch. Frieden bis zum Regierungsantritt Friedrichs d. Grossen*, Berlino 1892-93; H. v. Zwiedineck-Südenhorst, *Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Gründung d. preussischen Königtums*, Stoccarda 1890-94; B. Auerbach, *La France et le St Empire Romain Germanique depuis la paix de Westphalie jusqu'à la Révolution française*, Parigi 1912; G. Kuntzel, *Die drei grossen Hohenzollern u. der Aufstieg Preussens im 17. u. 18. Jh.*, Stoccarda 1922; W. Oncken, *Das Zeitalter Friedrichs d. Gr.*, Berlino 1880; A. Dove, *Das Zeitalter Friedrichs d. Gr. u. Josephs II.*, Gotha 1883; K. Th. v. Heigel, *D. Gesch. vom Tode Friedrichs d. Gr. bis z. Auflösung d. alten Reichs*, Stoccarda 1811-12; H. v. Sybel, *Gesch. d. Revolutionszeit*, 2ª ed., Francoforte 1882; H. Hüffer, *Diplomatische Verhandlungen aus d. Zeit d. französ. Rev.*, Bonn 1868-79; H. v. Srbik, *Das österr. Kaisertum u. das Ende d. heil. röm. Reiches, 1804-1806*, Berlino 1927; A. Rapp, *Der deutsche Gedanke, seine Entwickl. im polit. u. geistigen Leben seit dem 18. Jh.*, Bonn 1920; H. Schmidt, *Gesch. der kathol. Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jh.*, Münster 1929.

Sulla preponderanza prussiana: G. G. Gervinus, *Gesch. d. XIX. Jh. seit d. Wiener Vertrage*, Lipsia 1855-66; C. Bule, *Gesch. d. neusten Zeit 1815-85*, 2ª ed., ivi 1886-87; A. Stern, *Gesch. Europas seit den Verträgen v. 1815 bis zum Frankfurter Frieden von 1871*, Stoccarda 1899-1924; F. Schnabel, *Deutsche Gesch. im XIX. Jh.*, vol. I: *Die Grundlagen*, Friburgo 1929; H. v. Zwiedineck-Südenhorst, *Deutsche Gesch. v. der Auflösung des alten bis zur Gründung d. neuen Reichs*, Stoccarda 1897-1905; H. v. Treitschke, *Deutsche Gesch. im XIX. Jh.*, Lipsia 1897-94; G. Egelhaaf, *Gesch. d. XIX. Jh. vom Wiener Kongress bis z. Frankf. Frieden*, Stoccarda 1925; H. v. Sybel, *Die Begründung des deutschen Reiches durch Wil-*

helm I., Monaco-Lipsia 1879-94; E. Brandenburg, *Die Reichsgründung*, 2ª ed., Berlino 1922; G. Cavaignac, *La formation de la Prusse contemporaine (1806-13)*, Parigi 1891-98; G. S. Ford, *Stein and the era of reform in Prussia*, Princeton 1922; F. Meinecke, *Das Zeitalter d. deutschen Erhebung*, Bielefeld 1924; id., *Preussen u. Deutschland im XIX. u. XX. Jh.*, Monaco 1914 (trad. it., Perugia 1929); O. Lorenz, *Kaiser Wilhelm u. die Begründung d. Reiches 1866-71*, Jena 1902.

Sull'Impero germanico 1871-1918: L. Bergsträsser, *Gesch. d. politischen Parteien in Deutschland*, 5ª ed., Mannheim 1928; E. Zechlin, *Bismarck u. d. Grundlegung d. deutschen Grossmacht*, Stoccarda 1930; H. W. Dawson, *The German Empire 1867-1914*, Londra 1919; G. Gorgan, *L'Allemagne religieuse*, 5ª ed., Parigi 1905-1908; H. Brüch, *Gesch. d. kath. Kirche in Deutschland im XIX. Jh.*, 2ª ed., Magonza 1902-1908; H. Fredjung, *D. Zeitalter d. Imperialismus, 1884-1914*, Berlino 1919-22; K. Lamprecht, *Deutsche Gesch. d. jüngsten Vergangenheit u. Gegenwart*, ivi 1912-13; J. Hohlfeld, *Gesch. d. deutschen Reiches 1871-1924*, Lipsia 1926; A. Wahl, *Deutsche Gesch. von der Reichsgründung bis z. Ausbruch d. Weltkrieges, 1871-1914*, I, Stoccarda 1926; A. Rosenberg, *Die Entstehung d. deutschen Republik*, Berlino 1928; E. Hartung, *Die grosse Politik der europ. Kabinette 1871-1914*; id., *Deutsche Gesch. vom Frankfurter Frieden biz zum Vertrag vom Versailles 1871-1919*, Bonn 1929: F. Stieve, *Deutschland u. Europa*, Berlino 1927.

Sull'ultima vicenda: M. Baumont, *La faillite de la paix (1918-39)*, 2ª ed., Parigi 1945; L. Fraser, *Germany between two Wars*, Oxford 1945; L. Salvatorelli, *Vent'anni fra di e guerre*, 2ª ed., Roma 1946; F. Friedensburg, *Die Weimarer Republik*, Berlino 1946; S. W. Halperin, *Germany tried democracy: A pol. hist. of the Reich from 1918 to 1933*, Nuova York 1946; F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe*, Zurigo 1946. Pier Fausto Palumbo

III. Condizione giuridica della Chiesa.

I. Concordati. – 1. *Premesse*. – La condizione giuridica della Chiesa in G. è attualmente determinata dai quattro vigenti Concordati: con la Baviera, del 24 genn. 1925; con la Prussia, del 13 ag. 1929; con il Baden, dell'11 marzo 1933; con il Reich germanico, del 10 sett. 1933. Quest'ultimo, secondo il disposto dell'art. 2, ha valore per tutto il territorio della Repubblica, fatta eccezione di quello delle tre regioni suddette. Per queste province le disposizioni del Concordato con il Reich hanno valore « in quanto riguardano materie che non furono regolate (nei rispettivi Concordati particolari) o ne completano l'ordinamento già stabilito ».

2. *Concordato con la Baviera*. – Il primo Concordato che la S. Sede stipulò con uno degli Stati germanici, dopo la prima guerra mondiale, è quello con la Baviera.

Il Concordato stipulato tra Pio VII e Massimiliano Giuseppe il 5 luglio 1817 non rispondeva più alla situazione determinata dalla Costituzione di Weimar del 9 ag. 1919 e da quella particolare dello Stato della Baviera, dello stesso anno (14 ag. 1919). Nei primi mesi del 1920 cominciarono le trattative, per dare nuove norme alle relazioni tra Chiesa e Stato in Baviera. Per difficoltà di vario genere esse si protrassero fino al 1924. Il 20 marzo di quell'anno si poté procedere alla firma dei solenni patti. Fu plenipotenziario per la S. Sede il nunzio apostolico in Baviera, l'allora mons. Eugenio Pacelli. Dopo l'approvazione del Parlamento bavarese, il Concordato fu notificato il 24 genn. 1925, ed entrò in vigore lo stesso giorno.

Il Concordato bavarese è un mirabile esempio di sapiente ordinamento delle materie, concernenti l'istruzione religiosa, i benefici, gli istituti religiosi.

3. *Concordato con la Prussia*. – In questo paese alcune questioni ecclesiastiche, come la delimitazione dei confini delle diocesi, la provvisione degli uffici e benefici ecclesiastici e la loro dotazione, avevano formato oggetto di accordi particolari, presi tra Pio VII e Federico Guglielmo III di Prussia, tra il medesimo ed i principi del Reno superiore, e tra Leone XII e Giorgio IV, re dell'Hannover: le conclusioni di questi accordi erano contenute nelle bolle *De salute animarum* (1821), *Provida solersque* (1821) e *Impensa Romanorum Pontificum* (1824). Le nuove condizioni che tennero dietro alla guerra '14-'18, rendevano necessarie anche qui nuove convenzioni, come in Baviera, con la differenza che qui era più forte la percentuale protestante, che abbracciava i 2/3 della popolazione. Così i negoziati, subito iniziati, incontrarono maggiori difficoltà e solo dopo un decennio (14 giugno 1929) si venne alla firma: firmatario da parte della S. Sede fu il nunzio apostolico, l'allora mons. Eugenio Pacelli. Seguì il 9 luglio l'approvazione del Landstag ed il 13 ag. la ratifica, cui tennero dietro due lettere scambiate tra le alte parti contraenti sulla questione scolastica, di cui non si faceva parola nel Concordato. Queste due lettere furono aggiunte agli atti.

4. *Concordato con il Baden*. – Nel Baden, in cui la materia religiosa era prima regolata da due bolle, *Provida solersque* e *Ad Dominici gregis custodiam* (1827), concordate la prima tra Pio VII ed alcuni principi germanici, la seconda tra Leone XII ed i principi della Renania superiore (la bolla di Pio IX *Aeterni Pastoris* del 1859 era rimasta lettera morta per la non approvazione da parte della Dieta del Baden), i negoziati per un nuovo concordato furono iniziati nel 1929. Dopo molte difficoltà il Concordato propriamente detto, assieme ad un protocollo addizionale, fu sottoscritto dai plenipotenziari il 12 ott. 1932 ed un protocollo addizionale il 7 nov. 1932: firmatari per la S. Sede il nunzio apostolico, che era ancora mons. Eugenio Pacelli, e per il Supremo consiglio della Repubblica del Baden, i ministri: Joseph Schmitt, Eugen Baumgartner e Wilhelm Mattes.

Questi tre atti, approvati di stretta misura dalla Dieta del Baden, andarono in vigore all'atto dello scambio delle ratifiche, l'11 marzo 1933.

5. *Concordato con la G.* – La necessità di perfezionare le lacune rimaste nei tre Concordati, già conclusi con la Baviera, la Prussia ed il Baden, e più ancora di regolare i rapporti tra Chiesa cattolica e Stato negli altri paesi della Confederazione germanica, che non avevano un proprio concordato, indusse la S. Sede e il governo germanico ad addivenire ad un concordato generale per tutta la G. Veramente tentativi del genere o almeno colloqui si erano avuti, a questo proposito, fin dal 1919 ed un progetto era stato elaborato, ma la fase conclusiva si ebbe dal 9-19 apr. 1933 in poi, cioè dopo l'ascesa al potere del partito nazista, che vide in queste trattative un mezzo per consolidarsi e per svalorizzare il partito di centro, ed insieme agganciarlo sempre più al carro governativo.

Le trattative ebbero così rapido corso che si poteva già il 20 luglio 1933 procedere alla firma del Concordato, ratificato il 10 sett.: tra i plenipotenziari, il card. Eugenio Pacelli, allora segretario di Stato, da una parte e Franz von Papen, vice-cancelliere del Reich germanico dall'altra. I punti principali di questo Concordato che, come si è detto, è integrativo dei primi tre ed ha valore di concordato unico per gli altri territori, possono così riassumersi: *a*) libertà di religione e protezione legale al libero esercizio della religione cattolica in tutto il territorio del Reich (art. 1); *b*) piena libertà alla Chiesa nel suo regime interno (*ibid.*); *c*) particolarmente favorevole al problema scolastico è il Concordato con la G., riconoscendovisi la religione cattolica come materia di insegnamento nelle scuole elementari, medie e superiori (art. 21), con garanzie nella scelta degli insegnanti, specie nelle scuole elementari (artt. 22, 24), mentre il Concordato bavarese va ancora più innanzi e pone questo insegnamento sotto la piena sorveglianza e la direzione della Chiesa (art. 8, cf. ancora artt. 3 sgg., 9); *d*) più stentato è il regolamento della materia matrimoniale, mantenendosi il matrimonio civile, che in linea generale dovrebbe precedere quello religioso (Concordato con la G., art. 26). Così pure traspare nell'art. 31 la preoccupazione dello Stato di non lasciare troppo libere nelle loro attività, specialmente di ordine sociale, le organizzazioni cattoliche; *e*) vantaggiose condizioni sono fatte al clero per le sovvenzioni statali in Baviera (art. 10 sgg.), meno favorevoli nel Baden (art. 6) e nella Prussia (art. 4).

Mancò però fin dall'inizio al governo nazista (di cui la Chiesa aveva sempre dubitato, ma a cui non aveva potuto rifiutare la mano, quando fingeva di volere un'intesa pacifica) la volontà di eseguire seriamente il Concordato concluso, e all'indomani della firma già si tentava violare ad uno ad uno gli articoli più vitali. Si ebbe così,

secondo un piano preordinato e manovrato dall'alto, la distruzione progressiva delle scuole cattoliche; un'opera insidiosa e sistematica di denigrazione della Chiesa, del clero, del laicato cattolico; la creazione continua di pretesti per la chiusura o confisca di case religiose; l'eliminazione costante e progressiva dei giornali, periodici e stampa cattolica e della produzione libraria cattolica.

Contro questi soprusi elevava fiera la voce il Sommo Pontefice, Pio XI, con la lettera *Mit brennender Sorge* del 14 marzo 1937 (AAS, 29 [1937], pp. 145-67; trad. it., pp. 168-88), facendo eco alle proteste franche e coraggiose dell'episcopato germanico, tra cui rifulse l'intrepida figura del card. Michele de Faulhaber, arcivescovo di Monaco (cf. l'*Allocuzione pontificia* del 2 giugno 1945, in AAS, 37 [1945], pp. 159-68).

Le persecuzioni tuttavia continuarono e non furono neppure interrotte dalla grande guerra '39-'45, che anzi aumentarono i campi di concentramento, le prigionie, le confische, gli insulti per membri del clero, degli Ordini religiosi e per le persone più influenti del laicato cattolico. Si ebbero altri episodi gloriosi di resistenza intrepida, come quelli del card. Adolfo Bertram, arcivescovo di Breslavia, e del vescovo di Münster, più tardi cardinale, Clemente Agostino von Galen.

6. *G. occidentale ed orientale.* – Disciolto si il regime nazista, sotto il peso della sconfitta (maggio 1945) e successa l'occupazione militare alleata e russa con la divisione della G. in *Besatzungszonen*, si discusse da parte dei vecchi e nuovi nemici della Chiesa sulla validità del Concordato o meglio dei Concordati. Le cose si sono risolte diversamente nella *Bundesrepublik Deutschland* (Repubblica federale tedesca o cosiddetta G. occidentale), che ebbe costituito il suo primo governo il 20 sett. 1949, e nella zona di occupazione russa.

Nella cosiddetta « legge fondamentale », Costituzione provvisoria della G. occidentale (Repubblica di Bonn), approvata l'8 maggio 1949 con 53 voti contro 12, fu inserito l'art. 123, per cui la Repubblica faderale tedesca si impegna a riconoscere tutti i trattati internazionali conclusi con altre potenze. Tra questi trattati internazionali rientra anche il Concordato del 10 sett. 1933, con gli altri precedenti della Baviera, Prussia e Baden.

Su questa linea, che ha trovato pienamente consenziente il governo di Bonn, vanno quindi considerati i rapporti tra Chiesa e Stato nella G. occidentale. Non essendo però finora stato riconosciuto al governo di Bonn il diritto di legazione, manca il nunzio apostolico (a Francoforte sul Meno v'è solo un reggente) e manca il ministro di G. presso il Vaticano.

Al contrario, nella zona russa, la *Deutsche demokratische Republik*, divenuta dal 19 marzo 1949 la XXIX Repubblica dell'U.R.S.S., più che dalla Costituzione (che la detta Repubblica si è data, ed ove è sancita verbalmente la libertà religiosa e di coscienza), i rapporti tra Chiesa e Stato, da quel poco che è dato sapere, sono retti dell'arbitrio della *Volkspolizei* (polizia popolare), che impera brutalmente su una popolazione, che vive in un regime di terrore bolscevico.

Difatti, come si rileva da una lettera del vescovo di Berlino, card. Preysing, nella scuole statali i fanciulli sono educati secondo lo spirito ateistico e lo Stato ha il monopolio della scuola, per cui non è possibile rivolgersi altrove. I libri di testo in queste scuole arrivano perfino a negare l'esistenza storica di Gesù Cristo. La stampa cattolica praticamente non esiste. Gli ordinariati e commissariati episcopali non hanno un foglio ufficiale. È proibita la circolazione di periodici ecclesiastici, stampati fuori del territorio della Repubblica. Una disposizione, emanata alla fine del 1949, contempla il dovere di far conoscere alle autorità le varie attività della Chiesa.

BIBL.: A. Mercati, *Raccolta di concordati in materie ecclesiastiche*, Roma 1919, pp. 591-96, 648-76, 689-96, 700-703; A. Perugini, *Inter S. Sedem et Boroussiae Rempublicam sollemnis Conventio seu Concordatum*, in *Apollinaris*, 5 (1932), pp. 38-53; id., *Inter Sanctam Sedem et Badensem Rempublicam sollemnis Conventio*, *ibid.*, 6 (1933), pp. 326-29; id., *Concordata vigentia*, Roma 1934, pp. 9-30, 172-260; *La documentation catholique. Concordat entre le Saint-Siège et le Reich allemand*, numero speciale (672) 7 ott. 1933; E. Foehr, *Das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Freistaate Baden 1933*, Friburgo in Br. 1933; M. Bendiscioli, *La G. religiosa nel III Reich*, Brescia 1936; F. Alessandrini, *Il razzismo nazionalsocialista e la Chiesa*, in *Studium*, 41 (1945), pp. 46-53; *Il Nazionalsocialismo e la S. Sede*, a cura di M. Maccarrone, Città del Vaticano 1947; H. Jedin, *G.*, in *Enc. Ital.*, *Appendice* II, 1, pp. 1035-42. Pietro Palazzini

II. Circoscrizioni ecclesiastiche. – Secondo l'*Annuario Pontificio* del 1950, la G. conta 9 sedi metropolitane a 19 sedi suffraganee così distribuite: 1) Bamberga (1º nov. 1006; metropolitana 1º apr. 1818) con le suffraganee: Eichstätt (745); Spira (sec. IV), Würzburg, Erbipoli (741). 2) Breslavia (sec. X; metropolitana 13 ag. 1930) con le suffraganee: Berlino (13 ag. 1930); Warmia (sec. XIII) e la prelatura *nullius* Schneidemühl (13 ag. 1930). 3) Colonia (sec. II; metropolitana sec. VIII) con le suffraganee: Aquisgrana (29 nov. 1901; soppressa il 16 luglio 1821 e ristabilita il 13 ag. 1930); Limburgo (16 ag. 1821); Münster (800); Osnabruck (772); Treviri (sec. I). 4) Friburgo in Br. (16 ag. 1821) con le suffraganee: Magonza (sec. IV; metropolitana 747; suffraganea 1801); Rottenburg (16 ag. 1821). 5) Monaco e Frisinga (739 in Frisinga; sedi unite e metropolitane 5 giugno 1817) con le sufffraganee: Augusta (sec. VI); Passavia (737); Ratisbona (739). 6) Paderborn (805; metropolitana 13 ag. 1930) con le suffraganee: Fulda (1752); Hildesheim (800).

Immediatamente soggetta alla S. Sede: Meissen (2 genn. 968; soppressa nel 1581; ristabilita nel 24 giugno 1921).

Totale: 6 arcivescovati, 19 vescovati, 1 prelatura *nullius*.

III. Attività cattoliche culturali e sociali. – Fra i diversi gruppi religiosi, che si trovano in G., quello più compatto e organizzato, anche se soffre d'inferiorità numerica, è il gruppo cattolico, saldamente unito ai suoi pastori, che ha saputo attraversare burrasche e superare situazioni penose e difficili, senza cessare di riprendere ogni volta forza e vigore.

La teologia, al di fuori dei seminari istituiti allo scopo, veniva insegnata sia in facoltà teologiche annesse alle università dello Stato (Würzburg dal 1402; Friburgo in Br. dal 1457; Tubinga dal 1477; Breslavia dal 1702; Münster in V. dal 1771; Bonn dal 1777; Monaco dal 1826, trasportatavi da Ingolstadt [1459]); sia in accademie e scuole superiori filosofiche e teologiche (Augusta, Bamberga, Braunberg, Dillingen, Eichstätt, Francoforte sul Meno, Frisinga, Fulda, Magonza, Paderborn, Passau, Ratisbona, Treviri).

All'insegnamento andava congiunta da parte delle facoltà teologiche annesse alle università dello Stato, la pubblicazione di importanti periodici e collezioni, improntati all'alta cultura; vanno accennate in ordine cronologico le seguenti: *Theologische Quartalschrift* (1819) a Tubinga; *Biblische Studien* (1896), *Biblische Zeitschrift* (1903), *Freiburger theologischen Studien* (1910) a Friburgo in Br.; *Theologische Revue* (1902), *Biblische Zeitfragen* (1908), *Neutestamentliche Abhandlungen* (1908), *Alttestamentliche Abhandlungen* (1909) a Münster; *Theologie und Glaube* (1909) a Paderborn; *Breslauer Studien zur historischen Theologie* (1922) a Breslavia; *Bonner Bidel* (1903) a Bonn.

Tra le associazioni, oltre a quelle sulla linea dell'Azione Cattolica e dei vari suoi gruppi, vanno ricordati: il *Bonifatiusverein für das katholische Deutschland* (fondato a Ratisbona, nel 1849, per interessamento di I. Döllinger e organizzato da J. Stolberg-Stolberg nel 1849), per la difesa e l'approfondimento della religione, con un ramo distinto per i laureati: *Akademische Bonifatiusverein*; il *Deutsche Caritasverband* (fondato a Friburgo in Br. da L. Werthmann nel 1897), che raggruppa tutte le istituzioni di carattere assistenziale; il *Volksverein für das katholische Deutschland* (fondato a M. Gladbach, nel 1890, da F. Brandts e F. Hitze, con la cooperazione di L. Windthorst) per la propaganda cristiano-sociale delle masse; il *Borromäusverein* (fondato a Bonn, nel 1844, da A. Reichensperger, M. von Löe, H. von Wittgenstein, F. X. Dieringer, F. Walter und Aschbach), per la buona stampa; la *Görresgesellschaft* (fondata nel 1876 a Bonn) per l'alta cultura a vantaggio del cristianesimo.

Molte di queste istituzioni e pubblicazioni restarono sospese o danneggiate dalla II Guerra mondiale, ma a

poco a poco si va ricuperando con tenacia il tempo e lo spazio perduto.

BIBL.: Per una prima esatta conoscenza dell'argomento cf. soprattutto gli annuari: *Kirchliches Handbuch*, iniziato dal p. H. A. Krose, nel 1907, continuato poi da altri fino al 1935 (Friburgo in Br. 1908 sgg.). Celestino Testore

IV. Letteratura.

SOMMARIO: I. Dagli albori al sec. XII. - II. Dal « Minnesang » alla « Riforma ». - III. Da Lutero a Federico il Grande. - IV. Illuminismo e « Sturm und Drang ». - V. Il classicismo. - VI. Il romanticismo. - VII. Il realismo.

I. Dagli albori al sec. XII. – Se è da credere che presso i Germani antichi, fin dai tempi più remoti, si svolgesse, come è avvenuto per tutti gli altri popoli, una primitiva letteratura poetica formata di canti religiosi e guerreschi, di nenie funebri e di canti d'amore, altrettanto è certo che sul fondamento dei loro miti, sorse, nei secoli lontani, tutta una letteratura poetica estemporanea. Ma di tutta questa poesia, che veniva tramandata oralmente, nulla o quasi nulla è rimasto, perché mai, né al suo sorgere, né poi, essa fu affidata ad alcuna tradizione scritta e perché i Romani, che avrebbero potuto tramandarla, non mostrarono d'interessarsene molto.

Tuttavia Tacito informa che i Germani avevano dei *carmina*, in cui celebravano il dio Tuisto e invocavano Donnar; Giordane, lo storiografo dei Goti, parla anche lui di *prisca carmina*, mentre dallo stesso Tacito si apprende che questi canti guerreschi erano detti *barditus*, nome forse derivato dal fatto che i guerrieri tenevano gli scudi (*bardhi*) innanzi alla bocca per rafforzare il suono della voce. Pure corali dovevano essere i canti in lode dei defunti, ed è del tutto attendibile l'opinione che proprio tutti questi canti abbiano costituito la genesi delle saghe o leggende eroiche che si formarono poi intorno alle figure principali di principi e di guerrieri.

Il primo monumento della lingua germanica è la famosa traduzione gotica della *Bibbia*, fatta da Ulfila (311-81). Consacrato a trent'anni, nel 341, vescovo dei Goti ariani, egli condusse il suo popolo, che fu il primo tra le popolazioni germaniche ad aderirvi, ad abbracciare il cristianesimo. La sua traduzione, della quale si sono conservati solo notevoli frammenti, fu compiuta integralmente, ad eccezione, se è esatta la leggenda, del *Libro dei Re*. Essa accompagnò i Goti nelle loro migrazioni in Italia e nella Spagna, poi se ne perdette la memoria, finché, nel sec. XVII, fu rintracciata la parte degli *Evangeli* in un manoscritto (*codex argenteus*), opera di amanuensi italiani, conservato a Uppsala. Altre parti furono ritrovate successivamente, e tra i fortunati rinvenitori fu anche il card. Angelo Mai, il quale nel 1819 scoprì nella Biblioteca del monastero di Bobbio un manoscritto che conteneva la traduzione delle *Epistole* di s. Paolo.

A parte la straordinaria importanza letteraria di questa traduzione, essa fu soprattutto per i popoli germanici, una grandiosa opera di propaganda religiosa e di civiltà, perché il cristianesimo si diffuse dove poté arrivare la *Bibbia* di Ulfila, la quale è, si può dire, il più grande monumento di civiltà dei Goti.

Anche dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente, Roma continuò a signoreggiare sulle popolazioni germaniche per virtù del cristianesimo. Verso la fine del sec. VII l'irlandese s. Colombano divenne l'apostolo degli Alemanni; altri ferventi missionari procedettero all'evangelizzazione della Baviera e della Turingia, finché, nel sec. VIII, sorse, non tanto ad allargare le conquiste già fatte dal cristianesimo, quanto a consolidarle con una severa disciplina monastica e un'assoluta obbedienza all'autorità ecclesiastica di Roma, la figura di s. Bonifacio, l'apostolo della G. Egli svolge la sua opera di apostolato soprattutto in Turingia, nell'Assia e in Sassonia. A lui si devono l'istituzione di molti vescovati in Germania e la fondazione di vari monasteri, tra i quali, il più famoso, quello di Fulda. Ivi s. Bonifacio insediò come abate il suo discepolo prediletto, il bavarese Sturmi, educato a Roma e a Montecassino. Durante la sua opera di evangelizzazione della parte pagana della Frisia, egli vi colse la palma del martirio (754); le sue spoglie riposano nel monastero di Fulda.

Quest'opera di penetrazione cristiana in G., per virtù di missionari ferventi e di vescovi, trovò favore e sostegno da parte dei re franchi e specialmente di Carlomagno, sotto il quale fu compiuta l'evangelizzazione della Sassonia. Per modo che, se anche essa poté ostacolare in qualche misura l'affermarsi e il diffondersi di una letteratura ispirata ai miti pagani e alle leggende, d'altra parte indubbiamente favorì il fiorire di una poesia religiosa e contribuì soprattutto a unire gran parte delle popolazioni germaniche in uno stesso ideale religioso e civile.

Tuttavia le fonti della poesia epica non si estinsero mai, anche se per rintracciarne qualche testimonianza originale si deve fare un salto dal sec. IV, quando cioè apparve la traduzione di Ulfila, al sec. VIII, alla fine del quale si trova un frammento di un poema del ciclo di Teodorico, conosciuto con il titolo di *Hildebrandslied*, in cui sono in lotta il sentimento dell'onore e quello della consanguineità.

Pure alla fine del sec. VIII si svolge la gigantesca opera di unificazione delle popolazioni germaniche e Carlomagno segna uno dei vertici del rinascimento medievale tedesco: rinascimento politico e culturale. L'opera sua, in questo campo, specialmente dopo la campagna in Italia che lo mise a contatto diretto con la superiore civiltà latina, è delle più importanti. La sua corte rappresenta infatti il più cospicuo centro di cultura del tempo; vi si trova, tra gli altri, il filosofo, teologo e umanista Alcuino, oriundo anglosassone. ma educato a Roma, il longobardo Paolo Diacono, lo storico del suo popolo, e lo storico Eginardo. Aquisgrana doveva diventare, nella intenzione di Carlomagno, il centro di questo rinascimento culturale, come un tempo Atene e Roma.

Tuttavia tale fervore di studi umanistici non significò affatto soffocamento della lingua e della poesia originarie tedesche, ché, anzi, lo stesso Carlomagno, come pare certo, fece raccogliere e trascrivere dei canti eroici, affidati sino allora solo alla memoria dei cantori girovaghi. Resta ad ogni modo il fatto assai importante che sotto di lui, e per tutto il sec. IX, in virtù dell'indirizzo che egli aveva dato, la poesia e la prosa, per quanto il contenuto prevalentemente religioso fosse lontano dallo spirito della letteratura nazionale, si servirono di preferenza del volgare, mentre l'uso del latino sarà del tutto prevalente nella produzione del secolo successivo. Durante, infatti, i secc. VIII-IX poco si può ricordare che interessi la letteratura volgare; solo la poesia d'ispirazione e di contenuto religioso offre un nucleo di opere, che sono rimaste, però, anch'esse in frammenti, come un *Wessobrunner Gebet*, d'ispirazione cristiana, scritto al principio del sec. IX in versi allitterati e in alto tedesco, e il frammento del cosiddetto *Muspilli*, pure in versi con allitterazione e in alto tedesco, che risale probabilmente alla metà del sec. IX e ove è descritta, come dice il titolo, la fine del mondo. Più importanti dal punto di vista storico e anche artistico sono, di questo stesso secolo, due messiadi, una in lingua sassone, di poeta ignoto, *Heliand*, l'altra, *Evangelienharmonie*, scritta in versi rimati in alto tedesco, dal monaco benedettino Otfried von Weissenburg. Le due messiadi esprimono la più alta cultura teologica del tempo e rappresentano rispettivamente un tentativo popolare e uno dotto di volgarizzazione del cristianesimo.

Nella produzione poetica del secolo successivo, che è invece scritta – come si è detto – in assoluta prevalenza in latino, conviene far menzione di un poema, composto in esametri latini dal monaco di S. Gallo Ekkehard e dedicato alla saga germanica di Walther d'Aquitania (*Waltharius manu fortis*) che è il più notevole, se non l'unico anello di congiunzione che rimanga dall'*Hildebrandslied* all'epopea nibelungica.

Ma se la letteratura poetica del sec. X è caratterizzata da una imitazione classica e dall'uso quasi esclusivo della lingua latina, ciò non impedisce che, specialmente sotto l'impulso della rinnovata potenza politica degli imperatori sassoni, risorgano motivi di ispirazione tratti dalle leggende eroiche, sempre vivi nella coscienza popolare. Sicché il gusto per gli scrittori latini non si era ancora spento, al principio del sec. XI, quando un monaco, probabilmente bavarese, scrisse in esametri leonini, con il titolo di *Rudlieb*, il primo romanzo d'avventura, che fornisce un copioso materiale riguardante gli usi e i costumi della società del tempo. La maggior parte dei poeti ecclesiastici non cercano notorietà e tanto meno gloria; la loro poesia è solo al servizio di Dio. Così a caso si conosce il nome di una poetessa Ava; mentre un solo vero poeta si stacca da tutti gli altri per vigoria d'ingegno e perfezione artistica: Heinrich von Melk, che ha lasciato un poema didattico dal titolo *Erinnerung an den Tod*, in cui si prospetta un ideale di vita ascetica che prepari l'uomo alla morte.

II. Dal « Minnesang » alla « Riforma ». – Il non breve periodo di tempo, che corre dai primi albori della letteratura tedesca fino agli inizi del movimento che sfocia nella « Riforma », può essere diviso in due periodi: nel primo, fin verso il 1300, la letteratura si svolge sotto l'azione della società feudale e ne è l'espressione, con la ricca fioritura della lirica d'amore e della poesia eroica e cavalleresca; nel secondo, che comprende i secc. XIV-XV, appare la borghesia nel movimento politico e letterario.

La lirica d'amore (*Minnesang*), la quale affonda le sue radici nella realtà, segna la parte più importante della produzione lirica di questo tempo. Il canto d'amore comincia con un primo incerto e timido periodo di formazione ispirata alla cortesia e al culto della donna. Non forti passioni, quindi, non scatti veementi dell'animo; il *Minnesänger*, quasi freddamente, rivolge il suo canto a una figura vaga e impersonale. La fonte della ispirazione non è nulla di concreto e reale; è la *Minne*, il pensiero amoroso, qualche cosa d'indeterminato e fluttuante che si agita nella sua immaginazione come nel suo sentimento e che pure gli procura ora piacere, ora dolore, come cosa reale.

Il *Minnesang* raggiunge il massimo splendore verso la metà del sec. XIII. Si conservano, in tutto o in parte, canti di quasi duecento *Minnesänger*, dei quali qui si ricordano Federico von Hausen, Enrico von Morungen e il più glorioso di essi, Walther von der Vogelweide (1168-1230), che scrisse canzoni in stile lapidario, senza nessun ornamento, incatenando nel giro di pochi pensieri un *pathos* non di rado altissimo. Fu fervente e convinto cristiano, non risparmiando però, nelle sue invettive, coloro che sono cristiani solo a parole, e fieramente combatté l'ingerenza dei Papi nelle questioni politiche, fedele al principio: « date a Cesare ciò che è di Cesare » ed esaltando l'idea del *Reich*.

La poesia epica tedesca può essere distinta in epopea eroica ed epopea cavalleresca; la prima è espressione impersonale del sentimento collettivo popolare e nazionale che i poeti anonimi attingono dalla materia abbozzata delle saghe germaniche; la seconda, invece, è opera individuale di poeti che attingono la materia da fonti straniere. Opere di precursori della vera e propria epica tedesca, le quali, scritte spesso da religiosi, fortemente risentono degli influssi cristiani, sono l'*Annolied*, l'*Alexanderlied* e *Herzog Ernst*; interamente svolgentisi nel mondo germanico pagano sono le epopee principali *Nibelungenlied* e *Gudrun*; la prima mette sulla scena tutti i popoli che furono impegnati nelle lotte germaniche dei tempi eroici: la conquista di un tesoro, simbolo di rovina e di morte, la proditoria uccisione di Sigfrido e la terrificante vendetta di Crimilde, sua sposa, rappresentano le parti più salienti del poema. Non c'è mai raggio di pietà umana che illumini questi foschi e tragici avvenimenti.

Le fonti principali dell'epopea cavalleresca sono in vari cicli di saghe: ciclo antico, ciclo bretone di re Artù, ciclo del Graal. Tra i primi rappresentanti sono Enrico von Veldeke e Hartmann von Aue (1170?-1220?), al quale son dovuti due poemi di carattere moraleggiante e di edificazione religiosa, *Der arme Heinrich* e *Gregorius auf dem Stein*. Ben più notevoli, dal punto di vista artistico, sono *Parzifal* di Wolfram von Eschenbach, in cui il ciclo di re Artù s'intreccia con il ciclo del Graal e il poema, rimasto incompiuto, di Gottfried von Strassburg: *Tristan und Isolde*.

Il periodo che corre dai primi decenni del sec. XIV a tutto il sec. XV è dominato dall'apparizione della borghesia; tramonta il mondo eroico e cavalleresco che aveva alimentato la poesia nei secoli precedenti; la nobiltà, già decimata dalle Crociate e messa a disagio dalle nuove condizioni create ai borghesi, non è più guidata da quel sentimento di cortesia che era stato l'anima della poesia cavalleresca e del *Minnesang*; nei castelli si trasforma l'ambiente che era stato tanto propizio all'ospitalità dei poeti e dei cantori. L'eredità poetica, passando dalla nobiltà alla borghesia, si trasforma e decade. Le istituzioni letterarie tipiche di questo periodo sono le associazioni dei maestri cantori (*Maistersänger*), tante quante sono le città, tra le quali primeggiano Norimberga, Augusta, Ulma. L'opera dei maestri cantori esce dalla borghesia e dall'artigianato e ad essi si rivolge. Non contenuto amoroso né sentimento cavalleresco; gli argomenti riflettono feste di santi o solennità civili e del lavoro e ritornano a più riprese con monotonia non vinta dagli accorgimenti metrici e linguistici che presto si cristallizzano in rigide forme.

III. Da Lutero a Federico il Grande. – Pressoché tutte le manifestazioni spirituali del sec. XVI sono dominate da due grandi fatti: l'umanesimo e la « Riforma ». È subito da avvertire che il movimento umanistico in G. non è destinato a prendere un forte rilievo, in quanto i suoi aderenti, piuttosto che penetrarsi profondamente dello spirito dell'antichità, si limitarono ad una imitazione, superficiale e retorica, degli scrittori latini. Non è negli umanisti tedeschi il desiderio e tanto meno uno sforzo verso una concezione nuova della vita, di cui una più alta *humanitas* fosse la diretta espressione. Essi restano pur sempre uomini del medioevo, volti soprattutto alle cose celesti. C'è in essi una costante preoccupazione dell'al di là; oltre il fugace godimento, essi vedono l'abisso eterno e dappertutto il minaccioso dito di Dio. Onde un continuo bisogno di ammaestrare e moralizzare. Tra i principali umanisti vanno ricordati Erasmo da Rotterdam (1467-1536) e Giovanni Reuchlin (1455-1522), il quale concentrò la sua attività in questioni di carattere teologico e speculativo, come testimoniano i suoi studi ebraici.

La « Riforma » non può essere considerata come un movimento unicamente religioso; essa è anche una grande e profonda rivoluzione nazionale che coinvolge tutte le manifestazioni della vita della G. È un duello tra due culture, due civiltà. La G. non aveva mai, durante il medioevo, apertamente accettato la corrente di civiltà che si diffondeva da Roma su tutti i popoli d'Europa; l'aveva piuttosto subita, rimanendo pur sempre attaccata al vecchio spirito della sua razza. Ora si presentava l'occasione di romperla con il mondo dal quale una notevole parte di essa si sentiva minacciata, dopo che la tradizione romana si era innestata sul tronco sempre più vigoreggiante della Chiesa cattolica. È il *Los von Rom*. È naturale pertanto che quando apparve Lutero, per quanto egli fosse l'uomo meno rivolu-

zionario del suo tempo, si trovasse ad un tratto a capo di una rivoluzione. Egli poi non tardò ad imporsi soprattutto con la pertinacia della sua volontà. A lui si devono, oltre alla traduzione della Bibbia che ha avuto una grande efficacia linguistica e letteraria, i *Kirchenlieder*, imitati o liberamente tradotti, e molti altri scritti di carattere polemico.

L'intonazione data da Lutero alla poesia religiosa ebbe imitatori e continuatori innumerevoli, ai quali dettero impulso le nuove forme del culto protestante; ma in contrapposizione ai protestanti sorsero numerosi poeti cattolici e anche scrittori satirici, tra i quali il francescano Tomaso Murner, il più notevole imitatore di Sebastiano Brant, che scrisse *Von dem grossen luterischen Narren*, in cui spesso con *pathos* drammatico è mostrato il carattere sovvertitore della dottrina luterana.

Quel tanto di elementi epici che ancora si irradiano lungo i secc. XV e XVI e la migliore e più caratteristica produzione drammatica culminano in una sola persona, in Hans Sachs (1494-1576), che è esempio raro di fecondità poetica ed esprime, nell'insieme, tutti i caratteri più salienti del suo tempo. Uno dei suoi meriti fu quello di riannodarsi alle vergini sorgenti del sentimento popolare nazionale, mettendosi nello stesso tempo in condizione di interpretarne ed esprimerne il successivo svolgimento dominato dal moto della « Riforma ».

Anche il teatro sente l'influsso della « Riforma » e come già il canto religioso degli aderenti al protestantesimo fu stimolo a contrapporvi altri canti da parte di poeti cattolici, altrettanto avvenne nella produzione drammatica, riprendendo nuovo rigoglio le rappresentazioni di argomento biblico.

Nel campo satirico, con tendenze anche moraleggianti, va ricordato Giovanni Fischart (1550?-90), il quale prese di mira in modo particolare la Chiesa romana e gli Ordini religiosi, specie i Gesuiti, trascendendo spesso al tono sguaiato del libellista.

Le condizioni civili e politiche del sec. XVII dovevano ostacolare ogni movimento letterario. La G. doveva subire la guerra dei Trent'anni che aveva fiaccato ogni energia morale, offrendo un troppo lungo spettacolo di distruzione. Le violente dispute religiose non accennavano a placarsi, la nazione sembrava aver perduto coscienza di se stessa; lontana la gloria letteraria del passato, era fatale che essa si orientasse verso le letterature straniere, specialmente la francese. Si ebbe così una produzione incolore, senza rilievo, manierata e accademica. Ma proprio alle accademie, fondate sul tipo di quelle italiane, si ricorse, quando si volle trovare un rimedio alla generale decadenza della letteratura e specie della poesia. Nel momento stesso in cui in parecchie regioni l'unica attività letteraria era rappresentata dalle società linguistiche, si ebbe un risveglio poetico nella Slesia per opera del poeta Martin Opitz (1597-1639), il quale esercitò un'efficacia ragguardevole sul suo tempo, tanto da essere considerato un capo scuola.

Parecchi furono infatti i poeti che s'incamminarono sulle sue orme; tra essi merita menzione Paolo Fleming (1609-40), anche se non poche liriche egli improntò al gusto dei « concetti ». Nel campo della poesia religiosa a Opitz si riannodano J. Hermann, il pietista Spener e Paolo Gerhardt (1607-76) che raggiunse la maggiore elevazione lirica nel canto ecclesiastico protestante. Anche il cattolicesimo non rimase estraneo al movimento opitziano. Verso la fine del sec. XVII, mentre ogni ardore di lotta andava placandosi, protestanti e cattolici, almeno nel campo della poesia, si ritrovarono a cantar le lodi dello stesso Dio e gli inni della stessa fede cristiana. Il gesuita Federico Spee (1591-1635), che dedicò la vita ad opere di carità ed esercitò un apostolato di tolleranza che rifulse specialmente nella lotta contro le feroci esecuzioni dei processi per stregoneria, ha lasciato un libro di edificazione, *Guldenes Tugendbuch*, e una raccolta di canti religiosi, *Trutz-Nachtigall*, che continua il tono di fervore e di amore della mistica. Un suo imitatore fu Giovanni Scheffler, più noto sotto lo pseudonimo di Angelus Silesius (1624-49), convertitosi dal protestantesimo al cattolicesimo, il quale nel suo *Cherubinischer Wandersmann*, raccolta di brevi componimenti poetici, rispecchia appunto il distacco del poeta dal rigorismo luterano e la sua ansia di nuove vie per raggiungere Dio. Più vicino al canto religioso di intonazione idilliaca di Spee è Silesius nella *Heilige Seelenlust*, in cui è esaltata in mistico ardore la vita di Cristo, l'attesa di lui, la sua venuta, la sua morte e la sua Resurrezione.

Poeta lirico di argomento sacro e profano fu Andrea Gryphius (1616-64), il cui nome però è affidato soprattutto alle tragedie, che imitano la tessitura esterna delle tragedie greche e introducono il coro, e inoltre alle commedie.

Come il canto religioso, la satira e l'epigramma sono tra le più genuine espressioni dell'anima tedesca. Per quest'ultima forma ha dato un esempio Federico von Logau, autore di oltre tremila epigrammi (*Sinngedichte*), mentre per la satira sono da ricordare H. Michele Moscherosch, il quale ora attacca violentemente la *fremde Thorheit*, ora eleva l'inesorabile rampogna contro i vizi e l'abiezione del tempo, specie nei suoi *Wunderliche und wahrhaftige Geschichte Philanders v. Sittewald*, e infine il più famoso dei predicatori cattolici del tempo, Abramo a Sancta Clara.

Del cosiddetto romanzo d'avventura il rappresentante più autorevole fu G. G. Cristoforo Grimmelshausen (1625-76), il quale, più che usare la violenta satira, guardò più in alto, vagheggiando e propugnando anche una profonda ricostruzione morale. Il suo *Der Abenteuerliche Simplicius Simplicissimus*, l'opera letteraria più importante e significativa del sec. XVII, è un vero *Bildungsroman*, quale può sorgere in un'epoca tragica, nel quale egli indica la via che doveva condurre alla rinascita nazionale e umana della G.

Nel campo della lirica tra i poeti i quali, più che alle immagini lussureggianti dei continuatori della scuola optziana, mirano alla sostanza, vanno ricordati Enrico Brockes, le cui poesie formano la maggior parte della raccolta intitolata *Irdisches Vergnügen in Gott*, e in particolar modo G. Cristiano Günther (1695-1723) per la sincerità del sentimento e la vivacità dell'espressione, tanto che egli pare fuori del suo tempo.

IV. Illuminismo e « Sturm und Drang ». – La lunga e rovinosa guerra dei Trent'anni aveva sconvolto la G. moralmente ed economicamente; era naturale quindi che ad essa succedesse un periodo di raccoglimento in cui il popolo, privo ancora di una forza di coesione nazionale, pensasse solo a ristorare la propria economia; il pensiero restava, così, inerte, privo d'impulsi creativi e di grandi ideali. Mentre però a poco a poco la G. risorgeva e intorno alla figura del grande elettore Federico Guglielmo si veniva formando il primo nucleo di una grande nazione, unita in una stessa fede e in uno stesso ideale, l'avvento al trono di Prussia di Federico II e la vittoriosa guerra dei Sette anni furono motivo di esaltazione per il popolo tedesco e dettero impulso a una vibrante poesia patriottica. Vero è che lo stesso re rimase un ammiratore dei Francesi, negando ai Tedeschi la possibilità di creare qualcosa di veramente originale e grande nel campo della letteratura, ma è anche vero che egli, combattendo per l'emancipazione politica della G., favoriva indirettamente e affrettava la grande reazione letteraria contro la Francia. L'imitazione straniera, infatti, a poco a poco si attenua fino a scomparire e appaiono in prima linea alcuni grandi spiriti che giungono alla espressione originale dell'anima della nazione, facendo implicitamente opera di importanza universale.

L'epopea religiosa di Klopstock, esprimente uno dei più profondi sentimenti dell'anima germanica, la ricca e inquieta produzione di Wieland, le entusiastiche amorose divinazioni di Winckelmann sul mondo ellenico e l'arte greca, la sagace penetrazione

e la nitida visione artistica di Lessing, il largo sguardo storico di Herder preparano degnamente e sono ben degna cornice all'opera universale di Wolfango Goethe e a quella eclettica, ma profondamente umana, di Federico Schiller.

Ma prima di giungere alla piena affermazione di questi spiriti magni, mentre quasi tutta l'epoca di Federico il Grande è pur sempre dominata dal pensiero illuministico e conseguentemente dall'influsso francese nel campo della cultura e della poesia, sorgono già le prime avvisaglie di una reazione a questo dominio, che presto diventano lotta aperta e decisa per opera soprattutto di G. Bodmer e G. G. Breitinger, i quali impegnano, contro l'imperante concezione estetica di G. G. Gottsched, una battaglia a fondo. Seguace della filosofia razionalistica, Gottsched era convinto che non dall'immaginazione dovesse scaturire la vera poesia, ma dall'osservanza scrupolosa di regole dettate dalla ragione; propugnò quindi l'imitazione della letteratura francese, nella quale vedeva l'esempio della perfezione, e nello stesso tempo espose il principio vago e indeterminato che la poesia dovesse essere imitazione della natura. Gli oppositori, invece, della cosiddetta scuola di Zurigo, opponevano una maggiore libertà nel campo dell'ispirazione e davano grande valore all'immaginazione, ciò che necessariamente doveva orientarli verso i poeti inglesi. Questo spiega come, quando nel 1748 apparvero i primi canti del *Messias* di F. G. Klopstock (1724-1803), salutati con generale entusiasmo, i due capi della scuola svizzera credettero la loro opera compiuta con l'avvento di un grande poeta.

Altro è il giudizio che si dà oggi del poema di Klopstock: il tono enfatico di molti brani che solo di rado lascia luogo alla sublime elevazione mistica, la disarmonia nella tessitura generale dell'opera, l'arditezza delle immagini e dei costrutti sintattici, la stessa ricchezza scomposta della lingua ne rendono per lo meno assai faticosa la lettura. Ma il nome di Klopstock è soprattutto affidato alle odi, ove sono riflessi i sentimenti più alti che illuminarono la sua vita: la religione, il culto della patria e della libertà, il sentimento dell'amicizia e dell'amore.

Non a torto si suole a Klopstock contrapporre G. Efraimo Lessing (1729-81), ingegno equilibrato, acutissimo, consapevole di se stesso, delle esigenze intellettuali che lo circondano e della meta che vuole raggiungere. Fu guida avveduta per la letteratura tedesca; nella *Hamburgische Dramaturgie* combatté la prima grande battaglia contro il dominio letterario della Francia, volgendosi ancora agli Inglesi; e mentre il culmine della sua attività di critico è segnato dal trattato di estetica *Laokoon*, egli raggiunse un posto assai notevole come drammaturgo, scrivendo la commedia *Minna von Barnhelm*, che inizia un'èra nuova nel teatro tedesco, e due capolavori drammatici, *Emilia Galotti* e *Nathan der Weise*, in cui è esaltato il concetto dell'umanità, portato al di sopra e all'infuori di ogni competizione religiosa o confessionale.

Uno dei primi posti tra poeti e prosatori tedeschi per elegante freschezza di eloquio e per un fondo comico e arguto di filosofia della vita, è assegnato a C. Martino Wieland (1733-1813), autore di poemi, come quello eroico-cavalleresco intitolato *Oberon*, e di alcuni romanzi, come *Don Silvio von Rosalva*, *Agathon*, *Die Abderiten*. Egli è uno di quegli scrittori i quali hanno il dono raro di saper derivare da altri tutto ciò che è affine al loro temperamento artistico, conservando quella originalità che non sdegna di far tesoro di atteggiamenti spirituali espressi dall'opera altrui.

La critica di Lessing non aveva fatto dimenticare il nome e l'opera di Klopstock, e un gruppo di giovani di Gottinga si propose di continuare i suoi ideali d'arte, pubblicando ogni anno una raccolta di poesie ispirate a lui. Apparve così il *Musenalmanach* e subito dopo sorse lo *Hainbund*, specie di novella Arcadia, che però nulla aveva delle sdolcinature arcadiche. Subito vi emersero per valore poetico Enrico Voss, Mattia Claudius, Pietro Hebel e, sopra tutti, G. Augusto Bürger (1747-94), considerato uno dei migliori rappresentanti della poesia popolare. Ed eccellente egli fu nella ballata, un genere di rapida e drammatica narrazione lirica, in cui seppe tesoreggiare elementi di ispirazione popolare, animandoli con semplice squisitezza di gusto. Famose sono rimaste le ballate *Lenore*, *Der Kaiser und der Abt* e *Der wilde Jäger*

Il momento culminante della letteratura tedesca ebbe una preparazione prossima nelle conquiste intellettuali di uno dei più grandi pensatori moderni: Emanuele Kant, e in un moto di agitazione al quale, all'inizio, aderì lo stesso Goethe: è il periodo tempestoso denominato *Sturm und Drang*. Agli spiriti di questa rivoluzione letteraria il mondo presente parve troppo angusto, soffocato da viete e ormai vecchie regole, in cui il pensiero creativo doveva necessariamente annegare. Orizzonti più ampi si volevano e un più largo respiro. Già il pensiero di Giorgio Hamann, il quale, soprattutto nell'affermazione della superiorità della fede sulla ragione, tanto influsso esercitò sullo spirito di Herder, e quello del Jacobi avevano rivendicato all'uomo questa libertà, combattendo l'illuminismo e sostenendo che tutto deve muovere dall'individuo e dal complesso delle sue forze. Il concetto di libertà, senza freni, è quello che appare più evidente nel programma dello *Sturm und Drang*, nella vita come nell'arte. Inoltre la rivolta letteraria, che rifiutava ogni modello e quindi ogni regola, doveva necessariamente ricondurre alla natura, subendo anch'essa l'influsso di Rousseau. Anche la corrente popolare, le cui prime manifestazioni s'erano già viste in Inghilterra con la pubblicazione dei canti ossianici, ebbe allora larga eco in G.; ma doveva essere fatale che questi elementi degenerassero in incompostezza e, specialmente il culto della libertà, in una specie di anarchia morale, come il wertherismo e il räuberismo.

Non lieve influsso esercitò su questo movimento uno degli ingegni più universali e profondi del suo tempo, G. G. Herder (1744-1803), il quale propugnò il sorgere di una letteratura nazionale, rinverdì la tradizione dei canti popolari della G. (*Stimmen der Völker in Liedern*), mentre nell'opera *Vom Geist der hebräischen Poesie* dimostra che il Vecchio Testamento costituisce la poesia più antica, la più semplice e naturale, scaturita spontaneamente dall'animo di un popolo che l'ardente fede pone a contatto immediato con Dio. Quest'opera è quasi germe e introduzione dell'opera di filosofia della storia, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Herder fu anche poeta, ma, soprattutto, critico dalla larga visione e dalle acute intuizioni; il suo spirito si sprofonda a indagare la natura primigenia delle cose, ad ascoltare la loro prima voce misteriosa, alle quali riesce a strappare i segreti più reconditi.

V. Il classicismo. – Nella rigogliosissima fioritura di questo periodo letterario non è sempre possibile distinguere le varie tendenze e le varie forme d'arte, le quali spesso coesistono in uno stesso scrittore, e tanto meno, quindi, classificare nettamente i poeti in classici e romantici. Il Goethe, infatti, cominciò *Stürmer und Dränger* e fu classico per eccellenza, ma non pochi elementi romantici si trovano nell'opera sua; lo stesso può dirsi per Schiller. Nell'orbita dello *Sturm und Drang* nascono il romanzo *Die Leiden des jungen Werther*, il dramma *Goetz von Berlichingen*, le liriche e le rapsodie che rappresentano la rottura dell'armonia delle cose e dell'anima felice, come *Prometheus*, e che seguono immediatamente la serena visione panteistica (*Mailied*, *Ganymed*, *Mahomets Gesang*). Due avvenimenti contribuiscono a far raggiungere al genio di Goethe la piena manifestazione della sua maturità: il soggiorno di Weimar e il viaggio in Italia. Il primo rappresentò un progresso nella produzione lirica, mentre il poeta cercava nuove vie verso un'arte più calma e serena che doveva essere in contrasto con la febbre scomposta della prima giovinezza; il secondo rap-

presenta la vera rinascita dell'uomo e dell'artista, i cui frutti furono, tra gli altri, *Tasso* e *Iphigenie auf Tauris*. Nel tono di quest'ultima opera, nell'armonia dolce del verso impeccabile e nel mirabile equilibrio delle parti sfuma e si perde il senso tragico che pure tutta la pervade; la linea e la tessitura del dramma sembrano avere la compostezza immobile di una statua greca. Opere della maturità furono il romanzo *Wilhelm Meister* e *Die Wahlverwandtschaften*, il soavissimo idillio in linee epiche *Hermann und Dorothea*, *Die römischen Elegien*, la *Italienische Reise* e il *Faust*, l'opera intorno alla quale il poeta lavorò per circa sessant'anni. Goethe trovò la leggenda di Faust viva nella tradizione popolare, ma, ripensandola nel suo spirito, ne elevò il valore a simbolo universale dell'eterna posizione della mente umana (sia Faust che indaghi, o Mefistofele che neghi, o Margherita che spasimi di dolore) di fronte alle terribili incognite del mistero della vita. A parte però gli inarrivabili splendori della forma, nel poema drammatico è evidente una morale nuova, la quale, esaltando l'azione per l'azione e la brama inappagata e inappagabile dell'uomo verso sempre nuove conquiste, senza considerare il valore dei mezzi usati per conseguirle, rende possibile la salvazione di Faust, appunto perché « colui che s'affaticò sempre bramando » può essere redento. È una morale che mal si concilia con l'intervento finale della Vergine e degli angeli, in quanto essa rappresenta una *contaminatio* dell'etica cristiana. Comunque questo è tutto quanto poteva darci, nell'àmbito del pensiero e di fronte al problema generale dell'esistenza, il genio di Goethe, dal momento che egli non possedeva quella fede che è pronta ad appagare la ragione con una formola del sentimento.

All'intelletto riflesso, oggettivo, universale di Goethe fa contrasto la natura di Federico Schiller (1759-1805), dominato dal sentimento, anche quando si concesse una tregua alle opere di immaginazione e di poesia, componendo opere di filosofia e di storia. La sua produzione poetica, per fervore d'ispirazione, per ricchezza di motivi, per la unità ideale che la illumina, pare dominata dal presagio della breve vita del poeta. Egli vive intensamente tutta l'opera sua, traendola dalle radici profonde della propria fantasia e della propria anima, quasi senza indugiarsi a raccogliere l'esperienza della realtà. Schiller è quindi uno spirito soggettivo, eminentemente lirico, anche quando, scrivendo per il teatro, imbastisce l'azione su un fondo di elementi storici che egli colora e idealizza con l'ardore del sentimento e lo slancio della fantasia, dominati da un costante ed unico freno: una adamantina probità che non si smentisce mai.

Giovanissimo ancora, si affermò nel teatro con la prima grande tragedia *Die Räuber*, da considerarsi un prodotto dello *Sturm und Drang*, per l'impeto indisciplinato che la domina; seguirono subito *Die Verschwörung des Fiesko*, la tragedia borghese *Luise Miller* e l'opera drammatica più tormentata, *Don Carlos*. La serie dei capolavori drammatici s'inizia con la trilogia del *Wallenstein*, una rappresentazione umana, idealizzata da elementi storici; in *Maria Stuard* Schiller si preoccupa soprattutto di ritrarre caratteri umani, mentre in *Die Jungfrau von Orléans* l'azione drammatica si allontana ancor più dalla realtà storica, non mancandovi neppure l'elemento meraviglioso e soprannaturale. Ultimo dramma compiuto, *Wilhelm Tell*, il quale riassume in mirabile sintesi i due grandi amori del poeta: l'amore per la bellezza della natura e quello per la libertà.

Tutta l'opera di Schiller è dominata da un principio etico, da un'idea morale. A tutti i suoi eroi egli dà l'impeto della passione magnanima o temeraria, ma non li priva mai della fiamma della fede e del sentimento di responsabilità morale. Esso risulta chiaro anche nelle scomposte demolizioni dei primi drammi; i quali, come quelli della maturità, escludono un dissidio fra l'io e il mondo, tra l'uomo e Dio, tra necessità e libertà, ma sono piuttosto la rappresentazione della vita umana nelle sue lotte e nei suoi dolori idealizzata dalla coscienza del poeta e drammatizzata dalla sua passione.

Anche la ricca produzione lirica di Schiller si muove entro l'orbita di un'idealità morale. Qui ogni dissidio tra etica ed estetica sembra dissolversi: il mondo e la vita si mostrano al poeta in una luminosa chiarezza (*Die Ideale, Das Ideal und das Leben, Der Spaziergang*, le ballate, e il celebratissimo *Lied von der Glocke*).

Sarebbe esagerato affermare che Lessing, Goethe e Schiller abbiano dato alla G. un vero e proprio teatro nazionale; tuttavia essi ebbero un gran numero di imitatori, i quali, benché lontani dall'eguagliare i loro modelli, ebbero talvolta clamorosi successi sulla scena, come A. W. Iffland, H. J. Collin e soprattutto Augusto von Kotzebue, il quale fu il vero dominatore del teatro sulla fine del sec. XVIII.

La prosa invece, specie quella umoristica, assume in questo periodo caratteri di forte originalità per opera di vari scrittori, di cui uno grande: J. Paul Richter, che si faceva chiamare letterariamente Jean Paul (1763-1825). Sono da ricordare, tra i suoi romanzi, *Die unsichtbare Loge*, *Hesperus*, *Titan* e *Flegeljahre*, oltre il delizioso racconto *Maria Wuz in Auenthal*. Per chi voglia penetrare il sapore umoristico di questo narratore, deve soccorrere un'attenta analisi del suo stile, in cui forti scorci e le non rare bizzarrie formano un tutto intimo con il suo pensiero. Ed è appunto da questa fusione che scaturisce la sua inesauribile e originale vena umoristica.

VI. Il romanticismo. – Il romanticismo nacque direttamente dalle condizioni politiche del tempo e, assai più, da un largo movimento filosofico che lo preparò e lo seguì per un lungo volgere di anni. Tra i pensatori ai quali risale il maggior merito di questa preparazione è G. G. Fichte. Egli ha fede assoluta nell'attività creatrice dell'uomo e afferma il dogma della personalità: l'uomo esiste in quanto ha coscienza di se medesimo e la conoscenza non ha confini e tende ad allargarsi illimitatamente, conquistando a grado a grado il mondo che è fuori di sé. Un discepolo di Fichte, Federico Schelling volse l'idealismo fichtiano ad un largo e profondo panteismo. Tutto il suo sistema filosofico è il frutto della immaginazione ardente di un poeta, ond'è che i romantici trovarono principalmente nelle sue affermazioni rispecchiate le loro dottrine e i loro gusti che tendevano al vago nei liberi campi della fantasia, non limitata dal controllo rigido della ragione e della critica. Completa la triade dei filosofi Giorgio W. F. Hegel, il quale ritorna ancora al panteismo spinoziano, sostituendo al principio fondamentale statico della sostanza il concetto dinamico dell'Idea, che in sé racchiude ogni impulso creativo.

Ma i germi fecondi del movimento romantico non maturano solo in seno al pensiero filosofico; essi si ritrovano già, senza voler discendere più indietro, nel misticismo panteistico del Böhme, tutto teso e anelante alla conquista della divinità diffusa nella natura, nella lotta per la liberazione dall'influsso francese, nella affermazione dei diritti della fantasia (Bodmer e Breitinger), nella concezione della poesia come effusione del sentimento (Klopstock), nella esaltazione dell'individuo fatta dallo *Sturm und Drang*, nello scardinamento del canone estetico oraziano *ut pictura poësis* (Lessing), nel culto

di Shakespeare, nel riconoscimento che poesia è voce della natura (Herder). I romantici pertanto sfuggiranno tutto ciò che è presente e reale; ciò che essi si sforzeranno di esprimere non saranno pensieri concreti, né sentimenti maturi, bensì immagini fuggitive appena abbozzate, palpiti di sentimenti appena sbocciati dall'anima del poeta, pensieri sorpresi nei più reconditi misteri della vita e fuggevolmente espressi.

La determinatezza, la perfezione non rispondono all'ideale romantico; la sua vita è la *Sehnsucht*, che tende all'infinito e all'eterno e non ha, dunque, possibilità di appagamento. Ecco l'intima ragione del dramma dell'anima romantica che, in fondo, è lo stesso dramma dell'idealismo tedesco. Eppure è chiaro che l'insonne loro *Streben* tende a una soluzione, a una conquista di unità e di armonia; ed essa è cercata in due direzioni: la dionisiaca e la cristiana, e si vorrebbe chiamare l'una immanente, trascendente l'altra, cioè quella verso l'assoluto, nel folle tentativo di superare la vita e di disprezzarne le infrangibili leggi, e quella della rinuncia; la prima è anche quella di un titanismo eroico e di un eroico tramonto; la seconda quella di un non rassegnato adagiarsi in seno a una confessione religiosa. Romantici dionisiaci possono così esser considerati Hölderlin e Kleist, cristiani Schlegel, Brentano, Tieck, Runge e Novalis. Ma come e in che cosa sostanzialmente divergono la concezione immanentistica e quella trascendentale? Perché qui si pone precisamente il problema della religione presso i romantici, in quanto una religione rivelata, coi suoi dogmi e le sue rigide norme, non è in inconciliabile contrasto con lo spirito romantico, aperto a tutti gli impulsi, anelante a tutte le mete? Ed infatti la religione, qualunque essa sia, è sempre più o meno in funzione della concezione romantica. Così anche il cristianesimo. Se infatti Cristo fosse sentito, nel senso ortodosso, come salvatore dell'umanità, ogni anima troverebbe in lui facile e pieno appagamento, mentre il cristianesimo non solo non reca pace né armonia a nessuno spirito romantico, ma anzi serve soltanto a illuminare, attraverso deviazioni o atteggiamenti affini, altri lati del suo insonne e inquieto aspirare. L'amore, ad es., è considerato come espressione religiosa; ma esso non è disgiunto dalla voluttà, ciò che soddisfa l'aspirazione romantica all'unità, a riavvicinare cioè il divino all'umano, il cielo alla terra, lo spirito ai sensi. E questo misticismo dell'amore doveva necessariamente legare i romantici alla religione di Cristo nei suoi due fondamentali elementi, dell'amore e del peccato: il peccato, come il più forte assillo all'amore; l'amore, come la più alta aspirazione di un ritorno a Dio. Così religione, amore, voluttà si equivalgono, ma è importante notare che è l'amore nella sua pienezza che crea e alimenta e caratterizza la religione; e poiché questa religione è il cristianesimo, è ancora una volta chiaro che siamo lontani da ogni ortodossia e altresì dalla morale cristiana.

L'etica romantica, infatti, conferma un'assoluta indipendenza da tutte le norme derivanti da una religione rivelata. Oltre che per l'amore spiritualizzato e per la voluttà del peccato, i romantici erano attratti dal cristianesimo, come da una religione della morte, in quanto la morte apre a tutti i cristiani, come ai romantici, un mondo più alto e migliore, fuori del reale e del presente, in una vita ultraterrena ch'è per l'appunto la realizzazione dell'infinito e dell'eterno. Sicché, piuttosto che di religione, si deve parlare, nei romantici, solo di religiosità, di un sentimento cioè inerente alla loro visione del mondo e della vita, il quale è estraneo o lontano da una vera e profonda fede religiosa.

L'affermazione del movimento romantico ebbe il maggiore impulso dall'opera critica dei fratelli Schlegel, Guglielmo e Federico, che ne furono i teorici sagaci e arditi. Al primo sono dovute le famose *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst*; le quali, insieme alle *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, contengono i principi fondamentali del romanticismo; al secondo, tra l'altro, una *Geschichte der alten und neuen Literatur* e un romanzo, *Lucinde*, che sollevò non poche proteste per la esaltazione che vi è fatta della sensualità romanticamente spinta all'estremo limite.

Tra i poeti di maggior rilievo Federico Hölderlin (1770-1843) è facilmente collocato tra i classici della letteratura tedesca, mentre è indubbio che il suo mondo poetico-lirico nasce tutto nell'atmosfera dell'ideale romantico, sia nell'appassionata e vana aspirazione a creare una visione unitaria della vita, sia nella fuga dal reale e dal transitorio che gli impone anche il distacco materiale dalla donna amata, anche se antiromantica appare la sua illusione di avere raggiunto o almeno intravisto una mèta oltre la quale cessa il desiderio, come in *Hyperion* o nell'*Archipelagus* o nella stessa tragedia di Empedocle. Abbondante, ma meno originale poeta, lirico e prosatore, è Luigi Tieck (1773-1853), il quale, specialmente nei racconti drammatici usa largamente dell'ironia romantica, mirabile gioco dialettico che sorge dalla coscienza di un continuo superamento e, nello stesso tempo, dal disingannato desiderio di soddisfare ogni esigenza ideale. L'amico suo Wackenroder, morto a soli venticinque anni, che nelle *Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders* effonde gli slanci appassionati della sua anima giovanile, soprattutto per il culto per l'arte, può essere considerato il Winckelmann della scuola romantica, mentre Federico von Herdenberg (Novalis: 1772-1801) ne è il lirico più insigne. Una naturale e profonda tendenza al misticismo, velato di sconsolata tristezza, gli ispira i *Geistliche Lieder* pieni di abbandono e di semplicità da essere considerati i canti di una comunità cristiana, e quei mirabili *Hymnen an die Nacht*, in cui il poeta, animato dalla forza del suo amore per la fanciulla perduta e del suo desiderio di raggiungerla, è fiducioso ch'essa possa spezzare e vincere le ferree leggi della vita umana.

La dispersione dei primi rappresentanti del romanticismo e la diffusione del movimento portarono alla creazione di vari centri di vita e di poesia romantica, come quello di Heidelberg con Clemente e Bettina Brentano e Achim von Arnim, caratterizzato dalla tendenza di dare alla letteratura un carattere più prettamente nazionale, attingendo motivi alla tradizione popolare (*Des Knaben Wunderhorn*); e quello di Berlino con i poeti A. von Chamisso e F. de la Motte Fouqué, caratterizzato anch'esso da un culto vivo e sincero per la poesia, non limitato peraltro nella cerchia esclusiva delle teorie romantiche. Più giovane dei suoi amici di Heidelberg è J. von Eichendorff, autore di un delizioso racconto, *Aus dem Leben eines Taugenichts* e di squisiti *Lieder*, che hanno rara grazia di sentimenti e di suoni e sono pervasi da un intimo senso religioso, di cui ama compenetrarsi tutta la poesia di Eichendorff.

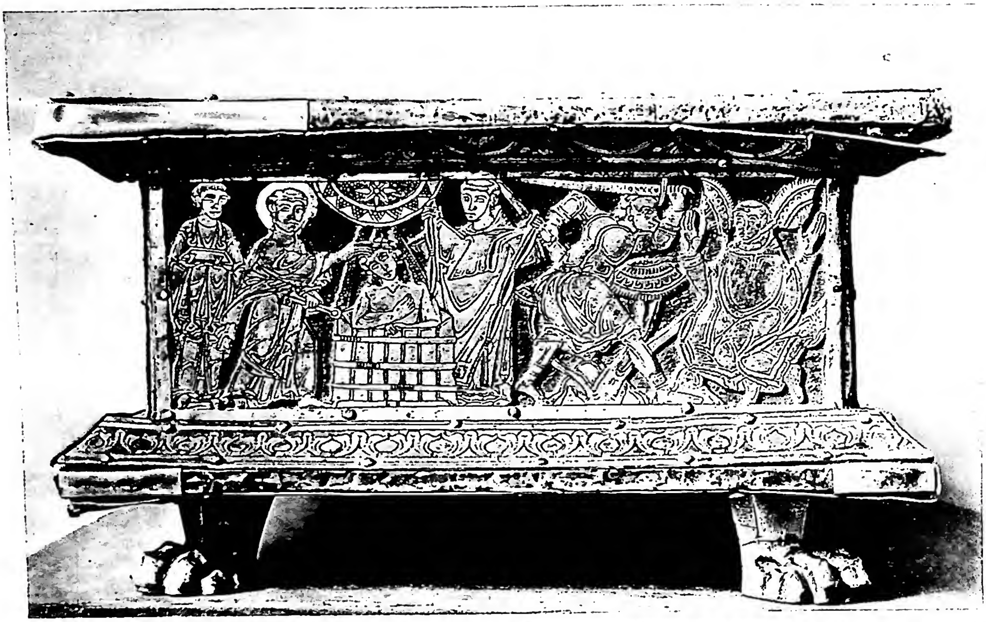
Uno degli elementi del movimento romantico era stato anche il sentimento della libertà, accoppiato spesso a un ardente patriottismo. Questo sentimento, che aveva dato luogo a una poesia patriottica durante la guerra dei Sette anni e che era divenuto irrompente nello *Sturm und Drang* e nel primo romanticismo con i drammi schilleriani, con i vibrati appelli di Fichte (*Reden an die deutsche Nation*) e gli articoli taglienti di Görres, non poteva attenuarsi, quando le vittorie napoleoniche gettarono la costernazione da un capo all'altro d'Europa, minacciando ogni anelito di libertà. Allora il romanticismo, lasciate da parte le sue fantasticherie e la sua ironia

(fot. A. Kreyenkamp - Colonia)

(fot. Museo nazionale - Norimberga)

(da Stadelsches Kunstinstitut Frankfurt a. M.)

In alto a sinistra: MADONNA. Tavola di Hans Burgkmair (inizio sec. XVI) - Norimberga, Museo nazionale.
In alto a destra: CROCIFISSIONE. Scuola di Colonia (metà del 1400) - Colonia, Museo Wallrraf-Richartz.
In basso: I GIARDINI DEL PARADISO (principio del 1400) - Francoforte, Stadelsches Kunstinstitut.



(per cortesia della dott.ssa L. von Wilckens)

In alto: ALTARE PORTATILE. Particolare con scene di martirio, di Rogerio di Helmarshausen (ca. 1100) - Paderborn, convento dei Francescani. *In basso a sinistra:* CANDELABRO IN FORMA D'UOMO, detto "Wolfram„ (metà sec. XII) - Erfurt, Duomo. *In basso a destra:* ANTEPENDIO DELL'ALTARE MAGGIORE, donato dall'abate Hartwig (metà sec. XII). Particolare - Grosskomburg, chiesa abbaziale.

e trascinato anch'esso da una impetuosa corrente nazionale, divenne patriottico e diede i canti appassionati di Arndt, di Schenkendorf, di Rückert e quelli accorati e tempestosi del più giovane lirico tedesco, Teodoro Körner.

Ma il dramma romantico, soprattutto, ci dà una idea più chiara e precisa dell'immenso favore che le dottrine romantiche incontravano dappertutto, informando la letteratura del tempo. Perché se c'è genere letterario che rifugga dall'irrealtà e dalla indeterminatezza della forma, questo è appunto il dramma. Così il romanticismo operò il miracolo di fare applaudire sulle scene le *Schicksalstragödien*, i drammi fatalistici, di Zaccaria Werner (1768-1823), come *Der vierundzwanzigste Februar*, mentre elementi romantici, quali il fantastico, il meraviglioso, il terribile, determinati da una analisi più intima e profonda dei personaggi, rientrano nei drammi di Enrico von Kleist (1777-1811), insieme con una spiccata tendenza all'assoluto, che impresse, almeno ai suoi primi drammi (*Die Familie Schroffenstein* e specialmente *Penthesilea*) il segno di una personalità eccessiva. La stessa terribilità, talvolta anche mostruosa, che si nota in qualche tragedia kleistiana si ritrova nell'opera drammatica di C. Grabbe, mentre essa è accuratamente evitata nei drammi di Franz Grillparzer (1791-1872), il quale non cerca di analizzare i personaggi, obbedendo a una idea preconcetta, né subordina mai l'azione a considerazioni filosofiche, facendo delle sue creature simboli o astrazioni, ma infonde in esse una vita reale e le fa muovere sulla scena come si muoverebbero nella vita. Tuttavia è facile notare che il poeta spesso interviene nel corso dell'azione per impedire che i suoi personaggi, seguendo l'impulso delle proprie passioni, si spingano troppo innanzi; è il freno che il *Verstandesmensch*, della specie più equilibrata e tenace, oppone al poeta di agitata e traboccante fantasia, ciò che non avviene nei suoi drammi fatalistici come *Die Ahnfrau* o anche nella trilogia *Das goldene Vliess*.

Nella lirica, invece, gli elementi romantici vanno a poco a poco attenuandosi, segnando deviazioni e anche reazioni. Così nel culto della forma e nel proposito di introdurre nella lingua nuovi atteggiamenti metrici e nella ispirazione dei fantasmi suggestivi del mondo orientale si trovarono d'accordo Federico Rückert (1788-1866) e Augusto von Platen (1796-1835), quest'ultimo essenzialmente romantico nelle prime raccolte liriche e antiromantico in due commedie di imitazione aristofanesca, mentre la sua conversione al culto della forma classica si afferma nelle liriche posteriori, specie nei *Sonette aus Venedig*, di squisita fattura. I poeti svevi, tra i quali primeggia Luigi Uhland (1787-1862), autore di ballate, rapsodie e romanze assai popolari per ingenuità e spontaneità d'ispirazione e per concisione di stile, costituiscono un gruppo artistico che ha una fisionomia propria, mentre tuttavia tutti ebbero comune l'intento di trarre dalla corrente romantica il miglior profitto possibile, prescindendo da ogni esagerazione. E accanto a lui merita di essere ricordato Edoardo Mörike, grande soprattutto nelle liriche di carattere intimo e armoniosissime, nelle quali si sente l'eco romantica, per quanto il poeta si sforzi di conciliare romanticismo e classicismo. Alla scuola sveva si riannoda anche la lirica di Nicola Lenau (1802-50), poeta di una originalità vibrante e seducente per l'immediatezza e sincerità dell'ispirazione, per il colorito e la dovizia delle immagini, per il senso largo e profondo di dolore umano che tutta la pervade e non di rado assume il carattere di un *Weltschmerz*. Egli cerca il dolore come necessario nutrimento alla sua vita e alla sua poesia, e tale dolore si acuisce, si distende in tutte le cose, finché egli sente l'anima del mondo piangere come piange l'anima sua: un simbolismo della natura, tipicamente romantico. E un romantico « sconsacrato » fu definito un altro ben più grande poeta, l'ebreo Enrico Heine (1797-1856), grande nella lirica, specie del *Buch der Lieder*, come nella prosa dei *Reisebilder*, come anche nell'*epos* satirico *Atta Troll*. Heine può considerarsi veramente l'ultimo romantico; di animo irrequieto e aggressivo, personifica, con caratteri tipici e salienti, le tendenze, le contraddizioni, le scettiche ribellioni, gli entusiasmi deliranti e caduchi dell'uomo moderno, quando l'ambiente non ha ancora ritrovato l'equilibrio. Egli non ha il senso tragico del mondo, ma piuttosto coscienza tragica del suo mondo e della sua vita; così non ha la fede o il sentimento della rassegnazione del credente, ha solo la tormentosa coscienza della impotenza dell'uomo di fronte alla inaccessibile potenza che governa la vita ed è appunto tale coscienza che gli ricrea il suo Dio, il terribile antagonista nella tragedia di un uomo che ama la vita e non può goderla, che sa di dover morire e non vuol morire e che perciò si fa umile e ribelle, prega e bestemmia, supplica e schernisce. È la tragedia sua che si riflette negli ultimi canti del poeta.

VII. Il realismo. – Il pensiero speculativo che aveva preparato e seguito il movimento può dirsi esaurito con una serie di epigoni della filosofia di Hegel, alcuni dei quali, continuatori di stretta osservanza, si limitarono a una fredda esegesi delle sue opere, altri, invece, continuatori più arditi, spinsero all'estremo limite dell'esagerazione la dottrina del maestro. Questo gruppo si raccolse sotto l'appellativo di « sinistra hegeliana » e vi primeggiarono Luigi Feuerbach e Federico Strauss, autore di una *Vita di Gesù*, mentre gli hegeliani trovarono un violento e sagace oppositore in Arturo Schopenhauer, il quale tornò alla filosofia di Kant, giungendo peraltro a conclusioni pessimistiche.

La scienza e la storiografia giunsero nel sec. XIX, in Germania, ai più fecondi risultati, in virtù di un rinnovamento di tutti gli studi sussidiari e di una rigorosa revisione dei problemi riguardanti il metodo. Analogamente gli studi filosofici e linguistici dei fratelli Grimm e gli studi di letteratura e di storia comparata delle lingue dei fratelli Humboldt prepararono il sorgere di una visione nuova e più profonda dei fatti storici.

Verso la metà del secolo la poesia si presenta con un carattere politico ben marcato, che, lontano da una visione totale di vita, è anch'esso aderente alla realtà particolare e contingente del momento. Già fin dai rivolgimenti politici del 1830, s'andò sempre più affermando in Germania una grande idealità che trova un riflesso anche nella letteratura politica: formare l'unità nazionale e conquistare la libertà. Essa dette vita a una associazione letteraria (*Das junge Deutschland*), la quale ha evidenti punti di contatto con il romanticismo per la spiccata tendenza all'individualismo, ma se ne discosta nettamente nella sua essenziale significazione: la tendenza politico-liberale. È la stessa tendenza che dà vita ad una lirica patriottica, fiorita intorno ai moti politici del '48 con Hoffmann von Fallersleben, Ferdinando Freiligrath, Giorgio Herwegh.

Estranea, invece, a qualsiasi scuola, e poetessa nel senso più genuino e nobile della parola, fu Annetta von Droste-Hülshoff (1797-1848). Tutta la sua produzione lirica (*Das geistliche Jahr* e *Letzte Gaben*) è pervasa da un sincero e profondo sentimento religioso. Ella è intimamente cattolica, ma invano si cercherebbe nei suoi versi l'eco delle lotte confessionali precedenti; in lei respira solo un alito di pace, diffuso in tutte le creature della terra e della natura, e un puro, intimo senso di umanità, addolcito da un soffio di tenerezza schiettamente femminile, si leva da ogni suo canto.

Nella letteratura narrativa, e in particolare nel romanzo, si riflette sempre più la vita moderna o almeno, nei romanzi storici, si considerano gli avvenimenti che porgono occasione al racconto con occhi di uomini consapevoli delle tendenze della vita che mirano all'analisi psicologica e alla rappresentazione realistica. Così un coscienzioso osservatore della vita è Gustavo Freitag (in *Soll und Haben*), mentre vastissime letture su vari periodi storici, quali la Riforma in G. e la Rinascenza in Italia, furono preziose a C. Ferdinando Meyer per creare gli sfondi di molte sue opere. Il romanzo sociale è degnamente rappresentato da Federico Spielhagen (*Problematische Naturen*); delicato poeta della natura che sente e descrive con fine tocco di artista il paesaggio e la vita della sua patria, la Boemia, è Adalberto Stifter; delizioso

novelliere che ama soprattutto le piccole cose (*Immensee*) è Teodoro Storm, e narratori anche essi assai notevoli sono pure Federigo Reuter, pieno di naturalezza e vivacità, Teodoro Fontane, il quale a una narrazione schiettamente naturalistica unisce una conoscenza profonda della vita e dell'anima tedesca, Bertoldo Auerbach, i cui racconti sono pervasi da un profondo senso di umanità, Goffredo Keller, svizzero, il quale sa innalzarsi dalla narrazione semplice e obiettiva della vita rusticana e dalla descrizione viva e colorita della natura a un concetto di umanità più largo e di pura poesia (*Die Leute von Seldwyla*), e infine un vero maestro della novella, Paolo Heyse, innamorato dell'Italia, dove dimorò a lungo e dove si svolge l'azione di molti suoi racconti; e lo stiriano Pietro Rossegger, popolarissimo scrittore di racconti autobiografici, grandissimo nel piccolo mondo della sua terra natale (*Waldheimat*, *Die Schriften eines Waldschulmeisters*).

Il teatro subisce anch'esso, nella seconda metà del sec. XIX, atteggiamenti analoghi a quelli della narrativa, orientandosi sempre più verso l'analisi dei sentimenti e la rappresentazione realistica della vita moderna. Di qui un maggiore e più immediato contatto dello scrittore con il pubblico: la letteratura diventa popolare. Così, mentre la prosa narrativa in uno studio accurato e particolare di ambienti e di caratteri crea il racconto villereccio, il teatro, ispirandosi anch'esso all'osservazione dei fatti della vita quotidiana, ci porterà alle rappresentazioni realistiche di Freitag e di Anzengruber. Ma già prima di quest'ultimo, Federico Hebbel (1813-63), in una serie abbastanza copiosa di tragedie (*Judith*, *Maria Magdalena*, *Herodes und Mariamne*) e di commedie si rivela uno scrittore moderno, preoccupato di suscitare l'attenzione dello spettatore, per mezzo della originalità analitica del pensiero, anche se per eccesso non sempre riesca ad ottenere l'intento. Hebbel è il creatore di una forma drammatica nuova; considera il dramma la fedele rappresentazione della vita umana. Il tragico, per lui, è un elemento inerente alla nostra vita, scaturisce ineluttabilmente da essa, perché vivere significa volere e agire, e volere e agire non può significare che soffrire e peccare. È sempre l'idea del peccato originale che pesa nei secoli sull'umanità, come una fatalità invincibile. Mentre il teatro di prosa cercava così la sua via, Riccardo Wagner (1813-1883) compiva la riforma del dramma musicale, rispetto alla quale passa in seconda linea il merito, del resto anch'esso grande, se si pensa alla concezione unitaria che egli aveva dello spettacolo teatrale, di avere egli stesso composto i poemi che poi musicava, traendoli dalla remota e genuina tradizione popolare (*Tannhäuser*, *Lohengrin*, *Tristan und Isolde*, *Nibelungenlied*, *Meistersänger von Nürnberg*, *Parsifal*).

Il naturalismo, sulla fine dell'Ottocento, domina in modo quasi esclusivo il teatro. Ciò che si richiede all'autore drammatico è che egli possa portare sulla scena un'opera che agisca sullo spettatore come un fatto della vita reale e dia ad esso l'illusione della realtà. Il soggetto e la tecnica sono subordinati alla necessità che governa questo illusionismo sulla scena. I principali rappresentanti del dramma naturalistico sono Ermanno Sudermann (1857-1928) e Gerardo Hauptmann (1862-1946): il primo ha oscillato fra diverse formole, senza riuscire a liberarsi da certo influsso francese, ma è indubbio che molti dei suoi drammi (*Die Ehre*, *Stein unter Steinen*) sono costruiti su forte orditura e hanno avuto pieno successo; Hauptmann, più individuale, più profondo, ha lo sguardo largo e penetrante per osservare i contrasti delle classi sociali (*Vor Sonnenaufgang*, *Einsame Menschen*, *Die Weber*). Egli è anche poeta che non sdegna persino atteggiamenti simbolici derivati dal teatro di Ibsen; soccorrono una tecnica scenica così pronta e precisa e una efficacia tanto agile di pensiero e di sentimenti che il suo teatro mantiene una fisionomia tutta propria.

Un netto distacco dal teatro naturalistico segnano i drammi di Arturo Schnitzler il quale subisce l'influsso delle dottrine freudiane nello scrutare il fondo dell'anima umana negli aspetti più misteriosi, come nelle più forti passioni (*Fräulein Else*), mentre negli ultimi anni sembra diventare grave e pensoso di fronte al mistero della morte (un senso di paurosa attesa è infatti nelle ultime sue opere). Fondamentalmente scettico e pessimista, senza nessuna capacità ricostruttiva, rimane invece Frank Wedekind, il quale si compiace di trattare nei suoi drammi la materia più scabrosa e brutale, senza che mai in essi appaia un raggio di sole. Egli non può certo essere considerato un moralista, secondo opinano alcuni critici, ma piuttosto un precursore del teatro espressionistico che è immorale e dissolvente.

La corrente naturalistica, che pretendeva annullare di un tratto o per lo meno trascurare tutta la tradizione poetica posteriore allo *Sturm und Drang*, dal romanticismo al *Junges Deutschland*, declinò ben presto, senza aver dato nessun grande poeta, e, anzi, suscitando più o meno forti reazioni da parte di poeti dotati di originalità e di personalità, tra i quali Detlev von Liliencron, che tentò il romanzo e il teatro, ma riuscì solo nella lirica, e Riccardo Dehmel il quale cantò soprattutto l'amore concepito come causa e fulcro di ogni manifestazione della vita, fino ad assumere valore di simbolo. Una più accentuata reazione al naturalismo si trova nell'opera di Federico Nietzsche, più notevole come lirico che come pensatore, e in quella di Stefano George, fervente propugnatore di un rinnovamento della poesia tedesca, nelle cui raccolte liriche, oltre un profondo influsso nietzschiano, si sente, insieme con un vago cosmopolitismo, il desiderio di conciliare il mondo classico con quello germanico, che però sfocia in una chiara affermazione di germanesimo, mentre da un puro estetismo, in cui la poesia è ridotta solo a immagini e suoni, egli giunge, negli ultimi canti, alla affermazione di un'arte non priva di un suo particolare contenuto etico. Al contrario di George, Ugo von Hofmannsthal, che pure appartenne alla schiera dei neoromantici raccolti intorno al cenacolo georgiano e ai *Blätter für die Kunst*, si allontana da ogni contatto con la realtà presente e si volge, di preferenza, al mondo dei miti in una ebbrezza di forme immaginose e splendenti di suoni, in cui si sentono gli influssi di D'Annunzio. Anche Rainer Maria Rilke (1875-1926), incamminato sulla via artistica da George, presto se ne allontana per trasferire il proprio mondo poetico in una intima penetrazione della natura e in un mistico isolamento dello spirito. Attraverso l'anima delle cose, di cui ascolta e intende la vita, egli tende incessantemente a Dio, un Dio però immanente, il quale gli crea il desiderio di amore e di comunanza spirituale con il mondo, un Dio che egli sa di non poter mai possedere interamente, né raggiungere, ma al quale tuttavia si dona in pieno abbandono.

Se il naturalismo col suo rivoluzionarismo e riformismo sociale aveva fallito lo scopo di creare una grande poesia, il neoromanticismo col suo sforzo culturale e la sua visione interiore e trascendentale, nessuno ne aveva concretamente raggiunto; onde il graduale spezzarsi della fede nell'ordine cosmico, naturalistico e romantico, condusse o almeno favorì il sorgere della rivolta caratterizzata dall'espressionismo, novello *Sturm und Drang* del primo trentennio del sec. XX. E senza dubbio molta parte della letteratura tedesca dell'anteguerra e quasi tutta quella che seguì la prima guerra mondiale sono impregnate della *Weltanschauung* espressionistica. Al centro della quale è ancora un problema etico; perché se l'espressionismo ha dato, nel campo della poesia, assai spesso frutti caduchi, esso assume particolare rilievo come movimento spirituale che ha in sé tanta parte negatrice e dissolvente. Così quello che più colpisce in esso è l'impeto della rivolta contro il passato; questo irrompere nel corso della letteratura tradizionale di una corrente torbida, limacciosa, urlante, che tutto ignora o vuol travolgere di quanto fu oggetto di alte aspirazioni, dell'amore e della fede, e che costituiva una norma secolare di vita nell'orbita della famiglia e della società. E c'è da sbigottire dinanzi all'irruenza con cui una generazione si scaglia contro un'altra, i figli contro i genitori (si ricordi il dramma di Hasenclever *Der Sohn*); dinanzi alle forme più turpi del pervertimento sessuale (si ricordino certi drammi di Kaiser); dinanzi ai deliri di un linguaggio che rileva esso stesso non soltanto il distacco violento da ogni compiutezza formale, ma una vera aggressione al saldo tradizionale organismo

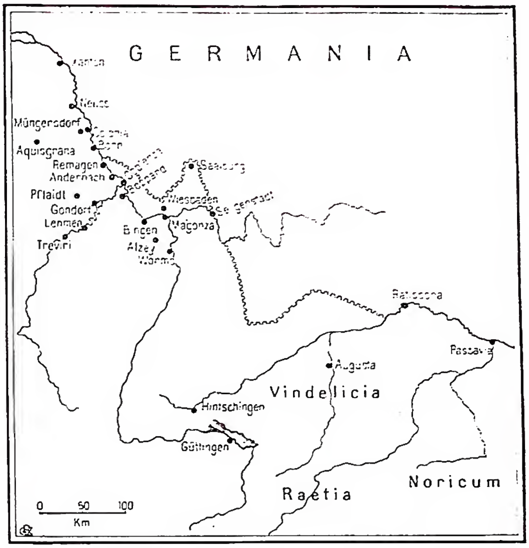
linguistico. Scrittori che per certi aspetti si riattaccano alla corrente espressionistica, ma rivelano più o meno eminenti qualità di artisti, sono Döblin e Däubler, i fratelli Tomaso e Enrico Mann (del primo è il grande romanzo *Die Buddenbroocks*), Wassermann, von Unruh, Werfel e Stefano Zweig.

La rivolta espressionistica aveva tentato di mutare i rapporti tra le cose, ma non aveva potuto abolire le cose stesse. Era facile prevedere dunque che si sarebbe tornati a guardarle attraverso il controllo della intelligenza. L'uomo si era gettato disordinatamente, si direbbe ciecamente, alla conquista dell'universo; ma presto si ripiegò su se stesso, per prepararsi di nuovo a conoscere, e per sostituire la realtà della conoscenza all'illusione dell'estasi, in modo che risorgesse la fede nell'avvenire e la poesia riprendesse i vecchi eterni motivi dell'amore per le creature, dell'incanto della natura e della elevazione a Dio. Già nei primi anni del decennio che va dal 1920 al 1930 una nuova tendenza si era così venuta affermando con contenuto e forme più reali e più semplici e nello stesso tempo più intimi e schietti. È la *Neue Sachlichkeit*, cioè, approssimativamente, il neorealismo, una corrente che non ha avuto il suo pieno e conseguente sviluppo, deviata e contaminata negli ultimi anni da una letteratura, direttamente o indirettamente legata all'ideologia del nazionalsocialismo, con i ben noti motivi d'ispirazione, quali l'idea del *Reich* e il divenire storico del popolo tedesco, l'esaltazione della razza e la intima relazione tra sangue e suolo e tra stirpe e paesaggio, ma che lentamente mostra già riprendere il suo corso, come testimoniano alcuni dei poeti contemporanei più dotati, tra i quali si ricordano Ernesto Wiechert e Hans Carossa.

BIBL.: Ormai sono antiquate le storie generali della letteratura tedesca di G. Gervinus, di W. Wackernagel, di H. Kurz, mentre tuttora buona è quella di W. Scherer, *Geschichte der deutschen Literatur*, Berlino 1883, continuata dal O. F. Walzel, ivi 1928; tra le più recenti: F. Vogt e M. Koch, *Geschichte der deutschen Literatur*, 3 voll., Lipsia 1920 (trad. it. di G. Balsamo Crivelli, Bari 1924); K. Borinski, *Geschichte der deutschen Literatur*, 2 voll., Stoccarda 1921; A. Biese, *Geschichte der deutschen Literatur*, Monaco 1930; J. Nadler, *Geschichte der deutschen Literatur nach Stämmen und Landschaften*, 4 voll., Ratisbona 1932; *Handbuch der Literaturwissenschaft*, diretto dallo stesso Walzel, Potsdam 1937; G. V. Amoretti, *Storia della letteratura tedesca*, Milano 1946; R. Bottacchiari, *Storia della letteratura tedesca*, 3ª ed., Roma 1947. Rodolfo Bottacchiari

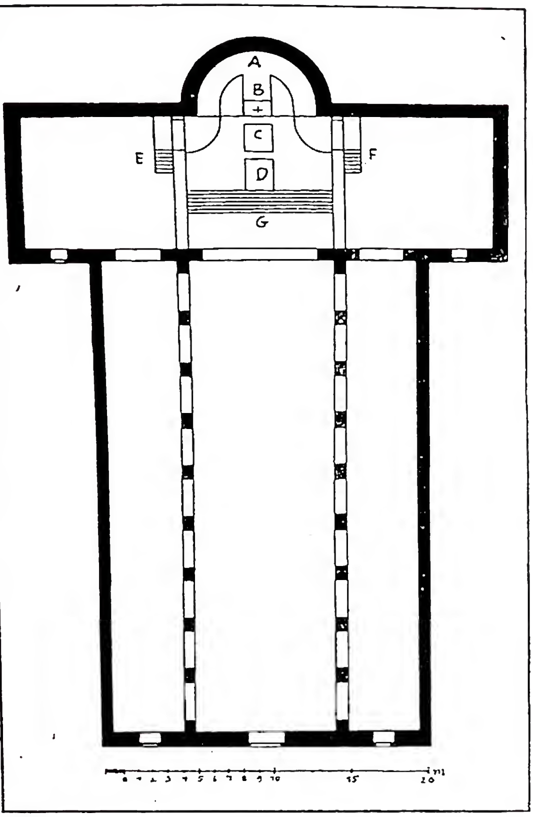
Archeologia. – Gli studi archeologici relativi al cristianesimo primitivo in G. possono essere presi in considerazione normalmente in quei paesi al di qua del Danubio e del Reno che vennero occupati dai Romani. In queste regioni le principali stazioni militari e commerciali diventarono anche i più importanti centri ecclesiastici e come tali nuclei della cultura paleocristiana attestata da edifici di culto, cimiteri, oggetti, arredi ed iscrizioni, che furono creati sotto l'influsso romano fino al periodo carolingico. Ecco le principali città nelle quali furono rinvenuti antichi monumenti cristiani.

Aquisgrana (v.). – Alzey: timbro paleocristiano per pane con i busti degli imperatori Valentiniano II, Valente e Graziano (F. Drexel, in *Germania*, 13 [1929], p. 187; 14 [1930], p. 38). – Andernach (*Antunacum*): iscrizione sepolcrale con l'espressione « meruit sanctorum esse consortem » (F. X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften der Rheinlande*, Friburgo in Br. 1890, p. 133, n. 275). – Augusta (v.; *Augusta Vindelicorum*): resti di un battistero del sec. IV (L. Ohlenroth, in *Forschungen und Fortschritte*, 6 [1930], pp. 169-70). – Bingen (*Bingium*): iscrizioni sepolcrali cristiane (F. X. Kraus, *op. cit.*, pp. 32-33, n. 89; G. Behrens, in *Germania*, 10 [1926], pp. 146-



(*Enc. Catt.*)
GERMANIA - Località con monumenti cristiani antichi.

148). – Bonn: sotto il pavimento della cripta romanica della basilica dei SS. Cassio e Florenzio, oggi S. Martino, si scoprì nel 1928 un'area cimiteriale cristiana presso l'antico *castrum* romano del sec. IV e una chiesa cimiteriale del sec. IV-V (G. P. Kirsch, in *Riv. di arch. crist.*, 9 [1932], pp. 151-58. Per le iscrizioni cristiane trovate in Bonn, v. F. X. Kraus, *op. cit.*, p. 137, n. 282; p. 138, n. 284). – Boppard (*Baudobrica*): sono note alcune iscrizioni sepolcrali cristiane tra le quali una di un « famulus Dei » (F. X. Kraus, *op. cit.*, p. 131, n. 267) e l'altra di un « Nonnus presbyter » (id., *op. cit.*, p. 133, n. 272). – Coblenza (*Confluentes*): iscrizione sepolcrale cristiana su lastra di calce di un « Leuradus lector » (id., *op. cit.*, p. 130, n. 265). – Colonia (v.; *Colonia Agrippina*). – Gondorf: iscrizioni sepolcrali cristiane (J. Klein, in *Bonner Jahrbücher*, 84 [1887], p. 241). – Güttingen (sul lago di Costanza): vi si trovò una Croce in lamina d'oro, una fibula argentea su cui è inciso un cavaliere sorreggente una Croce astile, vaso in bronzo con motivi allegorici, tra cui la scena del Battesimo, e una iscrizione greca (G. Kraft, in *Badische Fundberichte*, 1 [1928], p. 267; 2 [1929], p. 21; F. Garscha e F. W. Volbach, in *Germania*, 17 [1933], pp. 36-37; J. Sauer, *Frühchristliche Funde in Deutschland aus den letzten 25 Jahren*, in *Atti del III Congresso internazionale di arch. crist.*, Città del Vaticano 1934, p. 179, fig. 6). – Hintschingen, sul Danubio: vi si rinvenne una Croce in lamina d'oro, un anello d'oro con moneta aurea di Giustino II e uno sperone con una Croce incisa (E. Wagner, in *Römisch-Germanisches Korrispondenzblatt*, 9 [1919], pp. 1-8; I. Sauer, *op. cit.*, p. 177, fig. 5). – Lehmen, sulla Mosella: un'iscrizione cristiana sepolcrale (F. X. Kraus, *op. cit.*, p. 128, n. 261). – Magonza (v.; *Magontiacum*). – Müngersdorf: cimitero del sec. VI-VII d. C. con 149 tombe e un altro con sarcofagi in pietra; vi si raccolse suppellettile in vetro e in metallo con soggetti pagani e cristiani (F. Fremersdorf, in *Bullettino del Museo dell'Impero romano*, 1 [1930], pp. 171-72). Molto nota è la coppa in vetro azzurro con scene di Noè nell'arca, Mosè che batte la rupe, Giona gettato in mare e in riposo e Daniele tra i leoni; queste scene sono alternate con quattro medaglioni nei quali F. Fremersdorf riconobbe i figli di Costantino: Crispo, Costantino, Costanzo e Costante (I. Sauer, *op. cit.*, p. 176, fig. 4). Pure a Müngersdorf si rinvennero due cucchiai d'argento dell'a. 370 con l'iscrizione: « Deo gratias » (G. Behrens, in *Germania*, 11 [1927], p. 148). – Neuss (*Novaesium*): quattro vetri dorati con la rappresentazione



(*da Rivista arch. cristiana, 15 [1938], p. 145*)
GERMANIA - Pianta della basilica primitiva di Eginardo (sec. IX secondo la ricostruzione di O. Müller.

degli apostoli Pietro e Paolo, di Giobbe, di s. Ippolito e di s. Sisto II (F. X. Kraus, *op. cit.*, p. 152, n. 302). – Passavia (*Castra Batava*) : un santuario fondato da s. Severino protettore e apostolo delle province romane della Rezia e del Norico. Sotto la chiesa medievale sono apparsi resti del sec. VIII (H. Horman, *St. Severin zu Passau, Die Kirche und ihre Baugeschichte nach neuen Ausgrabungen und Untersuchungen*, Passau 1935). – Pflaidt, presso Andernach : un'iscrizione cristiana (F. X. Kraus, *op. cit.*, p. 134, n. 274). – Ratisbona (v.; *Regina Castra*). – Remagen (*Ricomagus*) : un'iscrizione sepolcrale cristiana (F. X. Kraus, *op. cit.*, p. 136, n. 279). – Saalburg : un fischietto in corno con iscrizione : « Annius fidelis in ☧ »; si tratta di un soldato della XXII legione (H. Leclercq, s. v. in DACL, VI, 1, col. 1209, fig. 5261). – Seligenstadt sul Meno : basilica eretta da Eginardo (v.) in onore delle reliquie dei martiri romani Marcellino e Pietro, di cui si è riconosciuta la pianta che è del tipo di quelle di S. Prassede in Roma (A. Schuchert, in *Riv. di arch. crist.*, 15 [1937], pp. 141-46). – Treviri (v.). – Worms (v.). – Wiesbaden (*Aquae Mattiacae*) : sono note otto iscrizioni sepolcrali cristiane e un timbro (*pastillum aeneum*) con la dicitura « Fl. Paulini ☧ » (F. X. Kraus, *op. cit.*, pp. 27-30, nn. 47-55). – Xanten (v.).

BIBL.: J. Ficker, *Altchristliche Denkmäler und Anfänge des Christentums im Rheingebiet*, Strasburgo 1909; W. Neuss, *Die Anfänge des Christentums im Rheinlande*, in *Rheinische Neujahrsblätter*, Bonn 1933; I. Sauer, *Frühchristliche Funde in Deutschland aus den letzten 25 Jahren*, in *Atti del III Congresso intern.le di arch. crist.*, Città del Vaticano 1934, pp. 169-81; H. Friedrich, *Die Anfänge des Christentums und die ersten Kirchengründungen in römischen Niederlassungen im Gebiete des Nieder- und Mittelrheins und der Mosel*, in *Bonner Jahrbücher*, 131 [1936], p. 10 sgg. Nuove scoperte a Treviri : Th. Kempf, in *Forschungen und Fortschritt*, 26 (1950), pp. 244-47. Lodovico Voelkl

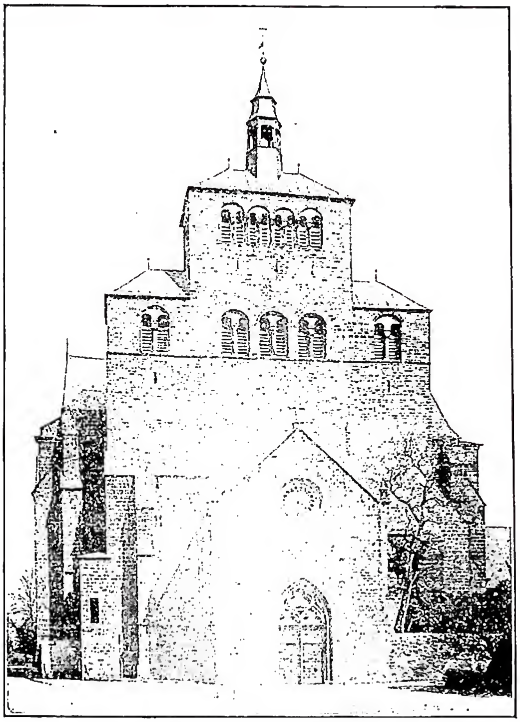
VI. ARTE.

Il più antico monumento architettonico cristiano, conservato in terra tedesca, è la costruzione centrale della Cappella Palatina di Carlomagno in Aquisgrana (796-805). Ivi si possono riconoscere i primi aspetti dell'arte occidentale, nella trasformazione medievale, che allora s'iniziava, degli archetipi offerti dalla fede cristiana e dalla antica tradizione. Al posto dei modi propri della statica antica subentra una grave compagine muraria mentre l'antica corporeità nella plastica e nella pittura viene come astratta in segni sfuggenti di figure.

Nel territorio franco-sassone la basilica cristiana, volta da ponente a levante, sviluppa l'abside tra l'VIII e il IX sec. (Centula). Della pittura monumentale carolingia (v. CAROLINGIA, ARTE), che possedeva già tutti i motivi tematici dell'arte medievale, in G. restano solamente testimonianze frammentarie ed isolate, mentre numerosi manoscritti ancora tramandano tutta la molteplice ricchezza delle miniature : scuola di Ada : *manoscritto di Ada*, intorno all'800 (Treviri); scuola di Palazzo: *Evangeliario della tesoreria*, principio del sec. IX (Vienna); scuola di Reims : *Salterio di Utrecht*, prima metà del sec. IX; scuola di S. Gallo : *Salterio aureo*, seconda metà del sec. IX. Grandi sculture in quest'epoca non furono prodotte; di grande importanza sono invece gli intagli d'avorio e le oreficerie (Milano, S. Ambrogio : *Paliotto*; la legatura del *Codex aureus* di s. Emmeram in Ratisbona, Monaco ecc.).

L'arte carolingia costituisce il fondamento dell'arte tedesca, della quale si può propriamente parlare solo dopo la seconda metà del sec. X, con l'arte degli Ottoni. Essa è un'arte eminentemente aristocratica, determinata dalle personalità che fondarono e sostennero l'Impero romano-germanico. Nei confronti dell'antica arte classica essa è molto più indipendente di quella carolingia. La sua impressionante monumentalità, la sua armonica

(*per cortesia della dott.ssa L. von Wilckens*)
GERMANIA - *Lotta coi draghi* (*Apoc.* 12,7 sgg.). Apocalisse di Reichenau (ca. 1000) - Bamberga, Biblioteca di Stato.



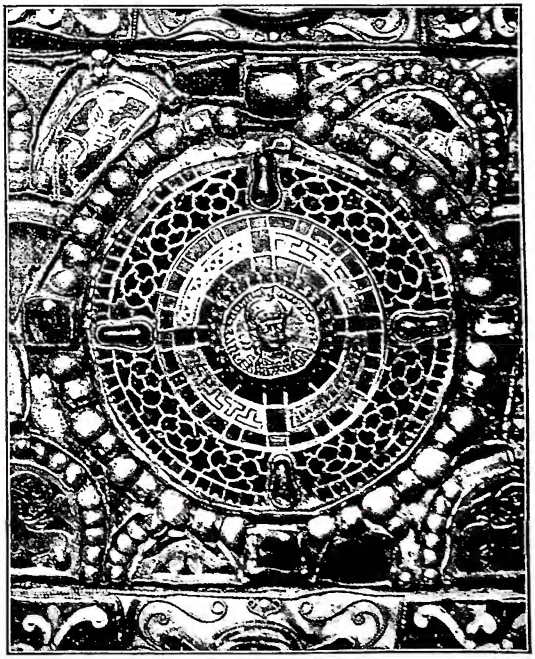
(per cortesia della dott.ssa L. von Wilckens)
GERMANIA - Parte occidentale del duomo di Minden (sec. XI-XIII).

potenza figurativa, la sua forza d'espressione spirituale incarnarono la profonda religiosità e insieme la terrena fiducia di questo periodo. Nel campo architettonico le strutture allora divengono più chiare, mentre l'unità delle masse sottolinea l'armonia di spazi e pareti. Il sistema architettonico è legato a principi schematici, quali il doppio fondo del coro e raddoppiamento delle navate trasversali, mentre il senso unitario dell'intera fabbrica viene accentuato dai campanili (Gernrode, S. Ciriaco, costruito nel 961; Colonia, S. Pantaleone con abside monumentale, consacrato nel 980; Hildesheim, S. Michele, basilica con due cori e due navate, 1000-33; Colonia, S. Maria in Campidoglio, 1049; Limburg sull'Ardt, facciata a occidente con due campanili, tra il 1025 e il 1045).

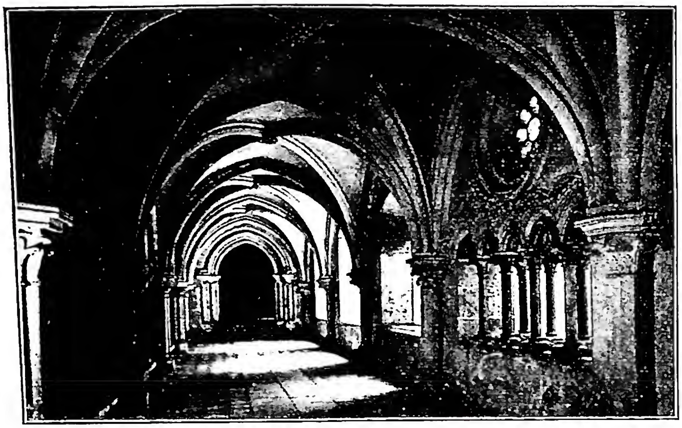
Le varie scuole di miniatura del periodo ottoniano si differenziano per contenuto e per stile; Reichenau (*Codice di Egberto*, intorno al 980 [Treviri], *Evangeliario di Ottone III* [Monaco], *Apocalisse di Bamberga*, principio sec. XI); Treviri; Echternach (*Codex aureus Epternacensis*, intorno al 1020 [Coburgo]); Colonia (*Codice di Hilda*, principio sec. XI [Darmstadt]); Ratisbona (*Codice di Uta*, 1002-25 [Monaco]). La *Gerokreuz* del duomo di Colonia è uno dei primi documenti tedeschi di grande arte plastica (verso il 970). Il primo ciclo tedesco di figure plastiche si ammira invece sui due portali di bronzo del Bernward, nel duomo di Hildesheim (terminato il 1015). L'arte dell'orafo per chiarezza e finezza di figurazione si stacca dalla sfavillante varietà del periodo carolingio (altare portatile di Andrea, 975-93 [Treviri], *antependium* di Basilea, 1002-24 [Parigi], gli ornamenti dell'imperatrice Gisela, principio del sec. XI, legatura dei grandi manoscritti di Reichenau, conservati a Monaco).

Dalla metà del sec. XI l'arte propriamente romanica per saldezza di forma, originalità di contenuto, e forza di compagine strutturale si differenzia da quella degli Ottoni. Così nella scuola architettonica di Hirsau. Così nei duomi imperiali di Magonza e di Spira (verso il 1082 trasformato in basilica ad archi ove fecero allora la prima comparsa in G. vòlte a croce nella navata centrale collegate ad una più salda struttura delle pareti della navata e di tutta la costruzione esterna). Così nella chiesa dell'abbazia di Maria Laach (1092-1156). Nella plastica si perde quella impetuosa forza espressiva del periodo intorno al 1000 a vantaggio di una monumentalità arcaicamente severa (cf. la *Madonna d'oro* di Essen, della fine del sec. X, con la *Madonna* del vescovo Imad del 1060 [Paderborn]). Nella seconda metà del sec. XI appare nelle nicchie la prima plastica con funzione architettonica (atrio di S. Emmeram, Ratisbona, 1048-64). Nel sec. XII un forte sentimento plastico si esprime nel rilievo delle forme dei corpi (sepolcro di Rodolfo di Svevia, m. nel 1080 [Merseburg]; sepolcro di Federico von Wettin, m. nel 1152 [Magdeburg]).

Dalla metà del sec. XII il nuovo senso di appagamento e di gioia proprio del tempo degli Staufer, il tempo dell'epopea eroica e dei cavallereschi Minnesänger, si riflette in una architettura di tratti robusti e di piacevoli ornamenti (Schwarzrheindorf, doppia cappella, consacrata nel 1151; Colonia, SS. Apostoli, costruzione ampliata nella parte orientale, dopo il 1192; Worms, duomo, fine sec. XII-inizio sec. XIII; Strasburgo, Münster, Ostbau, dopo il 1176; duomo di Bamberga, 1185-1237; Limburg a. d. Lahn, Collegiata, consacrata nel 1235). Piacevole naturalezza e capacità di espressione tutta interiore si notano nella pittura e nella plastica: così negli affreschi del coro a Prüfening presso Ratisbona, verso il 1170. Così nelle rappresentazioni di soggetto sacro quali a Colonia in S. Gereone, nella Cappella del Battistero. Così nelle scuole di miniature di Ratisbona (*Lode della s. Croce*, 1170-85 [Monaco]), in quella conventuale bavarese (*Libro mattutino* dell'abate Corrado di Scheyern, principio del sec. XIII [Monaco]), in quella del Reno superiore (*Hortus deliciarum* di Herrad di Landsberg, ca. 1170), nell'altra del medio Reno (*Liber Scivias* di s. Ildegarda di Bingen del principio della seconda metà del sec. XII [Wiesbaden]), in quella di Thüringen (*Salterio* del langravio Hermann, 1211-13 [Stoccarda]). Nel campo



(da P. Weber, Der Domschatz zu Trier, Colonia 1928, tav. 8)
GERMANIA - Particolare dell'altare portatile di S. Andrea, fatto eseguire dall'arcivescovo Egberto (975-93). Fibula d'arte merovingica con moneta d'oro di Giustiniano - Treviri, Duomo.



(per cortesia della dott.ssa L. von Wilckens)
GERMANIA - Chiostro dell' ex-convento di St. Emmeram (sec. XIII) - Ratisbona.

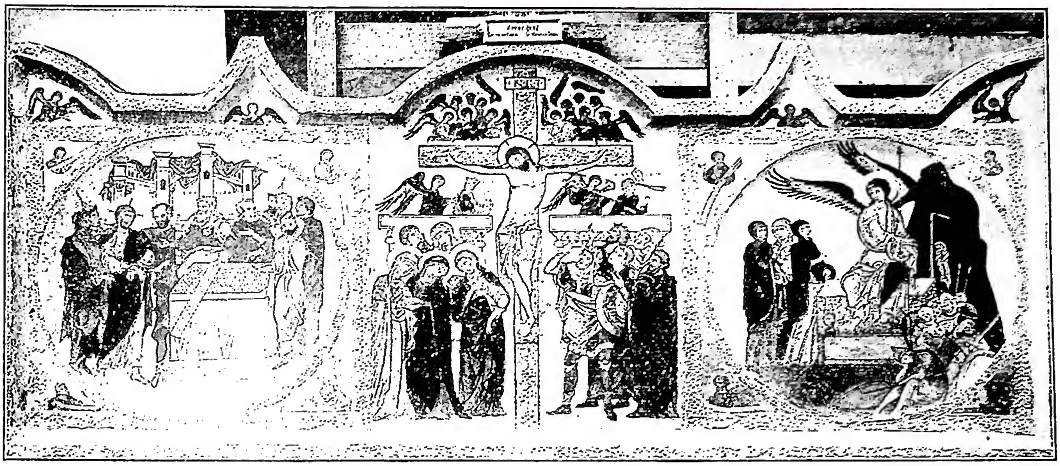
della plastica meritano particolare menzione il leggìo di Freudenstadt, del 1150 ca.; ad Hildesheim, in S. Michele, i rilievi degli stalli del coro, ca. del 1186; ad Halberstadt nella Liebfrauenkirche il gruppo del trionfo della Croce, verso il 1220. Ad Hildesheim nel Duomo il fonte battesimale in bronzo, intorno al 1213-25. Le sculture della cattedrale di Strasburgo, verso il 1230 (*Voli di angeli, Chiesa, Sinagoga, Morte e incoronazione di Maria*) e quelle del duomo di Bamberga 1235-40 (gli stalli del coro di S. Giorgio Maria ed Elisabetta, Porta di Adamo, Portale dei prìncipi, Cavalieri) le altre del Maestro di Naumburg, verso il 1235-60 (Cavalieri di Bassenheim, tipi di Magonza, di Naumburg e figure di fondatori). Caratteristica anche la fioritura dell'arte dell'oreficeria, nel quale campo si ricorda l'opera di grandi maestri quali Roger di Helmarshausen (ca. 1100), Eilberto di Colonia (principio seconda metà del sec. XII), Wilberto di Aquisgrana (1160-65) l'autore dello scrigno di Ariberto, Colonia (verso il 1170) e Nicola di Verdun (Altare di Klosterneuburg, 1181) e l'autore dello scrigno dei tre re del duomo di Colonia (prima del 1200-30).

L'arte gotica in G. ha inizio quasi un secolo dopo dalla sua apparizione nella madrepatria francese. Vi si stabilisce al tramontare della cavalleria, quando la nascente borghesia cittadina ne riceve l'eredità.

Treviri, Liebfrauenkirche (1242-53): costruzione centrale con pianta basilicale. Marburg, chiesa di S. Elisabetta (1235-83): del tipo di *Hallenkirche* con coro formato a trifoglio. Strasburgo, Cattedrale: dalla metà del sec. XIII. Nuova costruzione della parte longitudinale secondo il modello di St-Denis; la facciata occidentale progettata con due campanili dal 1276. Colonia, Duomo: coro (1248-1322). Ratisbona, chiesa dei Domenicani, seconda metà del sec. XIII. Soest, S. Maria al prato, fondata nel 1343: atrio sostenuto da quattro colonne. Peter Parler von Gmünd, dal 1352 architetto del duomo di S. Vito a Praga (coro), l'ultima grande cattedrale. Hans Stethaimer di Burghausen, intorno al 1360-1432: numerose *Hallenbauten* in Baviera (p. es., S. Martino in Landshut). Amberg, S. Martino (1421, 1421-83): costruzione di portici i cui colonnati sono raccolti verso l'interno. Annaberg, chiesa di S. Anna (1499-1520): *Hallenkirche* in cui né la direzione longitudinale né la grande altezza hanno più alcuna importanza. Costruzioni gotiche, nella Germania orientale, in mattone: Chorin, chiesa dei Cistercensi, consacrata nel 1334; Lubecca, chiesa di S. Maria, sec. XIII-XIV; Danzica, chiesa di S. Maria, metà del sec. XIV, fine del XV.

Nella plastica, a partire dalla fine del sec. XIII, le figure perdono sempre più la loro staticità e corporeità (mistica) e vengono ad assumere una linea ritmica e slanciata, spoglie di ogni pesantezza. Strasburgo, Cattedrale: *Profeti* del portale ovest, intorno al 1290. Colonia, coro del Duomo, statue, verso il 1322. Friburgo, Cattedrale: S. Sepolcro, verso il 1330. Oberwesel, Collegiata: altare ad ala, verso il 1330-40 (documento dei più antichi altari di questa forma così caratteristica per la Germania), Bamberga, Duomo: sepolcro dell'arcivescovo Federico di Hohenlohe (m. nel 1352). Gruppi del Cristo e di Giovanni – i più antichi sono del 1300 – i quali, come le rappresentazioni della pietà, nacquero dal pensiero mistico. Verso la metà del secolo, in luogo di figure agili e sottili subentrarono figure più marcate e tozze, che dànno talvolta, nuovamente, il senso di una greve corporeità (Gmünd, chiesa di S. Croce: *Profeti e vergini prudenti e folli*, nel coro, intorno al 1350. Lavori della bottega di Parler a Colonia, Praga e Norimberga. Klaus Sluter, dal 1385 al servizio di Filippo l'Ardito, attivo in Digione). La plastica di «stile morbido» al principio del sec. XV è caratterizzata dalla piccola dimensione, e da un flusso ininterrotto di linee, dalla vaghezza e leggiadria della espressione. «Madonne belle» (p. es., quelle di Krumau a Vienna). Magonza, Duomo: plastico della «Porta della memoria», intorno al 1410. Limburgo, *Pietà* di Dernbach, verso il 1400. Münster, *Pietà* di Unna, intorno al 1420. Monaco, *Madonna* di Seeon, intorno al 1430 (Hans Multscher, 1400-67, Ulma). La plastica tedesca del tardo gotico raggiunge un punto culminante nel periodo che va dal 1460 al 1520 (Nikolaus Gerhaert di Leida, 1463-73, probabilmente in Treviri, Strasburgo e Wiener-Neustadt. Jörg Syrkin, 1425-93, Ulma. Michael Pacher, intorno al 1435/40-98, Austria. Erasmo Grasser, intorno al 1450-1518, Monaco. Gregor Erhart a Ulma e Augusta. Bernt Notke, intorno al 1435/40-1509 a Lubecca. Veit Stoss, intorno al 1445-1533, Norimberga, Cracovia ecc. Tilman Riemenschneider, intorno al 1460-1531, Franco-

(per cortesia della dott.ssa L. von Wilckens)
GERMANIA - Interno della chiesa di Maria S.ma, fondata nel 1425 - Ingolstadt.



(fot. Musei di Stato, Berlino)

GERMANIA - Ancona d'altare: *Cristo innanzi a Caifa, La Crocifissione, Le Marie al Sepolcro.* Arte della Westfalia (principio del 1200) - Berlino, Museo.

nia. Peter Vischer il Vecchio, intorno al 1460-1520: fonditore in bronzo, di Norimberga. Hans Leinberger, intorno al 1480/85-1531, Landshut. Meister Hl: Altarmaggiore di Breisach, 1523-26).

La pittura su tavola, che nel sec. XIII appariva ancora con manifestazioni isolate, acquista molta importanza nel XIV e sono sensibili gli influssi della pittura francese (miniatura) e di quella italiana (Giotto e Senesi: tergo dell'altare di Klosterneuburg, 1324-39). Scuola di Colonia, scuola di Boemia (altari di Hohenfurth, intorno al 1340, e di Wittingau, intorno al 1380-90). Maestro Bertram di Minden, probabilmente 1367-1415. Pittori di «stile morbido» sono Konrad di Soest e Maestro Franke in Amburgo: i suoi ultimi discepoli: Lukas Moser con l'altare di Tiefenbronn (1431) e Stefano Lochner in Colonia. Konrad Witz, insieme con Hans Multscher rappresentante del nuovo realismo dal 1430, dipinge nell'altare di Ginevra del 1444 la prima immagine di un paesaggio realmente esistente. Martin Schongauer di Colmar merita un cenno particolare per l'arte della stampa sviluppatasi dal 1440. Il Maestro della vita di Maria, intorno al 1470-80, Colonia. Michael Pacher. Bernard Strigel, intorno al 1460-1528, ad Ulma. Hans Holbein il Vecchio, intorno al 1465-1524, Augusta. Hans Baldung nato presso Grien, 1483/84-1545, nell'alto Reno. Lukas Cranach, 1472-1553 e Albrecht Dürer, 1471-1528, propagatore dell'arte italiana oltr'Alpi.

Il sec. XVI e i primi decenni del XVII sono caratterizzati dalla Riforma e dalla Controriforma. Accanto all'architettura religiosa assume particolare interesse anche l'architettura profana. Così, accanto alle figurazioni religiose della plastica e della pittura si pongono ora quelle tutte terrene e mitologiche. Augusta, cappella dei Fugger, 1509-18: la prima costruzione derivata dal Rinascimento italiano in G. Monaco, chiesa dei Gesuiti, S. Michele, 1583-97: sul modello del Gesù in Roma, ma nella tradizione delle chiese tedesche a pilastri del periodo tardogotico, l'impressionante architettura delle chiese tedesche della Controriforma. Colonia, chiesa dei Gesuiti (S. Maria l'Assunta, 1618-27): esempio principale dello stile tardo-gotico curato dai Gesuiti tedeschi occidentali. Fioritura della piccola plastica in bronzo, piombo, legno da intaglio e pietra. Konrad Meit di Worms, intorno al 1480-1550. Peter Floetner, intorno al 1490-1546, Norimberga. Hans Schwarz, medagliere, Augusta. Hans Krumper, intorno al 1570-1634: sculture in bronzo presso la corte di Monaco. Jörg Zuern: altare maggiore di Überlingen, 1613-19 (ampliamento della stretta tavolata d'altare gotico). Ludwig Münstermann, intorno al 1575-1638: rappresentante di un espressivo manierismo religioso. Nella pittura fiorisce l'arte del ritratto. Eminente maestro della prima metà del secolo è Hans Holbein il Giovane (Augusta 1497-98, Londra 1541). Il creatore tedesco di paesaggi ideali, che egli spesso ravviva con piccole figure religiose ornamentali, è Adam Elsheimer di Francoforte (1578-1610).

L'età del barocco e specialmente del rococò abbraccia ancora una volta in G. tutte le forze creative in un grandioso spiegamento. Nel sec. XVIII si giunge nuovamente alla fusione di tutte le arti come nella fucina medievale, giacchè pittura del soffitto, altari e plastici, lavori d'intaglio e stuccature servono solo a completare l'opera dell'architetto. Johann Bernhard Fischer von Erlach (1656-1723), Lukas von Hildebrandt (Vienna, 1668-1745), Christoph Dientzenhofer (Praga, 1689-1751), scuola architettonica di Vorarlberg con Caspar Mosbrugger, Franz Beer e Peter Thumb. In Baviera: Cosmas Damian (1686-1739) ed Egid Quirin Asam (1692-1750); Dominikus Zimmermann (1685-1766); Johann Michel Fischer (1691-1766), Johann Balthasar Neumann (1687-1753), Franz Baehr: Frauenkirche a Dresda (1726-38, costruzione centrale protestante con tribune). Anche per la plastica e la pittura il centro di gravità è nella G. meridionale. Johann Meinrad Guggenbichler (Salzkammergut, 1649-1723), Balthasar Permoser (1651-1733), Georg Raphael Donner (Vienna, 1693-1741), Paul Eggel (Mannheim, 1691-1752), Egid Quirin Asam, Johann Baptist Straub (Monaco, 1704-84), Ignaz Günther (Monaco 1725-1775), Joseph Anton Feuchtmayer (Bodensee, 1696-1770). La pittura religiosa del sec. XVII culmina nelle visioni patetiche dei martiri e nelle figurazioni sacre dello slesiano Michael Willmann (1630-1706). Nel sec. XVIII trionfa la pittura del soffitto: Cosmas Damian Asam, Franz Anton Maulbertsch (1724-96, Austria).

Il romanticismo tenta di esprimere con entusiasmo sentimentale la sua ansia di rinnovamento e di purezza nello stile orientandosi verso gli antichi maestri. Karl Friedrich Schinkel costruisce, nel 1824-28, la Werdersche Kirche a Berlino in forme gotiche. I Nazareni (Karl Friedrich Overbeck, Peter von Cornelius, Julius Schnorr von Carolsfeld) vogliono rinnovare la pittura religiosa ispirandosi a Raffaello. Ma solo Caspar David Friedrich (1774-1840) riesce a fare qualche cosa di nuovo con i suoi paesaggi: allegorie piene di sentimento religioso. Il sec. XIX sul terreno dell'arte cristiana non ha apportato reali contributi. Nell'età contemporanea architetti come Hans Bartning e Dominikus Boehm si occupano della nuova architettura cristiana. Gli scultori Ernst Barlach e Gerhard Marcks, il pittore Emil Nolde hanno raffigurato gli antichi motivi cristiani nello spirito del XX sec.

BIBL.: A. Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der Karolinger und der sächsischen Kaiser*, 4 voll., Berlino

(*fot. Museo nazionale, Norimberga*)

GERMANIA - *Maria S.ma e S. Elisabetta in atto di filare.* Ai piedi Gesù e s. Giovanni. Scuola di Norimberga (ca. 1400). Norimberga, Museo nazionale.

1914; A. Feulner, *Bayerisches Rokoko*, Monaco 1920; M. Hauttmann, *Geschichte der kirchlichen Baukunst in Bayern, Franken und Schwaben 1559-1780*, ivi 1921; J. Braun, *Meisterwerke der deutschen Goldschmiedekunst der vorgotischen Zeit*, 2 voll., ivi 1922; A. Haupt, *Die Baukunst der Renaissance in Deutschland*, Berlino-Neubabelsberg 1923; H. Beenken, *Romanische Skulptur in Deutschland*, Lipsia 1924; W. Pinder, *Die deutsche Plastik vom Ausgang des Mittelalters bis zum Ende der Renaissance*, 2 voll., Wildpark-Potsdam 1924-29; C. Glaser, *Die altdeutsche Malerei*, Monaco 1924; H. Hildebrandt, *Die Kunst des 19. und 20. Jahrh.*, Wildpark-Potsdam 1924; P. Frankl, *Die Frühmittelalterliche und romanische Baukunst*, ivi 1926; A. Feulner, *Deutsche Plastik des 17. Jahrh.*, Monaco 1926; S. Meller, *Die deutschen Bronzestatuetten der Renaissance*, ivi 1926; M. Sauerlandt, *Die deutsche Plastik des 18. Jahrh.*, ivi 1926; E. F. Bange, *Die Kleinplastik der deutschen Renaissance in Holz und Stein*, ivi 1928; C. Einstein, *Die Kunst des 20. Jahrh.*, 3ª ed., Berlino 1929; G. Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst*, 8 voll., 4ª ed., ivi 1930-34; E. Gall, *Karolingische und ottonische Kirchen*, Burg bei Magdeburg 1930; A. Boeckler, *Abendländische Miniaturen bis zum Ausgang der romanischen Zeit*, Berlino-Lipsia 1930; J. Baum, *Malerei und Plastik des Mittelalters in Deutschland, Frankreich und Italien*, Wildpark-Potsdam 1930; C. H. Clasen, *Die gotische Baukunst*, ivi 1930; A. Stange, *Deutsche Malerei der Gotik*, 3 voll., Berlino-Lipsia 1934-38; W. Pinder, *Deutscher Barock. Die grossen Baumeister des 18. Jahrh.*, Königstein i. T. 1938; R. Benz-A. v. Schneider, *Die Kunst der deutschen Romantik*, Monaco 1939; H. Jantzen, *Deutsche Plastik des 13. Jahrh.*, ivi 1941; O. Fischer, *Geschichte der deutschen Malerei*, ivi 1942; H. Jantzen, *Ottonische Kunst*, ivi 1947. Leonie v. Wilckens

VII. ORDINAMENTO SCOLASTICO.

Sconfitto il nazionalsocialismo hitleriano è caduta anche la riforma scolastica di Ernst Krieck, Alfred Baemler e di Rosenberg che era basata sulla *Gleichhaltung* e sulla *Gleischschaltung*. Da quel giorno la scuola tedesca cerca di orientarsi verso la democrazia e cerca di consolidarsi. La strada è difficile perché mancano i pedagogisti tedeschi pronti ad affrontare da soli una nuova riforma della vita scolastica tedesca. Qualsiasi consiglio od imposizione nel campo educativo incontra sin dal 1945 la diffidenza non solo degli intellettuali ma anche degli stessi genitori degli scolari. La retorica politica scredita nei singoli « Länder » anche i migliori progetti di riforma proposti dalle autorità non tedesche. I progetti di riforme dei governi dei singoli « Länder » sono invece ispirati alle riforme scolastiche tedesche che si sono susseguite dall'anno 1871 all'avvento di Hitler. Ogni « Land » è una entità a sé e la aspirazione unitaria del popolo tedesco resta così insoddisfatta. Anche le idee sulla funzione della Chiesa, della religione e della famiglia nell'educazione non sono chiare nonostante il rispetto che hanno oggi in G. occidentale per gli artt. 4-9 del Concordato concluso fra la Chiesa e lo Stato nell'anno 1925. Lo spirito della Repubblica di Weimar (1918-33) è invece vivo negli uomini politici della G. di oggi. Come allora così anche oggi, la corrente conservatrice si batte per l'individualismo nazionalista militarmente disciplinato e trova le proprie roccaforti sia nelle università che nei circoli ex-militari. Le altre correnti politiche e fra di esse una parte degli uomini del Partito cattolico cercano invece vie nuove e non si soddisfano di un semplice rinnovamento della riforma scolastica weimariana legata ai nomi di Wilhelm Dilthey, Eduard Spranger, Theodor Litt, C. H. Becker e Hans Richert. La riforma a cui essi aspirano deve essere basata sul maestro democratico che non ha mai appartenuto al nazismo. I corsi democratici istituiti per i maestri nazisti non hanno sodisfatto le loro aspettative; perciò è stato istituito un nuovo tipo di scuole superiori di pedagogia. In queste il futuro maestro deve apprendere l'arte educativa per saper sviluppare organicamente le forze intellettuali negli scolari, per sapere condurre la gioventù nel timore di Dio, alla maturità spirituale, morale e politica.

L'istruzione religiosa viene regolata dal Concordato 1925, artt. 4-9, ed è obbligatoria in tutte le scuole inferiori e libera nelle scuole superiori. I docenti di teologia e tutti coloro che hanno cura della vita spirituale degli scolari vengono nominati d'accordo con la Chiesa in base alla legge del 1949, § 12. L'istruzione scolastica (legge 1948) è obbligatoria dai 6 ai 18 anni d'età ed è gratuita.

I tipi di scuola sono i seguenti: i giardini d'infanzia, scuole elementari inferiori e superiori, scuole postelementari, scuole medie, licei-ginnasi, scuole tecniche,

scuole agricole, istituti superiori popolari e le università. Le Università storiche sono le seguenti: Altdorf-Norimberga (1575), Bamberga (1648), Berlino (1809), Bonn (1777), Breslavia (1702), Colonia (1388), Dillingen-Augsburg (1554), Duisburg (1655), Erfurt (1379), Erlangen (1743), Francoforte sull'Odra (1506), Friburgo in Br. (1455), Fulda (1734), Giessen (1607), Gottinga (1737), Greifswald (1456), Halle (1694), Heidelberg (1385), Helmstaedt (1571), Herborn (1584), Jena (1558), Ingolstadt (1459), Marburg (1527), Kiel (1665), Königsberg (1544), Landshut (1802), Lipsia (1409), Monaco (1472), Münster (1631), Osnabrück (1630), Paderborn (1615), Rinteln (1621), Rostock (1419), Stoccarda (1775), Tubinga (1477), Wittenberg (1502), Würzburg (1582). Esistono inoltre 10 politecnici, 2 alte scuole di veterinaria, 3 alte scuole di agricoltura, 3 alte scuole di foreste, 5 accademie commerciali, 8 accademie pedagogiche, 2 accademie mediche, 14 accademie di musica e di belle arti e 10 accademie di musica.

La istruzione del clero cattolico si svolge in 21 collegi, in 5 seminari-collegi, in 30 seminari minori e in 35 seminari maggiori. - Vedi tavv. VIII-XII.

BIBL.: P. Doering, *L'istruzione e vari decreti nella G. occidentale*, in *Bollett. di legislazione scol. compar.*, 6 (1948), pp. 66, 117; 7 (1949), pp. 19, 54, 207. Štumpf Miroslav

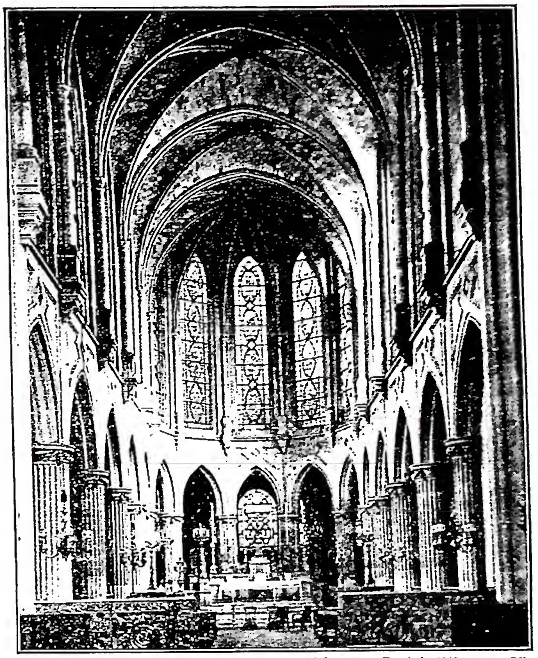
GERMANIA SACRA: v. REGESTA, *Pontificum Romanorum*.

GERMANO. - Amico di Cassiano, di cui questi parla nelle sue opere. Fu suo compagno fin dall'adolescenza e con lui in giovanissima età entrò nel monastero di Betlemme verso il 377-78.

Ivi rimase fino al 385, e da questa data fu compagno dei viaggi di Cassiano, che lo chiama « il santo abate G. » e lo introduce spesso come interlocutore nei colloqui ascetici e spirituali con i grandi Padri del deserto, lodandone lo spirito di preghiera e di mortificazione. Cassiano fa notare a più riprese la grande amicizia e intimità che li avevano legati per molti anni. G. morì forse verso i primi dell'a. 400, poiché da quella data, dopo l'incontro con s. Giovanni Crisostomo a Costantinopoli, Cassiano non ne parla più.

BIBL.: Opere di Cassiano, passim (PL 49-50; CSEL, 13, 15); Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. C. Butler, 2 voll., Cambridge 1898-1904; L. Cristiani, *Cassien*, 2 voll., Parigi 1946. Ambrogio Mancone

GERMANO di AUXERRE, santo. - N. ad Auxerre verso il 378, m. a Ravenna il 31 luglio 448. Di famiglia nobile e ricca compì gli studi primari in Gallia, studiando poi eloquenza e diritto in Roma. Funse da avvocato nei tribunali di un prefetto (non si sa se della città o del pretorio), passando poi come rettore di una provincia, che fu probabilmente la IV^{a}, di Lione, cui apparteneva Auxerre. L'elezione fatta dal clero e dal popolo, come per s. Ambrogio, lo costrinse a lasciare le magistrature politiche per assumere l'episcopato nella città natale, verso il 418, dopo la morte del vescovo Amatore.



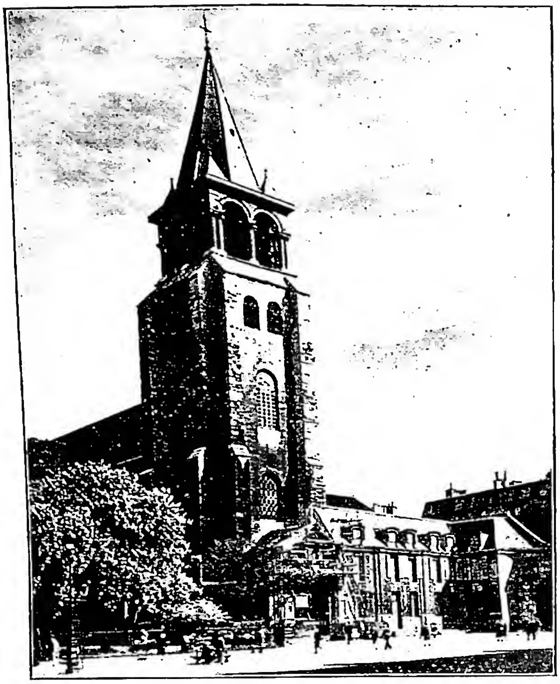
(da Y. Christ, *Eglises parisiennes*. Parigi 1947, tav. 72)
GERMANO di AUXERRE, santo - Coro della Chiesa di S. G. di Auxerre (sec. XIII, con trasformazioni posteriori) - Parigi.

Tenne l'ufficio per 30 anni conducendo vita austerissima e facendosi fautore del movimento monastico. Fu certamente in relazione con i Lerinesi e con s. Ilario d'Arles. Combatté il pelagianesimo in Inghilterra in due viaggi che vi compì: uno nel 429, mandato da Celestino I (vi rimase fin ca. il 431), e l'altro probabilmente dopo il 444, allorché i Sassoni s'erano impadroniti già di parte dell'isola. Ebbe qualche influenza anche sulla Chiesa d'Irlanda, specialmente con l'invio di s. Patrizio in quell'isola.

Oltre agli interessi spirituali curò quelli materiali della sua diocesi: nel 435 dal prefetto Ausiliario otteneva la diminuzione delle tasse; salvò l'Armorica dalle invasioni alane; e si recò a Ravenna da Galla Placidia e suo figlio Valentiniano III per ottenere il perdono d'una sollevazione degli Armorici. Fu in questa circostanza (448 ?) che morì a Ravenna, trasportato poi, secondo il suo desiderio, ad Auxerre. Le sue reliquie furono profanate e disperse dagli ugonotti nel 1567. Il culto si diffuse rapidamente ed è uno dei più popolari santi della Francia.

BIBL.: La vita, scritta verso il 480 dal sacerdote Costanzo, edita criticamente a cura di B. Krusch e W. Levison, in MGH, *Script. rer. Merov.*, VII, pp. 247-83; W. Levison, *Bischof German von Auxerre und die Quellen zu seiner Ge-*

(fot. Alinari)
GERMANIA - *Disputa di Gesù coi dottori* di A. Dürer (1506). Roma, già Galleria Barberini.



(*da Y. Christ, Eglises parisiennes, Parigi 1947, tav. 53*)
GERMANO, vescovo di PARIGI, santo - Campanile superstite della chiesa di st-G. des Prés a Parigi (ca. 1255, ricostruito nella parte alta alla metà del sec. XIX).

schichte, in *Neues Archiv*, 29 (1904), pp. 97-175; L. Prunel, *St-Germain d'Auxerre*, Parigi 1929; P. Grosjean, *Notes de hagiographie celtique*, in *Anal. Boll.*, 63 (1945), pp. 73-79; cf. BHL, coll. 2453-63. Alberto Ghinato

GERMANO, santo, vescovo di CAPUA. - Scarse ed incerte sono le notizie che lo riguardano. La più antica fonte che ne parla sono i *Dialoghi* di s. Gregorio Magno. Secondo l'autore del *Liber Pontificalis* G. sarebbe quello che nel 519 fece parte della delegazione spedita a Costantinopoli da papa Ormisda per trattare e definire la questione dell'*Enotico* e dello scisma acaciano.

Esiste una biografia non anteriore al sec. VII, povera di notizie e ricalcata sulle fonti più antiche, secondo la quale G. era figlio di un certo Amanzio; rimasto orfano, con il consenso della madre distribuì tutti i beni ai poveri, vivendo in penitenza e nella meditazione. Eletto vescovo di Capua andò a Costantinopoli, ed al ritorno si adoperò per il bene della sua diocesi. M. nel 541 e s. Benedetto, secondo quanto scrive s. Gregorio, nello stesso istante della morte ne vide l'anima salire al cielo in un globo di fuoco.

BIBL.: s. Gregorio, *Dialoghi*, II, 35; IV, 22; CSEL, 35, passim (v. indice); *Acta SS. Octobris*, XIII, Parigi 1883, pp. 358-366; Lanzoni, p. 203; *Martyr. Romanum*, p. 485. Agostino Amore

GERMANO I, patriarca di COSTANTINOPOLI, santo. - M. nel 733. Quando era vescovo di Cizico nel 712 cedette alle istanze imperiali e accettò il monotelismo. Tuttavia dacché fu fatto patriarca di Costantinopoli, nel 715, dette prove di ortodossia non soltanto riguardo al monotelismo, che respinse pubblicamente verso quel tempo ma specialmente contro l'iconoclastia proclamata dall'imperatore Leone III, il quale depose G. nel 730. Egli trascorse nella solitudine gli ultimi anni e morì quasi centenario. Festa il 12 maggio.

G. ha lasciato 4 lettere dogmatiche, di cui le prime 3 sono di grande importanza per la controversia iconoclasta; la 4ª combatte il monotelismo. V'è poi un trattatello teologico *De vitae termino* e uno scritto storico *De haeresibus et synodis* composto ca. il 727. Fra le 9 prediche di G. rivestono speciale importanza per la mariologia 7 di esse, fra le quali 3, pronunciate *in dormitionem*, manifestano la credenza nell'Assunzione di Maria.

BIBL.: Le opere di G. nella PG 98; Bardenhewer, V, pp. 48-51 (con bibl.); C. Chevalier, *Les trilogies homilétiques dans l'élaboration des fêtes mariales*, in *Gregorianum*, 17 (1937), pp. 372-77; J. List, *Stud. zur Homiletik G. I. v. Konst. u. seiner Zeit*, Atene 1939. Ignazio Ortiz de Urbina

GERMANO II, patriarca di NICEA-COSTANTINOPOLI. - N. a Anaplusa sul Bosforo ca. il 1175, diacono di S. Sofia, poi monaco nell'Asia Minore dopo il 1204, eletto suo malgrado patriarca a richiesta dell'imperatore Giovanni Vataces e ordinato alla fine di giugno del 1222, m. sul suo trono a Nicea (1240), dopo aver ricevuto *in extremis* l'abito sotto il nome di Giorgio; godette dopo la morte fama di taumaturgo e fu l'oggetto di acclamazioni liturgiche se non di culto da parte di singole Chiese (ad es., quella greca).

La sua amministrazione dovette risolvere quattro gravi problemi: la lotta contro le tendenze autonomistiche dell'episcopato europeo sostenuto dai despoti di Epiro, poi imperatori di Tessalonica; il regolamento dello statuto della Chiesa bulgara di cui G. sancì l'indipendenza creandovi il patriarcato di Tirnovo (primavera del 1235); sondaggi di avvicinamento con Roma che non riuscirono (1232-34); trattative, continuate dai suoi successori, per l'unione della Chiesa armena di Cilicia con quella bizantina (1239-40). Nell'interno, poi, il lungo pontificato di G. permise di riorganizzare e riaffermare il trono ecumenico nelle sue frontiere anatoliche e di far prevalere i principi della continuità patriarcale.

Gli scritti di G. sono così diversi come numerosi. Oltre agli atti di cancelleria che non vengono necessariamente dalla sua penna e il cui inventario critico si trova nel fasc. IV dei regesti degli atti dei patriarchi di Costantinopoli, si distinguono: 1) una serie di lettere che si possono attribuire a lui e che entrano nella categoria precedente; 2) trattati polemici fortemente antilatini; 3) poemi religiosi la cui autenticità non è sempre sicura; 4) una lunga serie di discorsi, omelie e catechesi conservate per la più parte nel pregevole codice Paris Coislin greco 278. Molte altre opere a G. attribuite appartengono invece al suo celebre omonimo e antecessore G. I. Manca ancora un lavoro critico a questo riguardo.

BIBL.: S. Lagopates, Γερμανὸς ὁ βιπατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως-Νικαίας (*1222-40*), Tripoli di Grecia 1913; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, I, Parigi 1926, pp. 423-25; F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1463*, III: *Regesten von 1204-82*, Monaco 1932, nn. 1744 e 1746, con bibl.; R. Devreesse, *Négociations ecclésiastiques arméno-byzantines au XIIIe siècle*, in *Studi bizantini e neoellenici*, 5 (1939), pp. 146-51. Vitaliano Laurent

GERMANO, santo, vescovo di PARIGI. - N. ad Autun verso la fine del sec. V. Dopo essere scampato ad un tentativo di avvelenamento fu affidato ad un parente di nome Scupilione dal quale fu educato ed avviato alla carriera ecclesiastica. Il vescovo Agrippino lo ordinò sacerdote, ed il successore Nettario lo elesse abate del monastero di S. Sinforiano. Quivi G. rivendicò con fermezza i beni del suo monastero, propugnò la santità dei costumi contro le rilassatezze dei nobili, ma ebbe a soffrire da parte dei monaci a cagione dell'austerità e povertà che voleva loro imporre.

Nel 556 per intervento del re Childeberto fu eletto vescovo di Parigi. Si dimostrò zelante predicando assiduamente, visitando la diocesi per il cui bene tenne anche pa-

recchi sinodi, e vivendo sempre vita austera e penitente. Gli sono attribuite due lettere che sono dei preziosi documenti per la conoscenza della liturgia gallicana; la prima tratta sul formolario della Messa, l'altra sulle cerimonie e le vesti liturgiche. Morì quasi ottuagenario il 28 maggio 576 e fu sepolto nel portico della chiesa di S. Vincenzo che poi da lui fu detta di S. G. Venanzio Fortunato ne scrisse la biografia.

BIBL.: *Acta SS. Maii*, VI, Parigi 1866, pp. 764-96; MGH, *Scriptores rerum Merov.*, VII, pp. 337-428; *Scriptores*, XV, pp. 4-16; *Auct. Antiq.*, IV, II, pp. 11, 27; *Translatio s. Germani ep. Paris. a. 846 secundum primaevam narrationem*, in *Anal. Boll.*, 2 (1883), pp. 69-98; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, Parigi 1909, p. 470 sg.; id., *Origines du culte chrétien*, ivi 1909, pp. 156 sg., 192-213; A. Wilmart, s. v. in DACL, VI, 1049-1102. Agostino Amore

GERMANO di San Stanislao. - Passionista, al secolo Vincenzo Ruoppolo, n. a Vico Equense il 17 genn. 1850, m. a Roma l'11 dic. 1909. Professò la Regola dei Passionisti il 7 ott. 1866 e fu ordinato sacerdote il 3 nov. 1872. D'ingegno profondo e versatile, si applicò con particolare amore, oltreché alle scienze sacre e filosofiche, anche all'archeologia. A lui si deve la felice scoperta della casa celimontana dei SS. Giovanni e Paolo in Roma.

Fra le sue pubblicazioni meritano speciale menzione: *S. Eutizio di Ferento e il suo santuario posto nel territorio di Soriano. Memorie storiche* (Roma 1883); *Memorie archeologiche e critiche sopra gli Atti e il cimitero di S. Eutizio di Ferento* (Roma 1886); *Vita del ven. servo di Dio Gabriele dell'Addolorata* (ivi 1897); *La Casa Celimontana dei Santi Martiri Giovanni e Paolo* (ivi 1894); *La memoria dei ss. Giovanni e Paolo, martiri romani della persecuzione di Giuliano, rivendicata alla storia contro gli attacchi di alcuni odierni critici* (ivi 1907); *Praelectiones philosophiae scholasticae* (I e II, ivi 1903; III, ivi 1906); *Biografia della serva di Dio Gemma Galgani, vergine lucchese* (ivi 1907). Assai apprezzato per la sua dottrina e prudenza, ebbe varie cariche nella sua Congregazione. Fu l'illuminato direttore straordinario della vergine estatica s. Gemma Galgani.

BIBL.: Stanislao Battistelli, *P. G. di S. Stanislao C. P., direttore spirituale di s. Gemma Galgani. Profilo biografico*, Roma 1948. Paolo Luigi del Crocifisso

GERMINIO, vescovo ariano di Sirmio. - Oriundo di Cizico, fu eletto vescovo nel 351 succedendo al deposto Fotino. Seguace dell'arianesimo puro, partecipò nel 357 alla redazione della seconda formola anomea di Sirmio.

A lui insieme con Ursacio e Valente il papa Liberio indirizzò la lettera: *Quia scio*. L'anno seguente partecipò al Concilio tenuto nella sua città, in cui fu promulgata la terza formola omoiousiana e nel 359 firmò ancora la quarta formola omoiousiana. Partecipò al Concilio di Rimini del 359 nel quale propugnò l'accettazione di questa ultima formola; fu perciò deposto in un primo momento dal partito cattolico; ma dopo la defezione del Concilio fu riabilitato. Verso il 366 si riaccostò di nuovo al partito degli omoiousiani per cui si ebbe una lettera di rimprovero dai vecchi ariani intransigenti. M. verso il 376.

BIBL.: CSEL, 65, passim (vedi indice); Tillemont, VI, passim (v. indice); J. Zeiller, *Les origines chretiennes dans les provinces danubiennes*, Parigi 1918, pp. 309 sg., 293-97; Moricca, II, pp. 203-205; Fliche-Martin-Frutaz, III, passim (v. indice). Agostino Amore

GEROBOAMO: v. IEROBOAM.

GEROCLE SOSSIANO. - Scrittore anticristiano. N. nella seconda metà del sec. III; fu prefetto della Fenicia, della Bitinia e del Basso Egitto. Nemico acerrimo dei cristiani fece parte del consiglio che spinse Diocleziano alla persecuzione. Nel suo governo si mostrò crudele sottoponendo i cristiani ad inauditi tormenti.

Verso il 307 scrisse un libello, in due libri, che intitolò ipocritamente Φιλαλήθης, in cui manifestava una certa conoscenza delle fonti cristiane. Lo scritto è perduto ma se ne conosce il contenuto dalle confutazioni che ne scrissero Lattanzio ed Eusebio di Cesarea. In esso G., mutuando gli argomenti da Porfirio, si scagliava contro la S. Scrittura accusandola di menzogne e contraddizioni, contro gli Apostoli giudicati falsari ed ignoranti, ed in modo particolare contro la persona di Gesù Cristo cui pretendeva opporre il leggendario Apollonio di Tiana.

BIBL.: Lattanzio, *Divin. Instit.*, V, II; id. *De mort. persec.*, XVI, 4; Eusebio, *Contra Ierocl.*: PG 22, 795-816; P. De Labriolle, *La réaction païenne*, Parigi 1941, pp. 306-10. Agostino Amore

(per cortesia della fam. Gerola)
GEROLA, GIUSEPPE - Ritratto.

GEROLA, Giuseppe. - Archeologo e studioso d'arte, n. in Arsiero il 2 apr. 1877, m. a Trento il 21 sett. 1938.

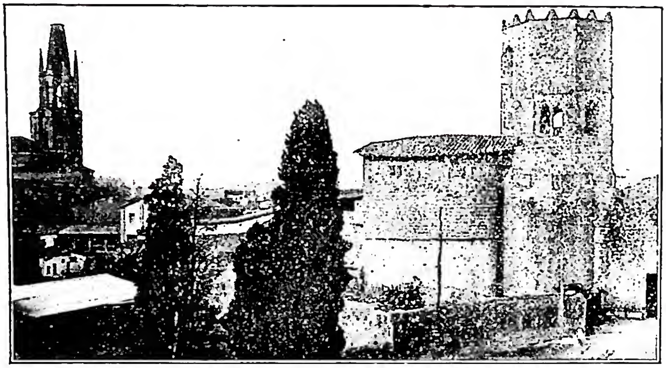
Si deve a lui un complesso di ca. 600 pubblicazioni di storia trentina, veneta, ravennate e bizantina e sui monumenti della civiltà italiana in Creta e nelle altre isole dell'Egeo. Studi tutti condotti sempre con spirito analitico, con fine intuizione e con passione veramente eccezionale, che fecero di lui un ricercatore minuzioso ed oggettivo ed un coscienzioso restauratore di monumenti. Esplicò molta della sua attività come soprintendente ai monumenti di Ravenna ed a lui si deve anche la fondazione della rivista *Felix Ravenna* che portò largo contributo agli studi delle antichità cristiane. Fra i suoi studi, fondamentale, anche per il largo seguito avuto, rimane quello da lui pubblicato nel 1921 e che intitolò: *Architettura deuterobizantina in Ravenna*; studio che aprì nuove vie per la valutazione e datazione di un copioso numero di chiese della città e dell'agro ravennate.

BIBL.: necrologio in *Felix Ravenna*, 47-48 (1938), pp. 94-100; S. Lodovici, *Storici, teorici e critici delle arti figurative*, Roma 1942, pp. 167-74 (con copiosissimo elenco degli studi del G.). Mario Mazzotti

GERONA, diocesi di. - La diocesi di G. (Spagna) confina ad ovest e a sud con le diocesi di Urgell, Vich e Barcellona. È suffraganea di Tarragona e conta un totale di 390.000 ab., dei quali 389.000

cattolici, in una superfice di 4965 kmq. È divisa in 15 arcipresbiteriali, con 385 parrocchie servite da 529 sacerdoti diocesani e 64 regolari, un seminario conciliare a G. e un seminario minore di S. Maria del Collell a Bañolas; 12 comunità religiose maschili e 114 femminili. Patrono della diocesi è s. Narciso, vescovo di G. (29 ott.).

Doveva già esistere nel sec. III dal momento che Prudenzio ne cita il diacono Felice, martirizzato durante la persecuzione di Diocleziano. Innocenzo I parla di un vescovo di G. in una lettera indirizzata al Concilio di Toledo dell'anno 400. Nell'epoca della dominazione visigota va ricordato il vescovo Giovanni Biclarense, autore di un *Chronicon* abbastanza noto. Nel sec. IX la diocesi di G. incorporò quella di Ampurias, che è ancor oggi compresa nel suo territorio. Nei secc. XI, XII, XIII e XIV il vescovo e il Capitolo di G. ebbero una grande forza feudale e larghe e ricche proprietà. Continue lotte vi furono, in quell'epoca, tra il vescovo e i conti di Besalù e di Ampurias. Una insigne figura di vescovo fu, nel sec. XV, quella di Giovanni de Margarit, cardinale del papa Sisto IV.



(*per cortesia del rev. prof. G. Cases*)
GERONA, DIOCESI di - Chiese di S. Felice e di S. Pietro di Galligans (secc. X e XI) - Gerona.

La Cattedrale e la chiesa collegiata di S. Felix istituirono, rispettivamente nel sec. VIII e nel XIV, delle scuole. Nel 1560 vennero istituiti gli « Estudis generals ». G. possiede oggi uno dei migliori musei diocesani di Spagna. Nel Museo provinciale un bel sarcofago cristiano (Wilpert, *Sarcofagi*, I, tav. 69, 2, p. 88; II, pp. 338, 348). La diocesi conserva altresì preziosi tesori letterari tra cui le Omelie di s. Beda il Venerabile (del sec. X o XI), un *Beato* del sec. X e la Bibbia cosiddetta di Carlo V del sec. XIV. Al sec. XIV-XV appartengono due celebri figure: il poligrafo Francisco Eiximenis e l'inquisitore Nicolás Eymerich.

Con gli eserciti dei Franchi che lottarono contro gli Arabi entrarono nella diocesi molti monaci che popolarono di monasteri la regione. Tra il sec. IX e il X sorgono, tra gli altri, i seguenti monasteri: S. Pere de Roda, S. Maria de Roses, S. Miguel de Cruilles, S. Felice de Guixols, S. Maria d'Amer, S. Pere de Besaú, S. Pere de Camprodon. Nel sec. XI S. Miguel de Fluvià, S. Maria de Cervià, S. Pere de Galligans. Nel sec. XII Vilabertran.

La diocesi possiede numerosi monumenti di stile gotico, tra cui soprattutto è notevole la Cattedrale con la navata di m. 22, 80. Ma il valore archeologico più rilevante sta nelle chiese romaniche della diocesi. Bastano, oltre a quelli citati, i nomi di S. Maria de Lladò, S. Pere Cercada, S. Maria, S. Pere, S. Vincenç de Besalù (tutte chiese romaniche della diocesi). Nella capitale, poi, sorgono le chiese di S. Nicolau, S. Pere de Galligans e S. Daniel, anche esse romaniche. Nella chiesa di S. Felice sono collocati cinque sarcofagi cristiani (Wilpert, *Sarcofagi*, I, tav. 110, p. 118; II, pp. 334, 36; III, p. 50; I, tav. 111, 1; II, p. 11*, 308, 310, 334-35; I, tav. 112, 3, p. 128; II, p. 11*; I, tav. 158, 3, p. 2*, 17; II, tav. 196, 1, pp. 251-61; III, p. 45). - Vedi tav. XIII.

BIBL.: F. Dorca, *Colección de noticias para la historia de los mártires de G.*, Barcellona 1806; *España sagrada*, XLIII-XLV, Madrid 1819-32; J. Villanueva, *Viaje literario a las iglesias de España*, XII, ivi 1850; F. Montesalvatje, *Noticias históricas*, Olot 1904 e 1908; J. Puig y Cadafalch, J. Falguera J. Goay, *L'Arquitectura románica a Catalunya*, Barcellona 1906-19; *Guia de la Iglesia y de la Acción católica española*, Madrid 1943, pp. 178, 200 sg., 329, 641-53; J. Pl. Cargol, *G. histórica*, Gerona 1947; id., *G. arqueológica*, ivi 1945; id., *Tradiciónes, santuarios y tipismo de las comarcas gerundenses*, ivi 1950. Giuseppe Cases

GERONIMIANO, MARTIROLOGIO: v. MARTIROLOGIO GERONIMIANO.

GEROSA, VINCENZA, santa : v. VINCENZA GEROSA, santa.

GEROTEO : v. DIONIGI L'AREOPAGITA.

GERSEN, GIOVANNI. - Antichi manoscritti italiani del *De imitatione Christi* ne attribuiscono la paternità ad un *Joannes* G. abate, del quale nulla si sa di preciso.

Lo si vuole originario di Cavaglià in Piemonte, monaco nel monastero benedettino dei SS. Vincenzo ed Anastasio de la Cella in quel luogo, poi abate di S. Stefano di Vercelli, fra il 1220 ed il 1234 quando manca il nome dell'abate vissuto in quegli anni.

BIBL.: Rimettendo il lettore alla bibl. generale sull'autore della *Imitazione* (v.) qui si riportano le opere che più specialmente riguardano le notizie biografiche di G. G. abate : A. Rossotti, *Syllabus scriptorum Pedem.*, Mondovì 1668; D. V. Valsecchi, *G. G. abate O.S.B. sostenuto autore de' libri dell'Imitazione di Gesù Cristo*, Firenze 1724; F. Napione, *Dissertazione epistolare intorno all'autore del « De Imitatione Christi »*, ivi 1808; id., *Dissert. seconda intorno al manoscritto d'Arona*, in *Mem. Accad. di Torino*, 33 (1825); F. Cancellieri, *Notizie storiche e bibliografiche di G. G.*, Roma 1809; G. De Grégory, *Histoire du livre « De Imitatione Christi... »*, 2 voll., Parigi 1843; A. Torri, *Dell'Imitazione di Gesù Cristo*, Firenze 1855; P. Canetti, *Notizie biografiche di G. G.*, Vercelli 1879; C. Mella, *Della vita e degli scritti di G. G. Introduzione all'Imitazione, testo di lingua*, 4ª ed., Torino 1880; C. Wolfsgruber, *G. G., sein Leben und sein Werk de I. C.*, Augusta 1880; E. Puyol, *L'auteur du livre « De Imitatione Christi »*, 2 voll., Parigi 1899; P. G. Bonardi, *L'autore italiano della Imitazione di Cristo G. G.*, Biella 1938. Cf. anche M. A. Cusani, *Raccolta di diocesani vercellesi celebri scrittori*, manoscritti dell'Archivio metropolitano di Vercelli. Riccardo Pitigliani

GĔRŠÔM BEN JĔHÛDHĀH. - Autorità rabbinica, detto « luce della diaspora », della fine del X e principio dell'XI sec., m. a Magonza. Alla scuola talmudica da lui diretta accorsero molti giovani dai più svariati paesi. Fu mite nel giudicare alcuni ebrei di Magonza, fra cui suo figlio, che si convertirono al cristianesimo pur di sfuggire al bando della città, da parte dell'imperatore Enrico II. Trascrisse di proprio pugno, per far evitare varianti malsicure, il testo della Gĕmārā' (v.) e della Bibbia, redasse un commento al Talmud (v.) in stile dei *gĕ'ōnîm* (v.). Era anche un grande decisore (v. DECISORI).

Tra le « istituzioni di G. » (alcune sono posteriori, ma furono trasmesse a nome suo) vanno annoverate: il divieto della poligamia (tale divieto nella mente di G. era temporaneo, ma l'ebraismo occidentale lo dichiarò duraturo), il divieto di divorziare contro la volontà della donna, l'obbligo di sostentamento da parte della comunità alle donne abbandonate dai mariti, il divieto di sequestro di depositi (non costituenti un pegno vero e proprio) in seguito a debiti non pagati, di ricorrere (se non in cause di grande importanza) a tribunali non ebraici, l'obbligo dell'osservanza del segreto epistolare. G. è autore di molte composizioni liturgiche.

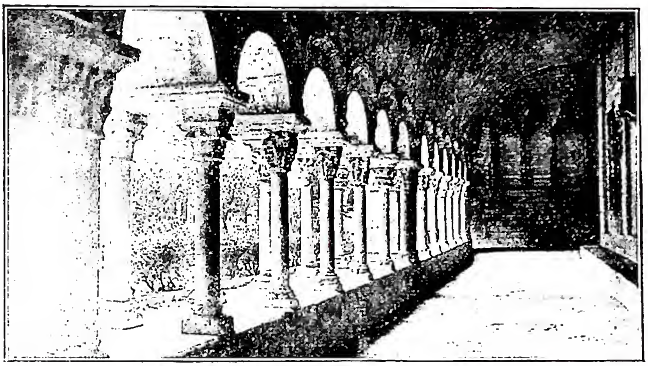
BIBL.: S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, IV, Berlino 1926, pp. 146-48, 487 sg.; S. A. Horodetzky, s. v. in *Enc. Iud.*, VII, pp. 313-16. Eugenio Zolli

GERSON. - Figlio maggiore di Mosè (*Ex.* 2, 22 e 18, 3), il cui nome è spiegato (ivi): « Straniero (*gēr*) sono in paese straniero » (in via ipotetica si pensa all'arabo *ğulğul*, « sonaglio »).

I Par. 26, 24 ricorda Subael, figlio di G., figlio di Mosè. *Iud.* 18, 30 riferisce che i Daniti eressero un simulacro e che Ionathan, figlio di G., figlio di Manasse (leggi però: Mosè), e i suoi figli furono sacerdoti di questo culto vietato fino al tempo della cattività del paese (A. Parenti, *Giudici*, in *La Sacra Bibbia* a cura del Pont. ist. bibl., II, Firenze 1947, pp. 140, 184 nota).

G. è pure il nome del primogenito di Levi (*Gen.* 46, 11 ecc.). Questo G. è capostipite della famiglia levitica dei Gersonidi addetta al servizio del Tabernacolo nel periodo desertico (*Num.* 3, 21 sgg.; 4, 21 sgg.; 7, 7) e che poi partecipa al possesso della città dei Leviti (*Ios.* 21, 6. 27).

BIBL.: Oltre i commenti a *Esodo* e *Giudici*, M. Noth, *Die Israelit. Personennamen im Rahmen der gemeinsemit. Namengebung*, Stoccarda 1928, p. 223. Eugenio Zolli



(*per cortesia del rev. prof. G. Cases*)

GERONA, DIOCESI di - Chiostro della Cattedrale (sec. XIII) - Gerona.

GERSON, JEAN. - Teologo e cancelliere dell'Università di Parigi, n. il 14 dic. 1363 nella borgata di Gerson (donde prese il nome) del villaggio di Barby (contea di Réthel, diocesi di Reims), m. a Lione il 12 luglio 1429.

Figlio primogenito di un contadino della Champagne, entrò nel 1377 come borsista nel Collegio di Navarra di Parigi. *Magister artium* nel 1382, G. incominciò i suoi studi teologici sotto la direzione di maestri come Lorenzo di Chavanges, Egidio des Champs, Enrico d'Oyta, Enrico di Langenstein e Pietro d'Ailly, che lo prese sotto la sua protezione. La sua attività ebbe inizio con la domenica di settuagesima del 1388, quando mostrò il suo talento di oratore con un notevole sermone latino al Collegio di Navarra. Dal maggio al luglio del 1388 fece parte dell'ambasciata universitaria, diretta da Pietro d'Ailly, che ad Avignone presso Clemente VII trattò la condanna di Giovanni di Montson, che aveva dichiarato l'Immacolata Concezione contraria alla fede. Più tardi, l'8 dic. 1401, G. pronunciò un importante sermone francese, *Tota pulchra es*, in favore dell'Immacolata e si interessò alla reintegrazione dei Domenicani all'Università nel 1403.

A cominciare dal 1388 G. tenne due corsi sulla Bibbia, poi commentò le *Sentenze*. Il 18 dic. 1392 conseguì la licenza in teologia e, probabilmente nel 1394, il dottorato. Fino a quando non si risolverà la questione dell'autenticità dello schematico commento alle *Sentenze*, che il manoscritto della Biblioteca nazionale di Parigi (lat. 15156) attribuisce a G., troppe cose si ignoreranno per poter definire le tesi iniziali e le parentele dottrinali di G. Non si hanno molte notizie sulla natura esatta delle dottrine teologiche proposte allora a Parigi, sulla influenza reale e la personalità dello stesso Occam, appassionato dialettico più che costruttore di sistemi. Se Pietro d'Ailly pare essersi volentieri offerto a questa influenza, G. non può essere considerato come un anello di congiunzione tra Occam e Lutero. La sua epistemologia e la sua psicologia recano l'impronta del neoplatonismo e della teologia negativa dello Pseudo-Dionigi. Il volontarismo della teologia morale di G. è di difficile interpretazione e può trovare il suo posto nella corrente bonaventuriana. Le sue osservazioni sulla giustificazione e sulla predestinazione sono fatte secondo la distinzione classica, per i teologi dell'epoca, fra *potentia Dei absoluta* e *ordinata*. Un altro punto nevralgico è l'atteggiamento gersoniano circa il valore degli elementi del sacramento della Penitenza. Se G. ha considerato con ammirazione l'acutezza occamista sulle idee divine, tuttavia è ritornato alla tradizione agostiniana. Al di là dell'intemperanza speculativa dei *formalizantes* come Giovanni da Ripa o Luigi da Padova, egli ha voluto ritrovare la dottrina solida di s. Bonaventura e di s. Tommaso d'Aquino.

All'inizio della sua carriera e prima ancora di essere licenziato in teologia e di essere eletto cancelliere, tra il 1390 ed il 1394, G. tenne molti sermoni in francese alla corte, nei quali si sforzava di interessare le classi dirigenti alla pacifica soluzione dello scisma, di allontanarle da una politica esclusivamente clementina, di evitare iniziative sfortunate o di scartare alcuni ostacoli pratici. Nel 1393 divenne primo elemosiniere del duca di Borgogna, Filippo l'Ardito, che aveva acquistato una parte preponderante nella politica francese, dopo la prima crisi di follia del giovane re Carlo VI, avvenuta il 5 ag. 1392.

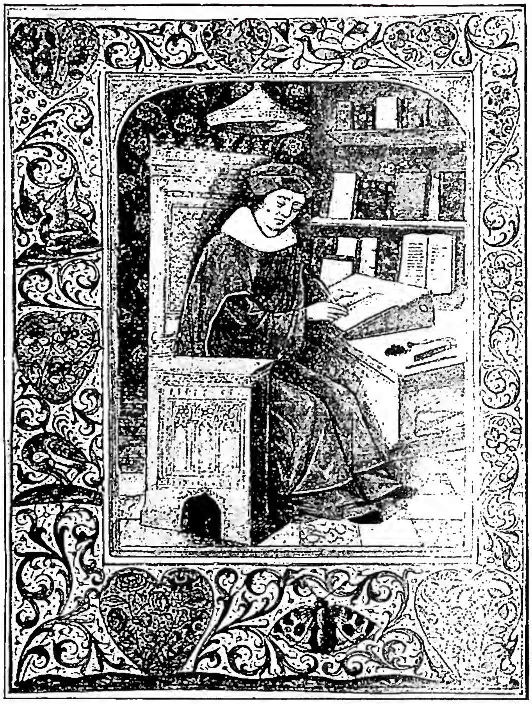
Il papa d'Avignone, Benedetto XIII, nominò G., il 13 apr. 1395, cancelliere di Notre-Dame e dell'Università di Parigi. Il momento era estremamente importante. Si poteva sperare che Benedetto XIII avrebbe accettato la soluzione di cui G. era partigiano (*De schismate*). Davanti alle reticenze del Pontefice, il cancelliere manifestò parecchie insofferenze, ma restò ostile all'atteggiamento aggressivo di alcuni ambienti universitari e, se intervenne con opuscoli e consultazioni, si rifiutò di partecipare alla sottrazione d'obbedienza verso Benedetto XIII, che fu votata dal Concilio di Parigi (14 maggio-18 luglio 1398).

Diventato decano di S. Donato a Bruges, G. risiedette in questa città per tre mesi, alla fine del 1396, e per una seconda volta per due mesi all'inizio del 1398. Ma a Parigi, pur continuando a predicare alla corte la riforma morale e sociale, manifestò la sua potente mentalità rinnovatrice professando, a lato dei suoi corsi normali, una serie di lezioni sulla vita spirituale. Pietro d'Ailly, diventato vescovo di Cambrai, sedette ai piedi della cattedra del suo antico allievo. G. concepì la sua opera sotto forma di una trilogia spesso interrotta e le cui parti integranti sono state arbitrariamente dissociate dagli editori: prima, la nascita e lo sviluppo della vita spirituale (*De vita spirituali animae*), poi i movimenti diversi di questa vita divinizzata (*De impulsibus*), infine la sua perfezione sotto il nome di contemplazione (*De mystica theologia*). L'interpretazione storica che vedeva in G. il prototipo di quegli spiriti della fine del sec. XIV, che avrebbero tardivamente cercato l'equilibrio intellettuale in un misticismo infrarazionale, è del tutto superata. La mi-

stica fu piuttosto per G. il coronamento normale di un edificio dalle basi sicure. Se per la sua stessa natura, la via intellettuale aiuta ad entrare in contatto intimo con Dio, peraltro quella che introduce in questo contatto è la via affettiva. Le difficoltà che G. incontrò agli inizi della sua carica, hanno forse contribuito, grazie ai soggiorni di Bruges, a precipitare una evoluzione che altre cause avevano determinato. Tuttavia, allo stato attuale delle ricerche, pare che G. sia stato soprattutto un teologo preoccupato di sintetizzare e di mettere al servizio di tutte le anime la dottrina dei grandi contemplativi.

Durante il primo trimestre del 1399, senza dubbio G. mandò ad un certosino d'Hérinnes, Bartolomeo Clantier, una lettera di direzione sul *De ornatu spiritualium nuptiarum* di Giovanni van Ruysbroeck, la cui imprevista divulgazione nell'*Opera omnia* offrì, molto più tardi, un documento fondamentale nella polemica secolare tra teologi e mistici. Ma, per il suo autore, questo testo affrettato non aveva una tale importanza. Il 27 marzo, molto probabilmente, G. pronunciò a Parigi, nel ciclo dei suoi sermoni universitari per il Giovedì Santo, un discorso importante per la sua mistica cosmica. Dal 4 giugno 1399 al 21 sett. 1400 soggiornò a Bruges dove compose, per le sue sorelle, diversi opuscoli francesi, fra cui *La mendicité spirituelle* e *La montagne de contemplation*. Incominciò a commentare *La gerarchia angelica* dello Pseudo-Dionigi, elaborò dei progetti di riforma relativi all'insegnamento della teologia, e mentre si riprometteva di abbandonare la sua carica cadde ammalato. Guarito, ritornò a Parigi, dove nel 1401 compose il *De distinctione verarum visionum a falsis*, e, nel 1402, il suo *De parvulis ad Christum trahendis*, capitale per la storia della pedagogia. La sua predicazione francese si rivolse allora al popolo, sebbene non diventasse curato di St-Jean-en-Grève se non nel 1408. Egli invita questi suoi semplici uditori alla vita contemplativa anche con il sermone *Videmus* del 21 maggio 1402. Tre giorni prima aveva fatto nella sua famosa *Vision* contro il *Roman de la rose* il processo a questa dottrina naturalistica, astenendosi da ogni diretta allusione ad opere e persone. Episodio, questo, molto noto al grande pubblico, ma in parte deformato. Infatti ora è certo che nella polemica che oppose Cristina de Pisan a Gontier Col e a Giovanni di Montreuil, G. non fu il *notable clerc* delle prime conversazioni e di cui parla appunto Cristina. L'intervento di Pietro Col, canonico di Parigi, in favore del *Roman*, decise G., nell'ott. 1402, ad un avvertimento privato. Di fronte all'ostinazione di questo ecclesiastico egli insistette, il 24 dic., nel suo quarto discorso *Poenitemini*, su di una condanna formale, che era stata più laconica il 17. Ma questa condanna colpiva soltanto la parte finale del *Roman* poiché, da poeta qual'era, G. non era stato insensibile alla bellezza dell'insieme. Questo intervento sembra aver portato i suoi frutti in Giovanni di Montreuil stesso, il quale non fu affatto un ribelle che disprezzasse una eventuale ristrettezza di spirito di G. Nutrito di opere classiche, il cancelliere fu in realtà considerato come un maestro da questo umanista e da molti altri. Il fatto è ricco di significato storico. Ponendosi chiaramente nella tradizione del tema ciceroniano già modificato da s. Agostino : *Vir Christianus dicendi peritus* G. lo adatta, in modo del tutto originale e significativo, alla spiritualità della sua epoca : *Vir Christianus in sacris litteris eruditus*. Questa formola nuova dirige l'evoluzione dell'umanesimo francese durante i secc. XV e XVI al punto che, per una chiara linea di dipendenze, troverà la sua più sicura dimostrazione nell'opera di Guglielmo Budé.

Il periodo 1402-1403 è caratterizzato da una intensa attività. L'8 nov., le due *Lectiones contra vanam curiositatem in negotio fidei* definiscono la posizione di G. riguardo ai problemi tecnici della scuola. Fedele allo spirito di s. Bernardo, il cancelliere si propose di ricondurre alla sobrietà della fede cristiana l'intemperanza speculativa che infieriva all'Università di Parigi. Tra l'ott. 1402 e la fine del marzo 1403 il *Trilogus in materia schismatis* sviluppò la tesi della restituzione d'obbedienza. Simultaneamente svolse la terza parte della sua trilogia sulla vita spirituale: il *De mystica theologia speculativa*



(per cortesia del sac. prof. A. Combes)

GERSON, JEAN - G. nel suo studio. Miniatura francese della fine del sec. XV o inizio del sec. XVI, che serve di frontespizio a un codice dell'*Imitazione di Cristo*, intitolato come segue : *Incipit Liber primus Johannis Gersonii, cancellarii Parisiensis, de Imitatione Christi* - Parigi, Biblioteca nazionale, Nouvelles acquisitions latines, 3024, f. 2v.

la cui 41ª considerazione accorda il *nihil obstat* alla mistica di Ruysbroeck. Con la prima domenica dell'Avvento 1402 incominciò anche la serie continua dei sermoni francesi *Poenitemini et credite evangelio*, di una grande densità morale (ne sono rimasti tredici), più la grande passione francese del Venerdì Santo *Ad Deum vadit*, che ne è il coronamento.

Un nuovo momento importante della vita di G. s'iniziò con la restituzione dell'obbedienza a Benedetto XIII, che venne celebrata dal cancelliere a Parigi il 4 giugno 1403. Il 9 nov., a Marsiglia, offrì al Papa gli omaggi dell'Università pentita. Il 1º genn. 1404, a Tarascona, espose un programma di riforme che non manca di arditezza. Entrato a far parte del Capitolo di Notre-Dame di Parigi, il 28 genn. 1404, difese l'onore dell'Università contro Carlo di Savoisy il 19 luglio. Il 7 nov. 1405, davanti alla corte, ma assente il Re ammalato, pronunciò il più celebre dei suoi discorsi, il *Vivat rex*, diretto in parte contro la tirannia del duca di Orléans. Tuttavia è inesatto pensare che G. abbia espresso idee, che autorizzassero la rivolta e preparassero il tirannicidio e che poi le abbia rinnegate. Le *Decem considerationes principibus utilissimae*, alle quali ci si è per lungo tempo affidati, sono un'opera apocrifa e tendenziosa: G. era troppo moderato per abbracciare le teorie rivoluzionarie di un Occam o di un Marsilio da Padova.

Durante il 1407 si dedicò soprattutto agli affari dello scisma. Essendo stato designato, con Pietro d'Ailly, a far parte dell'ambasciata che doveva negoziare l'incontro di Savona tra i due Papi, pronunciò in francese a Notre-Dame, il 18 marzo, un

discorso di congedo, *Vade in pace*, in cui dà utili consigli all'ambasciata. Questa non giunse ad alcun risultato tanto a Marsiglia come in Italia. Ritiratosi a Genova il cancelliere vi compose, da sett. a nov., la parte pratica del suo trattato *De mystica theologia*, che fu pubblicato, completo, verso la Pasqua del 1408. Rispondendo all'appello dell'arcivescovo di Reims, aprì, il 4 maggio, il Concilio di quella provincia e vi pronunciò due sermoni sui doveri dei prelati e dei sacerdoti in genere.

Intanto il 23 nov. 1407, a Parigi, Giovanni Senza Paura aveva fatto assassinare il duca d'Orléans. L'8 marzo il criminale trovò il suo apologista nella persona del teologo Giovanni Petit. Poiché G. condannò chiaramente la teoria del tirannicidio sostenuta dal Petit soltanto nel 1413, questo ritardo è stato giudicato molto severamente, ma ci sono ragioni per scusarlo.

Il sermone *Veniat pax* chiudeva la quarta assemblea del clero di Francia. G. si era dimostrato molto moderato, per quanto, deluso dalla più recente politica dei papi, avesse ben notato la viva reazione degli ambienti francesi contro Benedetto XIII, che aveva scomunicato Carlo VI. Egli in questo periodo di neutralità da parte francese, evitò ogni misura ed ogni argomento eccessivo. Non assistette al Concilio di Pisa, ma nel 1409 incominciò la composizione del trattato sull'unità della Chiesa. Tra il 5 giugno e l'8 luglio lo completò con l'inchiesta intitolata *De auferibilitate papae ab Ecclesia*, dove, preso dal timore dell'impossibilità di superare lo scisma, espose le sue teorie conciliaristiche. Dal 31 luglio al 5 ag. G. fece la sua ultima visita a Bruges; dalla sua carica venne esonerato il 30 giugno 1411. Poco prima del 25 dic. 1409 predicò a Parigi davanti al Re il sermone *Pax hominibus* in favore del ritorno dei Greci, discorso che testimonia delle sue preoccupazioni per l'unità della Chiesa. Durante lo stesso anno, dopo aver studiato le *Passions de l'âme*, compose un opuscolo *Sur la méditation*.

I tre anni seguenti sembrano vuoti; G. fu in quel periodo molto ammalato. La rivolta del 1413 diffuse ed applicò, con una giustizia esecutiva sommaria, la teoria del tirannicidio. G. stesso fu minacciato nella persona e nei beni. Il vittorioso ritorno degli Armagnacchi a Parigi gli permise finalmente, il 4 sett., di inserire nel suo discorso francese *Rex in sempiternum* le famose sette proposizioni tratte dal discorso di Giovanni Petit del 1408. Egli ne domandò la condanna. Non si può credere che G. abbia oscillato per difendere i suoi interessi personali tra il partito dei Borgognoni e quello degli Armagnacchi. Non vi è alcuna contraddizione tra la dottrina del *Vivat rex* del 1405 e quella del *Rex in sempiternum* del 1413. G. si dimostrò soprattutto un francese, devoto alla persona del suo Re e difensore della dottrina cristiana, tuttavia, anche in queste circostanze politiche favorevoli al suo intervento l'opposizione restò forte come lo dimostrano le reazioni del Concilio della Fede, tenuto a Parigi dal 30 nov. 1413 al 19 febbr. 1414 e che giunse, il 23 di quello stesso mese, ad una sentenza episcopale di condanna. Come per la polemica sul *Roman de la rose*, G. avrebbe voluto ridurre tutta la discussione ad un processo dottrinale. Invece, nella realtà dei fatti, si ebbe un processo agli individui che, durante quattro anni, amareggiò la vita del cancelliere e alla fine lo costrinse all'esilio. Il vescovo di Arras, Martino Porée, avversario implacabile di G., attribuì a questo ultimo delle espressioni eccessive, che gli storici hanno avuto il torto di accettare come vere.

Il 21 febbr. 1415 G. arrivò al Concilio di Costanza, di cui non fu, come è stato detto, l'anima, ma la vittima. Il perdurare dello scisma ed il suo profondo zelo, che si proponeva di prevenire i disordini provocati dai delitti e dalle eresie, gli ispirarono degli espedienti inefficaci e delle tesi veramente erronee (v. CONCILIARISMO), di cui si valsero i gallicani del sec. XVII, trattandole però abusivamente come teorie astratte e non occasionali. Per altro gli sono stati attribuiti dei trattati apocrifi: soprattutto il *De modis uniendi* di Thierry de Niem. Nel suo sermone del 21 luglio, *Prosperum ita faciet*, G. subordina l'esercizio del potere sovrano del papa ad alcune restrizioni, mentre stabilisce, senza riserve, che il Concilio non può intaccare né l'assolutezza del potere papale conferita da Cristo, né, *a fortiori*, diminuirla.

Ma a Costanza, Martino Porée e Pietro Cauchon difesero anche Giovanni Senza Paura contro l'accusa di eresia, e se il 6 luglio 1415 soltanto la prima tesi denunciata da Gerson *Quilibet tyrannus*, fu condannata (ciò che non accontentò nessuno), il 15 genn. 1405 il giudizio del Concilio di Parigi fu annullato. G. diede allora alla sua attività conciliare un orientamento sempre più spirituale. Già il 26 apr. 1415 aveva pronunciato un ammirevole discorso sulla preghiera ed il 3 ag., esaminando la canonizzazione di s. Brigida, era stato spinto a pubblicare il suo *De probatione spirituum*. Durante i giorni 7 e 8 sett. 1416 scrisse o parlò sul culto di s. Giuseppe, una delle devozioni più profonde ed originali di G., in favore della quale, fin dal 17 ag. 1413, aveva mandato una lettera a tutte le Chiese. Sono del 17 genn. 1417 un sermone ed un trattato sull'unione di Cristo e della Chiesa; del 3 apr. 1418 il trattato *Sur la véritable religion et perfection*, in cui difese, contro il domenicano Matteo Grabon, il movimento religioso sorto nei Paesi Bassi e designato con l'espressione *devotio moderna*.

La riconquista sanguinosa di Parigi da parte dei Borgognoni, il 28 dic. 1418, condannò G. all'esilio. Una prima tappa lo condusse a Rattemburg (Inn) dove dal giugno all'ag. 1419 compose la sua grande opera *De consolatione theologiae*. Gli ultimi dieci anni della vita sua furono di una attività spirituale e letteraria intensa. All'abbazia di Mölk (Austria) compose il suo grande poema eroico *Josephina*. Dopo aver rifiutato l'offerta di una cattedra all'Università di Vienna, accettò, nel 1419, l'ospitalità che gli offrì suo fratello Giovanni, priore dei Celestini a Lione. Nel 1425 prese dimora, sempre a Lione, presso la Collegiata di S. Paolo, dove l'arcivescovo gli assegnò una abitazione e una rendita. Durante questo periodo G. rivide le sue opere e ne compose di nuove di carattere soprattutto morale e contemplativo, ma di mole considerevole e la cui semplice enumerazione sarebbe già di per sé lunga. Basta ricordare il suo *De concordia metaphysicae cum logica*, finito il 24 dic. 1426; il *Collectorium super Magnificat* degli aa. 1426-27, di grande importanza per la dottrina spirituale, per la mariologia e la teologia eucaristica; la sua *Consultation en faveur de Jeanne d'Arc* del 14 maggio 1429, fu il canto del cigno.

BIBL.: Per tutto l'argomento cf. la copiosa monografia di I. B. Schwab, *Johannes G.*, Würzburg 1858, che non è ancora stata sostituita. Si citeranno qui soltanto i lavori che sono stati pubblicati dopo la bibliografia data alla fine del lavoro di sintesi parziale di I. L. Connolly, *John G. reformer and mystic*, Lovanio 1928. I volumi di A. Combes indicati *infra* contengono molti sviluppi e studi biobibliografici e cronologici che superano il campo delimitato dai loro titoli rispettivi.

Sulla biografia: M. J. Pinet, *La vie ardente de G.*, Parigi 1929; H. Dacremont, *G.*, ivi 1929; E. Vansteenberghe, *G. à Bruges*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 31 (1935), pp. 5-52; P. Glorieux, *L'année universitaire 1392-93 à la Sorbonne à travers les notes d'un étudiant*, in *Revue des sciences religieuses*, 19 (1939), pp. 429-82.

Sulle opere: *Opera omnia*, 5 voll., a cura di E. Dupin, Anversa 1706. Edizioni o riedizioni a cura di E. Vansteenberghe in *Revue des sciences religieuses*, 13 (1933), pp. 165-85, 393-424; 14 (1934), pp. 191-218, 370-95; 15 (1935), pp. 532-66; 16 (1936), pp. 33-46, 441-73; 19 (1939), pp. 24-47; a cura di A. Pons, *Les sept Heures de la Passion*, Parigi s. d.; a cura di A. Thomas, *Jean G. et l'éducation des dauphins de France*, ivi 1930; a cura di I. B. Monnoyeur, *Le traité de Jean G. Initiation à la vie mystique*, ivi 1943 (*La montagne de contemplation, La mendicité spirituelle*). Frammenti di opere sono stati pubblicati criticamente da A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par G.*, I: *Introduction critique et dossier documentaire*, ivi 1945, pp. 615-869. Per il *Commentaire inédit des Sentences* attribuito a G., cf. E. Longpré in *Archivium Franciscanum historicum*, 23 (1930), pp. 251-252 (senza riserva) e A. Combes in *Archives d'hist. doctr. et litt.*

du moyen âge, 12 (1939), pp. 365-85 (pone il problema senza concludere). Circa i manoscritti originali francesi di una sessantina di sermoni francesi di G. e circa le edizioni parziali realizzate dopo Dupin, cf. L. Sorrento, *Discorsi francesi del G. Il problema dei manoscritti*, in *Medievalia*, Brescia 1943, pp. 287-316; L. Mourin, *L'oeuvre oratoire française de J. G. et les mss. qui la contiennent*, in *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 15 (1946 pp. 225-61. La passione *Ad Deum vadit* è stata oggetto di una edizione non critica da dom G. Frénaud, Parigi 1947, che, contrariamente all'edizione anteriore di Carnahan (detta critica), tiene conto dell'insieme dei manoscritti. Dieci sermoni francesi sono stati pubblicati criticamente e studiati dal punto di vista dottrinale, letterario e linguistico da L. Mourin *Six sermons français inédits de Jean G.*, Parigi 1946; *Le sermon « Puer natus est nobis »*, in *Les lettres romanes* (Lovanio), 2 (1948), pp. 315-24; 3 (1949), pp. 31-43, 105-45; *Le sermon « Factum est proelium »*, in *Recherches de théol. anc. et médiévale*, 16 (1949), pp. 99-154; i sermoni « *Ave Maria* » e « *Suscepimus* », in *Scriptorium* (Bruxelles), 2 (1948), pp. 221-40; 3 (1949), pp. 59-68.

Sulla filosofia, teologia dogmatica e morale: oltre alle opere d'insieme, si consulterà con prudenza W. Dress, *Die Theologie Gersons*, Gütersloh 1931, al quale ha recato grandi correzioni I. B. Monnoyeur, *La doctrine de G. augustinienne et bonaventurienne*, in *Etudes franciscaines*, 46 (1934), pp. 690-97.

Sulla teologia mistica: M. I. Pinet, *La montagne de contemplation. La mendicité spirituelle. Etude...*, Lione 1927; I. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes G.*, Breslavia 1928; P. Pourrat, *J. G. et l'appel à la contemplation mystique*, in *Revue apologétique*, 49 (1929), pp. 427-38; J. B. Monnoyeur, *G. et l'appel à la contemplation*, in *La vie spirituelle*, 23 (1930), pp. 49-68; A. Combes, *L'authenticité gersonienne de l'« Annotatio doctorum qui de contemplatione »*, in *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 12 (1939), pp. 291-364; id., *Jean G. commentateur dionysien*, Parigi 1940; id., *G. et Pomerius*, in *Archives...*, 14 (1945), pp. 394-590; id., *Essai, cit.*, I, completato da *Sur la date des sermons universitaires de G. Pour la fête du Jeudi-Saint*, in *Archives...*, 15 (1946), pp. 331-482; id., *Essai, cit.*, II, *La première critique gersonienne de « De ornatu spiritualium nuptiarum »*, Parigi 1948.

Sulle teorie politiche: A. Coville, *Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle*, Parigi 1932; C. Schaffer, *Die Staatslehre des J. G.*, Coloria 1935.

Sul grande scisma e teorie ecclesiologiche: cf. N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 voll., Parigi 1896-1902 ed i complementi e le correzioni in A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier G. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle*, ivi 1942; H. Iedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949, p. 15 e passim.

Su G. e la storia letteraria francese: per la polemica sul « *Roman de la rose* » cf. A. Combes, *Jean de Montreuil, cit.*; id., *G. et la naissance de l'Humanisme*, in *Revue du moyen âge latin*, 1 (1945), pp. 259-84; L. Mourin, *Sermons français de G., op. cit.*; F. Simone, *Rassegna di studi sul Quattrocento francese*, in *Rivista di letterature moderne*, 2 (1947), pp. 152-69.

Andrea Combes-Luigi Mourin-Franco Simone

GERSONIDE (*Ralbag* = Rabbî Lēwî ben Gēršôn). - Filosofo ebreo, matematico, astronomo e commentatore biblico, n. nel 1288 a Bagnols (Francia meridionale), m. il 20 apr. 1344, detto anche *Leo de Balneolis* o *Leon de Bagnols*, *Leo Hebraeus*, Maestro Leon.

In quanto filosofo, G. è interprete del sistema aristotelico nell'esposizione di Averroè e autore dell'opera *Milḥămôth 'Ădhōnāj* (« Le guerre del Signore »), titolo che, dato il razionalismo di G., uno dei suoi critici spiega: « Le guerre contro il Signore »). A differenza di Sa'adhjāh, Maimonide e Albo, G. non tende ad esporre un sistema completo del giudaismo, ma si occupa di singoli problemi, e soprattutto dell'intelletto umano alla luce del pensiero aristotelico nei commenti di Alessandro di Afrodisia e di Temistio, di Avicenna e di Averroè.

L'intelletto materiale non è una sostanza, ma soltanto una disposizione, una possibilità di accogliere le idee. Quello attivo non è un problema dell'anima umana bensì un'emanazione delle « intelligenze separate » e precisamente del motore della sfera lunare. L'intelletto materiale astrae dalle immagini della fantasia la loro essenza concettuale e diventa così intelletto *in actu*. A tale cambiamento contribuisce l'intelletto attivo. Soltanto la parte razionale dell'anima è immortale. La beatitudine dell'uomo *post mortem* dipende dal grado del sapere teorico da lui acquistato in vita. La beatitudine nell'al di là consiste nella contemplazione priva ormai di arricchimento per conoscenza nuova.

In conformità allo spirito dei tempi, G. dà importanza a visioni oniriche di valore divinatorio e determinate dalla posizione dei movimenti dei corpi celesti.

A questo genere di fenomeni appartiene la profezia. Gli errori di previsione da parte dei profeti, astrologhi e indovini sono dovuti ad imperfezioni nelle osservazioni astronomiche, all'intervento di atti di libera volontà, o a casi. La sapienza e l'uso della libertà offrono all'uomo la possibilità di formare la propria sorte. Nella profezia l'intelletto attivo agisce direttamente sull'intelletto materiale. Nelle visioni oniriche e nella divinazione esso agisce sull'immaginazione e soltanto a mezzo di essa sull'intelletto. Con ciò G. esclude l'ispirazione divina dalla profezia.

L'onniscienza divina non si estende ai particolari, perché il particolarismo si addice soltanto alla materialità. Iddio giusto non conosce i particolari e da qui le ingiustizie che si notano nella vita.

Gli accidenti casuali e gli atti della volontà libera non entrano nella sfera della prescienza divina ed è così che la Provvidenza divina non si estende sui particolari. La Provvidenza divina individuale consiste nel retto uso da parte dell'uomo dell'intelligenza e delle sue doti intellettuali e morali. La sventura segnerebbe un decadimento intellettuale. G. considera errata l'opinione di Aristotele sull'eternità del mondo.

Le idee contenute nelle *Guerre* si riflettono nei suoi commenti biblici. La Bibbia è un avviamento alla perfezione intellettuale – la più importante – e morale. La cosmogonia biblica è per lui la base della fisica fisiologica. L'acqua si divide in quattro elementi e nella quinta essenza, dunque essa è materia che esiste *ab aeterno*. La Bibbia legifera, dunque l'uomo è dotato di una volontà libera. Dio preannuncia gli eventi futuri, dunque la sorte dell'uomo è determinata attraverso l'ordine naturale. Con l'aiuto del proprio accorgimento l'uomo può sfuggire al destino; ecco perché si legge: « Iddio si pentì ».

BIBL.: J. Husik, *A history of med. Jew. philos.*, 2^a ed., Nuova York 1930, v. indice; id., s. v. in *Enc. Iud.*, VII, pp. 324-38; J. Teicher, *Studi preliminari sulla dottrina della conoscenza di G.*, in *Atti Accad. Lincei*, 6ª serie, 8 (1932), pp. 500-10; G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Parigi 1947, pp. 159-69 e 223 sg.

Eugenio Zolli

GERTRUDE la GRANDE, santa. - Grande mistica, n. il 6 genn. 1256, m. nel 1302 o 1303.

I. LA VITA. – Le notizie biografiche che si hanno intorno a G. la G. sono ben scarse e per la maggior parte contenute nelle sue opere.

Non si sa dove nacque. Entrò ancor bambina (1261) nel Monastero cistercense di Helfta presso Eisleben (Germania), ove trascorse tutta la vita. Si diede nell'età giovanile appassionatamente agli studi classici, assai in onore nel monastero di cui faceva parte, il che la condusse presto ad uno stato di tiepidezza, da cui si risollevò dopo una crisi interiore e una visione del Salvatore avuta il 27 genn. 1281, ch'ella chiamò poi la sua « conversione ». Cominciò allora a dedicarsi allo studio dei Padri della Chiesa e della S. Scrittura, approfittando al massimo delle sue brillanti doti naturali, specialmente dell'eloquenza, per il bene delle consorelle di Helfta. Una unione abituale con Dio e un ricco succedersi di doni mistici interiori (visioni, rivelazioni, le stimmate invisibili, ecc.) caratterizzarono la sua esistenza, così che fu chiamata la più grande mistica del sec. XIII (cf. R. Medici, *Questioni critiche intorno a s. G. la G.*, in *Rivista storica benedettina*, 15 [1924], p. 256).

Il culto fu approvato dalla S. Sede, dapprima (1606) per singoli monasteri, poi per l'Ordine di S. Benedetto (1647). Nel 1731 fu esteso da Clemente XII a tutta la Chiesa. Festa il 16 nov.

Fu confusa talvolta con s. Gertrude di Nivelles, ma più spesso con s. Gertrude di Hacheborn, sua contemporanea (1232-92) e abbadessa nello stesso monastero.

II. Le opere. – Delle sue esperienze mistiche interiori G. lasciò scritti di grande valore spirituale che ebbero grande influsso su asceti e mistici posteriori. Scrisse in volgare dei trattatelli, ora perduti, su passi oscuri della Bibbia, e florilegi di massime tratte dai ss. Padri. Si pensa che abbia avuto parte nella compilazione del *Liber specialis gratiae* di s. Matilde di Hackeborn, sorella di Gertrude di Hackeborn. Opere certamente sue e tramandate sono le *Revelationes* o *Legatus divinae pietatis*, e gli *Exercitia spiritualia*. Le *Revelationes* constano di 5 libri, di cui solo il secondo fu scritto di pugno della Santa, mentre il primo fu redatto dalle consorelle dopo la sua morte, e i seguenti furono scritti sotto sua ispirazione o dettato. L'opera fu sottomessa alla censura dei teologi mentre G. era ancora vivente e fu approvata.

III. La spiritualità. – Le opere di s. G. non sono trattati di mistica speculativa, ma sono espressione della sua esperienza vissuta: sono in gran parte un dialogo tra l'anima e Dio. Ebbero molta influenza nel suo atteggiamento le particolari circostanze in cui era venuto a trovarsi il monastero di Helfta nel secolo della sua fondazione: anzitutto il grande influsso dell'Ordine cistercense a cui apparteneva, gli scritti di s. Bernardo assai divulgati, il diffondersi dello spirito francescano e anche il formarsi della grande scuola mistica tedesca domenicana alla fine del sec. XIII.

La pietà gertrudina è essenzialmente liturgica, legata come è alle tradizioni benedettine. Tutto il quarto libro delle sue *Revelationes* è composto di meditazioni ed elevazioni sulle feste del ciclo liturgico e sui misteri della vita del Salvatore. La liturgia corale manifesta frequentissimi spunti in tutti gli scritti della Santa.

Conforme alle tradizioni cistercensi e allo spirito francescano, G. coltiva una tenera devozione all'umanità di Cristo, e un vivo senso soprannaturale della natura, ch'essa riguarda con occhi innocenti, trovandovi un riflesso delle perfezioni divine. Del Salvatore coltivò in modo particolare la devozione al S. Cuore, come s. Matilde di Hackeborn e Matilde di Magdeburgo (m. nel 1280), anch'essa entrata nel monastero di Helfta, creando quivi un ambiente fervido per questa devozione che si sparse presto anche fuori del chiostro nella cristianità medievale tedesca (cf. K. Richstätter, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutsches Mittelalters*, 2ª ed. Paderborn 1924). Una profonda pietà eucaristica domina le *Revelationes* di s. G., come pure vi si manifesta una viva devozione verso la Vergine S.ma.

IV. L'influenza. – L'influenza esercitata da s. G. è legata in modo particolare ai suoi scritti. Ma questi rimasero pressoché ignoti in due soli esemplari manoscritti fino al sec. XVI, allorché furono preparate e diffuse le prime edizioni (quella di G. Lansperger è del 1536). Grande uso ne fece il benedettino Luigi da Blois (Blosio) nelle sue opere, né alla loro influenza si sottrasse s. Teresa. Ancora un più grande risveglio di influenza gertrudina si ha dal secolo scorso, dovuto in particolare all'intensificarsi della devozione al S. Cuore, che tante testimonianze trova nelle opere di s. G.; e soprattutto all'edizione recente delle opere della Santa, curata dai benedettini di Solesmes, che le resero più facilmente accessibili.

Bibl.: Opere: prima edizione in versione tedesca a cura del domenicano P. von Weide, *Das Buch der Botschaft der göttlichen Gutikeit*, Lipsia 1505; in latino I. Lansperge, *Insinuationes divinae pietatis*, Colonia 1536. La migliore edizione recente è quella dei padri di Solesmes, *Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae*, 2 voll., Parigi-Poitiers 1875-77 (il vol. I contiene le *Revelationes* e gli *Exercitia* di s. G.). Studi: R. Medici, *op. cit.*; G. Ledos, *S. G.*, Parigi 1924; W. Lampen, *St. Gertrudes de Grote*, Hilversum 1939; id., *De spiritu s. Francisci in operibus s. Gertrudis Magnae*, in *Archiv. Franc. hist.*, 19 (1926), pp. 733-752; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, Parigi 1946, pp. 126-136; L. Vernet, s. v. in DThC, VI, 1, coll. 1332-38. Alberto Ghinato

(da G. Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stoccarda 1943, fig. 151)

Gertrude di Nivelles, santa - Particolare di una pala d'altare (1499) - Lubecca, Marienkirche.

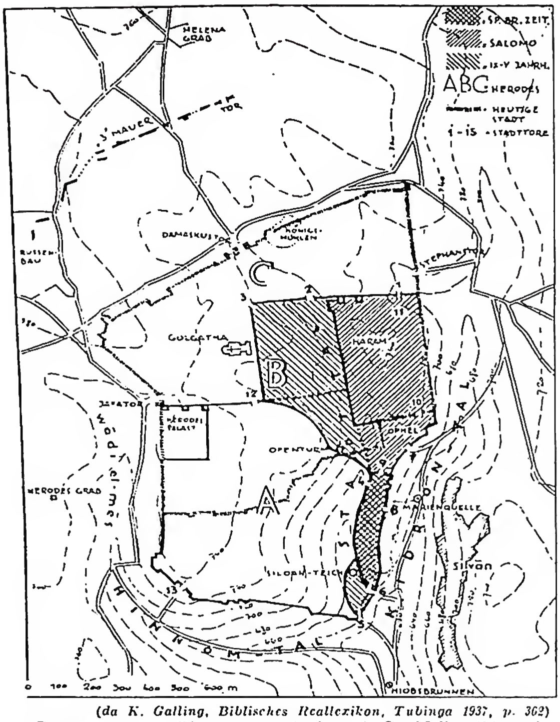
GERTRUDE di Hackeborn. - Monaca cistercense, n. nel 1232, entrò giovanissima nell'abbazia di Rotardesdorf (Rodersdorf, Rossdorf; diocesi di Halberstadt) e fu eletta badessa all'età di 19 anni. Collaborò con i suoi fratelli Alberto e Luigi di Hackeborn quando questi nel 1253 fondarono l'abbazia di Hadersleben (diocesi di Halberstadt) ricostruita nel 1810. Per mancanza di acqua, nel 1258, G. trasferì la sua abbazia a Helfta (Helpede) nei pressi di Eisleben. La chiesa da lei costruita in quel tempo, dopo la riforma protestante, fu mantenuta come granaio. G. morì nel 1292.

Di lei si deve ricordare specialmente la fedeltà alla Regola, il vivace intelletto, l'attenta e comprensiva assistenza alle sorelle e l'accortezza nell'amministrazione. Quanta cura ebbe a quel tempo in Helfta la liturgia e come fu sorgente di pietà lo riflettono gli scritti di s. Gertrude la Grande. La badessa G. diede impulso allo studio della Bibbia, dei Padri della Chiesa, di autori riconosciuti e delle arti liberali. A tal fine accrebbe la biblioteca con acquisti di opere e con nuove trascrizioni. « Cessando lo studio, le S. Scritture non s'intenderebbero più e la vita dell'Ordine si estinguerebbe ». Sotto la guida di G. vissero le sue sorelle germane, la b. Matilde di Hackeborn, s. Gertrude la Grande e la mistica Matilde di Magdeburgo. Anche l'arte fu diligentemente curata (v. le miniature di Elisabetta di Mansfeld).

Bibl.: Particolari della sua vita offrono Gertrude la Grande nel *Legatus divinae pietatis*, 5, 1 e Matilde di Hackeborn nel *Liber specialis gratiae*, 5, 1 e 7, 20 (entrambi nelle *Revelationes Gertrudianae*, ed. Solesmes, Parigi 1875). Intorno alla diversità della badessa G. dalla s. Gertrude la Grande cf. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, I, Lipsia 1874, pp. 73-74 e la *Praefatio* della nominata ed. di Solesmes, parte 2ª, pp. XIX-XXIII. Inoltre: *Kirchenlexikon*, V, pp. 477-79; A. Zimmermann, *Gertrud v. H.*, in LThK, IV, coll. 444; cf. F. Vernet, *Gertrude la Grande*, in DThC, VI, col. 1332; O. Zöckler, *Gertrud v. H.*, in *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche*, VI, p. 618; E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, III, Friburgo in Br. 1903, pp. 174-75. Ignazio Backes

GERTRUDE di Nivelles, santa. - N. ca. il 626 a Nivelles (Belgio), m. ivi il 17 maggio 659 a 33 anni.

Figlia di Pipino il Vecchio, maggiordomo del re d'Austrasia, e di Itta o Iduberga, santamente educata dalla madre, rifiutò giovanissima un'offerta di matrimonio con un dignitario della corte. Alla morte del padre, per consiglio di s. Amando, Iduberga e G. fondarono un monastero a Nivelles, superando ostilità di palazzo. Nel 652 Iduberga moriva e G., già da prima badessa, resse il monastero fino a pochi mesi prima della morte, allorché per meglio dedicarsi alla contemplazione e ai doni mistici di cui era favorita, dimise l'ufficio. Il culto ebbe una vasta diffusione, e al suo nome si legarono varie leggende popolari.



(*da K. Galling, Biblisches Reallexikon, Tubinga 1937, p. 302*)
GERUSALEMME - Pianta archeologica di G. Nella didascalia tedesca il primo tratteggio indica la cinta della città nell'età del bronzo (ca. 1500-1200 a. C.); il secondo quella nel periodo di Salomone (ca. 965-926); il terzo quella nei secc. IX-V; le lettere A, B, C, indicano le parti della città sotto Erode (ca. 73-74 a. C.); il tratteggio successivo la cinta della città attuale; i numeri da 1 a 13 le porte.

BIBL.: Per le *Vite*, cf. BHL, 3490-3504, di cui la prima, poco posteriore alla morte, edita in *Acta SS. Martii*, II, Parigi 1865, pp. 592-97; J. Gessler, *La légende du chevalier voué au démon et sauvé par ste G.*, in *Le folklore brabançon*, 4 (1925), pp. 205-85; A. F. Stocq, *Vie critique de ste G. de N.*, Nivelles 1931 (buona per l'iconografia); E. de Moreau, *La Vita Amandi et les fondations de st Amand*, in *Anal. Boll.*, 67 (1949), pp. 460-61; *Martyr. Romanum*, p. 101. Alberto Ghinato

GERTRUDE van OOSTEN. - Mistica, n. ca. il 1300 a Voorburg (Olanda), m. a Delft il 6 genn. 1358. Vari scrittori la chiamano o santa o beata; Bollando le dà il titolo di venerabile. I genitori poveri la collocarono a servizio presso una famiglia a Delft. L'umile lavoro non le impedì di avere una vita interiore molto intensa e nascosta al mondo. Si legò d'amicizia con alcune pie fanciulle, con le quali eseguiva dei canti religiosi sulle pubbliche piazze per incitare i passanti all'amore del suo Divino Sposo.

Delusa in un onesto fidanzamento, G. entrò nel Beghinaggio della stessa città, dove la sua vita spirituale conobbe nuovo slancio. Aveva particolare devozione alla Passione di Gesù che le impresse le stimmate, già 18 anni prima della morte. La sua vita mistica è caratterizzata da molti fenomeni straordinari, e la sua umiltà e purezza, la sua abnegazione e mortificazione, la vita di carità e di zelo, la sua unione con Dio sembrano dimostrarne l'origine divina. Dei suoi canti restano solo due, dei quali tuttavia si discute ancora l'autenticità. Si pretende che dal primo verso del canto più noto: *Het daghet in den Oosten* (« Il giorno spunta all'oriente ») sarebbe derivato il suo soprannome (van Oosten). Gedolfo, ancora nel 1631, afferma di conoscere l'esistenza delle sue poesie manoscritte, che però oggi si considerano perdute.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Anversa 1643, pp. 348-53; J. Geldolf, di Ryckel, *Vita Beggae*, Lovanio 1631, pp. 357-93; R. Pennink in *Prosper Verheyden gehuldigd*, 23 *ott.* 1943, Anversa 1943, pp. 245-54. Alberto Ampe

GERUSALEMME. - Città principale della Palestina, capitale religiosa e centro della storia biblica.

SOMMARIO: I. Storia antica. - II. Il patriarcato di G. - III. Il Concilio di G. - IV. Agiografia e liturgia - V. Archeologia. - VI. Arte.

I. STORIA ANTICA.

SOMMARIO: I. Dalle origini alla conquista di David (3000-1000 a. C.). - II. Dalla conquista di David alla distruzione (1000-587 a. C.). - III. Dalla riedificazione di Neemia alla distruzione del 70.

I. DALLE ORIGINI ALLA CONQUISTA DI DAVID (3000-1000 a. C.). – L'opinione, comune fino a mezzo secolo fa, che poneva le origini di G. sul colle occidentale, tradizionalmente noto con il nome di Monte Sion, non trova più sostenitori. È ormai un fatto incontestato, acquisito alla scienza storica e archeologica, che la primitiva G. sorgeva sulla collina orientale e precisamente sullo sprone meridionale convenzionalmente detto Ophel. Alla difesa naturale che offriva questo colle dai ripidi declivi, ben delimitato dalle profonde valli del Cedron ad oriente e del Tyropaeon ad occidente, da una impervia scarpata a sud, alla confluenza delle due valli, e da una naturale depressione, facilmente rafforzabile, al nord, s'aggiungeva il vitale vantaggio della prossimità della fonte, unica in G., il biblico Gijon (v.; oggi detto *'Ajn Sittī Marjam* « fontana di Madonna Maria » o *Umm ed-Dereğ* « madre degli scalini »).

Nelle grotte adiacenti a questa fonte si ripararono per secoli, dal periodo paleolitico inferiore fino ai tempi storici, gli autoctoni, finché non furono soppiantati o assorbiti da una popolazione di cultura superiore, conoscitrice del metallo, che nel corso del IV millennio a. C. invase la Palestina e che il Vecchio Testamento chiama posteriormente, con termine più geografico che tecnico, cananea. L'abbondante serie di strumenti litici e di ceramica raccolta nelle grotte sepolcrali di Ophel, classificata dalla fine dell'età eneolitica fino al principio e a tutto il tempo del bronzo antico, è la prova concreta del primitivo nucleo urbano sul colle durante il III millennio. I testi cosiddetti « di proscrizione », composti in Egitto ca. il 1900 a. C., hanno rivelato che la città cananea portava già il nome di *Urušalem* (« fondazione del dio Šalem »). I grandi movimenti etnici del II millennio ebbero una ripercussione anche in G., e il cambio riscontrato nella tecnica della ceramica e delle costruzioni attesta l'insediamento di un nuovo elemento etnico.

Il *clan* amorrita dei Iebusei, compreso dell'importanza della fonte del Gihon, si fissa sul colle soprastante, estendendosi più a nord, e alla difesa naturale aggiunge una potente cinta di mura, rafforza con torri la parte più debole, la settentrionale, proprio a sud dell'odierna muraglia di el-Ḥaram eš-Šerīf. Nel centro della collina sull'acropoli, detta con nome indigeno Sion, crea la reggia e il Santuario, e provvede all'approvvigionamento d'acqua in caso d'assedio, con la costruzione del passaggio segreto (il tunnel di Ophel) che dall'interno della città permetteva d'attingere l'acqua alla fonte del Gihon.

Fu qui che Melchisedec, sacerdote dell'Altissimo, esercitò la sua sovranità, secondo una tradizione giudaica (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, I, 10, 2), al tempo in cui Abramo percorreva da nomade la Palestina (*Gen.* 14, 17).

Caduta sotto l'influsso egiziano con la vittoria di Thutmosis III, la iebusea *Urusalim* (così chiamata nelle lettere di el-Amārnah, ca. 1400 a. C.), ebbe una popolazione mista (*Ez.* 16, 3: « tuo padre fu amorreo e tua madre hetea ») e fu governata da prìncipi vassalli del Faraone. Il principe hittita 'Abd-Ḫiba dall'alto della sua rocca chiede aiuto al Faraone per difendere *Bit Šulman*, la capitale, dall'assalto di razziatori. Al tempo dell'invasione israelitica il re Adonisedec, messosi a capo di una confederazione di re amorriti, tentò opporsi alla penetrazione nemica. Benché vinto e messo a morte da Giosuè (*Ios.* 10, 26), lasciò la capitale assai forte per fronteggiare (*Ios.* 15, 8.63) e tenere a rispettosa distanza i conquistatori (*Iudc.* 19, 12) fino all'a. 1000.

II. Dalla conquista di David alla distruzione (1000-587 a. C.). – Quando il re David (v.) risolvé di riunire le diverse frazioni del popolo, l'indipendenza di Urusalim, isolata fra le tribù confinanti di Giuda e di Beniamin (*Ios.* 15, 8; 18, 16) fu compromessa dal fatto che essa occupava il sito più favorevole a divenire il centro politico e religioso del Regno. La città, ben fortificata, avrebbe potuto resistere a lungo all'assedio dell'esercito di David, se il passaggio segreto (*ṣinnôr*), che metteva in comunicazione la fonte con la città, non avesse offerto la via per la quale Ioab poté penetrare e di sorpresa conquistare la città (*II Sam.* 5, 8; *I Par.* 11, 5). Prima cura del vincitore fu di riparare le mura intorno alla collina (una torre e un rafforzamento di muro sopra la fonte del Gihon sono mostrate come opera davidica) e con il materiale e con gli operai inviati dal re Hiram di Tiro si creò la reggia nel centro dell'acropoli di Sion, che come sua proprietà divenne « la città di David » (*II Sam.* 5, 9). Ma ciò che contribuì a rendere G. capitale fu il trasferimento dell'Arca dell'Alleanza da Cariathiarim a Sion e l'erezione di un altare sull'aia dell'hittita Ornan, dove era comparso l'angelo in occasione della peste (*II Sam.* 24, 16).

Ma la città davidica, ancora contenuta nel perimetro cananeo, non poteva soddisfare l'ambizione di Salomone, il quale ne spostò il centro verso il nord, sul Moria, con la creazione della vasta piattaforma dell'odierno *Ḥaram eš-Šerīf*, su cui operai del re Hiram di Tiro costruirono il magnifico Tempio (*I Reg.* 5-8). Quasi al centro di questa area la « cupola della roccia » (moschea di ʿOmar) copre oggi la nuda roccia sulla quale fu posto « l'altare degli olocausti »; un po' più ad ovest era « la casa di Jahweh » in mezzo a vasti cortili (*I Reg.* 6, 36; *Ier.* 36, 10). A sud della spianata dove si eleva oggi la moschea *el-Aqṣā* erano la reggia, il palazzo per la figlia di Salomone, il quartiere del governo con gli uffici amministrativi e la corte giudiziaria (*I Reg.* 7, 12).

Mediante un grande terrapieno o *millô'* (*I Reg.* 11, 27) fu riunita la città di David alla nuova città e con un nuovo muro (detto « il primo muro » da Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, V, 4, 2) furono incluse nella città le abitazioni nuove sorte sulle pendici della collina occidentale. Il « primo muro », di cui restano visibili le fondamenta, specie nella parte orientale, correva a nord dell'odierna Porta di Giaffa, sino all'entrata del Ḥaram eš-Šerīf chiamata Bāb es-Silsileh, e contornava tutta la città (chiamata nella fonetica ebraica *Jĕrûšālajim*) sulla cresta delle colline che dominano le valli del Cedron e del Hinnom.

Alla morte di Salomone lo slancio urbanistico subì un arresto inevitabile con la scissione delle 10 tribù, e G. restò capitale del piccolo reame di Giuda e di Beniamin, indebolita sempre più da razzie, invasioni e dissensi interni. Nel quinto anno del re Roboam (929), Sesac re d'Egitto saccheggia il Tempio e la reggia (*I Reg.* 14, 25); più tardi il re Asa (910) aliena gran parte delle ricchezze cittadine per ottenere l'alleanza di Benadad, re di Siria, contro Baasa, re d'Israele (*I Reg.* 15, 18; *II Par.* 16, 2-3).

Nell'842 l'empia Athalia usurpa il trono e ne stermina la razza davidica (*II Reg.* 11, 4); Ioas, che le sfugge, si abbandona all'idolatria, mentre Hazael, re di Siria, invade la città e non si ritira finché non abbia ricevuto le abbondanti ricchezze del tesoro del Tempio e della reggia (*II Reg.* 12, 17-18).

Al principio del sec. VIII, sotto Amasia, il re d'Israele Ioas apre una breccia di 400 cubiti nel muro settentrionale « fra la porta d'Ephraim e la porta d'angolo » e trasferisce in Samaria l'oro, l'argento e i vasi preziosi del Tempio (*II Reg.* 14, 13-14). Il re Azaria (782) cura la restaurazione delle mura munendo di torri « la porta d'angolo e la porta della valle » (*II Par.* 26, 9), ma un terremoto devasta di nuovo G. (*Am.* 1, 1; *Zach.* 14, 15) e la desolazione sarebbe stata completa se Ioatham (738) non avesse curato le fortificazioni, già iniziate dal padre, specialmente nella parte di Ophel (*II Reg.* 15, 35; *II Par.* 27, 2-3).

(*fot. Enc. Catt.*)

Gerusalemme - La città di G. con le pecore simboliche. Particolare del musaico dell'arco trionfale della basilica di S. Maria Maggiore (432-40) - Roma.

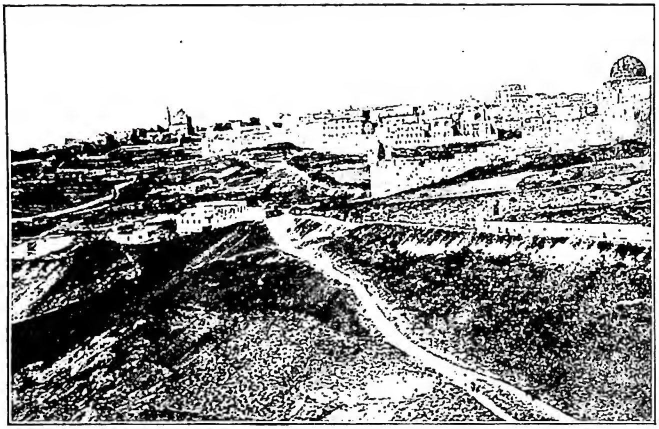
Il re Achaz (736) depaupera ancora la città, comprando con ingenti doni il soccorso del re d'Assiria contro il re di Damasco e d'Israele congiurati ai danni di Giuda (*II Reg.* 16, 5). In questa circostanza il profeta Isaia affrontò il Re « all'estremità dell'acquedotto della piscina superiore », pronunciando la famosa predizione della *ʿalmāh* (*Is.* 7, 3.14).

Caduta nel 721 Samaria, la capitale accolse molti profughi che andarono ad aumentare il quartiere *mišneh* o nuova città *ʿir mišneh* (*II Reg.* 22, 14; *II Par.* 34, 22; *Neh.* 11, 14) che s'era venuto formando fuori delle mura della città e che Ezechia (716), nell'imminenza dell'invasione di Sennacherib, protesse con la creazione di una nuova cinta (« il secondo muro ») che dalla porta Gennat, vicina alla porta di Giaffa, si estendeva sino all'Antonia (v.) lasciando fuori il colle del Golgota (*II Par.* 32, 2-5). Ma l'opera principale di questo Re fu l'apertura d'un acquedotto di ca. 550 m. in piena roccia per trasportare le acque del Gihon superiore nella piscina di Siloe al fine di sottrarre agli invasori d'Assiria l'approvvigionamento di acqua. La galleria, opera veramente considerevole per il sec. VII, è ancora in efficenza. Un'iscrizione trovata nel 1889 all'uscita dell'acquedotto descrive quest'opera idraulica.

Il successore Manasse (687) riparò pure le fortificazioni della città (*II Par.* 33, 14-16), soprattutto nella regione di Ophel e sul fronte nord-est del Tempio « fino

alla porta dei pesci ». Ma tutte queste precauzioni divennero inutili di fronte all'attacco sferrato nel 587 dalle truppe di Nabuchodonosor, che misero a ferro e fuoco la città deportando in Babilonia il re e la maggior parte degli abitanti.

III. Dalla riedificazione di Neemia alla distruzione del 70. – Dopo l'editto liberatore di Ciro (538) i giudei ritornati in patria ripararono l'altare degli olocausti e sulle basi del Tempio salomonico riedificarono « la casa del Signore » o secondo Tempio (*Esd.* 3, 1-13); nel 444, sotto la direzione di Neemia, furono rialzate le mura della città (*Neh.* 3, 1-32). Sotto l'autorità dei sommi sacerdoti e dei satrapi persiani, quantunque la città riproducesse l'ampiezza dell'antica, fu scarsamente popolata ed ebbe poca importanza politica. Nel 331 Alessandro Magno la conquistò; alla sua morte G. passò sotto il protettorato dei Lagidi, poi fu soggetta ai Seleucidi.


(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
Gerusalemme - Fianco sud-est di G. con la valle del Cedron.

Nel 168 Antioco IV (v.) Epifane saccheggia la città, profana il Tempio, ne sospende i sacrifici e con la sua guarnigione si stabilisce sulla cittadella, l'*Acra* (v.), probabilmente a nord-ovest del Tempio (*I Mach.* 1, 20-58); l'ellenizzazione della città sarebbe stata completa senza la reazione maccabaica. Dopo 3 anni di aspra lotta Giuda Maccabeo (165) riprende il controllo sul Tempio, che lo stile dell'epoca onora con il titolo di Monte Sion (*I Mach.* 10, 1-8) e a nord-ovest costruisce la fortezza *Baris* a difesa dell'area del Tempio. Gionata, suo successore (160), approfittando delle lotte interne in Siria, rioccupa parte della città e ripara i quartieri saccheggiati da Antioco (*I Mach.* 6, 18-62), mentre Simone ne completa i lavori di fortificazione e nel 142 riduce al silenzio la fortezza siriana, l'*Acra* (*I Mach.* 13, 49).

Durante il regno asmoneo « G. la santa », come è iscritta nel siclo d'Israele, gode di un periodo di prosperità, turbato poi dalle lotte intestine fra Aristobulo II e Ircano II, che provocarono l'intervento romano. Pompeo nel 63 rendé G. tributaria di Roma e nel 37 Erode (v.) il Grande, con il favore di Augusto, s'impossessò del Regno. Delle tante trasformazioni che aveva subìto la città, nessuna fu più profonda di quella che vi compì questo monarca. Il piano generale rifletteva quello di Neemia, ma gli edifici furono concepiti secondo l'ispirazione greco-romana: furono costruiti l'agorà, un teatro, un anfiteatro, un ippodromo.

Sulla collina occidentale, o « città alta », fu costruito il palazzo reale, difeso a nord da un alto muro e fiancheggiato da 3 altissime torri che Erode chiamò *Ippico*, dal nome di un suo amico, *Fasaele*, in memoria di suo fratello maggiore, e *Mariamne*, in ricordo della sventurata moglie che aveva tanto amata. La magnificenza di queste costruzioni può ancora ammirarsi nelle basi della cosiddetta « torre di David » o cittadella, rimesse in luce negli scavi del 1934-39.

Sulla collina orientale o « città bassa » all'angolo nord-ovest del Tempio, sulle basi della Baris asmonea, fu costruita la fortezza detta *Antonia* (v.), in onore del triumviro romano Antonio. Cinta da un formidabile fossato, era un vasto palazzo con portici e giardini, di cui scavi recenti hanno permesso di riconoscere la pianta, e specialmente il grande pavimento lastricato che si vuole sia il *Lithostrotos* (*Io.* 18, 25) in cui fu da Ponzio Pilato condannato Gesù.

La grande meraviglia della G. di questo periodo fu la ricostruzione del Tempio (« terzo Tempio »), preceduto da vasti cortili fra cui s'elevava a sud la basilica, sul luogo dell'attuale al-Aqṣā. Questo fu il Tempio che Gesù visitò all'età di 12 anni (*Lc.* 2, 42), dove insegnò nel « portico di Salomone » (*Io.* 10, 32) ed in cui entrò solennemente acclamato, dalla porta vicina all'attuale Porta Dorata, pochi giorni prima della Passione; ma delle « belle pietre » che ornavano il sacro edificio predisse la distruzione, che avvenne completa nel 70.

Morto Erode, suo figlio Archelao regnò per pochi anni con il titolo d'etnarca, ma per la sanguinosa repressione della rivolta giudaica che costò più di 3000 vittime fu richiamato in Gallia. Il governo ritornò sotto i procuratori romani, e G. perse perfino la qualifica di capitale, passata a Cesarea (v.) di Palestina. Nel 25 d. C. l'imperatore Tiberio nominò procuratore Ponzio Pilato (v.), che condannò Gesù per compiacere ai giudei, dei quali però s'attirò l'odio avendo osato esporre le insegne romane, e sottrarre al tesoro del Tempio le somme necessarie alla costruzione dell'acquedotto, che dalle sorgenti di Ethan conduceva l'acqua a G. Dei luoghi ricordati nel Vangelo sono sicuramente conosciuti la piscina di Siloe (*Io.* 9, 7) e quella di Bezetha (v.; *Io.* 5, 1). Assicurati da antica tradizione sono l'orto del Gethsemani e il Cenacolo; ma incerto resta ancora il luogo del processo religioso di Gesù al palazzo di Caifa e del processo civile al pretorio.

Il Golgota, cocuzzolo roccioso fuori le mura vicino ad una porta della città, dove Gesù fu crocifisso e poi lì presso sepolto, si trova oggi nell'interno della città, perché nel 44, sotto il regno di Erode Agrippa, la città, dilatatasi nella regione del Gareb e del Bezetha, fu nella parte settentrionale racchiusa nel « terzo muro », che seguiva presso a poco la direzione del muro attuale.

Nel 1925-27 alcuni archeologi pensarono d'aver ritrovato il « terzo muro » molto più a nord dell'attuale, ma, come ha osservato H. Vincent, la misera tecnica della costruzione, con materiale riusato, sembra portare l'impronta di un lavoro frettoloso e non corrisponde alla descrizione che ne dà Flavio Giuseppe.

Alla morte di Erode Agrippa, G. fu di nuovo governata da procuratori romani, ma la rapacità di Gessio Floro (64-66) fece divampare il terribile incendio da cui doveva essere distrutta G.

A domare la rivolta Nerone inviò Vespasiano, il quale, divenuto imperatore, affidò la continuazione dell'opera al figlio Tito. I primi attacchi (31 marzo 70) furono diretti contro il terzo muro nella collina occidentale difesa da Simone di Gerasa; fu investito quindi il secondo muro difeso da Giovanni di Giscala, dove dopo cinque giorni d'assedio fu aperta la breccia. La popolazione, con il nemico alle porte e la guerra civile all'in-

terno, soffriva gli orrori della fame, ma l'esercito seguitava a resistere fortemente; finalmente, presa d'assalto la fortezza Antonia dopo poche settimane, i Romani s'impadronirono della collina del Tempio e successivamente della città alta e bassa. Il Tempio, contro il volere di Tito, venne dato alle fiamme, e tutto il resto di G., all'infuori delle torri Ippico, Fasaele e Mariamne, fu distrutto (ag. 70).

A memoria di quel trionfo, eternato a Roma dall'arco di Tito, fu coniata una moneta con l'iscrizione *Iudaea capta*.

Il 15 maggio 1948 gli Ebrei proclamarono di nuovo lo Stato d'Israele in Palestina con G. capitale.

BIBL.: A. Legendre, *Jérusalem*, in DB, III, coll. 1377-97; H. Vincent e F.-M. Abel, *Jérusalem*, 2 voll., Parigi 1912-26; H. Vincent, *Jérusalem*, in DBs, fasc. 21 (1948), coll. 897-966.

Donato Baldi

II. IL PATRIARCATO DI G.

SOMMARIO: I. Dagli inizi fino all'invasione araba (638). - II. Dall'invasione araba fino alla conquista dei Turchi ottomani (638-1516). - III. Dalla conquista turca fino ad oggi. - IV. Il patriarcato greco-cattolico o melkita. - V. Il patriarcato latino. - VI. Le altre comunità cristiane.

I. DAGLI INIZI FINO ALL'INVASIONE ARABA (638). – Benché G. sia stata la culla del cristianesimo, nondimeno il patriarcato di G. non ha avuto l'importanza degli altri patriarcati orientali. Esso è nato l'ultimo e ha preso e mantenuto l'ultimo posto fra gli altri.

Il primo vescovo di G. fu s. Giacomo Minore, « fratello » del Signore. Il suo successore Simeone vide la distruzione della città da parte di Tito (70). Fino alla seconda distruzione, nel tempo della ribellione di Bar Kocheba, si contano ancora 13 vescovi giudeo-cristiani. Nella città pagana *Aelia Capitolina*, fondata nel 135, si stabilirono, sembra già presto, cristiani provenienti dal paganesimo. Quella Chiesa era sottomessa a Cesarea di Palestina come metropoli. Il vescovo Narcisso, nel Concilio di G. tenutosi nel 190 per la questione della Pasqua, prese il secondo posto subito dopo il metropolita di Cesarea. Nel lungo periodo di pace del sec. III cominciarono già i pellegrinaggi in Terra Santa. G. acquistò una maggiore importanza dopo la pace concessa da Costantino alla Chiesa. Il can. 7 del Concilio di Nicea riconosce a G. un primato di onore, insistendo però sui diritti del metropolita di Cesarea. L'imperatore Costantino fece costruire la basilica della Risurrezione. I Luoghi Santi attirarono molti pellegrini e monaci e G. diventò un centro di monachesimo. La liturgia della Città Santa esercitò un vastissimo influsso. G. fu nel sec. IV coinvolta nelle dispute ariane. Il più eminente vescovo di quel tempo è s. Cirillo (351-76). Le dispute origenistiche e la polemica intorno al pelagianismo raggiunsero G. nel tempo del vescovo Giovanni II (387-417). La lotta intorno a Origene divise in quel tempo s. Girolamo e Rufino, allora insediatisi nelle vicinanze della città.

Il vescovo Giovenale (422-58) ottenne nel Concilio di Calcedonia (451) che G. fosse separata da Antiochia e dichiarata patriarcato indipendente; ad esso fu sottomessa la Palestina, non però la Fenicia né l'Arabia. Roma protestò invano contro questa decisione del Concilio. Le dispute del monofisismo toccarono anche la Palestina, ma non causarono ivi una divisione durevole come ad Antiochia e ad Alessandria. È in gran parte merito di s. Saba se in Palestina si mantenne l'ortodossia. G. si appoggiò contro i suoi potenti vicini (Antiochia e Alessandria) su Costantinopoli, seguendo la fede di questa città. Ciò la trascinò allo scisma acaciano nel 482-518. I monaci dei monasteri di G. e dei dintorni presero viva parte alle dispute origenistiche, che portarono alla condanna emanata dal terzo Concilio di Costantinopoli (553).

La fine del sec. VI e il principio del VII furono un'epoca di splendore per il patriarcato di G.; ma l'invasione dei Persiani nel 614 vi recò la rovina. Migliaia di cristiani vennero uccisi; molte chiese furono distrutte; il patriarca Zaccaria venne deportato in Persia e la vera Croce fu rapita come bottino di guerra. La vittoria dell'imperatore Eraclio riportò la vera Croce, ma suscitò le dispute intorno al monotelismo, il cui acerrimo avversario era il patriarca di G. s. Sofronio (634-38).

II. DALL'INVASIONE ARABA FINO ALLA CONQUISTA DEI TURCHI OTTOMANI (638-1516). - S. Sofronio dovette trattare con il conquistatore arabo ʿOmar, il quale concesse a G. un trattato relativamente favorevole. La sfiducia dei conquistatori contro gli ortodossi aderenti alla fede dell'Imperatore bizantino impedì durante 68 anni l'elezione di un patriarca. La Chiesa fu allora amministrata da vicari, che avevano rapporti con Roma o con Costantinopoli. Roma in quel tempo si adoperò molto per assicurare la continuità della gerarchia di G. e per proteggerla contro il monotelismo. Nella polemica intorno all'iconoclasmo G. rimase fedele a Roma e alla vera fede. Il campione più strenuo della venerazione delle sacre immagini, s. Giovanni Damasceno, visse come monaco nel convento di s. Saba nelle vicinanze di G. Il patriarca Teodoro I condannò l'iconoclasmo nel sinodo del 763, insieme ai patriarchi di Antiochia ed Alessandria. Carlo Magno sembra aver acquistato un diritto di protettorato sui Luoghi Santi di G. Nel suo tempo fu fondato un convento latino sul Monte degli Ulivi, i cui abitanti disputarono sul *Filioque* con i monaci greci del Convento di s. Saba. Nel Concilio ecumenico di Costantinopoli dell'869 il delegato del patriarca di G. Teodosio (862-78) dichiarò che costui non avrebbe mai riconosciuto Fozio. Le vittorie dei Bizantini nella seconda parte del sec. X inasprirono la situazione dei cristiani di G. Gli Arabi nel 966 saccheggiarono la chiesa della Risurrezione e uccisero il patriarca Giovanni VII. Il piano dell'imperatore Giovanni Tzimisces di conquistare G. fallì. La persecuzione raggiunse il suo colmo sotto il fāṭimida Ḥākim (1005-20). La chiesa della Risurrezione fu distrutta nel 1010. Gli imperatori bizantini ottennero mediante trattative il permesso di ricostruirla e la ricostruzione ebbe fine nel 1048.

Nell'epoca dello scisma di Michele Cerulario le relazioni fra Costantinopoli e G. erano ottime, poiché i cristiani della Città Santa facevano affidamento sull'aiuto che dovevano ricevere dai Bizantini contro i musulmani. È difficile stabilire esattamente quale sia stato l'atteggiamento del patriarca di G. di fronte allo scisma di Costantinopoli. La presa di G. da parte dei Selgiuchidi (1071) peggiorò la situazione dei cristiani. I crociati, che conquistarono G. nel 1099, ebbero verso i Greci un contegno meno accorto, benché molto di quello che si dice contro di essi sia esagerato. L'elezione di un patriarca latino quando ancora viveva il greco Simeone e l'ampia latinizzazione del patriarcato dovettero inasprire i Greci. Durante la dominazione dei Latini a G. i patriarchi greci risiedevano generalmente a Costantinopoli e venivano nominati dall'imperatore; questo prova che in quel tempo erano scismatici. Nel patriarcato invece clero e popolo erano considerati ufficialmente come cattolici. Dopo che i musulmani sotto Saladino nel 1187 ripresero G., i patriarchi greci vi fecero ritorno e da quell'epoca il patriarcato fu senza dubbio scismatico. Anche nel tempo del Concilio di Lione (1274) il patriarca di G. Gregorio si mostrò avversario dell'Unione. Sotto la dominazione dei sultani mamelucchi la situazione dei cristiani in Palestina fu molto dura. Nel Concilio di Firenze (1439) il patriarca Gioacchino di G. era rappresentato da Dositeo di Monembasia, il quale firmò l'atto dell'Unione. Ma, come sembra, il patriarca già nel Sinodo di G. del 1443 rinnegò detta Unione.

(fot. Biblioteca Vaticana)
GERUSALEMME - Pianta prospettica della città disegnata da Jacopo Angelo Fiorentino (1472) - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 277, f. 132v.

III. DALLA CONQUISTA TURCA FINO AD OGGI. – I Turchi ottomani, che conquistarono la Palestina nel 1516, sottomisero completamente il patriarcato di G. a quello di Costantinopoli. Essi favorivano i Greci, mentre i Mamelucchi avevano fatto una politica avversa ad essi. Dal sec. XVI la Chiesa di G. è dominata dalla confraternita greca del S. Sepolcro, composta dai monaci dei principali monasteri. Quasi l'intero popolo ed il clero basso sono tuttavia di lingua araba.

Si parla in altro luogo della disputa intorno ai Luoghi Santi tra i Greci e la Custodia (v.) della Terra Santa dei Francescani. Un patriarca importante nel sec. XVII è Dositeo (1669-1707), noto per la sua lotta contro il protestantesimo (condannato per sua iniziativa dal Sinodo di G. del 1672) e per la sua *Confessio Fidei*, fortemente influenzata dalla teologia latina.

I tempi più recenti del patriarcato sono caratterizzati del crescente influsso russo e dalle continue dispute intorno ai Luoghi Santi. Nel sec. XIX anche i protestanti si insediarono a G., cominciando dal 1833. Nel 1840 dal re prussiano Federico Guglielmo IV d'accordo con la corona britannica fu eretto a G. un vescovato prussiano-anglicano. Questa ibrida organizzazione non durò lungo tempo. Nel 1888 gli Inglesi fondarono un proprio vescovato. Recentemente la YMCA svolge una intensa funesta attività.

Il patriarcato ortodosso, specialmente negli ultimi decenni, soffriva gravi difficoltà interne. La vecchia opposizione fra la direzione della Chiesa, greca, e il popolo arabo, si esacerbò agli inizi di questo secolo. Nel 1908, dopo la rivoluzione dei Giovani Turchi, gli Arabi rinnovarono con insistenza le loro domande, esigendo l'abolizione dei privilegi dei Greci. Il patriarca Damiano, il quale si mostrò pronto a concessioni, fu deposto dal S. Sinodo, ma in fine rimase in carica. Dopo la prima guerra mondiale il patriarcato di G., a causa dei mancati sussidi russi, si trovò in una situazione molto precaria. Il governo mandatario inglese dovette mettere in ordine il dissidio fra gli Arabi e la direzione della Chiesa, pubblicando nel 1938 una *Costituzione* della Chiesa, che doveva sostituire la legge fondamentale del 1875. La *Costituzione*, benché tenga in conto le aspirazioni degli Arabi, viene nondimeno da essi respinta come insufficente. L'attuale patriarca, il greco Timoteo Themelis, eletto nel 1935, fu riconosciuto dal governo mandatario soltanto nel 1939 e ancora trova opposizione fra i fedeli arabi.

Il patriarcato di G. conta sei metropoli e otto arcivescovati, oggi in gran parte soltanto titolari. Comprende il territorio della Palestina e della Transgiordania; conta nella Palestina 40.000 fedeli e in Transgiordania 20.000. Il clero basso è di scarsa cultura e la cura delle anime è molto negletta.

IV. IL PATRIARCATO GRECO-CATTOLICO O MELKITA.. – I cattolici di rito bizantino in Palestina dal 1763 sono sottomessi al patriarca melkita di Antiochia. Il papa Gregorio XVI nel 1838 conferì ai patriarca Massimo III Maẓlūm il titolo di patriarca di G. a carattere personale. Di fatto anche l'attuale patriarca adopera un tale titolo. Egli viene rappresentato a G. da un vicario. Al di fuori della diocesi patriarcale ne esiste ancora una con il titolo di S. Giovanni d'Acri, essendo Caifa la residenza vescovile. Nel 1932 fu eretta nella Transgiordania la diocesi di Filadelfia con sede ad ʿAmmān. Per la formazione del clero a G. esiste il Seminario di S. Anna diretto dai pp. Bianchi. Il numero dei fedeli si aggira in Palestina intorno ai 20.000 e in Transgiordania ai 4500.

V. IL PATRIARCATO LATINO. – Fu fondato dopo la conquista della Città Santa da parte dei Crociati (1099). Poiché i Latini erano i padroni del paese, si capisce che volevano avere un patriarca latino, benché questa misura non fosse molto adatta per guadagnare la simpatia dei Greci. Quando nel 1187 G. fu conquistata da Saladino, il patriarca latino dovette lasciare il suo posto. Dal 1191 fino al 1291 ʿAkkā (S. Giovanni d'Acri) fu la sede del patriarcato latino, se si eccettua il periodo fra il 1229 ed il 1244, in cui il patriarcato poté risiedere a G. riavuta da Federico II. Nel 1262 il vescovato di ʿAkkā diventò diocesi propria del patriarca. Però dopo la caduta della città il patriarca si rifugiò in Cipro. Dal sec. XIV il patriarcato diventò puramente titolare.

Nel 1847 Pio IX con la lettera apostolica *Nulla celebrior* del 23 luglio ristabilì il patriarcato latino di G. Per meglio capire questa decisione è bene osservare che i cattolici melkiti non erano in grado di adoperarsi efficacemente alla conversione degli scismatici in Palestina, e che si volle dare un titolo conveniente al capo della Chiesa latina in G.

Il patriarcato latino dispone di un clero ben formato e zelante, in gran parte indigeno. Conta nella Palestina 21.000 fedeli e nella Transgiordania 6000. Dispone poi di un vero esercito di religiosi e religiose, in numero di ca. 1770. Anche l'isola di Cipro appartiene al patriarcato latino. Il numero totale dei fedeli di tutto il patriarcato si aggira sui 40.000. Il patriarcato è oggi sottomesso alla Congregazione per la Chiesa orientale.

Vari centri cattolici di studi biblico-archeologici, vanno indicati: l'*Ecole biblique et archéologique française*

dei Domenicani del Convento di S. Stefano, che vi pubblicano la *Revue biblique*; il *Pontificio istituto biblico* dei Gesuiti; l'*Istituto biblico* dei Francescani e quello dei Benedettini spagnoli di Monserrato; l'*Oriental Institut* della « Görresgeschellschaft ».

Accanto a questi, altri è giusto ricordarne, benché di diversa religione, per i loro ottimi lavori e le dispendiose ricerche : il *Deutsches evangelisches Institut für Altertumskunde des hl. Landes*; l'*American School of Oriental Research*, la *British School of Archaeology*, la *Palestine Jewish Exploration Society*, la *Palestine Oriental Society*.

VI. Le altre comunità cristiane. – I Luoghi Santi attirano indistintamente tutti i cristiani. I giacobiti monofisiti hanno, dalla fine del sec. vi, un vescovo nella città, nella quale poi possiedono il Convento di S. Marco con una celebre biblioteca ricca di manoscritti e una tipografia.

I Siri cattolici, i Caldei, gli Armeni cattolici e i maroniti hanno a G. un proprio vicario patriarcale. Un vescovo copto risiede nella città dal sec. xi. Egli è oggi superiore del convento copto presso il S. Sepolcro, dove si trova anche un monastero etiopico. Gli armeni dissidenti hanno dal 1175 un arcivescovo residente nel Convento di S. Giacomo sul Monte Sion. Questo arcivescovo nel 1311 prese il titolo di patriarca. I Russi posseggono alcuni conventi a G. e davanti alle porte della città una cattedrale, oltre ad un ospizio per i pellegrini (recentemente i beni russi situati nella zona ebraica sono passati nelle mani del governo sovietico). Gli anglicani vi hanno un vescovo che governa l'intera « diocesi di G. » da essi istituita (cf. C. Crivelli, *La « diocesi » anglicana di G.*, in *Civ. Catt.*, 1943, iv, pp. 159-65; 235-41).

Bibl.: M. Le Quien, *Oriens Christianus*, III, Parigi 1740, pp. 101-528; Chr. Papadopulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, Gerusalemme-Alessandria 1910; C. Karalevsky, *Histoire des patriarchats melkites*, III, Roma 1911; T. Dowling, *The Orthodoxe Greek patriarchate of Jerusalem*, Londra 1913; *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Città del Vaticano 1932, v. indici; K. Pieper, *Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135*, Colonia 1938; W. Holzelt, *Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge 1099-1291*, ivi 1940; F. Schultze, *Ekklesia. X. Die orthodoxen Kirchen auf dem Balkan und in Vorderasien*, Lipsia 1941; E. Cerulli, *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di G.*, 2 voll., Roma 1943-47; H. Musset, *Histoire du christianisme spécialement en Orient*, I-II, Harissa 1948, passim.

Guglielmo de Vries

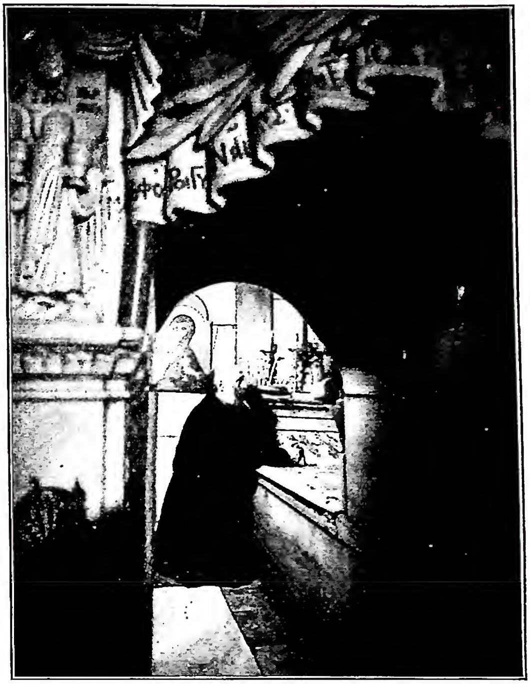
III. Il Concilio di G.

Verso il 49-50 gli Apostoli ed i presbiteri si radunarono a Gerusalemme per decidere una controversia suscitata dai giudaizzanti (v.). Questi esigevano che i pagani convertiti durante il primo viaggio apostolico di Paolo fossero sottoposti alla circoncisione ed all'obbligo di osservare la legge mosaica (*Act.* 15, 1).

Paolo e Barnaba sono inviati da Antiochia a Gerusalemme a trattare la questione. Il racconto della loro missione colma di gioia i convenuti, ma i fautori della circoncisione non disarmano. Nella seduta pubblica, Pietro, richiamandosi alla conversione del centurione Cornelio, proclama esenti gli etnico-cristiani dal giogo della legge mosaica. Giacomo ne conferma la tesi e propone un compromesso redatto poi in un decreto : i pagani convertiti si asterranno solo dal sangue delle carni offerte agli idoli (« idolotiti »), da quelle di animali morti per soffocazione (« soffocato ») e dalla fornicazione, che secondo diversi esegeti indica certi matrimoni tra parenti vietati dalla legge mosaica.

Nella recensione « occidentale » del testo (v. atti degli apostoli, 5) di *Act.* (cod. D ecc.), ove si tralascia l'obbligo di astenersi dal soffocato (*Act.* 15, 20. 29), il decreto assume un senso anacronistico che non rispecchia più la controversia giudaizzante. In tale recensione l'astensione dal sangue sembra riguardi l'omicidio; vi si aggiunge poi la regola aurea della carità.

In *Gal.* 2, 1-10, passo parallelo ad *Act.* 15, Paolo aggiunge alcune precisazioni: dice che salì a G. in seguito ad una rivelazione (che non esclude la missione della Chiesa), che vi condusse Tito ed ottenne che non fosse circonciso, che vi fu una seduta privata tra lui e le colonne



(fot. The Associated Press)

Gerusalemme - Cappella dell'Angelo, posta all'entrata del Santo Sepolcro.

della Chiesa (Giacomo, Cefa, Giovanni), conclusa con un accordo per la divisione del campo dell'apostolato.

Bibl: Oltre i Commenti agli *Atti* e a *Galati*, A. Lemonnyer, in DBs, II, coll. 113-17

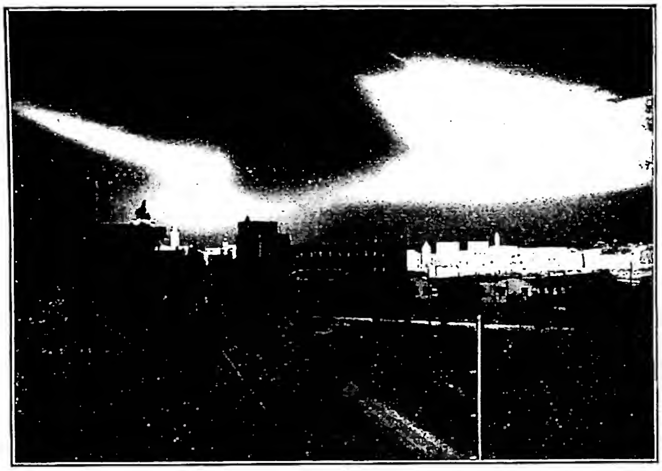
Pietro De Ambroggi

IV. Agiografia e liturgia.

L'apostolo e martire Giacomo, primo vescovo di G., fu deposto presso il tempio ed Egesippo indica che al suo tempo ancora si vedeva la sua stele (Eusebio, *Hist. ecc.*, II, 18). Eusebio riferisce che nel sec. iv si mostrava la sua cattedra episcopale (*ibid.*, VII, 19) che poi venne traslata nella chiesa di Sion (*Itinera Hierosolymitana*, ed. B. Geyer, in CSEL, 38, p. 108). L'invenzione delle reliquie di s. Stefano avvenne a Caphargamala in seguito al sogno avuto dal presbitero Luciano. Il vescovo di G., Giovanni, depose solennemente le reliquie del protomartire nella chiesa di Sion (BHL, 7850-56; *Epistula Luciani*, 2-9 : PL 41, 809-15). Martirio, vescovo di G., depose il 7 maggio 483 sotto l'altare del monastero di S. Eutimio reliquie dei martiri Taraco, Probo e Andronico (*Vita s. Euthymii* : BHG, 647).

In G., ancora al sec. vi, sotto la data del 25 dic. non si celebrava il Natale di Cristo, ma la memoria del re David e dell'apostolo Giacomo, primo vescovo della città; così il presbitero Esichio di G. chiama Giacomo fratello del Signore (Fozio, *Bibliotheca*, cod. 275 : PG 104, 241). Quando venne riformato il calendario di G. la loro commemorazione passò al 26 dic., il martirio di s. Stefano al 27 dic.; gli apostoli Pietro e Paolo, poi, al 28 dic.; secondo la testimonianza di Sofronio (BHG, 1496), al 29 la commemorazione degli apostoli Giovanni e Giacomo (H. Goussen, *Über georgische Drucke und Handschriften...*, München-Gladbach 1923, pp. 5-6). Nel *Martirologio geronimiano* è ricordato a G. al 5 genn. la deposizione

del patriarca Simeone, che in alcuni codici torna anche al 2 febbr.; al 25 marzo il martirio dell'apostolo e vescovo Giacomo; nel giorno cioè in cui lo stesso *Martirologio* segna la morte del Redentore; al 1 maggio il natale del vescovo Giuda, detto Ciriaco, (BHL, 7023-25) che torna nella storia dell'invenzione della S. Croce celebrata al giorno seguente (*ibid.*, 4169-75); al 3 ag. il ritrovamento del corpo di s. Stefano; al 30 sett. nel territorio di G., nel castello di Bethleem, s. Girolamo.



(*fot. The Associated Press*)
GERUSALEMME - Città illuminata nella notte del bombardamento del 14 luglio 1948.

Pur rientrando dal punto di vista liturgico nel tipo della Siria, la liturgia di G. presenta alcune caratteristiche proprie. A G. ebbero origine alcune cerimonie che in seguito furono adottate in tutte le chiese, come, ad es., la processione nella Domenica delle Palme. Il testo più importante per ricostituire la liturgia della Chiesa gerosolimitana è senza dubbio quello della *Peregrinatio Egeriae*. A Roma si svolgeva la liturgia stazionale sui sepolcri dei martiri, come attesta il *Sacramentario leoniano*; a G. le stazioni si tenevano sui luoghi stessi santificati dalla presenza del Redentore; esse avevano un carattere cioè spiccatamente topografico; tutti gli avvenimenti della vita terrena del Signore che si erano svolti in G. erano rievocati e quasi vissuti liturgicamente, anche con la lettura di quei passi dei Vangeli che li narravano. Cassiano, s. Cirillo di G. ed Egeria istruiscono sul canto dei *Salmi*; il cantore diceva o cantava a solo il salmo e il coro dei fedeli riprendeva uno dei versetti o una parte di esso. Le antifone consistevano nel canto alternato a due cori dei versetti del salmo.

I salmi erano tutti scelti, appropriati al tempo e al luogo, in modo da richiamare la memoria dei differenti misteri della Vita, della Passione, della Morte, della Risurrezione e dell'Ascensione del Signore.

Nella basilica dell'*Anastasis*, alle *vigiliae* che vi si celebravano quasi tutti i giorni dell'anno, erano obbligati ad assistere i monaci e le vergini sacre. Il mercoledì e il venerdì erano giorni di sinassi eucaristica, di stazione e di digiuno anche per i catecumeni; l'Ufficio di Nona veniva celebrato nella chiesa di Sion, tutti gli altri all'*Anastasis*.

Nelle domeniche non c'erano gli Uffici di Sesta e Nona. Altre modifiche si avevano nelle domeniche di Quaresima e nella Pentecoste.

Il vescovo, il clero e il popolo di G. andavano a celebrare il Natale al 6 genn. nella chiesa della Natività a Betlemme, distante 6 miglia da G. Dopo il canto delle *vigiliae* si tornava a G.; i monaci a piedi, al canto del *Benedictus qui venit*. All'alba si entrava nella chiesa della Risurrezione

La festa della Purificazione si celebrava nell'*Anastasis* solennemente, come la Pasqua. Per le cerimonie della Settimana Santa, v. questa voce.

Le « encenie », così si chiamava la festa della dedicazione dell'*Anastasis*, celebrata al 13 sett., era una festa molto solenne alla quale partecipavano in pellegrinaggio vescovi e fedeli della Siria, d'Egitto della Mesopotamia.

BIBL.: F. Cabrol., *Les églises de Jérusalem*, Parigi-Poitiers 1895; H. Leclercq, *La liturgie à Jérusalem*, in DACL, VII, II, coll. 2374-91.

Enrico Josi

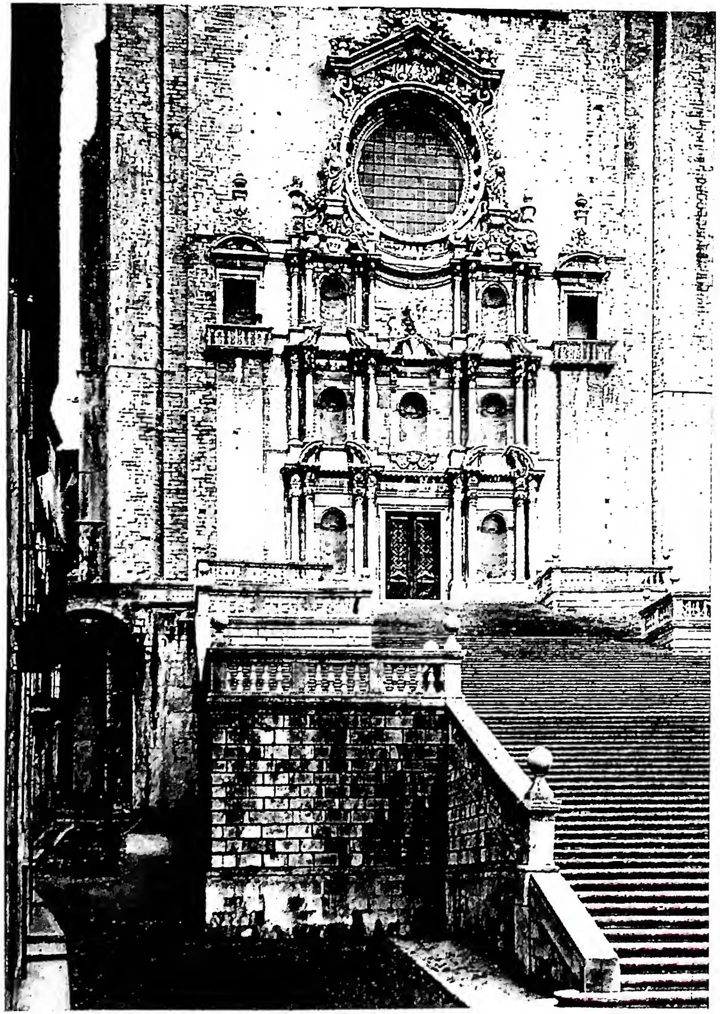
V. ARCHEOLOGIA.

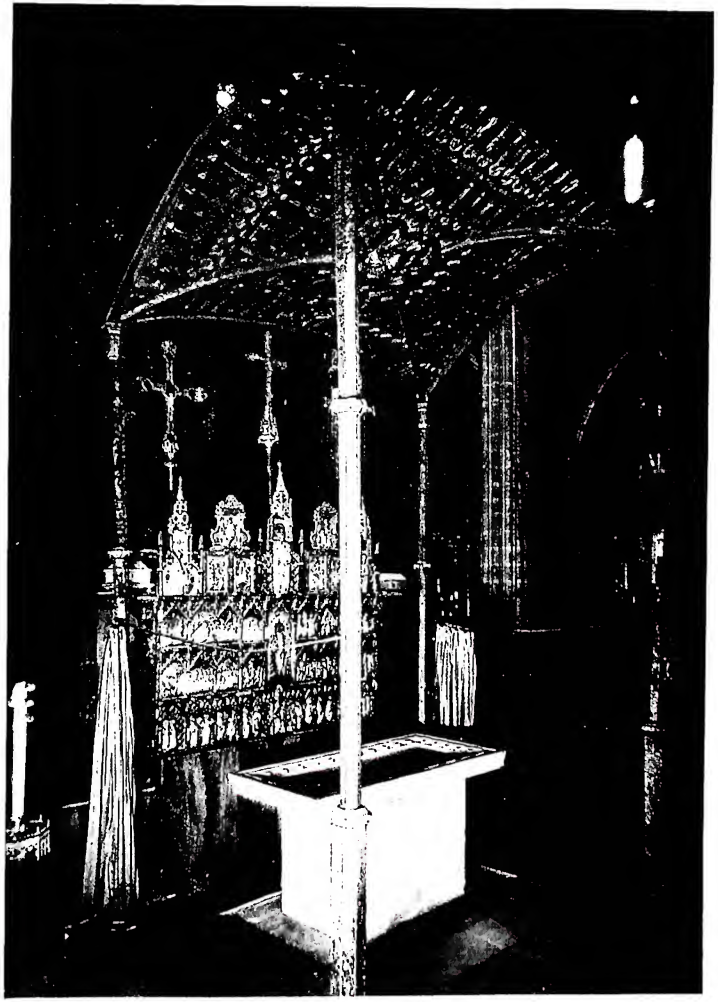
Monumenti cristiani. – Le sistematiche distruzioni dell'abitato di G. operate dalle truppe di Tito nel 70 d. C. e poi, sempre dai Romani, per reprimere la rivolta di Simeone bar Kōkhēbā nel 132, causando la scomparsa di monumenti imponenti e celebri, non si arrestarono certo innanzi a edifici ben più umili, quali potevano essere allora quelli in cui celebrava le sue funzioni la prima comunità cristiana della città. Né, per il vero, se ne conoscono altri all'infuori della casa rammentata dalle fonti come trasformata in chiesa, in cui si svolse l'Ultima Cena e si adunarono gli Apostoli dopo l'Ascensione di Cristo fino alla Pentecoste.

Secondo s. Epifanio essa esisteva ancora nel 135, in quanto il quartiere di Sion dove sorgeva non era stato raggiunto dalla rovina che aveva colpito il resto di G. Non è chiaro però quale sia stata la sua sorte nel periodo seguente, dopo che Adriano ebbe disposto che sull'area della città antica sorgesse la colonia « Aelia Capitolina » e santuari a divinità pagane fossero eretti non solo sui luoghi sacri ad Israele, ma anche su quelli consacrati dalla nascita e dal sacrificio di Cristo (R. Bartoccini, *La roccia sacra degli Ammoniti*, in *Atti IV Congr. naz. studi romani*, Roma 1938). Si torna ad avere notizia di questa chiesa nel sec. v, ad opera del Pellegrino Armeno, in una precisa descrizione della basilica che nel secolo precedente aveva sostituito il santuario primitivo, circondata da un muro di cinta, « lunga 100 cubiti e larga 70, con ottanta colonne riunite fra loro da arcate, e il soffitto in legno ».

Ma già prima di essa il cristianesimo trionfante era tornato a rivolgere la sua attenzione verso i luoghi in cui era nato e morte il Redentore, rimasti sempre presenti al devoto ricordo della Chiesa di G.

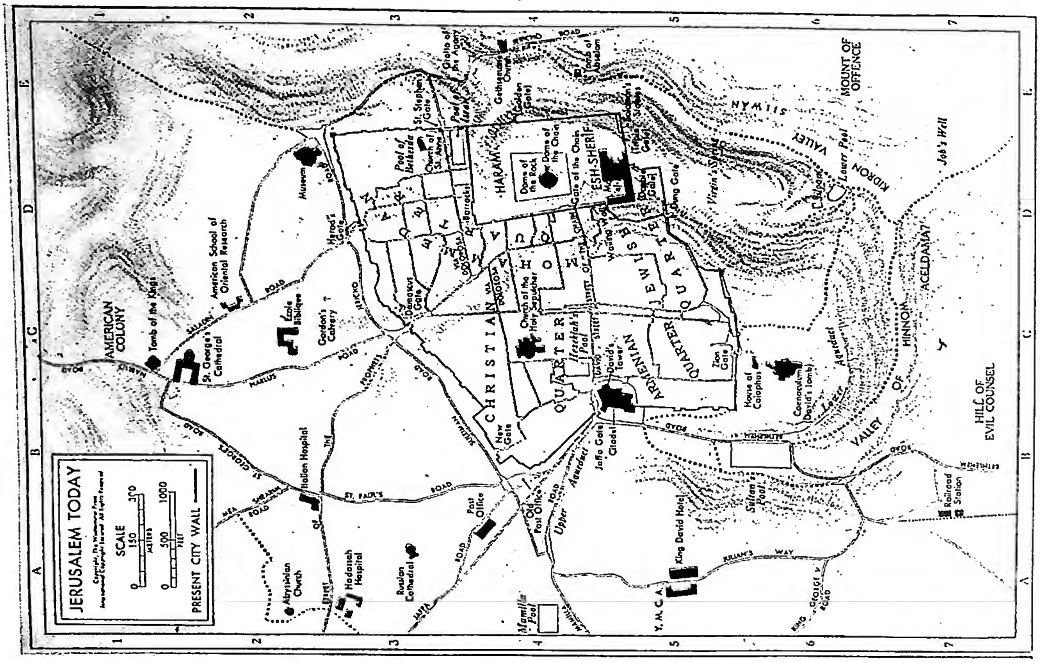
Ad un suo vescovo, Macario, viene confidato nel 321 dall'imperatore Costantino il delicato compito di riportare alla luce il Calvario e il sepolcro di Cristo e la grotta della Natività a Betlemme. Nella cosiddetta *Vita Constantini* di Eusebio (III, 25 sgg.) è un'efficace rievocazione di questo lavoro, cui diede certo forte impulso la presenza dell'imperatrice Elena. Una volta liberati i Luoghi Santi da tutti i materiali che vi erano stati accumulati sopra, e riportati così alla venerazione del mondo cristiano, Costantino commise agli architetti Zenobio ed Eustorgio la costruzione di un edificio monumentale, che



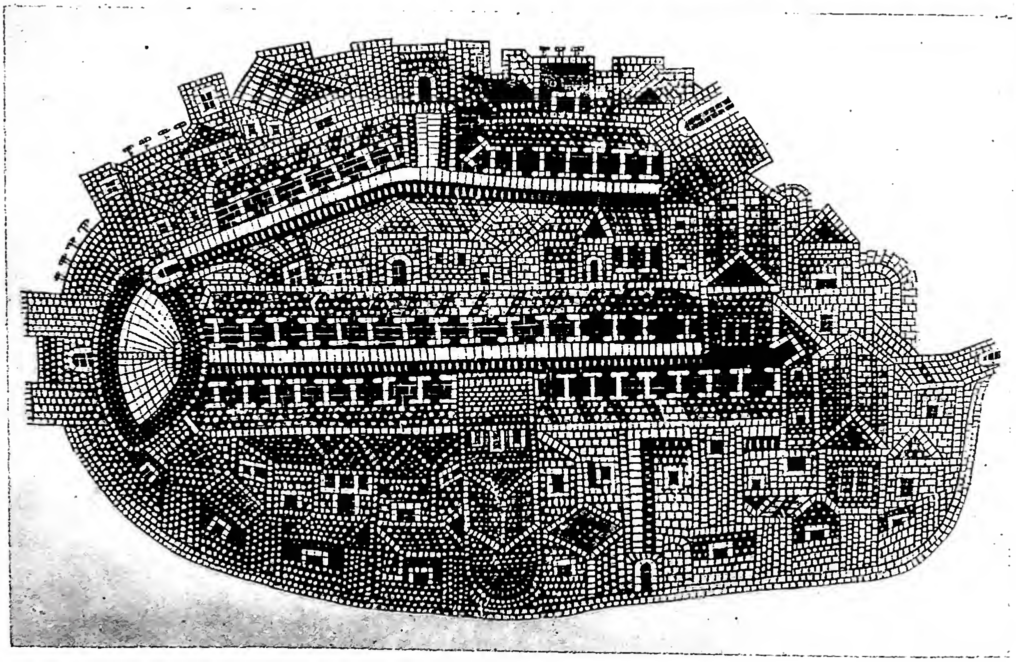


(fot. Gudiol)

A sinistra: FACCIATA DELLA CATTEDRALE, terminata nel 1793 - Gerona. *A destra:* BALDACCHINO in argento, terminato nel 1326
Altare in argento, iniziato nel 1320 dal Maestro Bartolomeo e terminato nel 1358 dal Maestro Pietro Bernec - Gerona, Cattedrale.

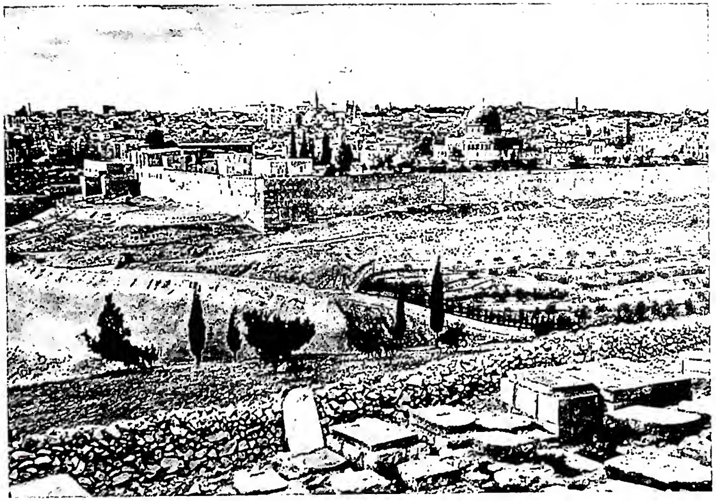


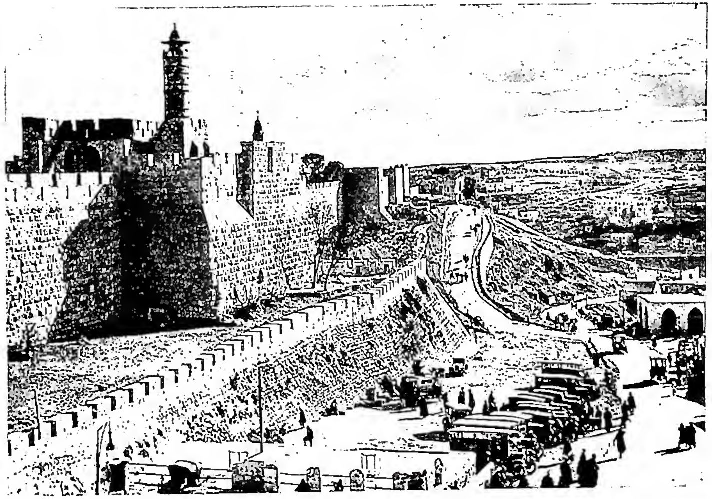
(da G. E. Wright - F. V. Filson. *The Westminster historical atlas to the Bible*, Londra 1947, tav. 17, D.)

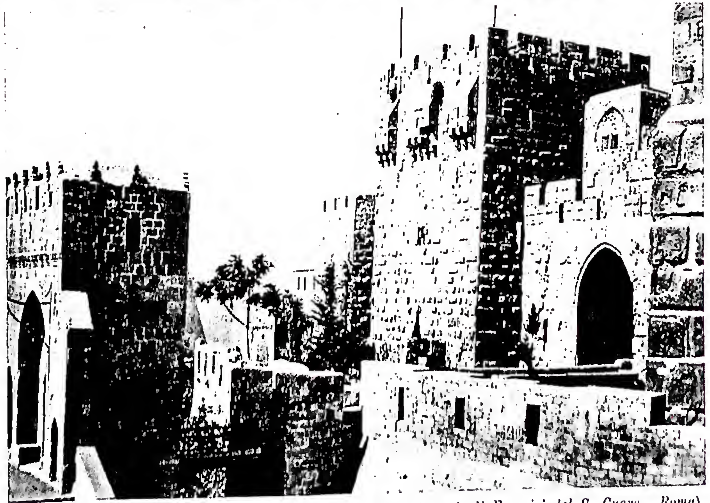


(Laboratorio Foto-zincografico Terra Santa)

A sinistra: Pianta prospettica di Gerusalemme secondo il musaico pavimentale della chiesa di Madaba (sec. VI).
A destra: Pianta dell'odierna Gerusalemme (1947) con l'indicazione dei quartieri e dei principali edifici.

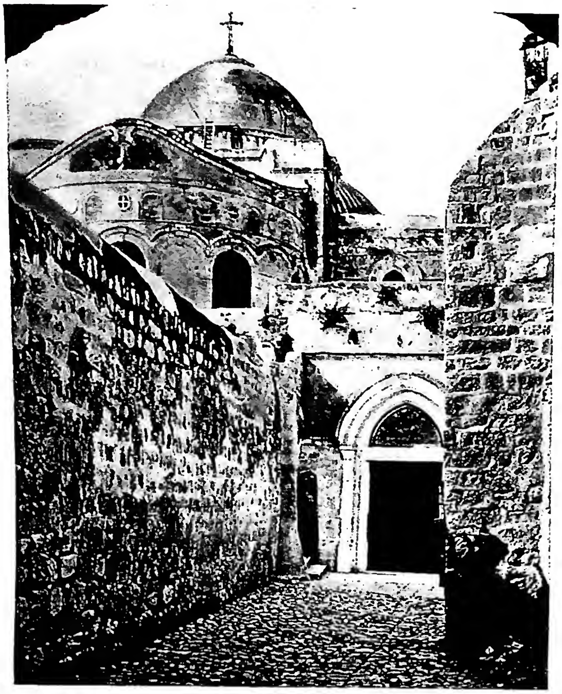
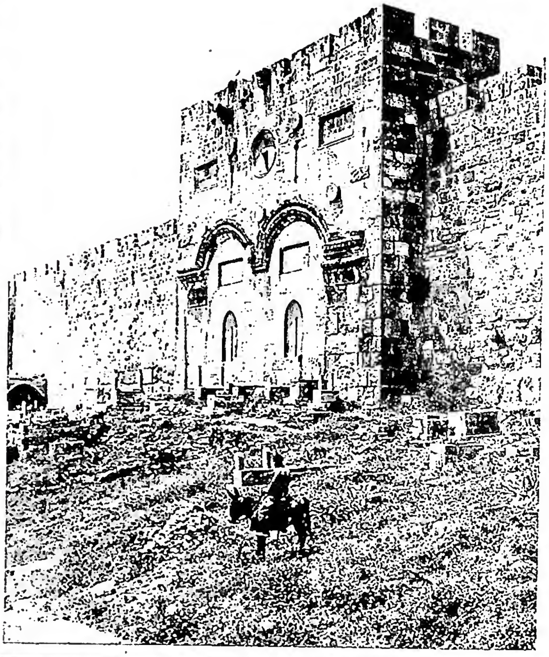
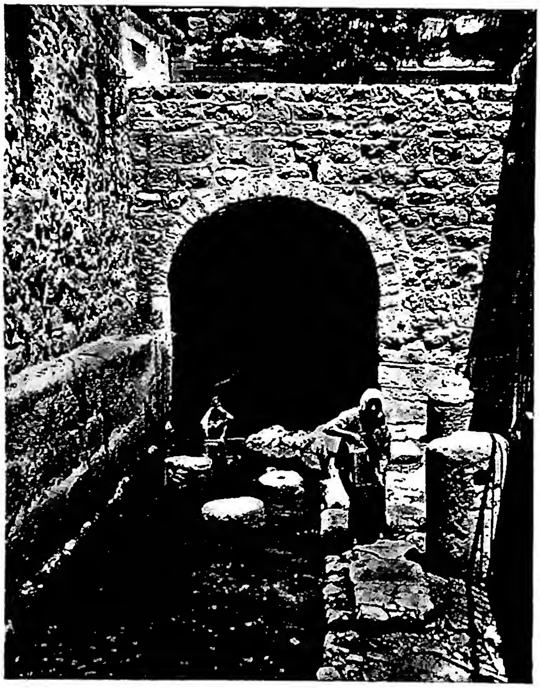
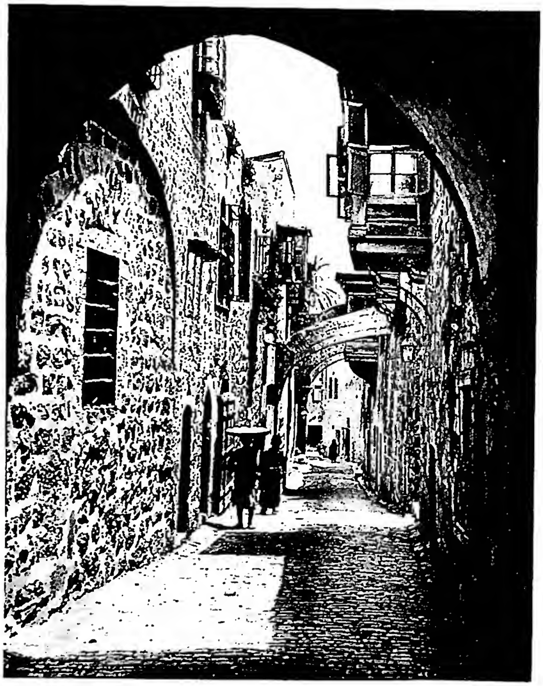






(per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore - Roma)

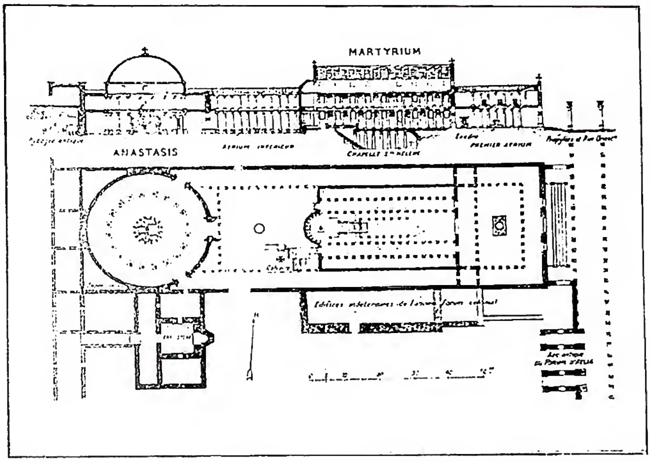
In alto a sinistra: VEDUTA DAL MONTE DEGLI ULIVI. *In alto a destra:* MURA DELLA CITTADELLA, che probabilmente sorge sul luogo del palazzo di Erode. *In basso a sinistra:* HARAM ES SERÎF. Moschea di 'Omar. *In basso a destra:* LA CITTADELLA.

(Per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore - Roma)

In alto a sinistra: IX STAZIONE della Via Crucis. Dietro la chiesa del S. Sepolcro. *In alto a destra:* PORTA AUREA. *In basso a sinistra:* FONTANA DELLA VERGINE. *In basso a destra:* UN TRATTO DELLA VIA DOLOROSA.

tutti li comprendesse ed esaltasse. In realtà la soluzione adottata svisò e non poco l'aspetto della zona, in quanto, tra l'altro, la roccia che conteneva la tomba del Salvatore fu isolata dal fianco della collina in cui era ricavata e il piano all'intorno venne abbassato fino al livello della soglia di essa. Una rotonda vi fu condotta intorno, con ambulacro interno a due ordini, su cui poggiava una cupola emisferica di m. 36,52 di diametro: al centro era la tomba isolata in un cerchio di dodici colonne, forse collegate da una semplice architrave, tante, secondo alcuni, quanti erano gli Apostoli. Ad oriente di questo edificio distinto con il nome di « Anastasis » (Resurrezione), e così successivamente, si apriva un primo cortile circondato di colonne che nel lato meridionale comprendeva la lieve altura del Golgota, squadrato però quasi a cubo, con una gradinata di accesso al ripiano superiore recinto da balaustre d'argento e pavimentato in musaico da cui spiccava una Croce altissima, molto riccamente adorna. Da questo cortile-atrio, si passava in una basilica a 5 navate, detta « Martyrium », per due porte disposte ai lati dell'abside che si curvava verso l'esterno. Munita, secondo il piano di Costantino, di tutti gli annessi occorrenti per i fedeli e il clero, si svolgevano in essa tutte le funzioni del culto, così da non turbare oltre il necessario l'austera solennità della tomba del Cristo. Si calcola che misurasse m. 45 × 26, cioè come la basilica della Natività prima della successiva trasformazione; tre portali consentivano di uscire in facciata in un altro atrio porticato, che a sua volta permetteva, attraverso tre porte aprentisi su una fronte non meno monumentale della prima, da cui distava ca. m. 25, di scendere per una gradinata fiancheggiata da propilei nel colonnato del *cardo maximus* di G., poco a sud dell'arco a tre fornici di accesso al fòro della città.



(*da L. Marangoni, La chiesa del S. Sepolcro, Venezia 1937, tav. 2*)
GERUSALEMME - Pianta della Basilica Costantiniana del S. Sepolcro ricostruita da H. Vincent e F.-M. Abel.

In questo modo il Santuario è raffigurato ancora nel noto musaico geografico di Madaba, del sec. VI, e tale rimase fino alla distruzione operata dai Persiani di Cosroe nel 614, che, dopo il saccheggio, ne avevano asportata la reliquia della S. Croce.

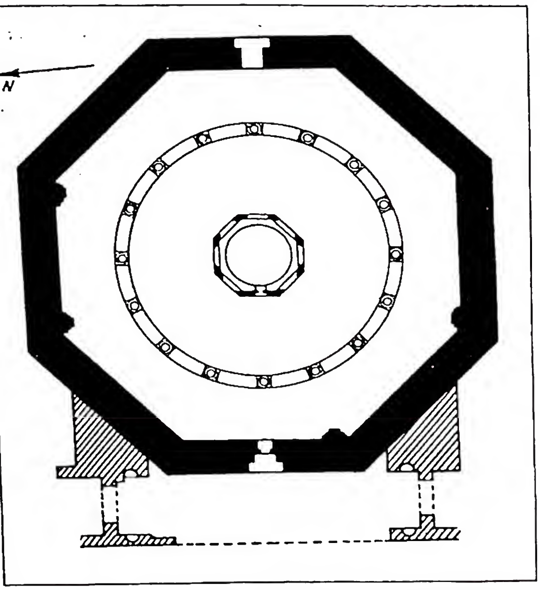
Il p. Vincent si è interessato di illustrare le antiche rappresentazioni del S. Sepolcro (H. Vincent, *Quelques représentations antiques du St-Sépulcre Constantinien*, in *Revue biblique*, nuova serie, 10 [1913], pp. 525-546; 11 [1914], pp. 94-109).

La vittoria riportata nel 627 dai Bizantini sui Persiani nella Vallata del Tigri, e la morte di Cosroe ebbero come conseguenza l'evacuazione della Palestina e la riconquista delle reliquie e il loro ritorno nell'« Anastasis »; ma nell'impossibilità di ridare al « Martyrium » l'antico splendore, il monumento cominciò da allora a perdere il carattere commemorativo per trasformarsi in una vera e propria chiesa. Modesto, l'igumeno di S. Teodoro, si assunse il duro compito di riparare i danni apportati dall'invasore e in complesso egli non modificò di molto lo schema generale degli edifici costantiniani. Soltanto nell'« Anastasis », applicando rigidamente le regole dell'orientazione, creò al posto dell'ingresso una grande abside dove collocò l'altare, e ai lati aprì gli ingressi. Inoltre, in corrispondenza degli altri punti cardinali, curvò il muro periferico in profondi nicchioni. Il resto rimase quasi immutato. Un terremoto nel sec. IX, incendi e saccheggi nel X, niente fu risparmiato al S. Sepolcro, fino a quando il 18 ott. 1009 se ne iniziò la sistematica demolizione, compresa quella della roccia fino al piano del banco mortuario, per ordine del secondo califfo fāṭimita d'Egitto, al-Ḥākim bi-amr'illāh, che così rompeva la tradizione di tolleranza religiosa fino allora mantenuta dai suoi predecessori, dopo la resa di G. nel 637 al califfo 'Omar. Nel 1042 l'imperatore Monomaco otteneva di poter ricostruire il santuario; in sei anni di lavoro esso veniva riconsacrato, dopo aver subìto però profonde trasformazioni, che della rotonda costantiniana avevano rispettato solo la metà orientale. Così la trovarono i Crociati, i quali, non ritenendo il fabbricato rispondente alla santità delle memorie contenutevi, concepirono il disegno di riunire tutti i principali santuari in un solo monumentale edificio (iniziato nel 1140, inaugurato nel 1149). Ancora una volta questo fu modificato nel 1808 dai Greci ortodossi, e da vari anni è nuovamente oggetto di studi, per ovviare alle gravi lesioni che ne minacciano la stabilità e restituirgli un più nobile aspetto (L. Marangoni, *Il S. Sepolcro*, in *Civiltà*, 4 [1940-41], pp. 86-91).

Prima il Rivoira e poi il Giovannoni misero in evidenza gli evidenti rapporti tra l'architettura del S. Sepolcro e il mausoleo di S. Costanza in Roma, pure del periodo costantiniano (T. Rivoira, *La chiesa del S. Sepolcro in G.*, in *Dissertazioni della Pont. Accad. rom. di arch.*, 2ª serie, 13 [1918], p. 183; G. Giovannoni, *Basiliche cristiane in Roma*, in *Atti del IV Congr. internazionale di arch. crist.*, I, Città del Vaticano 1940, p. 129). Il Bywanck richiamò l'attenzione sulle analogie con il S. Sepolcro presentate dalle costruzioni erette presso Nola da s. Paolino (m. nel 432) sul sepolcro di S. Felice (A. W. Bywanck, *Die Grabeskirche in Jerusalem und die Bauten am Grabe des hl. Felix bei Nola in Campanien*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 30 [1929-30], p. 549). Il Krautheimer poi dimostrò nel 1935 che anche la chiesa di S. Stefano Rotondo al Celio, eretta dal papa Simplicio (468-83), ripete lo schema concentrico del S. Sepolcro.

Ad Elena madre di Costantino si fa risalire la costruzione della basilica dell'*Eleona* (l'Oliveto: Eusebio, *Vita Constantini*, III, 41), sorta sulla grotta nella quale Gesù aveva predetto la rovina di G. e la sua Resurrezione. Abbattuta nel Sacco dei Persiani, rimase abbandonata e col tempo se ne disperse ogni traccia. Nessun dato certo di scavo ha potuto finora avvalorare le varie ipotesi emesse sulla sua esatta ubicazione.

Santuario dell'Ascensione. – Sul Monte Oliveto fu racchiusa, con un recinto rotondo e un doppio porticato concentrico interno, senza copertura, la roccia da cui Gesù salì al cielo: ad occidente sembra fosse preceduto da una specie di ardica molto fastosa. Pietro l'Iberico (ca. il 481) ne attribuisce la costruzione alla pellegrina Poemenia. I pp. Vincent e Abel ritengono che essa sarebbe stata costruita prima dell'anno 378. L'edificio ottagono, con sala centrale a cupola, era preceduto da un vestibolo; anche il vescovo Arculfo (*Itin. Hieros.*, p. 259) ne dà la descrizione. Il tipo architettonico venne adottato per la moschea di 'Omar. Anche per questo monumento non restano tracce della primitiva costruzione; l'attuale si deve ai Crociati.



(da A. Grabar, Martyrium, I, Parigi 1946, fig. 25)
GERUSALEMME - Pianta della chiesa della Ascensione (sec. IV).

Notevole fu l'attività edilizia esplicata in G. dal patriarca Giovenale (421-58), avvantaggiato dal fatto che nella città aveva fissato la sua residenza l'imperatrice Eudossia, facendone quasi una capitale. Il luogo del pretorio di Pilato fu identificato dal p. H. Vincent con il « Lithostrotos », divenuto poi un santuario S. Sofia (*Le Lithostrotos d'après des fouilles récentes*, Parigi-Gerusalemme 1933; id., *Autour du Prétoire*, in *Revue biblique*, 46 [1937], pp. 563-70). A sud del Calvario, sulla collina di Sion, Egeria menziona una chiesa posta sul luogo occupato una volta dalla casa di Marco. Questa era la chiesa del Cenacolo, dove avvenne la discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli; fu detta pure « chiesa degli Apostoli »; s. Epifanio la fa anteriore ai tempi di Adriano (*De pondere et mens.*, 14); s. Cirillo di G. la ricorda a lungo (PG 33, 924). Vi si conservava la colonna della Flagellazione, prima nella casa di Caiphas. Arculfo nel VII sec. ne dà il disegno.

Tra i musaici che decoravano la chiesa di S. Martino in Tours, uno rappresentava la chiesa del Monte Sion a G., come insegnava l'iscrizione : « La sacrosanta chiesa, madre di tutte le altre, fondata dagli Apostoli, nella quale discese lo Spirito Santo sotto forma di lingue di fuoco. In questa chiesa sono posti la cattedra dell'apostolo Giacomo e la colonna della Flagellazione » (E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Parigi 1856, n. 175).

Risalgono pure a questo periodo varie costruzioni di carattere religioso, fra cui le basiliche di S. Stefano a nord della città, dove furono traslate le reliquie del Protomartire (15 maggio 439) e fu sepolta poi l'imperatrice Eudossia; del Paraclito nella Piscina Probatica; la chiesa della piscina di Siloe (forse a cupola) e quella tricora di S. Giovanni Battista, esplorata dalla Scuola archeologica francese (nel quartiere del Muristan, innanzi al S. Sepolcro; se ne distinguono le strutture originali alla base dei muri attuali) e infine il tempio rotondo nella Valle di Josaphat, dedicato alla Vergine.

La chiesa di S. Pietro fu studiata da E. Power (*The church of St. Peter in Jerusalem. Its relation to the house of Caiphas and Santa Sion*, in *Biblica*, 9 [1928], pp. 167-187). Nella *Vita* di s. Saba è ricordata, presso G., una chiesa in onore dei ss. Cosma e Damiano (BHG, II, 1608, c. 55). A due miglia a sud-est di G., a Bethania, era stata una chiesa sul luogo dove Maria, sorella di Lazzaro, avrebbe incontrato il Signore; una seconda chiesa era nel centro di Bethania eretta sulla tomba stessa di Lazzaro.

Oltre quanto si è detto sopra, poco o niente rimane di tante opere; né scavi condotti in diverse zone nei pressi della porta di Damasco hanno permesso di stabilire con certezza l'ubicazione.

In una così fervida attività edilizia non poteva fare a meno di ripercuotersi negativamente la scomparsa dell'imperatrice Eudossia che ne era stata l'anima e la mecenate; la grave crisi economica che ne seguì portò alla sospensione di un programma tanto ambizioso, anche se mosso da fini ideali, e si dovette solo all'intervento di Giustiniano se esso fu ripreso ed anzi ampliato. Egli infatti non volle essere da meno di Eudossia, e ordinò l'erezione di una grandiosa basilica (tale appare anche in rapporto alle altre sul musaico di Madaba), in onore della « Theotokos » con annessi ospizi per i poveri e i pellegrini, e la denominò « la Nuova » ἡ Νέα. Era probabilmente a croce, con cupola, e, a quanto si crede, sorgeva nella parte meridionale dell'area del Tempio, che non si considerava come facente parte del Santuario propriamente detto. Menzionata ancora nel sec. IX, dovette essere radicalmente distrutta in seguito agli ordini del califfo al-Ḥākim, giacché non ne è stata mai più trovata la minima traccia. Fra tanti scarsi avanzi delle più antiche chiese e le molteplici supposizioni sul sito di quelle scomparse, una fortunata combinazione consentì di riportare alla luce l'originale santuario dell'Agonia, nell'orto di Gethsemani. Mentre già si lavorava a ricostruire la chiesa sull'area di quella dei Crociati del sec. XII, lo scavo aperto per la fondazione di una colonna incontrò un musaico. Ampliato subito lo sterro, si metteva così allo scoperto un edificio del sec. IV con pavimento musivo, a tre navate (largo m. 16,40 e lungo da 22,30 a 24,50), con abside, innanzi alla quale per m. 8 su 3,80 di larghezza e 0,35 di altezza emergeva la roccia, evidentemente oggetto di venerazione, perché tutta segnata dai colpi di scalpello con cui i pellegrini e i devoti ne avevano staccato piccole scaglie. Non ci voleva di più per riconoscere qui la « chiesa elegante » di cui parla s. Silvia di Aquitania (si hanno anche tracce di musaici parietali), fatta sorgere da Teodosio presumibilmente ca. il 380-85 sul luogo dove aveva avuto inizio l'agonia del Salvatore. Devastata dai Persiani, è dubbio se fosse stata rialzata da Modesto : con ogni probabilità giacque in rovina e i Crociati, tornando a venerare il luogo, non si accorsero che la loro nuova chiesa poteva suggellare per sempre quella più antica.

Il musaico geografico di Madaba (v.), cui si è fatto più volte riferimento, illustrato e commentato da vari studiosi ha come motivo centrale della carta di Terra Santa una pianta prospettica di G. (con la parte occidentale in alto), quale doveva essere nel sec. VI, all'epoca dell'imperatore Giustiniano. Essa è attraversata da una strada fiancheggiata da portici, che a sinistra sbocca in una piazza fronteggiante la parte settentrionale della città, in mezzo alla quale sorge una colonna che le dà il nome (Bāb el-Amūd, nota oggi anche come Porta di Damasco); quasi al centro è il complesso monumentale del santuario del S. Sepolcro e un po' dovunque si distinguono altri edifici sacri, dai lunghi tetti a doppio spiovente, fra i quali sono stati identificati alcuni di quelli dei quali si è parlato. Da tale pianta risulta con evidenza che il sorgere dei luoghi di culto cristiani non aveva fondamentalmente turbato lo schema urbanistico della città romano-ellenistica, quale l'avevano ideata gli architetti adrianei della colonia « Aelia Capitolina ». Di tale opera la furia degli uomini ha quasi tutto disperso, sì che non si sarebbe potuto averne un'idea esatta, se non fosse venuto in ausilio il documento dovuto alla pazienza e alla devozione di un modesto artigiano operante in un piccolo centro arabo ai confini dell'Impero bizantino.

BIBL.: F.-M. Abel, *Jérusalem*, in DACL, VII, II, col. 2304 sgg.; J. Germer-Durand, *Epigraphie chrétienne de Jérusalem*, in *Revue biblique*, 1 (1892), pp. 560-88; P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana* (CSEL, 38), Vienna 1898; M.-J. Lagrange, *La dormition de la ste Vierge et la maison de Jean Mare*, in *Revue biblique*, 8 (1899), pp. 589-609; C. Mommert, *Topographie des alten Jerusalem*, 4 voll., Lipsia 1900-1907; H. Vincent, *La crypte de Ste-Anne à Jérusalem*, in *Revue biblique*, nuova serie, 1 (1904), pp. 228-41; id., *L'église de l'Eléona*, *ibid.*, 20 (1911), pp. 219-265; G. Durand, *La maison de Caïphe et l'église St-Pierre*

(da A. Grabar, *Martyrium*, Parigi 1943, *Album*, tav. 16, n. 1)
GERUSALEMME - Il S. Sepolcro raffigurato in un avorio del sec. V-VI. Londra, British Museum.

à Jérusalem, ibid., nuova serie, II (1914), pp. 71-94; H. Vincent-F.-M. Abel, *Jérusalem*, II, I, Parigi 1914; II, II, ivi 1922; II, III, ivi 1926; F.-M. Abel, *La sépulture de st Jacques le Mineur*, in *Revue biblique*, 28 (1919), p. 480 sgg.; H. Vincent-F.-M. Abel, *La Sainte-Sion et les sanctuaires de second ordre à l'intérieur de la ville*, Parigi 1923; id., *Ste Anne et les sanctuaires hors de la ville*, ivi 1926; G. Dalman, *Jerusalem und seine Gebäude*, Gütersloh 1930. Per il musaico di Madaba: M.-J. Lagrange, *Jérusalem d'après la mosaïque de Madaba*, in *Rev. biblique*, 6 (1897), p. 450 sgg.; A. Schulten, *Die Mosaikkarte von Madaba*, Berlino 1900; A. Jacoby, *Das geographische Mosaik von Madaba* (*Studien über christliche Denkmäler*, 3), Lipsia 1905; P. Thomsen, *Das Stadtbild Jerusalems auf der Mosaikkarte von Madaba*, in *Zeitschrift d. deutschen Palästina Vereins*, 1929, p. 149 sgg.; id., *Der Künstler der Mosaikkarte vona-adaba*, in *Byzant. Zeitschrift*, 30 (1930), p. 599. Per il S. Sepolcro: Ch. Clermont-Ganneau, *L'autenticité du Saint-Sépulcre*, Parigi 1888; C. W. Wilson, *Golgotha and Holy Sepulchre*, Londra 1906; H. Savoy, *Le Saint-Sépulcre. Etude historique et archéologique*, Friburgo 1908; A. Baumstark, *Die modestianischen und die konstantinischen Bauten am heil. Grabe zu Jerusalem*, Paderborn 1915; H. T. Duckworth, *The church of the Holy Sepulchre*, Londra 1922; L. Marangoni, *La chiesa del S. Sepolcro in G. Problemi della sua conservazione*, Venezia 1937; E. Weigand, *Zwei neue Hypothesen über die konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe in Jerusalem*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 40 (1940), pp. 78-88; L.-H. Vincent, *Histoire de la basilique du Saint-Sépulcre*, in *Il S. Sepolcro di G.*, Bergamo 1949, pp. 23-77. Per Gethsemani: H. Meistermann, *Gethsémani*, Parigi 1920; G. Orfali, *Gethsémani*, ivi 1924; A. Grabar, *Martyrium*, ivi 1943, v. indice.

Renato Bartoccini

VI. ARTE.

Il pellegrino di Bordeaux vede la basilica del S. Sepolcro appena terminata e ne ammira lo splendore meraviglioso (*Itinera Hierosolymit.*, ed. P. Geyer [CSEL, 38], p. 23); alla fine del sec. IV Egeria parla di rivestimenti aurei, musivi e marmorei (id., *ibid.*, p. 76). Si è convinti che la chiesa ottagona dell'Ascensione al Monte Oliveto dovette avere all'esterno un musaico con la rappresentazione dell'Ascensione, come gli edifici del S. Sepolcro quella della Resurrezione, perché le ampolle in metallo o in terra cotta acquistate dai pellegrini in detti Santuari (« nei santi luoghi di Cristo ») riproducevano queste scene, come quelle della Natività dalla basilica di Betlemme. In altre ampolle invece si trova rappresentato, sia pure in forma schematica, l'edificio sacro, dal quale è stato preso il ricordo dell'olio che vi ardeva nelle lampade. Così, ad es., in un'ampolla, oggi nell'abbazia di Bobbio, è rappresentato l'interno dell'*Anastasis*.

Un'altra serie di oggetti-ricordo dei pellegrinaggi ai Luoghi Santi sono alcuni braccialetti con scene, ad es., della Crocifissione (J. Maspero, *Bracelets-amulettes d'époque byzantine*, in *Annales du service des Antiquités de l'Egypte*, 9 [1908], pp. 246-58). Nella prima metà del sec. VI, s. Dositeo vide al Gethsemani una scena del castigo dei dannati (M. Brun, *La vie de st Dosithée*, in *Orientalia Christiana*, 26 [1932], p. 104 sgg.).

G. è anche la città celeste, abitata dai testimoni di Cristo, i martiri. Questo concetto è espresso nel graffito letto da G. B. de Rossi dinanzi alla cripta dei papi nel cimitero di Callisto: « Ierusalem civitas ornamentum martyrum Domini ». La città celeste è rappresentata, secondo il Wilpert, nello sfondo del musaico absidale di S. Pudenziana (*Mosaiken*, tavv. 42-46) e più tardi nel centro dell'arco trionfale di S. Prassede del tempo di Pasquale I e nel musaico absidale contemporaneo di S. Cecilia in Trastevere (*ibid.*, pp. 1068-69, tav. 116). G. è personificata talvolta in una figura femminile a simboleggiare l'« Ecclesia ex circumcisione », come in Roma nei musaici di S. Pudenziana e di S. Sabina; ovvero il suo nome si legge nella rappresentazione d'una città turrita, a indicare la Chiesa (v.) d'Israele. Così in Roma in S. Maria Maggiore e ai SS. Cosma e Damiano; a Ravenna in S. Vitale e in S. Apollinare nuovo.

Dalla celeste G. escono gli Apostoli in alcuni sarcofagi (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. XIV, 1-3; XX, 6; CL, CLI, 1; CLIV, 2 e 3). Tale soggetto, fu rappresentato nel prezioso pezzo di oreficeria offerto da Valentiniano III per l'altare di S. Pietro al tempo di Sisto III (432-40); esso sussisteva ancora al tempo di Adriano I (772-95) che lo ricorda in una lettera a Carlo Magno: fu depredato dai Saraceni nell'anno 846 e sostituito nel sec. XIII in smalti di Limoges, di cui restano tuttora alcuni frammenti nella Confessione di S. Pietro.

Nel 1105 un violento terremoto aveva assai compromesso la stabilità degli edifici del S. Sepolcro, provocando danni che i Crociati si affrettarono a riparare. L'edicola della tomba conservò la sua forma tradizionale con le sue colonnine sorreggenti gli archetti e il vestibolo quale era stato modificato da Monomaco. La terrazza superiore venne coperta da lastre di bronzo dorato, al camminamento superiore fu sovrapposta una cupola con rivestimenti in argento dorato sostenuta da fasci di colonnine. L'edicola accolse una statua di Cristo, in argento, a grandezza naturale.

Nella rotonda furono costruiti due forti zoccoli per sostenere un grande arco trionfale.

(da A. Grabar, *Martyrium*, Parigi 1943 *Album*, tav. 16, 3)
GERUSALEMME - Esterno e porta del S. Sepolcro raffigurato in un avorio del sec. V-VI - Milano, collezione Trivulzio.

In sostituzione dell'abside orientale si costruì una basilica di stile romanico, con transetto, deambulatorio e navi minori; la nave centrale fu a tre campate. La roccia del Calvario si incassava nelle navi minori: mentre a nord sussistevano gli avanzi del portico e gli oratòri della Compassione della Vergine e del carcere di Cristo. Le absidi praticate nel muro semicircolare sostituirono le tre esedre dell'ultimo restauro bizantino.

Il Calvario fu ridotto a una doppia cappella la cui vòlta era sostenuta da pilastri. Due porte facilitavano le comunicazioni; quella a nord con gli ambienti situati ad oriente e con il deambulatorio; l'altra a sud con la cappella della Madonna dei sette dolori o dei Franchi.

Nell'abside centrale si avevano due altre aperture simmetriche. Il coro o la dimora dei canonici occupavano a un livello superiore il luogo della Basilica Costantiniana. A nord della rotonda il palazzo del patriarca si sovrappose al Monastero dell'*Anastasis*. Sull'oratorio aderente alla rotonda venne eretto un grandioso campanile a quattro piani.

Dal sec. XIII ai nostri giorni. – Ma nel 1187 la disfatta di Hattin fece ricadere G. sotto il dominio maomettano.

Gli edifici sacri e i monasteri di G. furono confiscati e ridotti in moschee o ad altri usi.

Saladino però, seguendo l'esempio del califfo 'Omar lasciò che il S. Sepolcro rimanesse quale santuario cristiano, ma sotto il controllo musulmano. Sembra che nel 1212 custodi della Basilica fossero sacerdoti locali, mentre nel 1217 gli edifici furono trovati chiusi dal pellegrino Thietmar. Pare che i Latini vi fossero riammessi nel 1192. Federico II nel 1220, durante una breve tregua, venne a farsi incoronare nella Basilica. Ma nel 1244 i Karismini misero a sacco la città, trucidarono i cristiani e gli edifici del S. Sepolcro furono devastati.

In seguito alle proteste del mondo cristiano, Innocenzo IV ricevette nel 1246 assicurazione dal sultano Ajjūb che sarebbero stati riparati i danni e custodi musulmani avrebbero assicurato l'ingresso al Santuario a tutti i pellegrini, che, superando le asperità del viaggio, erano sempre numerosi, soprattutto dall'Oriente, ricevendo ospitalità presso i vari monasteri. La regina Tamara ottenne esenzioni di tasse solo per i Georgiani; gli altri erano sottoposti a vere angherie. Attesta Fidenzio da Padova (1266-91) che ciascun pellegrino doveva sborsare ca. 80 franchi d'oro per entrare nel S. Sepolcro. Nel 1216 il card. Giacomo da Vitry andando in Terra Santa aveva trovato già a G. i Frati Minori, che vi si erano stabiliti, sotto il governo di frate Elia. Più tardi quali pellegrini vi si recarono i domenicani Burcardo da Monte Sion nel 1283 e Ricoldo da Monte Croce.

(*da A. Grabar, Martyrium, Parigi 1943, Album, tav. 16, n. 2*)
GERUSALEMME - Il S. Sepolcro raffigurato in un avorio del sec. V-VI. Monaco di Baviera, Museo.

Roberto d'Angiò e Sancia di Majorca (1309-45) ottennero dal sultano al-Malik an-Naşīr una residenza in G. per la comunità latina, che il papa Clemente VI (1342-1352) affidò ai Francescani.

Dal diario di fra' Niccolò di Poggibonsi (1346-50) si apprende che le varie regioni avevano propri altari; così quello degli Armeni era presso il Calvario, quello degli Etiopi e degli Indiani presso l'Edicola, i giacobiti l'avevano sotto al Golgota, i Georgiani all'altare maggiore, i Latini, cioè, i Frati Minori a S. Maria, i nestoriani dietro il coro; i Siri all'altare della prigionia di Cristo.

(*fot. Biblioteca Vaticana*)
GERUSALEMME - Il S. Sepolcro dipinto su una cassetta lignea (sec. IX) - Biblioteca Vaticana, Museo Sacro.

A quel tempo l'Edicola però era proprietà musulmana e la cappella veniva aperta solo «per lo ispazio di tre padernostri ». I vari riti, corrompendo i governatori, ebbero un'ingerenza funesta per i Luoghi Santi, frequentati incessantemente dai pellegrini.

I Francescani, favoriti dai buoni rapporti tra il sultano Barsabai e Filippo il Buono, duca di Borgogna (1419-1467), riuscirono nel sec. XV ad assicurarsi le chiavi della Edicola del S. Sepolcro, e porvi un altare mobile per celebrarvi la S. Messa, mentre tutto intorno si contendevano gli oratòri gli Armeni, gli Abissini, i copti, i Georgiani, i giacobiti, i Greci, i Siri.

La questione dei Luoghi Santi sorse in seguito alla occupazione turca di Selīm I nel 1517; da allora in poi i Greci, essendo sudditi ottomani, cercarono di spogliare i Francescani dei loro privilegi. Ca. la metà del sec. XVI un terremoto demolì il campanile che venne sostituito con un'altra costruzione. Le contese si fecero più aspre durante il sec. XVII. Nel sec. XVIII i Greci, con l'appoggio dei Russi, riuscirono a restringere i privilegi dei Latini, usurpandone non poche prerogative.

Il 12 ott. 1808 un disastroso incendio devastò l'insigne monumento, dal quale andarono esenti solo la cappella latina della Madonna, la cripta di S. Elena, una parte del Golgota e il piccolo convento francescano. Il restauro venne affidato a Comninos di Mitilene, al quale per l'occasione fu dato il titolo di «architetto reale». Il colonnato interno venne allora in parte soppresso in parte racchiuso dentro pilastri in muratura. La rotonda venne coperta; furono distrutte e disperse le tombe dei re di Gerusalemme, furono allora espulsi i Francescani, i quali ritornarono nel 1853, ricevendo solo parte dei loro edifici. Nel 1868, a spese della Francia, della Turchia e della Russia furono modificati i pessimi restauri del Comninos.

Sottratta la Palestina ai Turchi nel 1917, essa passò sotto mandato inglese e tutto fu devoluto all'alto commissario inglese per la Palestina, il quale stabilì che nulla fosse modificato da quanto era stato fissato dal sultano nel 1852. Gli edifici del S. Sepolcro subirono rilevanti danni per il terremoto del 1927, specialmente nella basilica dei Crociati. I restauri della cupola del *Katholikón* minacciarono di apportare ulteriori rovine e furono sospesi i lavori e a tutt'oggi non si è iniziato l'urgente e improrogabile restauro al più insigne monumento del cristianesimo. - Vedi tavv. XIV-XVI.

BIBL.: L. H. Vincent, *Histoire de la basilique du St-Sépulcre*, in *Il S. Sepolcro di G.*, Bergamo 1949, pp. 23-77; D. Baldi, *L'attuale Basilica, ibid.*, pp. 81-130. Enrico Josi

GERUSALEMME: v. CONFERENZE PANCRISTIANE.

GERVASIO di SANT'ELIA. - Al secolo Carlo Benedetto Bizozero; teologo carmelitano scalzo, n. a Milano nel 1631, m. a Concesa l'8 luglio 1696. Predicatore e professore di teologia morale, fu per molti anni esaminatore sinodale nella diocesi di Bologna, ove coprì anche l'ufficio di consultore del S. Uffizio.

Scrisse: *Il falso ed il vero* (4 voll., Bologna 1680, ivi 1684-86); una serie di prediche sul S. Scapolare, intitolata: *Frutti di S. Elia* (4 voll., ivi 1684-86). Lasciò inedite varie opere di diritto canonico.

BIBL.: C. de Villiers, *Bibl. Carm.*, I, 2ª ed., Roma 1927, pp. 558-59; Hurter, IV, col. 597; P. Servais, s. v. in DThC, VI, 1, col. 1339. Ambrogio di Santa Teresa

GERVASIO e PROTASIO, santi, martiri. - Sono commemorati nel *Martirologio geronimiano* il 19 giugno, giorno della loro traslazione nella Basilica Ambrosiana di Milano. I loro corpi furono però rinvenuti due giorni prima nella basilica dei SS. Nabore e Felice da s. Ambrogio nel 386, mentre ferveva la lotta tra il santo vescovo e l'imperatrice Giustina. L'avvenuto ritrovamento fu raccontato dallo stesso Santo in una lettera alla sorella Marcellina, ed è attestato da s. Agostino e da Paolino diacono e biografo di s. Ambrogio, presenti al fatto. La memoria dei due martiri era però fino a quel giorno quasi del tutto obliterata nella Chiesa milanese, ed al tempo dell'invenzione soltanto alcuni vecchi ricordavano d'averne sentito il nome e di aver letto l'iscrizione sepolcrale. Incerto rimane dunque il tempo del loro martirio.

Soltanto tra la fine del sec. V e l'inizio del VI un falsario compose una *Passio*, inserendola in una pseudo lettera ambrosiana ed attribuendola ad un certo Filippo coevo dei martiri, che ne avrebbe curato la sepoltura nella propria casa. Secondo cotesta *Passio*, G. e P. erano figli gemelli dei santi Vitale di Ravenna e Valeria di Milano. Dopo la morte dei genitori, vendettero tutti i loro beni, li distribuirono ai poveri e si rinchiusero in una casetta, dove stettero per dieci anni pregando e meditando. Un giorno passò da Milano un certo Astasio, diretto alla guerra contro i Marcomanni; gli furono denunziati i due fratelli, che interrogati ed invitati a sacrificare si rifiutarono. Furono perciò tormentati, e mentre G. morì sotto i flagelli, P. finì decapitato.

BIBL.: S. Ambrogio, *Epist.* 22 : PL 16, 1062-69, v. anche PL 17, 821-30; *Acta SS. Iunii*, IV, ed. Parigi 1867, pp. 680-704; F. Savio, *Due lettere falsamente attribuite a s. Ambrogio*, in *Nuovo bullet. di arch. crist.*, 3 (1897), pp. 153-77; id., *Gli antichi vescovi d'Italia. Milano*, Firenze 1913, pp. 788-810; H. Delehaye, *Quelques dates du Martyrologe hiéronymien*, in *Anal. Boll.*, 49 (1931), pp. 30-35; id., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, pp. 75-78; *Martyr. Hieronymianum*, p. 325 sgg. Agostino Amore

(per cortesia della dott.ssa L. von Wilckens)
GERUSALEMME - Il S. Sepolcro visto da un pittore del sec. XV - Bodensee.

GESENIUS, WILHELM. - Insigne semitista ed esegeta protestante, n. a Nordhausen il 3 febbr. 1786, m. a Halle il 23 ott. 1842. Insegnò nell'Università di Halle dal 1820 in poi. Rinnovò lo studio dell'ebraico mediante la grammatica e la lessicografia comparate con le altre lingue semitiche, specialmente l'araba.

Pubblicato a Lipsia in 2 voll. (1810-12), il dizionario ebraico, che nella 2ª ed. (1823) ebbe il titolo attuale, tradotto in varie lingue, fu modificato profondamente dagli editori successivi, fino a F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, 17ª ed., Lipsia 1921. Nel 1825 pubblicò anche un dizionario ebraico scolastico. Nel 1826 iniziò la pubblicazione della sua opera più importante, condotta a termine (da *šābhar* in poi) dal suo discepolo E. Roediger, *Thesaurus philologico-criticus linguae Hebraicae et Chaldaicae Veteris Testamenti*, 3 voll., Lipsia 1829-53. Vi sono spiegati tutti i passi biblici di qualche importanza; nelle etimologie il G. dà talora soverchia importanza all'arabo.

Egualmente classici i suoi lavori per la grammatica ebraica. La sua *Hebräische Grammatik* (Lipsia 1883) soppiantò tutte le altre. La 17ª ed. (1902) e le seguenti furono curate da E. Kautzsch, la 29ª ed. (dal 1919) da G. Bergsträsser. G. scrisse un commento ad *Isaia* (3 voll., ivi 1820-21), il cui valore è solo filologico. Curò un'edizione della *Genesi* (1828) e una di *Giobbe* (1829). Numerosi i suoi studi sul samaritano e sul fenicio, oltre a vari articoli nella *Allgemeine Encyklopädie* di J. S. Ersch - J. G. Gruber.

BIBL.: R. Haym, *G., eine Erinnerung an seine Freunde*, Berlino 1843; H. Gesenius, *W. G., ein Erinnerungsblatt an den 100-jährigen Geburstag*, Halle 1886; F. Vigouroux, s. v. in DB, III, coll. 215-18; E. F. Miller, *The influence of G. on hebrew lexicographie*, Nuova York 1927; F. Schühlein, s. v. in LThK, IV, col. 458 sg. Francesco Spadafora

GESSEN. - Regione del delta egiziano (ebr. *Gōšen*, Settanta Γέσεμ) nella quale si insediò la famiglia di Giacobbe invitata in Egitto da Giuseppe (*Gen.* 45, 10; 46, 34; 47, 1. 27). Nella « terra di G. » gli immigrati si dedicarono alla pastorizia, crescendo di numero ed espandendosi nelle regioni adiacenti.

Si era creduto di trovare un equivalente di G. nei documenti egiziani, ma il raffronto si dimostrò poi errato (A. Gardiner, *The supposed Egyptian equivalent of the name of Goshen*, in *Journ. of Egypt. archeol.*, 5 [1918], pp. 218-23). Tuttavia la terra di G. si può localizzare con approssimazione lungo il percorso dell'odierno Wādi Tumilāt nei pressi della strada che da Bubastis (Tell Basṭah) conduce al Lago di Timsāḥ (Ismailia). In questa regione si trovava la città di Phithom (v.).

BIBL.: A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte* (*Orientalia*, 3) Roma 1921, p. 199 sgg.; R. de Vaux, *Israël, formation du peuple*, in DBs, IV, col. 735. Sergio Bosticco

GESSO (NELL'ARTE). - Il g. chimicamente è solfato di calcio idrato, poco solubile in acqua. Tale solubilità aumenta, però, elevando la temperatura. Il suo impiego nelle arti figurative è di grande importanza e di varia natura. Anzitutto esso viene adoperato dagli scultori sia per la preparazione dei bozzetti da trasferire nel marmo e nel metallo o in terracotta, sia direttamente nell'esecuzione definitiva dell'opera, in quanto esso è più solido della cera e della creta vergine, anche se meno stabile della pietra e del metallo. Si trovano nel medioevo, a cominciare dal Duecento, tabernacoli, pergami, cibori, transenne in g., spesso di squisita fattura, e

(per cortesia dell'Accademia)

Gesso - G. per il ritratto di Napoleone di A. Canova - Roma, Insigne Accademia di San Luca - Pinacoteca.

molte regioni italiane, specialmente il Lazio e gli Abruzzi, si arricchiscono di opere eseguite in g.

I plasticatori medievali intagliavano il g. allo stesso modo della pietra e spesso le strutture decorative avevano un'anima in pietra per sopperire alla scarsa solidità del g.

È più difficile trovare usató il g. nelle sculture a tutto tondo; in tale ordine però rientrano i calchi, che vengono eseguiti a scopo didattico e divulgativo, specie per le sculture dell'antichità. Esistono importanti collezioni di calchi: fra essi sono notevoli i Musei dei g. di Roma, presso l'Università, e di Parigi, con i calchi dei monumenti tombali dei re di Francia.

Per eseguire il calco di una scultura il g. viene usato due volte: prima per costruire sull'originale la forma matrice o involucro che conterrà la riproduzione e poi per colare nella prima la pasta che modellerà la copia. Il primo deve essere di qualità più solida e di più facile « presa » ed è chiamato g. da formatori, il secondo è invece più fluido e cristallino ed è detto g. alabastrino.

Nella pittura il g. venne impiegato per preparare la mestica sulle tavole e, più tardi, l'imprimitura sulle tele. Amalgamato nella colla, era stemperato sulla tavola (v. il trattato della pittura di Cennino Cennini) con il pennello, in modo da formare un letto liscio ed uniforme al colore. Anche sulle tele l'imprimitura a g. e colla è data con lo stesso procedimento e serve analogamente a livellare gli sbalzi della trama, oltre che a creare il fondamento per un solido impasto ai colori.

Nel restauro delle pitture il g. ha una funzione importantissima. Diluito a caldo nella colla, esso serve a campire le lacune delle parti originali, che vengono poi integrate a colori in zone neutre o intonate a quelle circostanti, secondo procedimenti vari.

Bibl.: C. Cennini, *Il libro dell'arte*, Firenze 1943, capp. 115-127 e passim; C. A. Petrucci, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI, pp. 853-55.

Giovanni Carandente

GESSUR (ebr. *Gĕšûr*). - 1. Regione aramea, l'attuale Ğōlān, tra il lago di Tiberiade e il Basan o Batanea (v.) ad est, tra il principato arameo Maacha a nord e il Galaad a sud. Il piccolo Stato fu assorbito poi (ca. 1000 a. C.) dall'Aram di Damasco. I Gessurei (*gĕšûrî*) sono ricordati con gli abitanti di Maacha (*Deut.* 3, 14; *Ios.* 12, 5; 13, 11), probabilmente anche in *II Sam.* 2, 9 con la versione siriaca e la Volgata. Risparmiati dagli Israeliti (*Ios.* 13, 13), occuparono in seguito alcune città di Iair (*I Par.* 2, 23).

Maacha, sposa di David e madre di Absalom, era figlia di Tholmai re di G. (*II Sam.* 3, 3; *I Par.* 3, 2), alla cui reggia si rifugiò Absalom dopo ucciso Amnon (*II Sam.* 13, 37; 14, 23-32; 15, 8).

2. Da *Ios.* 13, 2 e *I Sam.* 27, 8 risulta l'esistenza dei Gessurei, piccolo regno amalecita a sud della Filistea e a est della frontiera d'Egitto. Lasciato libero da Giosuè (*Ios.* 31, 2), fu conquistato da David (*I Sam.* 27, 8). Non si sa qual rapporto esistesse tra essi ed i precedenti.

Bibl.: L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, II, Parigi 1930, pp. 64 n. 2, 119 n. 3, 143 sg.; 150 n. 1, 205, 265, 279, 283 sg., 288; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, ivi 1933, p. 250; cf. p. 323; A. Fernandez, *Commentarius in librum Josue*, ivi 1938, p. 173; *La Sacra Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 52, 235.

Francesco Spadafora

GESTA MARTYRUM: v. agiografia; atti dei martiri.

GESTI. - Per la determinazione delle antiche scene iconografiche cristiane è assai importante l'interpretazione dei g., che Cicerone definì « l'eloquenza del corpo » (cf. Quintiliano, *Instit.*, 11, 3, 1).

Il cristiano, come insegna Tertulliano, pregava stando in piedi, in atteggiamento umile e modesto, tenendo sollevate le mani e allargandole in ricordo della passione del Signore (*De oratore*, 14, 17). Origene raccomandava di tenere gli occhi in alto (*De oratore*, 31 : PG 11, 549). G. dell'insegnamento o di *praelegere* era quello del personaggio seduto con il rotolo aperto circondato dall'uditorio (Svetonio, *De gramm.*, 16); è il g. dato al Signore tra il Collegio apostolico, sia nelle pitture cimiteriali che nei sarcofagi (p. es., in Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 1, 1).

Nell'antica iconografia uno dei g. più importanti è quello dell'imposizione delle mani, che può essere adoperato per il rito di benedizione, come, p. es., quando Noè benedice i figli, Isacco benedice Giacobbe, ecc., per conferire doni soprannaturali, come nella creazione dell'uomo (Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 96, 208, 10), nella moltiplicazione dei pani e dei pesci (id., *Pitture*, tav. 39, 2; id., *Sarcofagi*, tavv. 1; 2; 11, 2; 65, 5), e nel Vecchio Testamento per il giudizio di Susanna (id., *Pitture*, tav. 14; id., *Sarcofagi*, tav. 196, 1).

Assai frequente è tale g. nelle scene di guarigione, p. es., del paralitico (id., *Pitture*, tav. 212; id., *Sarcofagi*, tav. 229, 1), dei ciechi (id., *Pitture*, tav. 129, 2; id., *Sarcofagi*, tavv. 143, 2; 227, 2; 230, 3), del lebbroso (id., *Sarcofagi*, tav. 220, 1), dell'emorroissa (id., *Pitture*, tav. 20, 98, 130; id., *Sarcofagi*, tavv. 39, 1; 99, 1; 123, 2), dell'ossesso (in un dittico del Louvre, cf. H. Peirce - R. Taylor, *L'art byzantin*, I, Parigi 1933, tav. 97).

Il g. dell'acclamazione (come nella scena della *liberalitas Augusti* nell'arco trionfale di Costantino) è compiuto dagli Apostoli presso la *crux invicta* nei sacrofagi, o da Pietro e Paolo nell'arco trionfale di S. Maria Maggiore, a lato delle *insignia Christi* o anche in pitture cimiteriali (Wilpert, *Pitture*, tav. 252).

Una cosa sacra veniva ricevuta con le mani velate (G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 4ª serie, 5 [1887], tav. 7). Il g. oratorio era lo stesso di quello nell'arte classica, di cui parlano Quintiliano (*Instit.*, 11, 3, 119) e Apuleio (*Metam.*, 2, 21). L'oratore era rappresentato tenendo chiuse le due ultime dita della mano destra, distendendo le altre e in alcuni casi con il pollice in basso (Quintiliano, *Instit.*, 11, 3, 119; Apuleio, *Metam.*, 2, 21).

Talvolta si ha il g. di supplica, di *pros ratio*, come in alcune pitture cimiteriali (Wilpert, *Pitture*, tav. 74, 2; cf. E. Josi, *Coemeterium maius. Di un arcosolio con nuove pitture*, in *Riv. di arch. crist.*, 10 [1933], p. 12, fig. 6), e in sarcofagi dove i due coniugi sono prostrati ai piedi del Signore. Si ha pure il g. d'invito, p. es., in un sarcofago dove il pastore accarezza la pecora (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 82, 4); il g. di minaccia del pastore (*ibid.*, tav. 48, 2-4); il g. di spavento compiuto dai marinai atterriti quando il profeta Giona è ingoiato dal mostro (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 202); il g. del dolore era rappresentato dalla mano destra sotto il mento (Cipriano, *Ep.*, 11, 4), così si trova spesso Giona nelle pitture cimiteriali (Wilpert, *Pitture*, tavv. 96, 100).

Si ha poi pure il g. apotropaico contro il malocchio compiuto da Pilato (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 13, p. 318). - Vedi tav. XVII.

Bibl.: R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, VI, Prato 1881, pp. 132-35; Wilpert, *Pitture*, p. 110 sgg.; id., *Mosaiken*, 1, 121; L. De Bruyne, *L'imposition des mains dans l'art chrétien*, in *Riv. di arch. crist*, 20 (1943), pp. 41-153. Enrico Josi

GESTIONE DI AFFARI ALTRUI. - La g. di a. a. (*negotiorum gestio*) è una forma, almeno in senso largo, di quasi-contratto (v.) e corrisponde praticamente a un mandato presunto. Consiste nella g. di un qualunque affare in nome e per conto di un terzo presentemente assente o inconsapevole, ma che si presume prudentemente che ne darebbe il mandato se fosse a conoscenza della cosa. Molte sono le circostanze che possono dar occasione ad una g. di a.: la chiamata improvvisa alle armi o la fuga davanti al nemico invasore di chi non ebbe tempo di provvedere in tutto alle sue cose; la morte improvvisa di gruppi, di persone, dovuta, p. es., a bombardamenti, epidemie, arresti in massa; perturbamenti civili; ritrovamento di oggetti di cui si ignora la provenienza e la proprietà. Chiunque in dette o in analoghe circostanze si assume la responsabilità di provvedere al mantenimento di cose e di beni (bestiame, casa, terreni) altrui, diventa un gestore di affari.

Tra i principali obblighi morali del gestore di affari vi è quello di amministrare con diligenza proporzionata l'oggetto della gestione e di renderne poi ragione all'interessato. Tra i suoi diritti invece quello che l'interessato riconosca come fatto da sé quanto fu necessario per la conservazione dell'oggetto della gestione, non escluse le eventuali obbligazioni cui il gestore fosse andato incontro; e quello di essere rifuso di tutte le spese necessarie e utili richieste dall'oggetto stesso, anche se poi queste non fossero riuscite ad un esito felice. È ancora ammesso che gli si dia un premio proporzionato al lavoro e ai rischi cui andò incontro e al servizio così reso al proprietario. La legislazione civile poi generalmente determina meglio le relazioni tra il gestore e il proprietario. Quella italiana tra l'altro non ammette che possa assumere una g. di a. chi è incapace di contrarre (Cod. civ. it., art. 2029) e non intende sottostare agli obblighi della gestione come se si trattasse di un mandato vero e proprio (art. 2030); impone pure l'onere di continuare la gestione fino a che gli eredi possano provvedervi direttamente, qualora il primo interessato nel frattempo muoia (art. 2028). Né la morale cattolica, né il diritto civile impongono come onere di giustizia l'assumersi la g. di a. Rimane però l'obbligo generale di carità di farlo, se ciò sia possibile, non costituisca un grave incomodo, non vi siano altri che lo possano e lo vogliano fare, e si tema un grave danno per l'interessato qualora la gestione non venga assunta. Una volta però assuntosi l'onere della gestione, è generalmente grave dovere di giustizia condurla secondo la legge morale e gli usi correnti.

Bibl.: D. M. Prümmer, *Manuale theol. mor.*, II, Friburgo in Br. 1936, nn. 283 e 48; Th. Iorio, *Theol. mor.*, II, Napoli 1947, n. 817; B. H. Merkelbach, *Theol. mor.*, II, Parigi 1947, n. 588; A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, Padova 1950, pp. 613-15. Lorenzo Simeone

GESÙ, sommo sacerdote: v. GIOSUÈ, SOMMO SACERDOTE.

GESÙ, il Giusto. - Personaggio nominato solo in *Col.* 4, 11 e con ben pochi elementi che servano a individuarlo. Come Aristarco e Marco, ivi nominati, era d'origine giudaica (« della circoncisione ») e lavorava, con Paolo prigioniero, per la causa del Regno di Dio. Doveva essere ben noto ai Colossesi, ai quali invia i propri saluti.

Il nome di G., spesso grecizzato in Iason, era molto usato tra gli Ebrei. G. portava anche un altro nome, questo di origine latina: Ἰοῦστος, Iustus, che era pure di Giuseppe Barsaba (*Act.* 1, 23) e di un certo Tito (o Tizio), « colens Deum », nella casa del quale Paolo viene accolto a Corinto (*Act.* 18, 7). L'uso d'aggiungere un nome greco o latino a quello ebraico era abbastanza frequente: si preferivano i nomi che davano una certa assonanza, come Paolo unito a Saulo.

Bibl.: Oltre i commenti a *Colossesi* (v. COLOSSESI, EPISTOLA ai), cf. J. O. F. Murray, *Jesus called Justus*, in *Dict. of the Bible*, II, p. 654. Teodorico da Castel San Pietro

GESÙ, figlio di SIRAC: v. ECCLESIASTICO, LIBRO dell'.

GESUALDI, Filippo. - Teologo e scrittore ascetico dei Minori Conventuali, n. a. Castrovillari il 23 febbr. 1550, m. a Cariati il 12 dic. 1618 (secondo altri il 17 o 30 dic.).

Studiò a Roma, Padova e Treviso, laureandosi in teologia nel 1581; insegnò per vari anni filosofia e teologia a Roma, Padova (al Santo, ove istituì la « scuola compuntiva », associazione di pietà e penitenza, cui diede il nome anche s. Francesco di Sales, allora studente alla università, e di cui il G. sarebbe stato direttore di spirito), poi a Napoli, Palermo e altrove. Segretario e poi ministro generale dell'Ordine (1593-1602), fu particolarmente benemerito per l'impulso dato alla pietà e a varie forme devozionali, come l'esercizio della « disciplina », la « corda pia » e il « transitus » in onore della Passione del Signore e delle stimmate di s. Francesco, che si praticano ancora oggi nelle chiese francescane. Il 15 apr. 1602 fu creato vescovo di Cariati e Cerenzia, in Calabria. È tra i servi di Dio, nel Martirologio Francescano.

G. fu pure eccellente predicatore e fecondo scrittore ascetico. Per questa ultima attività si segnalano: *Metodo della oratione delle quaranta hore, col suo officio* (Padova 1592); *Modo di far la santa disciplina* (Roma 1597); *Officio delli quindici gradi della Passione di Christo e della Compassione di Maria V.* (Bologna 1597); inoltre, *Soliloqui scritturali* (Milano 1595) e vari altri commenti ascetico-biblici, opuscoli filosofici, e una *Plutosofia...* su *l'arte della memoria* (Padova 1592), apprezzata in oratoria.

Bibl.: G. Franchini, *Bibliosofia di scrittori franc. conventuali*, Modena 1693, pp. 218-22 e 585-86; Sbaralea, II, pp. 379-381; G. Abate, *Series episcoporum O.F.M. Conv.*, in *Misc. Franc.*, 31 (1931), p. 112; F. Russo, *Il convento di S. Francesco in Castrovillari dei Min. Conv.*, *ibid.*, 48 (1948), pp. 110, 114. Lorenzo Di Fonzo

GESUALDO, Alfonso. - Arcivescovo di Napoli, n. a Napoli ca. il 1540 da Luigi conte di Consa e poi principe di Venosa. Clemente VIII lo creò il 25 febbr. 1596 arcivescovo di Napoli; ivi egli spiegò una molteplice attività di pastore e di amministratore.

Alle 39 parrocchie esistenti nella città e insufficenti all'amministrazione dei Sacramenti e alla cura delle anime, furono per suo ordine aggiunte altre 15. Spirito combattivo, ebbe una lite con il card. Bellarmino che voleva sottrarre alla sua giurisdizione l'Isola di Procida; e il Papa, convinto dalle dotte prove documentarie addotte dal G., confermò i suoi diritti. Prelato di esemplare pietà ed austerità, si adoperò a riformare in Napoli i monasteri delle monache, ma incontrò l'opposizione dei seggi della città, gelosi di certe prerogative che il G. tentava d'intaccare. M. a 63 anni, al principio del 1603 (o 1605).

BIBL.: B. Candida-Gonzaga, *Memorie delle famiglie nobili delle province meridionali d'Italia*, II, Napoli 1875, p. 56; L. Amabile, *Il S. Officio della Inquisizione in Napoli*, I, Città di Castello 1892, pp. 339-43; L. de Ville-sur-Yllon, *Le navate minori del Duomo*, in *Napoli nobilissima*, 5 (1896), pp. 81-85; cf. p. 84.
Carlo de Frede

GESUATI. - I G. o « Chierici Apostolici di S. Girolamo » furono fondati nel 1360 dal b. Giovanni Colombini (v.) e si dedicavano ad una vita di rigorosa penitenza e all'esercizio delle opere di misericordia, specialmente all'assistenza degli infermi.

Nel 1367 ottennero da Urbano V a Viterbo l'approvazione dell'Ordine. Dal ripetere che facevano di frequente nelle loro prediche il nome di Gesù, furono detti G. Vestivano una talare bianca, stretta al fianco da una cinghia di pelle, con un cappuccio bianco quadrato ed un mantello grigio. Dapprima i loro statuti erano modellati, grosso modo, sulla Regola benedettina; dal 1426 adottarono la cosiddetta Regola di s. Agostino e le costituzioni compilate dal b. Giovanni di Tossignano, priore di una delle loro case.

I G. ebbero un notevole sviluppo in Italia; nel 1425 alcuni di essi si stabilirono a Tolosa, dove conducevano vita eremitica, sul tipo della camaldolese. Nelle frequenti epidemie del tempo si distinsero per il loro altissimo spirito di sacrificio nell'assistere i colpiti e seppellire i morti; si erano pure specializzati nella fabbricazione di medicamenti e dell'acquavite, e per questo erano anche chiamati i Padri dell'acquavite. Essi furono tutti senza eccezione, laici, fino al 1606, quando Paolo V concesse che potessero ascendere al sacerdozio, per cui in ogni monastero vi erano uno o due sacerdoti.

Appartennero all'Ordine dei G. il b. Giovanni da Tossignano e il b. Giannetto da Verona, Bianco da Siena, il dolce poeta mistico quattrocentesco, Paolo Moriggia (m. nel 1604) autore di una *Storia degli uomini illustri* del suo Ordine, e Bonaventura Cavalieri, noto matematico.

Nel sec. XVII essendo l'Ordine decaduto dal primitivo fervore, fu soppresso da Clemente IX con la bolla *Romanus Pontifex* (6 dic. 1668).

Verso il 1367 il b. Colombini indusse la cugina Caterina Colombini (m. il 20 ott. 1387) a istituire le Gesuate, o Povere Gesuate della Visitazione della Madonna, con scopo contemplativo. Esse osservavano il silenzio, digiunavano frequentemente, si flagellavano due volte ogni notte, portavano il cilicio e dormivano sulla paglia. Le Gesuate sopravvissero in Italia come Congregazione, fino al 1872.

BIBL.: G. Moroni, *Diz. di erud. stor.-ecc.*, XXX, pp. 108-10; M. B. Uccelli, *Il convento di S. Giusto alle mura e i G.*, Firenze 1865; F. Belcari, *Vita del b. G. Colombini*, ed. G. Chiarini, Arezzo 1904; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche*, I, Paderborn 1933, pp. 596-98.
Pietro Sannazzaro

GESÙ CRISTO. - La seconda Persona della S.ma Trinità, cioè il Figlio di Dio fatto uomo.

SOMMARIO: I. La vita di G. C. secondo la S. Scrittura. - II. G. C., legato divino. - III. G. C. nella teologia dogmatica. - IV. Il culto verso G. C. - V. Il pedagogo divino. - VI. G. C. nella storiografia. - VII. G. C. nella iconografia. - VIII. G. C. nel folklore.

I. La vita di G. C. secondo la S. Scrittura.

SOMMARIO: I. Introduzione. - II. La vita.

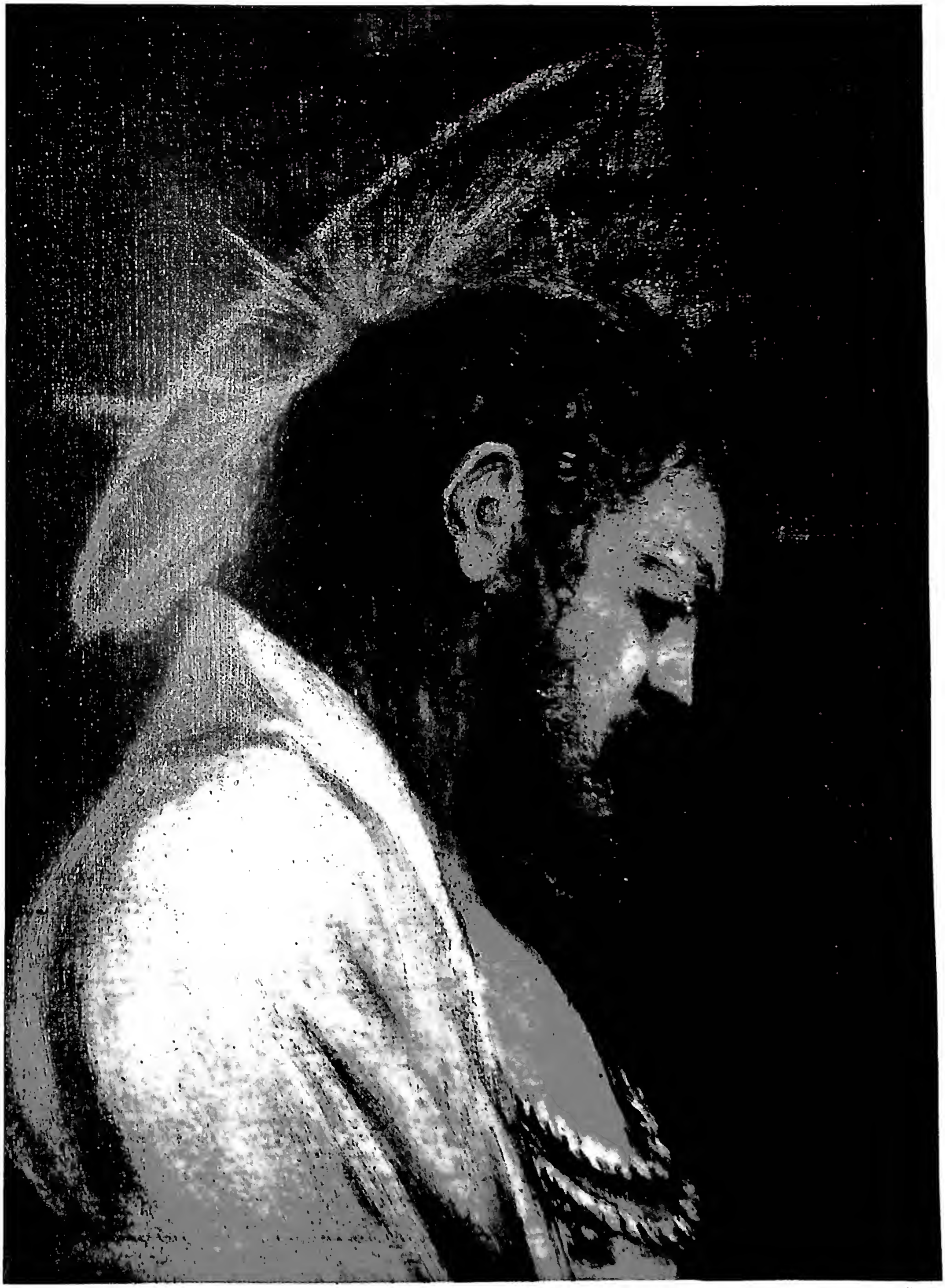
I. INTRODUZIONE. – 1. *Il nome*. – Il greco Ἰησοῦς (lat. *Iesus*) rende l'ebraico *Jēšûa'* forma abbreviata del nome *Jĕhôšûa'* (Giosuè). Questa parola è composta dal nome divino *Jāh Jĕhô* nella forma breve « Jahweh » e da *šhûa'*, vestigio del verbo *šûa'* (« essere felice, incolume »), nella forma *hiph'îl* (dal verbo simile *jāša'* (= « aiutare , « liberare », « salvare »). Il nome di G. significa dunque : « Jahweh è salvezza ». Fondamentalmente è lo stesso nome annunziato da *Is.* (7, 14) : *Emmanuel* (v.), « Dio con noi »; (*Mt.* 1, 23 vede nel fatto dell'imposizione del nome di G. comandata a s. Giuseppe, l'adempimento della profezia del nome « Emmanuel »). G. è « Dio con noi ». Dio è con l'uomo per salvarlo, secondo la forza della espressione « Dio con l'uomo » nel Vecchio Testamento (cf. U. Holzmeister, in *Verbum Domini*, 8 [1928], pp. 363-369). L'appellativo « Cristo » o « Messia » integra nell'uso invalso fin dal tempo apostolico il nome di G.

2. *Genealogia*. – Per essere con l'uomo nella forma più concreta possibile, « Dio che salva » ha preso in G. stabile dimora in mezzo agli uomini : il Verbo si fece carne e abitò (come in una tenda) tra gli uomini (*Io.* 1, 14). La « carne » è l'umanità con la sua fragilità. Già nelle genealogie che elencano gli antenati di G., appare che egli si è inserito nella storia dell'uomo discendendo dalla famiglia di David e di Abramo, in cui non mancano debolezze : le peccatrici Thamar, Raab e « quella di Uria ». Due sono le genealogie, contenute in *Mt.* 1, 1-16 e *Lc.* 3, 23-38, e sembrano riferire dati contrastanti. Per conciliarle si è supposto : che Luca darebbe la genealogia naturale (di Maria), Matteo quella legale (di Giuseppe); ma questa ipotesi ignora che le genealogie intendevano provare non l'origine naturale, ma la successione e l'origine legale (M.-J. Lagrange, *St Luc*, Parigi 1921, p. 123). L'uno e l'altro evangelista dunque hanno voluto dare la genealogia di s. Giuseppe. Nessuna difficoltà da parte dell'origine davidica di G.: questa viene provata e asserita anche se G. discese da David solo per via legale. Il senso ovvio di *Lc.* 3, 23 dice che anche Luca racconta la genealogia di s. Giuseppe. Secondo molti autori antichi e moderni, Giuseppe è detto da Matteo figlio di Giacobbe, da Luca figlio di Heli, perché Giacobbe e Heli erano figli della stessa madre (Estha) e di diverso padre (il primo di Mathan, discendente da David, per via di Salomone; il secondo di Mathat, discendente di David, per via di Nathan), ed essendo Heli morto senza figli, Giacobbe suo fratello, secondo la legge del levirato (*Deut.* 25, 5-6) sposò la vedova di Heli e ne ebbe figlio Giuseppe, che fu perciò figlio naturale di Giacobbe, figlio legale di Heli. Matteo dà la genealogia del padre naturale, Giacobbe; Luca quella del padre legale, Heli. Questa seconda spiegazione urta nella difficoltà che la legge del levirato valeva solo per i fratelli almeno di uno stesso padre, se non anche per i fratelli, figli dello stesso padre e della stessa madre (cf. U. Holzmeister, *Quaestiones biblicae de sancto Ioseph*, Roma 1945, p. 11).

Una terza ipotesi ricorre all'adozione : Giuseppe è figlio di Giacobbe, ma è stato adottato nella famiglia di Heli. Non pare che gli Ebrei avessero l'uso dell'adozione, se non nel caso che il suocero adottava come figlio il genero, il marito della sua figlia : il genero allora entrava in tutti i diritti del figlio. Ciò avveniva in particolare quando la figlia era erede, essendo il padre senza figli maschi. Nel caso presente, Giuseppe, figlio di Giacobbe (genealogia di Matteo), sposa Maria, figlia di Heli; questi adotta come figlio il genero Giuseppe. Così Luca dà la genealogia di Giuseppe (perché è stato adottato da Heli) e insieme i progenitori di Maria. Questa soluzione sembra la più probabile, anche se non si può provare con certezza che Maria fosse figlia erede. Tale adozione fu in uso presso gli Ebrei (*Esd.* 2, 61; *I Par.* 2, 34-35). Lo sforzo di conciliare le due genealogie è laborioso, come si vede; più utile è comprenderne il senso. Matteo ha voluto far vedere in G. l'erede delle promesse d'Abramo e del trono di David; Luca, rimontando fino ad Adamo, ha voluto mostrare che Egli è il Salvatore di tutta l'umanità (M.-J. Lagrange, *St Luc*, p. 126).

BIBL.: F. Prat, *Généalogie de Jésus-Christ*, in DB, III (1903), pp. 166-71; id., *Jésus-Christ*, 16ª ed., I, Parigi 1947, p. 511 sgg.; U. Holzmeister, *Genealogia s. Lucae*, in *Verbum Domini*, 23 (1943), pp. 9-18.

3. *Il Verbo divino*. – *Io.* 1, 14 segna l'identificazione dell'uomo G. con il Verbo di Dio. Il prologo giovanneo, con le espressioni sulla vita del *Logos* presso il Padre, afferma che G. ha avuto una vita



(fot. Pizzi)

GESÙ DAVANTI A PILATO. Dipinto di Jacopo Tintoretto: particolare (1565) - Venezia, scuola di S. Rocco.

e un'azione prima di venire al mondo. In lui era la vita (*Io.* 1,4). Egli preesiste : in principio (prima che fossero le creature) era il Verbo e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio (*ibid.* 1, 1). Questa vita si svolge presso il Padre. Il mistero della vita di G. presso il Padre sarà messo da G. stesso in relazione con la sua opera : ciò che G. è per l'uomo ha la sua origine in ciò che egli è prima di abitare tra gli uomini. L'amore che egli riceve dal Padre prima della creazione del mondo si comunicherà ad essi (*Io.* 17, 26). Anzi il mistero più recondito della vita di Dio, l'essere il Padre nel Figlio, è la causa della vita di G. nei fedeli : « io in essi, e tu in me » (*ibid.* 17, 23).

Se gli uomini conoscono il Padre, che nessuno ha mai visto, è perché l'unigenito Dio che è nel seno del Padre lo ha rivelato. La intimità con il Padre (essere nel seno del Padre) è la ragione della manifestazione del Padre. G. è la luce che illumina ogni uomo, perché nel seno del Padre è l'immagine del Padre, del Dio invisibile (*Col.* 1, 15) e come a Unigenito del Padre gli compete la « gloria », la manifestazione della divinità (*Io.* 1, 14; corrispondenza tra 1, 14 e 18 : contemplare con gli occhi del corpo la gloria del Padre in G. fu un riceverne la luce, accettarne la rivelazione del Padre, vedere il Padre in Lui : « chi vede me, vede il Padre » : *Io.* 14, 9). Tutto ciò è riassunto nella parola *Logos*. Tutto ciò che G. è per l'uomo lo è perché egli è il *Logos* del Padre.

G. manifesta in sé la gloria del Padre e così dichiara il Padre e lo spiega, perché è il *Logos*, il Rivelatore personale del Padre. Questo concetto di G. Rivelatore del Padre ha voluto soprattutto esprimere s. Giovanni con questo termine, molto affine al concetto di *Sapientia* (σοφία) con cui s. Paolo aveva identificato in Gesù la Sapienza del Vecchio Testamento, che esce da Dio, lo manifesta, abita tra gli uomini. La parola *Logos* era adatta anche perché nel linguaggio della catechesi primitiva era passata a significare il messaggio cristiano e il suo contenuto, la Persona stessa del C. (cf. *Col.* 1, 25-28); lui è la Parola di Dio all'umanità, parola produttrice di salvezza per gli uomini, come e supremamente di più delle parole che Dio aveva parlato per mezzo dei suoi messaggeri nel Vecchio Testamento. Dio dunque ha mandato il suo figlio come sua suprema parola di salute all'uomo. Se G. è salvatore, lo è perché è il *Logos* del Padre (cf. R. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Test.*, IV, pp. 100-40). In G. ha luogo la suprema rivelazione della salvezza di Dio : rivelazione concreta, nella donazione della salvezza.

(*da Wilpert, Pitture, tav.* 29, 2)

GESÙ CRISTO - *G. C. e la Samaritana.* Affresco del cimitero di Callisto (fine sec. II) - Roma.

II. LA VITA. – 1. *Preparazione : prime manifestazioni della vita umana e divina di G. – a) Prima della nascita. – α) A Maria.* – Ogni vita umana deve essere preparata nella famiglia. « Dio con l'uomo » ha avuto una famiglia, composta di Giuseppe, della casa di David, e della sua sposa Maria. L'angelo annunzia a Maria che il figlio sarà figlio dell'Altissimo, erede del trono di David, re eterno, santo, figlio di Dio (*Lc.* 1, 32-35; v. ANNUNCIAZIONE). La futura madre di Dio è stata preparata con ornamento di grazia, e con una presenza speciale di Dio con lei : « il Signore è con te » (la frase significa l'aiuto specialissimo che Dio le darà perché possa compire la missione difficile che in quel momento le affida). L'incarnazione del Verbo Divino avverrà per una discesa dall'alto di uno spirito santo (la virtù creatrice di Dio) e per una presenza dell'onnipotenza divina, nel modo in cui la nube copriva l'arca ed era segno della presenza di Dio in mezzo al popolo « a Dio nulla è impossibile » (*Lc.* 1, 37). β) *In 'Ajn Kārim.* – La prima cui fu rivelato il mistero della presenza di Dio nella carne dell'uomo fu Elisabetta che, « piena di Spirito Santo » (*Lc.* 1, 41), riconosce in Maria la madre del suo Signore, e in colui, che ha nel seno, il Benedetto, arricchito da Dio di grandi benefici.

Il carattere divino-messianico di G. si manifesta nel cantico di Maria (v. MAGNIFICAT) : Dio è salvatore, è grande, santo, misericordioso. Questi attributi di Dio si manifesteranno nella distribuzione dei beni portati da G.; la sua salvezza consisterà nell'esaltazione degli umili e nel riempire di beni gli affamati.

Il cantico di Zaccaria, che poco dopo è pronunziato nella stessa casa, insisterà nel descrivere quali siano i beni di salvezza portati dal Messia, di cui si conosceva ormai in quella famiglia la vita umana appena incominciata. Sarà una redenzione, liberazione dai nemici, cui conseguirà un servizio di Dio in santità e giustizia; una remissione dei peccati, un'illuminazione dei sedenti nelle tenebre, un dirigere i passi degli uomini nella via della felicità, visita del Sole che sorge e viene dal cielo (cf. *Is.* 60, 3).

γ) *A Giuseppe.* – Il giusto Giuseppe, a cui risale probabilmente il « Vangelo dell'infanzia » di Matteo (cf. J. Lebreton, in DBs, IV [1950], p. 976, mentre quello di Luca risale a Maria), ignorando il mistero compiutosi in Maria, pensa di rimandarla in modo che non sia leso il suo onore, di cui egli non dubita; ma viene istruito da un angelo; il nascituro salverà il suo popolo (Israele, cui Matteo dirige il Vangelo); la liberazione sarà spirituale : dalla potenza ostile

del peccato; Giuseppe avrà diritti e funzione di padre, imponendo il nome che indicherà la missione: G. E Giuseppe prende in casa Maria, per fare da padre al Salvatore.

b) *La manifestazione visibile: Betlemme.* – Alla epoca della nascita di G., la Palestina era soggetta a Roma (dal 63 a. C., annessione alla provincia di Siria); il re Erode aveva ottenuto il potere da Antonio nel 40 a. C. Egli era padrone di tutta la Palestina, ma con autorità limitata. Non era neppure re ma, strettamente parlando, alleato (*socius*); il che rende ancora più possibile un censimento durante il suo regno. Il censimento (non necessariamente unico e simultaneo in tutto l'Impero) fu fatto da Quirino: sia questi stato due volte prefetto di Siria, o abbia fatto il primo censimento come aggiunto, in qualità di procuratore, al preside di Siria, sia che la frase di Luca si debba intendere « questo censimento è stato fatto prima di quello che avvenne sotto Quirino preside della Siria » (cf. U. Holzmeister, *Historia aetatis Novi Testamenti*, 2ª ed., Roma 1938, pp. 38-43; e per l'ultima interpretazione: M.-J. Lagrange, *St Luc*, p. 67), la nota di Luca è degna di fede e porta in pieno terreno storico. Giuseppe va a Betlemme, donde era originaria la sua famiglia; lo accompagna Maria (è ovvio che trovandosi in tale stato Giuseppe non abbia voluto che essa restasse sola a Nazareth). Così si adempie la profezia di Michea. L'anno della nascita di G. può essere fissato nel 748 di Roma (corrispondente al 6° avanti l'èra cristiana), ca. 2 anni prima della nascita di Erode (marzo del 750 di Roma).

L'avvenimento, nelle circostanze esterne e nel senso che gli diedero Dio e i primi testimoni, è stato trasmesso da Luca (cap. 2): fonte mariana, come egli sembra volere discretamente insinuare (*ibid.* 2, 19). Il luogo che accolse Dio nella sua suprema manifestazione e donazione fu Betlemme (*Lc.* 2, 6); più precisamente una regione in cui erano dei pastori intenti a custodire il gregge (*ibid.* 2, 8); e in questa una mangiatoia (*ibid.* 2, 7), dunque una stalla. Anche se il racconto di Luca non era stato scritto ancora, s. Paolo (*II Cor.* 8, 9) ne fa il commento: « Conoscete la grazia di nostro Signore G. C., come per voi egli si è fatto mendico, da ricco che era, perché voi foste arricchiti dalla povertà di lui ». I Corinti conoscono: nella catechesi apostolica la vita di G. aveva grande parte; anche se tutti i particolari non erano conosciuti, i primi cristiani dovettero sentir parlare delle umili origini del loro Maestro. Essi anche ebbero la fortuna di approfondire nella predicazione e nelle lettere degli Apostoli il senso della Incarnazione. S. Paolo lo farà rilevare alla comunità di Filippi: « Abbiate gli stessi sentimenti del C. G., il quale, possedendo la natura divina, non ha considerato una preda la sua eguaglianza con Dio, ma si è annientato prendendo la forma di schiavo, e diventando simile agli uomini; ed essendosi mostrato uomo nel suo esteriore, egli si è umiliato » (*Phil.* 2, 5-8).

c) *Le altre manifestazioni nell'umiltà degli inizi.* – Otto giorni dopo la nascita, il Neonato fu incorporato al popolo di Israele, diventando soggetto alla Legge (*Gal.* 4, 4) e ricevendo il nome che ne indica la natura e la missione (v. sopra). La soggezione alla Legge fu mostrata nell'adempire, quaranta giorni dopo la nascita, l'ordine di riscattare i primogeniti (*Num.* 18, 15-16) dopo averli consacrati al Signore (*Ex.* 13, 2). G. assume il carattere di vittima offerta al Padre (cf. il senso sacrificale della parola παραστῆσαι di *Lc.* 2, 22 in *Rom.* 12, 1; M.-J. Lagrange, *Epître aux Romains*, Parigi 1916, pp. 292-93; e il senso affine di consacrazione a Dio in *Rom.* 6, 13). G. si rivela qui anche come salvezza di Dio per tutti gli uomini, come luce delle genti e gloria d'Israele e, nella profezia dello stesso Simeone, come occasione di rovina e di salvezza per molti e come segno, cui sarà contraddetto, e sarà per i suoi fonte di sofferenza (*Lc.* 2, 34-35). Le predizioni di Simeone incominciano ad avverarsi, i fatti mostrano concretamente chi sia il bambino, riportato a Betlemme. Adorato dai Magi (v.), condotti a lui dalla stella, simbolo del C. luce, viene perseguitato dal re Erode. L'unione intima con il Padre, manifestata già nella provvidenza che lo libera da Erode, si rivela progressivamente in Nazareth nell'obbedienza, nelle continue manifestazioni di grazia e con luce più viva a dodici anni nel Tempio, quando egli vi rimane all'insaputa dei suoi parenti, e poi ne spiega loro il mistero con le parole: « Non sapevate che io devo attendere alle cose del Padre mio? » (*Lc.* 2, 49; anche se le parole sono da intendere nel senso di « essere nella casa del Padre », indicano sempre la stretta unione tra il Figlio e il Padre).

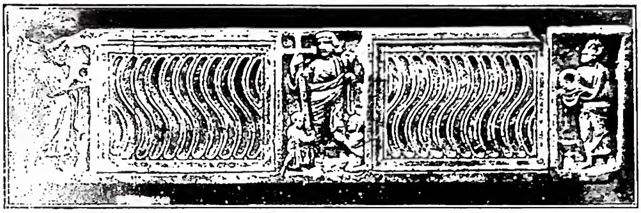
2. *Vita pubblica.* – *a*) *Cronologia degli avvenimenti.* - Per la cronologia (v.) degli avvenimenti si seguono gli autori più recenti; qui s'intende solo proporre un quadro dei fatti della vita pubblica di G., avvertendo che la cronologia può essere integralmente posticipata di un anno.

α) *Fino alla prima Pasqua.* – Giovanni Battista inizia nell'autunno dell'a. 26 (779 di Roma) il suo ministero, che dura alcuni mesi; nell'inverno tra il 26-27, forse ai primi di genn., G. viene a farsi battezzare: tra il Battesimo di G. e la 1ª Pasqua di *Io.* 2, 13 passano alcuni mesi: G. trascorre quaranta giorni nel deserto dove viene tentato, ritorna sulle rive del Giordano (*Io.* 1, 29), riceve la testimonianza di Giovanni, raccoglie i primi discepoli (*ibid.* 1, 35-51), torna in Galilea e interviene alle nozze di Cana (*ibid.* 2, 11), rimane non molti giorni a Cafarnao e vicino a Pasqua si avvia a Gerusalemme (*ibid.* 2, 12-13).

β) *Dalla prima Pasqua all'inizio del ministero di Galilea: marzo-maggio o giugno dell'a. 27.* – G. in occasione della Pasqua purifica il Tempio (*ibid.* 2, 14-25), ha un colloquio con Nicodemo (*ibid.* 3, 1-21), rimane qualche tempo in Giudea, dove riceve l'ultima testimonianza del Battista (*ibid.* 3, 22-30); ritorna in Galilea, sia per sfuggire ai farisei che hanno sentito dire che fa dei discepoli (*ibid.* 4, 1-3), sia perché Giovanni è stato incarcerato (*Mt.* 4, 12; *Mc.* 1, 14; anche *Lc.* 4, 14 è del secondo ritorno in Galilea); passando per la Samaria converte la donna: è il tempo della messe (*Io.* 4, 35b; 35a è un proverbio: cf. F. Prat [v. bibl.], I, pp. 210-12, 486-88); arrivando in Galilea, guarisce il figlio dell'ufficiale regio (*Io.* 4, 43-54). Si è ai primi di giugno dell'a. 27.

γ) *Ministero di Galilea.* – La prima parte va dal giugno 27 alla seconda Pasqua, dell'a. 28, e abbraccia i fatti narrati dai Sinottici fino alla moltiplicazione dei pani, in cui li raggiunge nuovamente il racconto giovanneo (*Io.* 6, 1-13): *Mt.* 4, 12-14, 36; *Mc.* 1, 14-6, 56; *Lc.* 4, 14-9, 17. G. inaugura il ministero con una predicazione a Nazareth (*Lc.* 4, 16-30; alcuni mettono il fatto più tardi, seguendo l'ordine cronologico di *Mc.* 6, 1-6 che sarebbe uguale a *Lc.* 4, 16-30); scendendo verso il lago, chiama in modo definitivo i primi quattro Apostoli, sceglie Cafarnao come città centro del suo ministero, e vi insegna nella sinagoga. È descritta una giornata tipo; primi miracoli: il demoniaco, la suocera di Pietro, il lebbroso (*Mc.* 1, 16-45 e paralleli). Incominciano i conflitti con i farisei (*Mc.* 2, 1-3, 6): il paralitico e la remissione dei peccati, la vocazione di Matteo e il mangiare con i peccatori, il digiuno, le spighe nel sabato, l'uomo dalla mano arida. G. sceglie i dodici di mezzo ai discepoli e alla turba che ormai lo segue (*Mc.* 3, 7) e tiene il grande discorso del monte (*Lc.* 6, 12-49). Tutto ciò dovette avvenire abbastanza presto, nei primi tempi del ministero in Galilea. Un tempo di durata imprecisabile passò tra il discorso del monte e quello delle parabole: tra i due son da porre i fatti narrati da *Lc.* 7, 1-8, 3: la guarigione del servo del centurione, la risurrezione del figlio della vedova, l'ambasciata del Battista, la peccatrice. In questo tempo G. va di città in città e di villaggio in villaggio predicando (*Lc.* 8, 1), assistito da alcune donne (*ibid.* 2-3): tutto ciò dovette occupare i mesi dell'estate e dell'autunno del 27. Nell'autunno (nov.) si armonizza con il quadro

dello spettacolo della semina il discorso delle parabole di *Mt.* 13; *Lc.* 8, 4-18: il seminatore, il loglio; *Mc.* 4, 26-29: la semente che germina da sola; e le altre, anche se non dette tutte nello stesso giorno. Dopo il sermone delle parabole, G. si reca dall'altra parte del lago (*Lc.* 8, 22-39): tempesta sedata, liberazione dell'indemoniato. Al ritorno, risuscita la figlia di Giairo e guarisce la donna malata (*Lc.* 8, 40-56). Così termina il primo anno di vita pubblica: dal genn. 27 al genn. 28. I fatti narrati da *Lc.* 9, 1-17 si possono fissare con più esattezza nel tempo: la missione degli Apostoli dovette avvenire nel febbr. 28; quando essi tornano, G. moltiplica i pani per la prima volta ed è vicina la festa di Pasqua: cf. *Lc.* 9, 10 con *Io.* 6, 4. Il viaggio di G. a Gerusalemme per la festa di Pasqua o Pentecoste del 28, in cui risana il paralitico della piscina di Bethsaida (*Io.* 5), segna la divisione tra la prima e la seconda parte del ministero di Galilea (con molti autori si ritiene qui la trasposizione dei capp. 5 e 6 di *Giovanni*; cf. la discussione in F. Prat, I, pp. 567-68; cf. anche N. Urichelio in *Biblica*, 31 [1950], pp. 129-63).



(*per cortesia di F. Benoit*)
GESÙ CRISTO - G. C. tra due defunti prostrati, sarcofago del sec. IV. scoperto nel 1949 ad Arles - Arles, Museo.

La seconda parte del ministero di Galilea va dall'estate 28 fino alla festa dei Tabernacoli (ott. 28: *Mc.* 7,1-9, 50; *Lc.* 9, 18-50; 9,51-18, 30).

Dopo la guarigione del paralitico a Gerusalemme e la conseguente discussione, G. torna in Galilea (*Io.* 7, 1). I fatti principali del secondo ministero di Galilea sono il viaggio nella Fenicia e nella Decapoli; miracoli della figlia della cananea, del sordomuto, la seconda moltiplicazione dei pani, il cieco di Bethsaida, la confessione di Pietro, la trasfigurazione con la guarigione del demoniaco, due annunzi della Passione. Qui Luca inserisce la sezione detta « il viaggio » (*Lc.* 9,51-18, 30), i cui fatti dovettero avvenire, almeno in parte, nel viaggio di G. a Gerusalemme per la festa dei Tabernacoli (*Io.* 7,2), nel soggiorno di G. in Perea prima e dopo la festa della Dedicazione (*Io.* 10,40: πάλιν) che appartiene all'ultimo periodo della vita pubblica (v. più oltre). Ma certamente Luca ha qui raccolto insieme fatti e detti di G. che appartengono a diversi tempi, anche del ministero di Galilea.

δ) *Dalla festa dei Tabernacoli, ott. 28, all'ultima Pasqua, marzo 29* (*apr. 30*). – G. si reca a Gerusalemme per la festa dei Tabernacoli (*Io.* 7,2.7); nel viaggio manda i 72 discepoli, è accolto a Bethania da Marta e Maria (*Lc.* 10,1-42), insegna il *Pater noster* (*ibid.* 11,1-13); nell'arrivo a Gerusalemme insegna nel Tempio e si manifesta solennemente nell'ultimo giorno della festa (*Io.* 7,2-53), libera l'adultera (*ibid.* 8,1-11). I fatti che seguono in *Giovanni* si mettono bene tra la festa dei Tabernacoli e la festa della Dedicazione e sono la disputa nel Tempio (*Io.* 8,12-59), la guarigione del cieco nato (*ibid.* 9,1-41); la parabola del Buon Pastore (*ibid.* 10,1-21). Tra l'ott., festa dei Tabernacoli, e il dic., festa della Dedicazione (*ibid.* 10,22) vi fu un soggiorno di G. in Perea (cf. *ibid.* 10,40); in dic. G. interviene alla festa della Dedicazione (*ibid.* 10,22-39), e si ritira di nuovo in Perea (*ibid.* 10,40-42). Nel primo e secondo ministero in Perea dovettero avvenire molti fatti che narra Luca nella sezione del viaggio, e che difficilmente si inquadrano in un ordine cronologico più preciso. I fatti principali sono (dopo quelli da *Lc.* 9,51 a 11,13) il convito presso il capo fariseo (*ibid.* 14,1-6), i dieci lebbrosi (*ibid.* 17,11-19); la maggior parte di questi capitoli è occupata da insegnamenti (parabole della misericordia, del buon uso delle ricchezze, avvertimenti contro lo spirito farisaico, ecc.). A un certo punto, tra la festa della Dedicazione e la Pasqua, in epoca meno precisata, ma certo vicino a quest'ultima (*Io.* 11,55), G. si reca a Bethania, e vi compie il miracolo che farà decidere la sua morte, la risurrezione di Lazzaro, dopo il quale, per sfuggire alle insidie dei Giudei, si ritira ad Ephrem, rimanendovi pochi giorni (*Io.* 11,54-55).

ε) *L'ultimo viaggio a Gerusalemme e l'ultima settimana* (*Lc.* 18,30-21, 38 e paralleli; *Io.* 12). – Lasciando Ephrem, G. si incammina verso Gerusalemme, non direttamente, ma passando per Gerico, dove risana i due ciechi e si ferma presso Zaccheo, e poi a Bethania, dove viene invitato a cena, e Maria, sorella di Lazzaro, gli unge i piedi: sei giorni prima di Pasqua (*Io.* 12, 1), cioè il sabato. Il giorno seguente (*ibid.* 12), G. entra trionfalmente in Gerusalemme, e alla sera ritorna a Bethania (*Mc.* 11, 11). Il lunedì, tornando a Gerusalemme, maledice il fico, scaccia i venditori dal Tempio, e alla sera lascia di nuovo la città (*Mc.* 11, 12-19). Il martedì di nuovo a Gerusalemme, nel Tempio (*ibid.* 11, 27), dove disputa con sommi sacerdoti, scribi e anziani. All' uscire dal Tempio incomincia il discorso escatologico ai suoi discepoli (*ibid.* 13, 1). Pare che nel mercoledì G. non si sia recato a Gerusalemme, ma che l'abbia passato tutto a Bethania con gli Apostoli (F. Prat, II, p. 261); fu il giorno in cui si tenne il secondo consiglio del Sinedrio (dopo quello di *Io.* 11, 46-53), di cui *Mt.* 26, 2-3; *Mc.* 14, 1; *Lc.* 22, 1-2. Con ciò si entra nel racconto della Passione, di cui sotto.

b) *Aspetti principali della vita pubblica.* – α) *La formazione degli Apostoli.* – La rivelazione che G. fa di se stesso e del Padre ha bisogno di testimonianze: s. Giovanni descrive sotto questo aspetto l'opera del Battista: *Io.* 1,6-8.15.19.32-34. Presentato, come Agnello di Dio, come colui che battezza in Spirito Santo, G. si cerca altri che dopo esser stati con lui fin dal principio gli rendano testimonianza (*Io.* 16, 27; *At.* 1, 21-22). L'opera principale di G. durante la sua vita pubblica, fu, oltre la predicazione alle turbe, la formazione degli Apostoli. Ad essi riserva la spiegazione delle parabole, perché ad essi è stato dato di conoscere il mistero del Regno di Dio (*Mc.* 4, 10-11). Ne sopporta con pazienza la lentezza, la poca fede, i pregiudizi sul carattere del Regno (cf. *Mc.* 4, 40); li corregge e con sapiente progressione li introduce nel mistero della sua vita e della sua missione, assuefacendoli al pensiero della Passione (*Mt.* 16, 21-23); li mette in guardia dallo spirito del farisaismo (*ibid.* 16, 6-12); mira a formarli alla bontà (*Lc.* 9, 52-56), al distacco (*Mt.* 10, 9-10). Predice loro le persecuzioni (*Mt.* 10, 16-25) (contro tutti i discepoli di G.); ma insieme infonde loro coraggio e la coscienza della loro dignità: è lui che li manda (*ibid.* 16a); in essi viene G., e perché G. è mandato dal Padre, in essi è il Padre stesso che viene agli uomini (*Mt.* 10, 40). G. riserva agli Apostoli le ultime ore con le supreme manifestazioni e donazioni. Ma ciò che soprattutto formò gli Apostoli al loro ufficio di testimoni fu la concreta rivelazione che G. fece della sua natura davanti a loro per ca. due anni e mezzo: ciò che essi chiamano il contemplare la gloria sua (*Io.* 1, 14), la manifestazione della vita che era presso il Padre e che ora è apparsa loro e che essi annunziano (I *Io.* 1, 1-3).

In G. gli Apostoli hanno progressivamente scoperto Dio. Nella loro anima di pii giudei, abituati alla lettura sinagogale, erano impresse le grandi teofanie

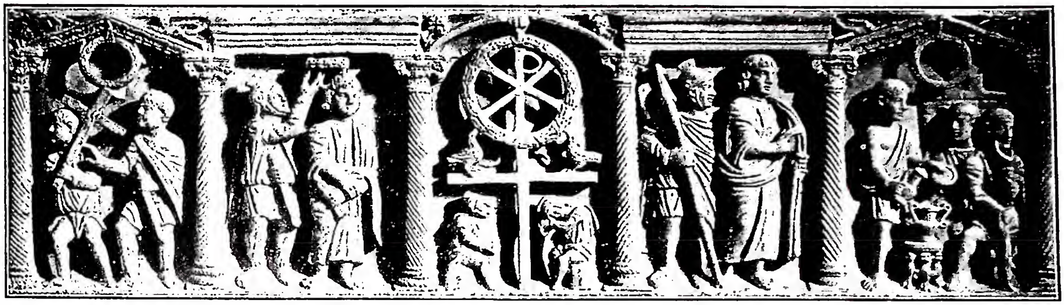
bibliche, non astratte, ma concrete nella storia stessa del loro popolo. Dio era per loro un Dio santo, che per la sua santità aveva tenuto lontano dal popolo la contaminazione dell'idolatria, e quando vi si abbandonava lo puniva con severità di giudice, e perdonava con misericordia quando si pentivano. Era un Dio unico, geloso dell'amore del popolo che chiamava sua « sposa »; che ne era il Pastore e Padre; parlava per mezzo dei profeti e per mezzo dei capi, e dava le sue leggi; il re lo rappresentava ed era come il segno tangibile che Dio era sempre presente in mezzo al popolo. Il Tabernacolo prima, e poi il Tempio, erano il luogo della gloria di Dio, ove egli si manifestava nella nube, da cui ascoltava la preghiera e comunicava la sua volontà.

G. manifestava agli Apostoli e a tutto il popolo che il Dio dei Padri era venuto in lui nella maniera più solenne, la definitiva. Si mostra fin da principio padrone della natura e con ciò manifesta per la prima volta la sua gloria (*Io.* 2, 11); ha autorità sul tempio di Jahweh ed egli stesso è il tempio, in cui Dio risiede (*ibid.* 13-22); è conscio che in lui si adempiono le profezie e lo annunzia fin dal primo momento della predicazione di Galilea : « il tempo è compiuto » (*Mc.* 1, 15); in lui si è avvicinato, è già venuto il Regno di Dio. Esige fin dal primo momento una piena adesione al suo messaggio, con la totale mutazione della vita (cf. la parola μετάνοια, che importa una vera conversione); chiama gli Apostoli con una sola parola (*Mc.* 1, 16-20); insegnando con autorità nella sinagoga e perdonando i peccati, G. si presenta come lo stesso Dio venuto agli uomini (cf. l'impressione fatta dai primi fatti : *Mc.* 1, 22. 27. 37. 45; 2, 12). G. conferma questa impressione, quando, poche settimane dopo l'inizio del ministero, tiene il discorso del monte : vi si mostra il definitivo rivelatore della volontà del Padre, che ha la stessa autorità di Dio, di cui perfeziona la legge, e vuole iniziare i suoi all'intimità con il Padre (cf. *Mt.* 5, 45. 48; 6, 4. 6-18. 25-34; 7, 21). Il *Pater noster*, messo da s. Luca in occasione più attendibile, nel viaggio a Gerusalemme per la festa dei Tabernacoli, è la rivelazione del nuovo spirito di confidenza filiale, con il Padre, promulgato nel sermone del monte. Tutto il discorso fa l'impressione che non si tratti di un profeta ordinario che parla in nome di Dio, e spinge gli uomini verso Dio : G. esige per sé quello che i profeti avevano domandato per Dio : « chi ascolta le mie parole e le mette in pratica... » (*Mt.* 7, 24). In questo fatto c'è « una verità fondamentale che domina tutto il Vangelo, e illumina il problema del C. : è dalle relazioni con il C. che dipende il valore religioso di un uomo » (J. Lebreton, in DBs, IV, col. 1018). Poco dopo G. perdona una peccatrice, e proclama di avere dei parenti spirituali in chi fa la volontà del Padre suo (*Mc.* 3, 31-35; in *Lc.* 8, 20-21 la volontà del Padre è la sua parola, cioè la parola di G. stesso). Nelle parabole del Regno si proclama re, prevede il futuro del suo Regno, le fasi e le sorti del Regno nel mondo, la sua espansione, nonostante gli umili inizi, la sua forza di penetrazione, a cui nulla può resistere (grano di senapa e lievito); insiste sulla docilità richiesta per farne parte (seminatore), sul suo prezzo e valore (perla e tesoro nascosto). Sono parole profonde, di cui G. riserva ai discepoli la spiegazione (*Mc.* 4, 34); esse mostrano in G. il fondatore del Regno di Dio sulla terra, e il giudice non solo futuro (parabola del loglio), ma anche presente (la sua predicazione già discrimina gli uomini, e il giudizio di condanna è che gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce : *Io.* 3, 18-19) : i discepoli lo interrogano meravigliandosi che parli al popolo in parabole (*Mt.* 13, 9). Tutto ciò, insieme con il suo potere sui demoni (manifestato nuovamente ora a Gerasa : *Mc.* 5, 1-20), sulla natura e sulla morte stessa (la tempesta sul lago, i due ciechi e il muto, la figlia di Giairo [*Lc.* 8, 22-56], e poco prima il figlio della vedova [*ibid.* 7, 11-17]), influisce profondamente sull'anima degli Apostoli : man mano essi lo vedono sempre più intervenire con bontà nelle miserie dell'uomo, e insieme isolarsi sempre più dalla mentalità comune e terrestre dei capi religiosi della nazione, di tutto il popolo e perfino di parte dei discepoli : *Io.* 6 (moltiplicazione dei pani, discorso del pane di vita, incomprensione dei Giudei e di molti discepoli : v. 66); allora essi per bocca di Pietro proclamano la loro fede in G.: « noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio » (v. 69). Le concrete manifestazioni di G. li hanno indotti a collocare l'uomo G., che essi avevano davanti agli occhi, nella categoria del divino; d'ora innanzi essi vedranno sempre più G. nella luce di Dio : Egli è il Santo di Dio, che partecipa in maniera unica e incomunicabile alla santità di Dio (F. Prat, I, p. 400). I fatti di Gerusalemme per la festa (*Io.* 5, 1-47) e la seconda parte del ministero di Galilea confermano la fede degli Apostoli, che si manifesta solennemente a Cesarea di Filippo, con il riconoscimento espresso della filiazione divina di G. da parte di Pietro. Gli ultimi fatti della Galilea (la Trasfigurazione, con la testimonianza della Legge e dei profeti, con la manifestazione della « gloria » di Dio nel volto di G. (cf. B. Zielinski, *De Doxa Christi Transfigurati*, in *Verbum Domini*, 126 [1948], pp. 291-303) e il ministero in Giudea e Perea con il grido nell'ultimo giorno della festa dei Tabernacoli (*Io.* 7, 37) e la dichiarazione su se stesso, luce del mondo (*ibid.* 8, 12); la relativa conferma della parola nel fatto della guarigione del cieco nato (*ibid.* 9), la parabola del Buon Pastore che dà la vita, perché abbiano la vita in abbondanza (*ibid.* 10, 1-18), e la conferma del dono di vita nella risurrezione di Lazzaro (*ibid.* 11, 1-44), fanno vedere in G. sempre più splendente la rivelazione e la donazione agli uomini del Dio del Vecchio Testamento, che si era rivelato e promesso come fonte di acqua viva (*Ier.* 2, 13; *Ps.* 35 [36], 10); come luce (*Is.* 60, 20; *Ps.* 26 [27], 1); come Pastore del popolo (*Is.* 40, 11; *Ps.* 22 [23], 1-4).

β) *Via alla salvezza di Dio.* – La definitiva « visita di Dio », promessa nel Vecchio Testamento, doveva consistere principalmente nella salvezza dell'uomo. Più che tutto in G. si rivela e si dona il Dio-Salvezza, il Dio Riscattatore (v. GÔ'EL).

Gli aspetti principali della salvezza operata da G. sono indicati già nella compendiosa descrizione data da *Mt.* 4, 23 e 9, 35 (cf. s. Pietro in *Act.* 10, 38), che abbraccia tutto il ministero di Galilea : « andava attorno per tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe e predicando il Vangelo del Regno e risanando ogni malattia e infermità » : miracoli e discorsi sono i mezzi con cui G. si mette a contatto con l'uomo per salvarlo.

Per le linee maestre dell'insegnamento di G., cf. J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, (2ª ed., Parigi 1946). Basti qui osservare che G. mostra compiute in sé le linee, in cui si era espressa e già in parte realizzata l'idea di salvezza, che permea la dottrina e la storia del Vecchio Testamento. In G. si compie la « promessa » fatta ai patriarchi (*Io.* 8, 56; *Mc.* 1, 15); il Regno di Dio, il governo di Dio nel mondo annunziato dai profeti e sempre di nuovo restaurato nel popolo infedele, ha ora il pieno compimento : G. ne proclama la venuta (*Mc.* 1, 15), ne descrive i caratteri e le fasi (discorsi del monte e delle parabole, escatologico), e lo inaugura in se stesso, cacciando l'antagonista, il principe di questo mondo (*Io.* 16, 11. 33). La liberazione-restaurazione con cui G. dà realtà soprannaturale a ciò che era avvenuto in tipo nella storia del popolo eletto, ha la sua manifestazione nei miracoli, i quali sono, già come fatti fisici, una liberazione dai nemici spirituali dell'uomo (la liberazione degli indemoniati è una liberazione dal demonio; la guarigione dalle malattie e la risurrezione dei morti sono un sottrarre l'uomo al potere della morte e del peccato che ne è causa). Ma in più i miracoli hanno un carattere simbolico o parabolico; essi significano la salvezza spirituale.



(fot. Alinari)

GESÙ CRISTO - Sarcofago con figurazioni della Passione di G. C. Al centro il monogramma costantiniano e la Croce che simboleggiano la Risurrezione. Ai lati: *Simone cireneo porta la Croce, C. coronato* e *C. innanzi a Pilato* (sec. IV). Roma, Museo Lateranense.

Tale simbolismo è notato espressamente nel IV Vangelo: la guarigione del paralitico della piscina preannunzia il potere di G. di dare la vita (*Io.* 5, 19-30); la risurrezione di Lazzaro simboleggia il fatto che G. è la risurrezione e la vita per quelli che credono in lui (*ibid.* 11, 25); la guarigione del cieco nato, che G. è la luce del mondo (*ibid.* 9, 4-5). Anche quando non è notato esplicitamente, c'è in tutti i miracoli il senso di annunzi del Regno, segni che la salvezza dell'uomo si sta operando, nell'anima e nel corpo: G. salva tutto l'uomo (cf. *Mc.* 2, 1-12; *Io.* 5, 1-14).

La liberazione e acquisto del nuovo popolo di Dio, che G. opera, ha avuto il suo culmine nell'effusione del sangue, necessaria già nel Vecchio Testamento per stabilire il patto tra Dio e l'uomo (cf. *Ex.* 9, 8; *Hebr.* 9, 15-22). Ma già nella vita pubblica G. ha incominciato a formarsi il nuovo popolo, con nuove leggi e nuovo spirito (sermone del monte) e ha stabilito nel suo insegnamento le condizioni per partecipare alla salvezza offerta ed entrare nel nuovo popolo. Egli comunica la salute solo a chi rinasce dall'alto da acqua e Spirito Santo (*Io.* 3, 3.5), a chi mangia la carne del Figlio dell'uomo e ne beve il sangue (*ibid.* 6, 53). Ma oltre una vita sacramentale (l'idea di vita in *Io.*, capp. 3-6 è connessa con riti sacramentali), G. richiede delle disposizioni morali, a quella intimamente connesse. La prima è di entrare nel piano di Dio per mezzo della fede. G. esige, come assoluta condizione di salvezza, la fede in lui e nel Padre (*Io.* 5, 24; 6, 29). La fede che egli esige non è un'adesione del solo intelletto, ma di tutto l'uomo (G. usò per lo più la espressione πιστεύω εἰς, più forte che πιστεύω τινι: si crede anche all'uomo, ma si crede in Dio solo (cf. J. Huby, *De la connaissance de foi dans st Jean*, in *Recherches de sciences rel.*, 21 [1931], p. 408, nota 439), per cui l'uomo abbandona la propria salute nelle mani di Dio e accetta le vie di Dio, lasciando le proprie. Il Regno lo si riceve con l'umiltà e la fede di un bambino (cf. *Mc.* 10, 15).

L'altra condizione morale richiesta (connessa con la fede) è il seguire il C.: ciò è necessario per essere suoi discepoli, e per non perdere se stessi (*Mt.* 10, 38-39; *Mc.* 8, 34-35). Dall'atteggiamento verso di lui dipende la salvezza. Egli sa di essere l'unico mediatore di salvezza tra Dio e l'uomo (cf. *Mt.* 11, 27; *Io.* 14, 6); nessuno va al Padre se non per lui, che solo può rivelare il Padre (*ibid.*). Perciò egli sa che tutti hanno bisogno di lui; rigettare lui è rigettare il Padre (*Mt.* 10, 32-40; *Lc.* 10, 16). Bisogna per lui perdere se stessi, lasciare tutto e imitarlo (per un antico orientale essere discepoli di uno significava avvezzarsi a fare in tutto come il maestro, e perciò seguirlo in tutti gli stati e condizioni di vita).

γ) *Il conflitto con i Giudei.* – Il conflitto tra G. e l'ambiente religioso-politico giudaico era inevitabile; il modo con cui egli ha operato la salvezza dell'uomo e con cui la offriva urtò la mentalità dei farisei e di tutto il giudaismo ufficiale, e provocò il conflitto che doveva portare alla morte di G. Le cause di tal conflitto sono state ampiamente studiate (A. Charue, *L'incredulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1929; cf. J.-B. Frey, *Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des Juifs de son temps*, in *Biblica*, 14 [1933], pp. 133-149, 269-93) e si possono riassumere come segue. La causa fondamentale è che ogni qualvolta Dio si inserisce nella storia dell'uomo, mette l'uomo davanti a una decisione suprema e definitiva: o per lui o contro di lui. Nessuno può restare indifferente davanti all'intervento di Dio. Però, per essere dalla parte di Dio, bisogna rinunziare a tutto ciò che non è lui. Ora la definitiva e ultima decisione davanti a cui Dio mise il popolo nella sua suprema manifestazione e donazione in G., importava la rinunzia da parte del popolo e dei suoi capi all'interpretazione dei Libri Sacri: G. dava al Vecchio Testamento un senso troppo diverso dal farisaismo, per non provocare una reazione. Per lui il Vecchio Testamento contiene la storia e il destino non di un popolo solo, ma di tutta l'umanità, di cui annunziava la salvezza: il serpente raffigura la salvezza di tutti i credenti (*Io.* 3, 14-15); i patriarchi riceveranno nel loro convito i pagani (*Mt.* 8, 11). Anche Zaccheo è figlio di Abramo (*Lc.* 19, 9). La salute che G. offre è per tutti (J.-B. Frey, *op. cit.*, p. 273). Oltre lo spirito nazionalista del farisaismo, G. combatte l'interpretazione giudaica della figura del Messia. G. non vuole essere il re magnifico, dominatore, liberatore dal giogo straniero, come era aspettato da molti giudei. Quello che nella mente dei profeti era stato condizionato alla fedeltà del popolo, o elemento simbolico dei beni spirituali del futuro regno messianico, veniva interpretato come elemento principale e necessario: nel Vangelo appaiono i segni della mentalità dei Giudei e G. la combatte (J.-B. Frey, *op. cit.*, pp. 269-73). G. parla del Messia umile e paziente, che libera dal peccato, e che ha una missione del tutto spirituale (*Lc.* 4, 18-19); non vuol diventare re (*Io.* 6, 15); nega i segni prodigiosi che la turba aspetta (*Lc.* 11, 29).

Oltre che dover rinunziare alla interpretazione della loro Scrittura, i farisei si accorgono di dovere rinunziare anche al predominio spirituale sul popolo e ad esserne le guide. Infatti si allarmano fin da principio quando G. entra nel Tempio, che è un loro deposito, da padrone (*Io.* 2, 18); non ammettono la nuova interpretazione della legge del sabato, perché non è la loro (*Mc.* 2, 24; 3, 4); andare dietro al nuovo maestro, è una seduzione (*Io.* 7, 47). Quando vedono che molti altri lo seguono, cercano di prenderlo (*ibid.* 32); e si decidono a toglierlo di

mezzo, perché : « se lo lasciamo così, tutti crederanno in lui » (*ibid.* 11, 48).

La rinunzia più difficile che G. chiedeva con la sua dottrina e con la stessa sua presenza era la rinunzia alla loro giustizia. Il legalismo farisaico è in contrasto con lo spirito interiore che G. esige dai discepoli (cf. sermone del monte, e in più *Mc.* 7, 1-23 e paralleli). Il fardello di prescrizioni che essi impongono è in contrasto con il giogo di G. (*Mt.* 11, 28-30); essi schiacciano le anime con la loro religione di pure opere esterne, e arrogandosi il monopolio della salvezza fanno di quelle una condizione indispensabile. G. invece capovolge questa giustizia di osservanze, e accusa i farisei di ipocrisia (*Mt.* 23). Essi, che si sentono buoni e santi, non possono tollerare che questo profeta faccia loro sentire che sono lontani dalla vera salvezza, e che per trovarla hanno bisogno di lui. Questa è la cecità o induramento di cui parlano G. (*Io.* 9, 39-41) e il suo Evangelista (*ibid.* 12,37-43) : il non riconoscere che hanno bisogno di lui. Così la missione di G., che ha per scopo di illuminare, ha per effetto, causa la cattiva disposizione, di accecare e indurare di più. Ma l'epilogo del dramma che conduce G. alla morte sarà ancora una vittoria di Dio, come già nelle infedeltà antiche di Israele. Dio ha sempre l'ultima parola nella storia ed è una parola di salvezza.

c) La Passione, suprema manifestazione e donazione. La 3ª Pasqua : a. 29, 782 di Roma. – α) *Considerazione generale.* – La Passione di G. fu interpretata da G. stesso come la necessaria morte del grano di frumento, che caduto in terra porta molto frutto (*Io.* 12, 24); come la sua suprema glorificazione (insieme con la Risurrezione) da parte del Padre (*ibid.* 13, 31-32; 17, 5; cf. 7, 39); come l'ora dei nemici e il potere delle tenebre (*Lc.* 22, 53); come un dare la vita in redenzione per molti (*Mt.* 20, 28); come un adempimento di profezie, necessario perché G. C. entrasse nella sua gloria (*Lc.* 24, 25-27). La prima catechesi apostolica vide pure nella Passione un fatto avvenuto perché e come Dio lo aveva previsto e decretato (*Act.* 2, 23), un ripudio da parte dei Giudei della pietra, che divenne poi la pietra d'angolo (*Act.* 4, 11); un riunirsi insieme di Erode e Pilato, dei gentili e degli Israeliti contro il santo servo di Dio, G., Unto da Dio per fargli tutto ciò che la mano e il consiglio di Dio avevano già prima predisposto (*ibid.* 4, 26-27 : in bocca dei discepoli, già bene istruiti sul senso della Passione di G.).

Più tardi un approfondimento teologico rileverà ancora la giustizia santificante del Padre nel Sangue del C. (*Rom.* 3, 25-26); il Padre che non risparmia il proprio Figlio, ma lo consegna per tutti noi (*ibid.* 8, 32); perfeziona, per mezzo dei patimenti, il capo e guida della nostra salute (*Hebr.* 2, 10), cioè lo fa in tutto simile ai fratelli, tentato e provato come essi e perciò misericordioso, che può compatire alle nostre debolezze (*ibid.* 2, 17-18; 4, 15) : egli ha imparato per mezzo delle sue sofferenze che cosa è l'obbedienza, ha presentato nei giorni della sua vita preghiere e suppliche con grandi grida e lacrime, e fu esaudito per la sua pietà, e, consumato, è diventato per tutti quelli che gli obbediscono causa di eterna salvezza, Dio avendolo proclamato sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech (*ibid.* 5, 7-10). Egli si è offerto (spontaneamente) a Dio come una vittima senza macchia (*ibid.* 9, 14).

I temi teologici che spiegano e coordinano i fatti della Passione sono dunque : il potere delle tenebre, la spontanea donazione di G., il comando del Padre e l'obbedienza di G., il carattere sacerdotale dei patimenti, il passaggio di G. per tutte le prove degli uomini, per poter perfezionare il suo ufficio sacerdotale, la preghiera filiale, il frutto del seme che cade in terra, la redenzione che si compie.

β) *Il Potere delle tenebre entra in azione.* – Il dramma che fu tutta la vita pubblica di G., nella lotta tra la incredulità dei Giudei e la sua predicazione, tocca il suo culmine nella decisione del Sinedrio di mettere a morte G., presa dopo la risurrezione di Lazzaro (*Io.* 11, 46-53). Una seconda riunione del Sinedrio due giorni prima della Pasqua delibera del modo di impadronirsi di G. (*Mt.* 26, 3-5). Nello stesso giorno o nello stesso tempo Giuda si offre per consegnare G.; è Satana che è entrato in lui (*Lc.* 22, 3; *Io.* 13, 2). Il prezzo è di trenta sicli equivalenti a ca. 116 lire oro, prezzo inferiore a quello degli schiavi.

γ) *I doni del 13 nîsān.* – La Cena pasquale, che G. anticipò al 13 *nîsān* con altri giudei (tale soluzione è ritenuta la più probabile dagli esegeti; si conciliano così le apparenti divergenze tra i Sinottici e Giovanni), è segnata dai suoi doni e dalla sua obbedienza al Padre. *Io.* 13, 1 vede nei fatti del Cenacolo la prova massima dell'amore di G. (non escluso il resto della Passione). Le supreme testimonianze dell'amore sono dovute al fatto che G. sa che è giunta la sua ora di passare al Padre. G., che è stato in tutta la vita pubblica ed è ora in modo particolare come uno che serve (*Lc.* 22, 27), insegna l'umiltà prima con le parole (*ibid.* 24-30), poi con l'esempio (*Io.* 13, 1-17), lavando i piedi ai Dodici. Egli mostra poi ai suoi discepoli che va alla morte non costretto né inconscio; perciò manifesta il traditore, il quale subito dopo, invaso da Satana, principe delle tenebre, di notte, esce dal Cenacolo (*Io.* 13, 18-30). Uscito il traditore, G. dà agli Apostoli il suo Corpo e il suo Sangue, e lascia loro così il Sacrificio del Nuovo Patto. Come il Patto stretto da Dio con il popolo fu sancito con il sangue delle vittime, così il Patto che Dio per mezzo di G. rinnova con tutta l'umanità deve essere sancito con Sangue di G. stesso. Il Sangue sarà sparso per tutti in remissione dei peccati, il Corpo sarà tra poco dato in sacrificio. La Cena, rinnovata nei secoli per ordine di G., sarà la memoria e applicherà i frutti del sacrificio della Croce, da cui già la prima Cena ha valore.

Istituito il Sacrificio, G. rivolge agli Apostoli e successori il dono delle ultime parole di consolazione e di avvertimento. Le linee principali del discorso (che risente certamente molto del lavoro redazionale di Giovanni) sono le seguenti : G. assicura i discepoli della sua imminente glorificazione, che porta con sé la gloria del Padre (*Io.* 13, 31-33); dà ad essi il comando della carità, comando nuovo (*ibid.* 13, 34), distintivo dei suoi discepoli (*ibid.* 13, 35) sulla norma dal suo amore, cf. *ibid.* 13, 34 e 15, 12-13; li esorta alla fede con abbandono in Dio e in lui (*ibid.* 14, 1). I motivi che porta sono : 1) l'opera del Padre e del Figlio per la loro salute : il Padre ha preparato per ciascuno il posto in cielo; il Figlio inizia un viaggio, la cui fase finale sarà la comune vita presso il Padre (*ibid.* 14, 2-5); 2) G. è la via, la verità, la vita, è l'unica via per andare al Padre; chi lo conosce, conosce il Padre, per la comunione di essenza e di vita tra G. e il Padre, manifestata dalle parole e dalle opere (*Io.* 14, 6-11); 3) utilità della partenza di G.: efficacia della preghiera nel nome di G. (*ibid.* 14, 12-14); 4) G. promette lo Spirito Santo e ne descrive l'azione : sarà un difensore, rimarrà in eterno con loro, quale Spirito di verità (*ibid.* 14, 15-17); 5) G. ritornerà alla sua Risurrezione e sarà uno spirito vivificante : la comunione di vita che c'è tra G. e il Padre sarà ad essi partecipata (*ibid.* 14, 18-20); 6) la S.ma Trinità dimora in chi osserva i precetti (*ibid.* 14, 21-24); 7) ultimi motivi di gioia sono di nuovo l'azione illuminatrice dello Spirito Santo, il dono di pace, la sua andata al Padre, la vittoria sul principe del mondo (*ibid.* 14, 25-31).

Il seguito del discorso (*Io.* 15-16) è una raccolta di sentenze di G., pronunziate forse in diverse circostanze (M.-J. Lagrange, *St Jean*, pp. 398-400). È rivelato qui da G. anzitutto il mistero della nostra unione con lui (*ibid.* 15, 1-17): G. vede che realizza perfettamente (ἀληθινή) elementi di unità organica e di influsso vitale con i tralci; unione necessaria, che porta l'efficacia della preghiera e la gloria del Padre; ha come condizione la osservanza dei precetti, specialmente della carità, di cui è esempio l'amore del C. G. poi predice agli Apostoli l'odio del mondo le persecuzioni, promette lo Spirito Santo come testimonio di lui, come accusatore del mondo, e illuminatore della Chiesa (*ibid.* 15, 26; 16, 8; 16, 13-15). Concludendo, G. conforta ancora i suoi discepoli, parlando del suo ritorno (*ibid.* 16, 16-22), dell'amore del Padre verso i discepoli (*ibid.* 16, 27), della sua unione con il Padre e della vittoria sul mondo (*ibid.* 16, 28-33).

La terza parte dell' effusione del Cuore di C. nel Cenacolo è la preghiera sacerdotale, in cui egli domanda per sé (1-5) la glorificazione; per gli Apostoli (6-19) la conservazione nella fede in ciò che del Padre è stato manifestato da G. e in G. (ἐν τῷ ὀνόματί σου) che siano uno, che siano santificati, essi per cui G. si offre vittima (senso di ἁγιάζω, «santifico»); finalmente per i futuri discepoli (*Io.* 17, 20-26), che siano uno, e siano dove è G.

(fot. Anderson)

GESÙ CRISTO - *G. C. guarisce il cieco nato e fa risorgere Lazzaro.* Particolare della Lipsanoteca (sec. IV) - Brescia, Museo civico.

I discorsi di G. dopo la Cena, con la sua preghiera, sono tra le pagine più ricche del Vangelo per le manifestazioni che G. vi ha fatto sul mistero della sua Persona e della sua vita; la vita nel seno del Padre e in comunione con lo Spirito del Padre, la sua unione con i discepoli. Si rimanda per un approfondimento a J.-M. Vosté, *Studia Ioannea*, Roma 1930, pp. 251-301; A. Durand, *Le Discours de la Cène* (in *Rech. sc. rel.*, 1 [1910], pp. 97-131, 513-39; 2 [1911], pp. 321-49, 521-49); J. Huby, *Le discours de Jésus après la Cène* ([Verbum Salutis], Parigi 1932). Per i testi sullo Spirito Santo: J. Musger, *Dicta Christi de Paracleto* (Roma 1938).

δ) *L'agonia nell'orto.* – Dopo aver detto l'inno, G. esce dal Cenacolo, e va all'orto degli ulivi. I sentimenti cui G. dà adito nel suo cuore sono dolore (λυπεῖσθαι: *Mt.* 26, 37) di un male presente, tedio (ἀδημονεῖν), orrore e stupore (ἐκθαμβεῖσθαι). Sentimenti per cui passano gli uomini e che G. doveva condividere (*Hebr.* 2, 17-18). Il dolore spinge G. a domandare al Padre che passi il calice (nel senso di sorte destinatagli), e insieme si conforma alla volontà del Padre (cf. *Phil.* 2, 8 fatto obbediente fino alla morte, e morte di Croce). G., temendo la morte, viene in tanta angoscia da sudar sangue (il fenomeno non sembra estraneo a cause naturali [cf. U. Holzmeister, *Exempla sudoris sanguinei*, in *Verbum Domini*, 23 [1943], pp. 71-76).

ε) *Il processo religioso.* – L'ordine dei fatti sembra il seguente: G. viene interrogato in forma privata dall'astuto Anna, che avrebbe potuto trovare più facilmente il motivo per una condanna (*Io.* 18, 13-24); è condotto poi da Caifa, sommo sacerdote, ed al Sinedrio, radunato in casa di lui (*Mt.* 26, 57-66), dove viene interrogato se sia il C., e il Figlio di Dio. Le due interrogazioni sono ben distinte, e il senso dato da Caifa alla seconda è se sia il figlio naturale di Dio, nel senso inteso dai *Salmi* (2, 7) e da G. stesso (*Io.* 5, 18). G. con l'espressione «vedrete il Figlio dell'uomo sedere alla destra della Potenza e venire sulle nubi del cielo» (*Mt.* 26, 64) risponde affermativamente alle due domande: l'allusione a *Dan.* 7, 13-14 prova la sua messianità; «sedere alla destra di Dio» equivale ad avere onori divini e perciò natura divina (cf. A. Médebielle in *La Ste Bible*, ed. L. Pirot, XII, Parigi 1938, pp. 293-94). La condanna di G., pronunziata da Caifa e ratificata dal Sinedrio, fu dunque inflitta perché egli si è dichiarato Figlio di Dio (cf. *Io.* 19, 7). Il farsi simile a Dio era considerato come bestemmia (cf. *Mc.* 2, 7 e *Io.* 10, 33) e perciò punibile di morte (*Lev.* 24, 16). Il Sinedrio perciò pronunzia la sentenza di morte, perché il diritto gli era stato lasciato, ma non potendo eseguire la sentenza, fu necessario deferire la causa e far ratificare la sentenza al magistrato romano (*Io.* 18, 31; cf. U. Holzmeister, *Historia aetatis Novi Testamenti*, 2ª ed., Roma 1938, pp. 99-100).

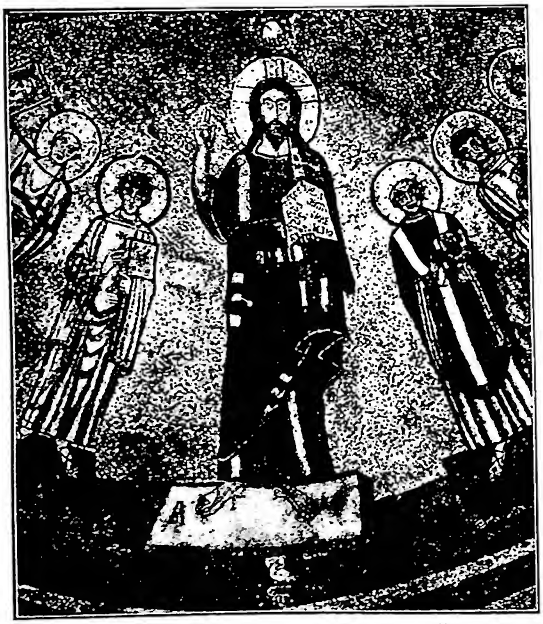
Con la condanna di G. a morte termina il processo religioso, condotto secondo studiosi competenti, contro la prassi processuale ebraica, e perciò irregolare (H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, I, *Das Evangelium nach Mat.*, Monaco 1922, p. 1024). Anche prescindendo da irregolarità di procedura, la sentenza fu ingiusta, dovendo i giudici sapere dalla preparazione del Vecchio Testamento e dalle prove addotte da G. che facendosi egli figlio di Dio non derogava alla santità dell'unico Dio. La condanna ingiusta, preceduta dalla percossa con bastone sulla faccia (ῥάπισμα *Io.* 18, 22), dalla triplice negazione di Pietro (sulla concordanza dei racconti cf. F. Prat, II, pp. 355-56), e seguita dalle offese dei sinedriti e dei servi (*Mt.* 26, 67-68) e dalla seconda condanna al mattino (*Lc.* 22, 66-70) fu il potere delle tenebre in azione; e insieme il progressivo annientamento del C. fino all'estremo del dolore e della umiliazione. Su tutto il processo religioso cf. Giacinto del S.mo Crocifisso in *La Redenzione. Conferenze bibliche tenute al P. Istituto Biblico nel 1933* (Roma 1934, pp. 55-88).

ζ) *Il processo civile.* – Nel portare G. davanti a Pilato, i Giudei lo accusano come reo di delitti politici, i soli che avrebbero strappato al Procuratore romano la sentenza di morte. Lo accusano anzitutto in genere come malfattore (*Io.* 18, 30), in seguito come agitatore politico che si è fatto re ed ha proibito di pagare il tributo (*Lc.* 23, 2. 5). Pilato riconosce per sei volte l'innocenza di G.:

la prima dopo l'interrogatorio sulla regalità (*Io.* 18, 38): Pilato vede che non è una regalità pericolosa; la seconda dopo il rimando a Erode (*Lc.* 23, 14): Pilato ha visto che neppure Erode lo ha condannato; la terza dopo la proposta fallita di sostituire Barabba a G. e dopo il messaggio della moglie le cui parole impressionano Pilato: « niente tra te e questo giusto » (*Mt.* 27, 18; cf. *Lc.* 23, 22 « per la terza volta »); la quarta dopo la flagellazione e la coronazione di spine (*Io.* 19, 4): Pilato vuol dire che ha imposto la flagellazione per contentare i Giudei, con l'intenzione però di non andare oltre; la quinta subito dopo, quando ha detto « ecco l'uomo », e i Giudei chiedono la crocifissione (*Io.* 19, 6); la sesta, dopo l'ultima lotta con i Giudei: Pilato cedendo al timore di essere accusato presso Cesare (Tiberio), per avere assolto un reo di lesa maestà, si lava le mani davanti al popolo (*Mt.* 26, 24).

Si verificarono allora le parole di *Ps.* 2, 1-2 della congiura dei prìncipi e re contro il C., come si ricordarono i primi cristiani (*Act.* 4,25-28). G. vi patì pure le sofferenze già predette da *Is.* 50, 6; 52,13-53,12. G. è il « servo di Jahweh » che non allontana la sua faccia dalle ignominie e dagli sputi, ha presentato il suo dorso a quelli che lo battevano e le guance a quelli che gli strappavano la barba; uomo dei dolori e familiarizzato con la sofferenza, maltrattato, si rassegnava, e non apriva la bocca, come un agnello che si porta al macello.

G. mostra in tutta la Passione la protezione speciale che Dio gli concede (*Is.* 50, 7); si rivela nelle sue risposte come re di un regno spirituale; ribadisce la sua missione e la sua origine sovraumana (*Io.* 18, 36-37); afferma che è nelle mani di Pilato per volontà del Padre (*ibid.* 19, 11). L'adempimento delle profezie e le manifestazioni della sua natura, mentre si avvia al termine la lotta del potere delle tenebre contro la luce, preparano la suprema glorificazione di G. C. e del Padre nella Morte e Risurrezione.



(*fot. Alinari*)
GESÙ CRISTO - La figura del Salvatore al centro del musaico dell'abside della basilica di S. Marco, fatto eseguire da Gregorio IV (827-44) - Roma.

η) *La Crocifissione e la Morte.* – La manifestazione della Persona di C. nelle ultime ore (dall'ora sesta ca., cioè dalle dodici del 14 *nîsān*, corrispondente al nostro 18 marzo dell'a. 29 [782 di Roma] fino all'ora nona, cioè fino alle quindici), si svolge nel susseguirsi di avveramenti di profezie, di preghiere al Padre, e di benignità verso gli uomini, mentre operano le cause naturali che determinano la morte. I crocifissori attaccarono le mani di G. al legno traverso, che egli aveva trasportato, e poi lo alzarono sullo stipite, già fisso in terra, dove lo si attaccò con la trafittura dei piedi (v. CROCE, IV. *La Crocifissione di G.*); cf. le parole di G. stesso ca. sei mesi prima, nella festa dei Tabernacoli dell'a. 28: « quando innalzerete il Figlio dell'uomo » (*Io.* 8, 28), e in principio della vita pubblica a Nicodemo, con richiamo alla profezia reale (tipo) del serpente (*ibid.* 3, 14); per la trafittura dei piedi e delle mani cf. *Ps.* 21 (22), 17. Furono crocifissi con G. due malfattori, e a ciò, se non esclusivamente, pensava G. (*Lc.* 22, 37), applicando le parole di *Is.* 53, 12. G. fu crocifisso (non però del tutto nudo, come già indicò il *Vangelo di Nicodemo*, 9) senza le sue vesti, le quali furono divise in parti, però la tunica fu sorteggiata tra i soldati: cf. *Ps.* 21 (22), 19. Nello stesso *Ps.* 8-9 furono predetti gli insulti (*Mt.* 27, 39-43). Si fa questione se G. pregando in Croce con le prime parole del medesimo *Ps.* 2: « Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato » (*Mt.* 27, 46) abbia solo pronunziate queste parole a voce alta, come l'inizio della preghiera, che recitò poi intera a voce bassa, oppure abbia voluto indicare un suo abbandono da parte del Padre. Questa seconda interpretazione ha sempre meno il consenso degli esegeti, che in ciò si rifanno all'antica tradizione (cf. L. Mahieu, *L'abandon du Christ sur la Croix*, in *Mél. Sc. Rel.*, 2 [1945], pp. 209-42).

Al grido di G. e al suo lamento « ho sete » seguì l'offerta della bevanda d'aceto; cf. *Ps.* 21 (22), 16 e 68 (69), 22. Così si adempivano tutte le Scritture (*Io.* 19, 30), e si compiva anche la perfetta misericordia del Pontefice dimostrata già sulla Croce con il perdono ai carnefici, con la promessa del premio al ladro, con il filiale atto verso la Madre, con il che, secondo una sentenza sempre più ammessa, promulgò la sua maternità spirituale riguardo a tutti gli uomini e si avverava anche l'ingresso del Pontefice nei cieli, unica oblazione, con cui « egli ha procurato per sempre la perfezione a quelli che si santificano » (*Hebr.* 10, 14), e con la morte del testatore entrò in vigore il Testamento Nuovo nel suo sangue (*ibid.* 9, 16-17).

θ) *La « clarificatio » incomincia.* – S. Giovanni presenta la Morte insieme con la Risurrezione come la glorificazione di G. (13, 31-32; 12, 28; 7, 39): il velo del Tempio squarciato, la terra che trema, e soprattutto la trafittura del costato sono la prima glorificazione di G.; l'ultimo fatto nel senso che dal cuore di G. C. nacque la Chiesa (cf. S. Tromp, *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*, in *Greg.*, 13 [1932], pp. 489-527) e in essa simbolicamente fu espresso il fatto che dal Corpo del C. uscirono fiumi di acqua viva (*Io.* 7, 39).

BIBL.: sulla Passione: J. M. Vosté, *De Passione et Morte Iesu Christi*, Roma 1937; Th. Innitzer, *Leidens-und Verklärungsgeschichte Iesu Christi*, 4ª ed., Vienna 1948.

d) *Le manifestazioni della nuova vita.* – Gli Apostoli nella loro predicazione si presentano come testimoni della nuova vita di G., e connettono costantemente il loro apostolato con G. risorto: cf. *Act.* 4, 33; 2, 32; 3, 15; 13, 31; *I Cor.* 9, 1. Gli Apostoli sentono inoltre che devono il dono dello Spirito Santo all'influsso del Risorto, che essi chiamano « spirito vivificante » (*I Cor.* 15, 45; cf. *Act.* 2, 33). La cristologia della prima predicazione apostolica chiama G. il C. e Figlio di Dio (*Act.* 2,36; 13, 33; per tutto il contenuto di essa in relazione alla Risur-

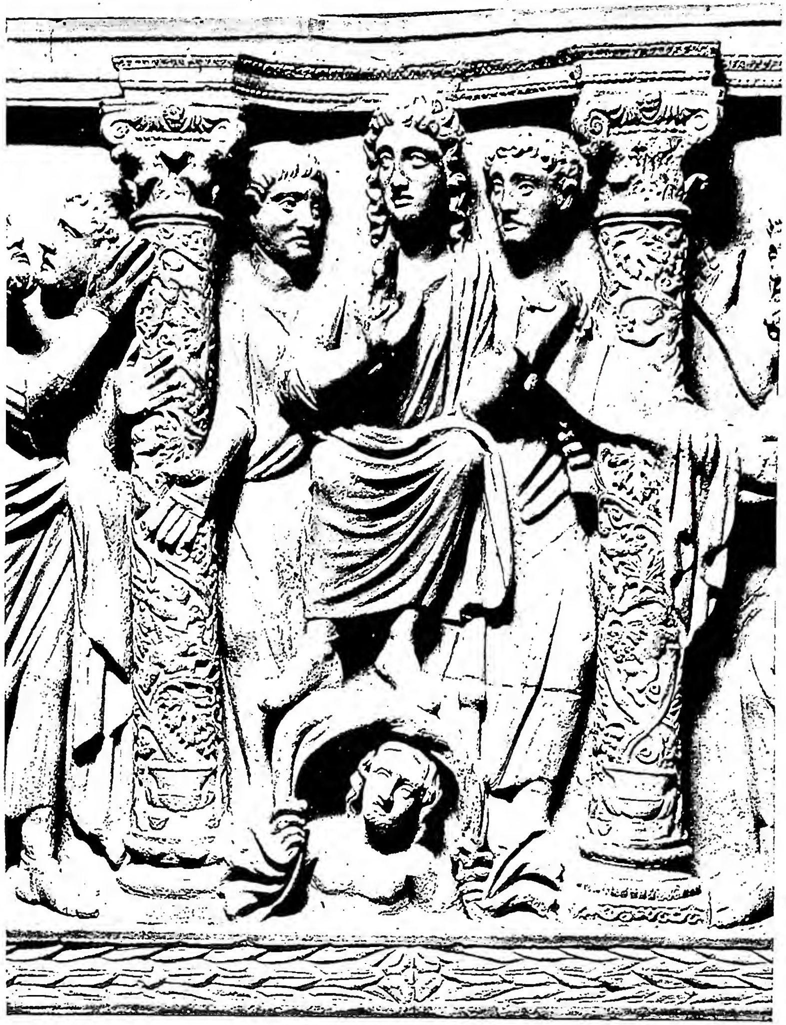
(da Wilpert, Sarcofagi, tav. 212,2)

(da Wilpert, Pitture, tav. 14,1)

(da Wilpert, Mosaiken, tav. 136)

In alto: VARI GESTI. Sarcofago (sec. IV) - Roma, Museo delle Terme. *In basso a destra:* GESTO DI ACCUSA. I seniori accusano Susanna. Affresco della cosiddetta cappella greca (sec. II) - Roma, cimitero di Priscilla. *In basso a sinistra:* GESTO DI OFFERTA. Turtura fa una offerta a Maria S.ma. Affresco del sec. VII. Particolare - Roma, cimitero di Commodilla.

(da Wilpert, Pitture, tav. 253)



(fot. Enc. Catt.)

A sinistra: GESÙ CRISTO barbato e nimbato con gesto oratorio. Affresco (inizio sec. V) - Roma, cimitero "ad duas lauros".

A destra: GESÙ CRISTO ASSISO, CON URANO PER SGABELLO. Parte centrale del sarcofago già Lateranense 174 (sec. IV), ora nelle Grotte Vaticane.

(*da Wilpert, Pitture, tav. 148,2*)

(*fot. Anderson*)

(*da Wilpert, Mosaiken, tav. 4*)

In alto: GESÙ CRISTO IN CATTEDRA TRA GLI APOSTOLI. Affresco del cimitero di Domitilla (sec. IV) - Roma. *Al centro:* BUSTO DI GESÙ CRISTO. Particolare della decorazione musiva dell'oratorio di S. Andrea (sec. VI) - Ravenna, Arcivescovado. *In basso:* DOMINUS LEGEM DAT. (Il *pacem* dell'iscrizione è un errore per *legem*). Musaico (sec. IV) - Roma, mausoleo di S. Costanza.

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

In alto: GESÙ CRISTO ASSISO SUL GLOBO TRA DUE ANGELI, S. VITALE E S. ECCLESIO. Musaico del catino di S. Vitale (sec. VI) - Ravenna. *In basso:* GESÙ CRISTO IN CATTEDRA TRA QUATTRO ANGELI. Particolare del musaico della parte destra della navata di S. Apollinare nuovo (sec. VI) - Ravenna.

(fot. Enc. Catt.)
GESÙ CRISTO - *G. C. opera il miracolo di Cana.* Miniatura del *Pontificale* di Landolfo I (957-84) - Roma, Biblioteca Casanatense, cod. 724 B I 13.

rezione cf. J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Parigi 1949). Le tre linee suaccennate della loro catechesi, gli Apostoli le videro concretamente nei fatti di G. risorto. G. risorgendo si manifesta come Figlio di Dio e il C.: a tal miracolo si era appellato come alla prova suprema (*Mt.* 12, 39 segno di Giona; *Io.* 2, 19 il Tempio ricostruito) e ora manifesta la gloria del Padre nella sua faccia (*II Cor.* 4, 6). Si manifesta tale con miracoli (la pesca, *Io.* 21, 1-14 provoca la fede: è il Signore, *ibid.* 7. 12) con il predire il futuro (*ibid.* 18) con il conoscere le cose lontane e il cuore degli Apostoli, il che provoca la esclamazione « Signore mio e Dio mio » (*Io.* 20, 27-28). G. risorto si attribuisce in affermazioni esplicite la messianità e la divinità: ai discepoli di Emmaus (*Lc.* 24, 26-27); agli Apostoli (*ibid.* 44-49), ai discepoli per mezzo di Maria Maddalena (*Io.* 20, 17), agli Apostoli nel mandarli come il Padre ha mandato lui: *ibid.* 21.

G. si manifesta come il donatore dello Spirito del Padre; ne dà le primizie nell'atto di comunicare la missione ricevuta dal Padre e il potere di rimettere i peccati (*Io.* 20, 21-23). Lo promette, comandando agli Apostoli di rimanere in Gerusalemme, finché non siano rivestiti di « virtù dall'alto » (*Lc.* 24, 49: che è la virtù dello Spirito Santo, *Act.* 1, 4-8). G. così adempie l'altra profezia messianica, che prometteva per i suoi giorni l'effusione dello Spirito del Signore: *Is.* 32, 15; *Ioel.* 2, 28-32 [ebr. 3, 1-5]. L'effusione dello Spirito portava con sé la conferma nell'apostolato, specialmente nel suo ufficio di rendere testimonianza al Risorto: *Act.* 1, 8: « riceverete la forza dello Spirito Santo, che viene sopra di voi, e mi sarete testimoni in Gerusalemme e in tutta la Giudea e Samaria, e fino ai confini della terra ». La nuova vita che essi testimoniano l'hanno vista e toccata con le proprie mani (cf. *I Io.* 1, 1-3) e perciò connettendo questa esperienza con quella di G. prima della sua morte, ne riportano la convinzione della identità della nuova vita con la precedente, della sua realtà concreta, ancora umana, benché già spirituale. Lo vedono mangiare con loro (*Lc.* 24, 41-43) e preparare loro da mangiare (*Io.* 21, 9-14; cf. la impressione fatta sugli Apostoli, in *Act.* 10, 42), lo ascoltano spesso sia che domandi il loro amore (*Io.* 21, 15-17), o commiseri o rimproveri le loro debolezze (*ibid.* 20, 27; *Lc.* 24, 13-31; *Mc.* 16, 14), sia che corregga le loro idee sul carattere del suo Regno (*Act.* 1, 7) ecc. Mentre constatano la nuova vita di G., del tutto simile alla vita precedente, gli Apostoli ricevono dal Risorto la conferma delle promesse già loro fatte e ne ricevono la missione definitiva: il primato conferito a Pietro (*Io.* 21, 15-18), a tutti la missione di predicare il Vangelo, con la promessa di una continua assistenza e del sigillo dei miracoli (*Mt.* 28, 18-20; *Mc.* 16, 15-18) e con la sanzione del premio o della pena a chi crederà o no.

La rivelazione esplicita che egli ora fa del mistero della Trinità delle Persone in Dio nell'unica natura è il culmine delle sue manifestazioni, la formola trinitaria segnerà il significato del Battesimo cristiano, ingresso nella società religiosa, cui G. con questo atto dà la forma definitiva. Egli dopo aver infatti parlato delle cose che spettano al Regno di Dio (*Act.* 1, 3) per quaranta giorni, e aver così compiuto l'opera sua e lasciato agli Apostoli di trasmettere il suo messaggio di salute e di insegnare agli uomini a osservare tutto ciò che egli aveva comandato loro, fu elevato al cielo (*ibid.* 1,9; *Lc.* 24, 51; sul fatto dell'Ascensione e sui problemi di critica letteraria e storica cf. V. Larranaga, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento*, Madrid 1943).

e) *Conclusione.* – G., l'uomo nato in Palestina sotto l'Impero di Augusto e morto sotto quello di Tiberio, continua a porre un problema, come lo pose ai suoi contemporanei. Il problema di G. lo sente ogni uomo, cui è giunto il suo nome. Nessuno può negare ragionevolmente l'esistenza terrena di G. e neppure i caratteri della sua vita, poiché un sano senso di critica storica impone di attribuire valore

alle fonti che raccontano la sua vita, e vieta di dirle frutto della fede di una comunità ecclesiale sorta nel I sec. Ammessa l'esistenza di G. quale ci viene presentata dai Vangeli, sorge il problema dell'interpretazione di questa vita. G. si presenta come uno che parla in nome di Dio, come l'ultima parola di Dio all'umanità, come quello in cui Dio, che si era rivelato già (e anche gli interventi nella storia dell'uomo e di un popolo in particolare sono ineccepibili, anche dal punto di vista puramente scientifico), ora si rivela definitivamente. A chi porta un messaggio di Dio, l'uomo chiede istintivamente che manifesti che Dio è con lui, e si circondi di testimonianze. Ora lo sguardo rapido alla vita di G. mostra che egli si è circondato di testimoni, che ne trasmettono la parola e ha mostrato con i miracoli che Dio è con lui.

Chi legge i Vangeli, anche con lo spirito più distratto, vi cerca sempre una risposta al problema della sua vita, come la vita di G. risolva i suoi problemi spirituali, come egli lo salvi (tale è il problema personale di ogni uomo: salvarsi). Così il problema dell'interpretazione della vita di G. si complica con il problema di ogni uomo: come G. salva me e l'umanità. G. si presenta come Salvatore, come avente in sé l'unico Dio vivente. In lui c'è Jahweh, che continua a offrire la salvezza all'uomo. La vita di G. si presenta come una continua e progressiva manifestazione e donazione di Dio per salvare. G. volle prolungare nei secoli il suo influsso salvifico per mezzo di una istituzione, in cui egli rimarrà presente, e a cui ogni uomo potrà domandare la salvezza.

Però la vita di G. ha una difficoltà che per noi lontani sembra comprometterne la virtù di salvezza. Si vedono davanti a G. due classi di uomini: egli rimane come in un centro, da cui molti si allontanano sempre, e a cui altri sempre si avvicinano. Da una parte i discepoli che con sforzo continuo di penetrazione, condotti dallo stesso G., ne penetrano alfine il mistero; dall'altra i farisei e gli altri capi del popolo che progressivamente si allontanano, per dargli infine la morte. Ognuno si domanda il perché di tal diverso atteggiamento, e da quale parte è destino che egli si ponga, e se G. C. sarà per lui salvezza o perdizione. Un attento esame dei testi fa vedere la ragione profonda del rinnegamento degli uni e della felicità degli altri. Ognuno si rende conto che per penetrare il mistero di G. ci vuole la fede, l'umiltà, il cuore retto dei discepoli e delle donne di Galilea: è un mistero che, dopo averne visto tutta la convenienza, si deve accettare; l'accettarlo è la fede, che passa dalle prime fasi di conoscenza imperfetta fino al contatto personale con G. C., e all'esperienza di ciò che egli è ancor oggi. La progressiva assimilazione del suo mistero è il frutto di salvezza, che egli ancor oggi offre all'uomo. Se in un primo momento la esigenza della santità di Dio che si rivela in lui e la irradiazione della gloria di Dio che risplende nel suo volto possono turbare e sconvolgere e forse anche allontanare quelli che hanno amato più le tenebre che la luce (*Io.* 3, 20), in un secondo momento, appena sia accettato il mistero, G. si inserisce nella vita di ciascuno e incomincia a operare: il mistero di G. non turba più, ma conforta e salva. G. diventa il Salvatore di ognuno che lo accetta. Per la bibl. v.: VI. G. C. nella storiografia.

Silverio Zedda

II. G. C., LEGATO DIVINO.

SOMMARIO: I. Le affermazioni messianiche. - II. La prova dei miracoli. - III. Il miracolo della Risurrezione.

I. LE AFFERMAZIONI MESSIANICHE. – Chi è G.? Che cosa ha egli detto in concreto della sua personalità e della sua missione?

Quando comparve G., le speranze messianiche del popolo giudaico avevano raggiunto il più alto grado d'intensità. Ne fanno fede i libri neo-testamentari, la letteratura rabbinica ed anche alcuni libri pagani.

Quando i Magi giunsero nella Giudea per vedere il Messia, Erode chiese ai dottori della legge « dove sarebbe nato il C. », non già se dovesse venire il C. (*Mt.* 2, 1-4). La profetessa Anna, che trovavasi nel tempio al momento della presentazione di G. bambino, « parlava di lui a quanti attendevano la redenzione di Gerusalemme » (*Lc.* 2, 38). Anche il vecchio Simeone « aspettava la consolazione d'Israele » (*ibid.* 25). Giovanni Battista sulle rive del Giordano annunziava prossima l'instaurazione del Regno di Jahweh, e molti credevano che proprio il Battezzatore fosse il Messia promesso (*ibid.* 3, 15-17; *Io.* 1, 19-28).

L'attesa messianica risulta ancora da vari atteggiamenti presi nei confronti di G. dai discepoli del Battista, dal popolo e dai capi del giudaismo (cf. *Mt.* 11, 2-3; 12, 23; 17, 10; *Mc.* 11, 7-10; 14-61; *Io.* 4, 25; 6, 14, ecc.). Nei libri giudaici dell'epoca abbondano le descrizioni intorno alla persona e alla missione del C. Si può arguire da essi quanto tutti sentissero imminente la comparsa del restauratore d'Israele (cf. varie citazioni nel DThC, VIII, coll. 1126-32). Altra prova di questa aspettativa ardente è la comparsa di molti agitatori che si spacciavano per inviati dell'Altissimo. Si ricorderanno, fra tanti, Giuda Galileo nel 6 d. C. (G. Flavio, *Ant. Iud.*, XVIII, 1, 1 e *Act.* 5, 37) un certo Teoda (*ibid.* 5, 36), un altro giudeo venuto dall'Egitto che riuscì ad attirare intorno a sé migliaia di sicari ai tempi del procuratore Felice, e uno scriba di nome Mattia (G. Flavio, *op. cit.*, XX, 3, 6; *Bellum Iud.*, II, 13, 5 e *Act.* 21, 38). L'aspettazione di un grande liberatore era passata dal giudaismo anche nel mondo pagano, stando alla testimonianza di Svetonio e di Tacito. « Percrebuerat Oriente toto – dice Svetonio – vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur. Id, de imperatore romano, quantum eventu postea patuit, praedictum, Iudaei ad se trahentes rebellarunt » (*Vespasianus*, 4; cf. Tacito, *Hist.*, V, 13).

Sembrerebbe che la critica razionalista, la quale pretende di spiegare tutto naturalmente, non dovrebbe sentire troppa difficoltà ad ammettere la coscienza messianica di G. in un ambiente simile. Ma non è così. I razionalisti vedono assai bene che la figura religiosa e morale di G. non può rientrare nel quadro dei predetti agitatori. Egli è troppo santo per essere un impostore o un politicante rivoluzionario; è troppo saggio ed equilibrato per essere un illuso. Quindi, se si riconosce in lui una coscienza messianica, questa deve ritenersi autentica, cioè d'origine soprannaturale.

G. ha affermato di essere il Messia, ed il messianismo da lui proclamato ha una fisionomia tutta propria che trascende immensamente le idee dominanti in quell'epoca.

Uscito dal deserto, dove aveva trascorso quaranta giorni, G. comincia *subito* a procurarsi dei discepoli. Si rivela ad essi come il C. annunziato dai Profeti, tanto che Andrea fin dal primo giorno può dire al fratello Simone: « Abbiamo trovato il Messia ». G. conferma l'opinione dei primi discepoli dicendo: « ... vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio ascendere e discendere sul Figlio dell'uomo » (*Io.* 1, 35-51). Qualche giorno dopo, sulle rive del Lago di Tiberiade, chiama Pietro e Andrea, suo fratello, che stavano pescando, e dice ad essi in forma categorica: « Venite dietro a me, e vi farò pescatori di uomini » (*Mt.* 4, 18-19). Il gruppo dei discepoli aumenta di giorno in giorno. Ben presto ne sceglierà dodici, li manderà a predicare in suo nome e dirà loro: « Chi accoglie voi, accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato » (*Mt.* 10, 40). Tutto ciò mostra che G. era pienamente consapevole di essere *Inviato dell'Altissimo* e che intendeva iniziare un vasto movimento a carattere soprannaturale.

Poco dopo l'inizio della sua predicazione, va a Nazareth, ove era vissuto molti anni da semplice artigiano. La fama di ciò che aveva fatto nelle con-

(*fot. Enc. Catt.*)
GESÙ CRISTO - G. C. al centro della rappresentazione dei dodici venti: *Opifex formator es omnium*. Agli angoli s. Basilio, s. Nicola. Miniatura dell'*Exultet* 1 (ca. a. 1000) - Bari, Archivio della Cattedrale.

trade di Galilea era largamente diffusa tra i suoi compaesani. Entrò di sabato nella sinagoga per partecipare alla consueta riunione festiva, prese il rotolo delle S. Scritture, e cominciò a leggere un brano d'Isaia. Era il passo in cui il profeta tratteggia la consacrazione divina del C. venturo, e la sua funzione dottrinale e misericordiosa in mezzo al popolo (*Is.* 61, 1-2). Terminata la lettura, G. restituisce il rotolo all'inserviente, e spiega quei versetti dicendo : « Oggi si è compiuta questa scrittura nelle vostre orecchie » (cf. *Lc.* 5, 4, 16-21). E voleva dire : « Oggi con le vostre orecchie avete udito colui del quale ha scritto Isaia, cioè avete udito il C. vaticinato dal Profeta ».

Per designare se stesso G. usa spesse volte la espressione « Figlio dell'uomo ». Ricorre nel Vangelo 84 volte, sia nei Sinottici che in s. Giovanni (cf. F. Roslaniec, *Filius hominis*, Roma 1920, pp. 42-52, 65-66); e dall'analisi dei relativi testi si deduce che essa è in connessione con attributi messianici. E difatti, nei Sinottici, G. descrivendo il Giudizio finale, annunzia che il « Figlio dell'uomo » verrà maestosamente come re supremo, « insieme ai suoi angeli », per giudicare il genere umano (*Mt.* 25, 31-34). Interrogato da Caifa, non si limita a confessare che egli è il C., ma aggiunge : « Vedrete il Figlio dell'uomo seduto a destra della Possanza e veniente sulle nubi del cielo » (*ibid.* 26, 64; cf. *Mc.* 14, 62; *Lc.* 22, 69). Nella guarigione del paralitico, G. dichiara che il « Figlio dell'uomo » ha il potere di rimettere i peccati, e compie il miracolo per mostrare la realtà di tale potere (*Mt.* 9, 6-7; *Mc.* 2, 10-12; *Lc.* 5, 24-25). Quando i Farisei accusano i suoi discepoli di aver violato il riposo festivo, G. ne prende le difese aggiungendo che il « Figlio dell'uomo è padrone anche del sabato » cioè della legge sabatica da tutti ritenuta come divina (*Mc.* 2, 28). Il titolo « Figlio dell'uomo » esige quindi una spiegazione messianica. Il Vangelo di s. Giovanni conferma pienamente questa conclusione; anzi – più chiaramente dei Sinottici – presenta il « Figlio dell'uomo » come un essere preesistente, di origine celeste, come l'unigenito di Dio che ha assunto la natura umana (1,51; 3, 13.16). Nei Vangeli pertanto « Figlio dell'uomo » significa « Re-Messia » e « Verbo incarnato ». E poiché il Maestro fin dai primi giorni del suo ministero pubblico si attribuisce questo titolo (in tal senso), vuol dire che la sua coscienza messianica è chiara e netta fin da principio.

Rimproverato perché i discepoli non praticavano il digiuno e perché in una circostanza avevano violato il sabato, G. risponde come *arbitro* della legge stessa : I discepoli – dice – non digiunano perché si trovano insieme allo « sposo » nel periodo delle nozze messianiche: digiuneranno più tardi, quando sarà tolto loro lo sposo; in quanto poi al precetto del riposo sabatico si sappia che il Figlio dell'uomo è padrone anche del sabato (*Mt.* 9, 14-15; 12, 1-8).

G. esige un amore sommo, più grande di quello che si deve ai genitori e figli : « Chiunque ama la madre, e il padre più di me non è degno di me, e chi ama il figlio e la figlia al di sopra di me non può essere degno di me » (*ibid.* 10, 37). Questo amore deve realizzarsi attraverso l'osservanza delle « sue » leggi : « Se mi amate, osservate i miei comandamenti » (*Io.* 14, 15). Non solo si presenta come autore della « Legge Nuova », ma dichiara di essere il *giudice supremo e universale*, nelle cui mani il Padre ha trasferito ogni giudizio, compreso quello che avrà luogo alla fine del mondo (*ibid.* 5, 22. 27; *Mt.* 25, 31-46). La sua attitudine di fronte alla legge e al Regno di Dio non ha precedenti, nemmeno nei più grandi profeti d'Israele : egli parla a nome proprio e con autorità sovrana; si presenta come banditore e realizzatore d'un ordine nuovo che dovrà durare fino alla fine dei secoli; è consapevole di essere il maestro supremo dell'umanità, annunziatore della Buona Novella, fonte unica di benessere spirituale tra i popoli; rivendica a sé i poteri giudiziari più universali e più assoluti.

Tutto questo prova che egli ha inteso affermare in una forma ampia, categorica e inequivocabile la propria dignità messianica.

Un giorno si presentarono a G. alcuni discepoli del Battista, che languiva nelle prigioni di Erode, e gli domandarono : « Sei tu quegli che deve venire ? ». Come risposta il Maestro fa molti miracoli alla loro presenza quindi, applicandosi due brani profetici concernenti le opere meravigliose del Cristo (*Is.* 35, 5-6; 61, 1), soggiunge : « Andate e riferite a Giovanni quello che udite e mirate : i ciechi rivedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risuscitano e ai poveri viene annunziata la buona novella. E beato chi non si separa da me » (*ibid.* 11, 2-6). Nessuna risposta poteva essere più decisiva.

Nel colloquio con la Samaritana, avendo la donna fra l'altro detto che deve venire il Messia, che si chiama C., G. risponde : « Sono io che ti parlo » (*Io.* 4, 25-26). La stessa dichiarazione dové fare ai cittadini di Sychar, ove si fermò a predicare due giorni. Riferisce infatti il quarto Evangelista che molti di essi credettero in lui, e dicevano alla donna : « Non crediamo più per il tuo discorso : di fatto noi stessi abbiamo udito, e sappiamo che costui è davvero il Salvatore del mondo » (*ibid.* 4, 41-42).

Trovandosi un giorno presso Cesarea di Filippo, G. interrogò confidenzialmente gli Apostoli circa la sua personalità. Risponde Simon Pietro : « Tu sei il C., il Figlio del Dio vivente ». G. approva in pieno tale risposta, e con ciò mostra chiaramente la sua coscienza messianica (*Mt.* 16, 13-19).

Soprattutto nei discorsi gerosolimitani, tenuti dinanzi ai caporioni del giudaismo, oppure riservati ai discepoli fedeli, il Maestro afferma ripetutamente la sua missione divina. Egli parla a nome di Jahveh, la sua dottrina gli è stata manifestata dal Padre celeste, nessuno può ottenere la salvezza se non per suo mezzo : sono questi i concetti su cui insiste con maggior forza (cf. *Io.* 7, 14-18, 37-38; 8, 21-36, 51; 10, 18; 14, 10; 15, 15; 16, 5-15).

Né si limita a presentarsi come « Rivelatore », ma addirittura come « la luce del mondo » (*ibid.* 8,12), « la

resurrezione e la vita » per quanti lo seguiranno (*ibid.* 11, 25-26), «il mediatore» che rende efficaci le nostre preghiere presso l'Altissimo (*ibid.* 14, 13, 14; 16, 23-24), « la vita vera » a cui è necessario restare uniti come tralci per trarre la linfa soprannaturale (*ibid.* 15, 1-6), il C. mandato dal Padre (*ibid.* 17, 3).

Condotto al Sinedrio, il sommo sacerdote l'interroga solennemente per sapere se è il C., il Figlio di Dio: « Ti scongiuro per Iddio vivente che ci dica se tu sei il C., il Figlio di Dio ». Risponde a lui G.: « Tu l'hai detto. Anzi vi dico che vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Possanza e veniente sulle nubi del cielo » (*Mt.* 26, 63-64). Su tale affermazione i sinedristi fondarono la condanna.

Pertanto dalla presente breve indagine, omettendo altri passi e affermazioni categoriche, balza fuori questa conclusione criticamente incontestabile: *G. ebbe sempre chiara e precisa la consapevolezza di essere il Messia atteso dai Giudei; fin da principio e nelle forme più varie ha ripetutamente affermato di essere il Rivelatore, il Legato mandato da Dio per la salvezza delle anime.*

(*fot. Enc. Catt.*)
GESÙ CRISTO - G. C. benedicente entro la iniziale V, capovolta. *Benedizionale* del sec. XI - Bari, Archivio della Cattedrale.

II. LA PROVA DEI MIRACOLI. – Le riferite affermazioni del Maestro hanno un valore innegabile se si tiene presente la sua condotta religioso-morale, l'equilibrio perfetto delle sue facoltà e la realizzazione degli antichi vaticini.

Ma con ciò le esigenze del nostro spirito non sono quietate interamente. Le affermazioni di G. sono troppo straordinarie. Dobbiamo aspettarci che Dio intervenga in una maniera più singolare nella vita del suo Legato, per rendersi maggiormente garante della missione di lui.

Ha Dio contrassegnato la vita di G. con il sigillo della sua onnipotenza?

Chiunque legge il Vangelo resta colpito fin dalle prime pagine dai fatti straordinari che accompagnarono la vita di C. Un angelo annunzia alla Madre il concepimento verginale; una schiera di angeli interviene alla sua nascita; un astro insolito guida alla sua culla alcuni magi d'Oriente; un sogno misterioso svela le insidie del re Erode; nel Battesimo una voce celeste proclama la sua filiazione divina, e così i prodigi si susseguono fino alla Risurrezione e Ascensione al Cielo.

Per il nostro scopo è sufficente limitare l'indagine a quelli operati direttamente da G. Possono essere divisi in diverse categorie. Alcuni riguardano la natura inanimata o irrazionale; p. es., il cambiamento dell'acqua in vino al banchetto nuziale di Cana (*Io.* 2, 1-11), la tempesta sedata sul lago di Tiberiade (*Mt.* 8, 23-27), la duplice moltiplicazione dei pani (*ibid.* 14, 13-21; 15, 32-38), la duplice pesca miracolosa (*Lc.* 5, 4-10; *Io.* 21, 1-11), il camminare di Gesù sulle onde (*Mc.* 6, 48-51). Altri furono fatti per liberare gli ossessi, molto numerosi a quei tempi (*Mt.* 8, 16; 8, 28-34; 17, 14-18, ecc.). Una quindicina riguardano guarigioni subitanee da infermità diverse: come, per es., quella del lebbroso (*ibid.* 8, 2-4), del servo del centurione, paralitico e quasi morente (*ibid.* 8, 5-13; *Lc.* 7, 1-10), del paralitico di Cafarnao (*Mt.* 9, 1-8), dei due ciechi (*ibid.* 9, 27-31), del sordomuto (*Mc.* 7, 31-37), del cieco di Gerico (*ibid.* 10, 46-52), del paralitico di Gerusalemme (*Io.* 5, 1 sgg.), dell'idropico (*Lc.* 14, 1-4), del cieco nato (*Io.* 9, 1 sgg.).

Viene anche narrata la risurrezione di tre morti: del figlio unico della vedova di Naim (*Lc.* 7, 11-17), della figlia di Giairo (*Mt.* 9, 18-26) e di Lazzaro (*Io.* 11, 1-44).

Tutti gli Evangelisti ricordano molti altri miracoli senza fermarsi a descriverli. In *Mt.* 4, 23-24, si legge: « E girava in tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe, predicando il Vangelo del Regno e curando ogni malattia e ogni languore nel popolo. E la sua fama si sparse nell'intera Siria, cosicché gli portarono tutti i male aventi, tenuti da varie malattie e dolori, indemoniati, lunatici e paralitici, e li curò». E al cap. 15, 30-31: « E vennero presso di lui molte folle avendo con sé zoppi, storpi, ciechi, sordi e altri molti, e li posero ai suoi piedi; e li curò, sicché la folla restava meravigliata vedendo sordi parlanti, storpi sani, zoppi camminanti e ciechi veggenti: e glorificava Iddio d'Israele ».

Marco a sua volta (3, 9-10): « E disse ai suoi discepoli che fosse ai suoi ordini una barchetta per via della folla affinché non lo comprimessero: curò infatti molti, sicché gli si gettavano addosso per toccarlo quanti avevano malori ». Luca scrive (4, 40-41): « Tramontato poi il sole, tutti quanti avevano infermi per malattie varie li condussero a lui. Egli poi imponendo a ciascuno di essi le mani, li curava: uscivano anche demoni da molti gridando e dicendo: Tu sei il Figlio di Dio... ». Giovanni nella prima conclusione del suo Vangelo rileva: « Molti altri prodigi fece G. al cospetto dei suoi discepoli che non sono stati scritti in questo libro... » (20, 30).

Si può pertanto affermare che i miracoli compiuti da C. assommano ad alcune centinaia. Nessuno degli Evangelisti ha voluto darcene una relazione completa; anzi ciascuno ha scelto liberamente tra quelli stessi che entrarono nella catechesi primitiva: è un'altra garanzia dell'indipendenza mutua di questi scrittori. Ciò accresce il valore della loro testimonianza.

I Vangeli sono libri storici degni della più alta considerazione. Due Evangelisti furono testi oculari e due attinsero notizie da quelli che avevano conosciuto G. Ne segue che i fatti miracolosi del Vangelo sono avvenuti realmente. D'altronde, la naturalezza e semplicità della descrizione, la serenità e obiettività dei rilievi, la mancanza di vera preoccupazione apologetica, il confronto con le narrazioni strane e mirabolanti degli apocrifi sono una conferma luminosa del loro alto valore storico.

Ma queste opere portentose attestano davvero uno speciale intervento dell'onnipotenza divina? Tra-

scendono esse le misteriose forze della natura? Dopo tante scoperte nel campo fisico e fisiologico, possono i moderni credere alla soprannaturalità dei miracoli di C. come ci credevano le folle semplici e incolte della Palestina?

Trascurando un'analisi dei singoli miracoli (cf. per questo i commentatori evangelici e L. Fonck, *I miracoli del Signore nel S. Vangelo*, Roma 1914), è sufficente considerarli nell'insieme, tenendo presente il loro numero e la loro varietà. Anche se qualche prodigio dovesse lasciare perplessi circa il suo carattere trascendente, nella maggioranza sono tali da escludere ogni dubbio ragionevole e prudente. Chi potrebbe infatti attribuire alle forze della natura la resurrezione di un morto da quattro giorni, la moltiplicazione di cinque pani in modo da sfamare una grande folla, la guarigione istantanea di persone ulcerate dalla lebbra, il ridare con la semplice parola la vista ai ciechi? Tali fatti superano totalmente la capacità e l'ordine delle forze naturali: essi postulano in modo assoluto l'intervento libero del Creatore (v. MIRACOLO).

I prodigi evangelici pertanto sono fatti storicamente sicuri; essi trascendono la capacità della natura creata e postulano un intervento speciale della Divinità.

Resta un'ultima questione: in che rapporto sono i miracoli con la persona di G.? Sono realmente ordinati ad accreditarlo tra gli uomini come C. e Figlio di Dio? C. stesso ha stabilito ciò e in modo inequivocabile.

Il Maestro presenta i suoi prodigi come una testimonianza divina in base a cui gli uomini debbono credere che Egli è il Messia, il Figlio di Dio, e che quindi la sua dottrina è rivelata. Si ricorda qualcuna delle sue dichiarazioni.

Quando il Battista dal carcere erodiano mandò alcuni discepoli a chiedergli se fosse Egli «il Venturo» cioè il C., oppure bisognasse attendere un altro, G. rispose: «Andate e riferite a Giovanni ciò che udite e mirate: i ciechi rivedono, gli storpi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risorgono e ai poveri viene dato il buon annunzio. E beato chi non si divide da me» (*Mt.* 11, 2-6). G. dunque si appella ai miracoli, più eloquenti d'ogni altra testimonianza, per provare la sua messianità.

Al paralitico di Cafarnao condona subito le colpe commesse. – Condonare le colpe! chi lo può se non Dio? – mormorano i presenti. Come si giustifica G.? «Affinché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di perdonare i peccati (dice al paralitico): «Lèvati, prendi il tuo lettuccio e torna a casa tua» (*ibid.* 9, 6-7).

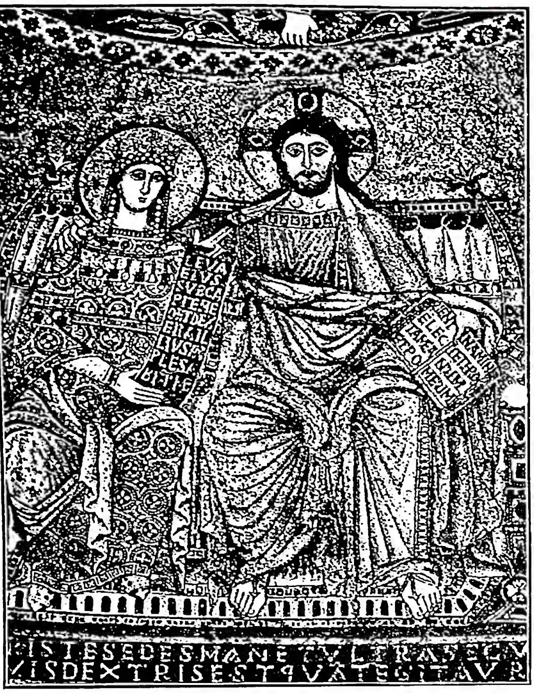
Ai capi del giudaismo, mormoranti perché fa i miracoli di sabato, risponde: «Io ho una testimonianza maggiore di Giovanni: le opere infatti che il Padre mi ha dato di compiere, queste opere che io compio (cioè i prodigi) attestano su di me che il Padre mi ha mandato» (*Io.* 5, 36). E altrove: «Se non compio le opere del Padre mio (cioè, opere singolari, divine, miracolose), non vogliate credermi; ma se le compio, e a me non volete credere, credete alle opere, affinché sappiate e conosciate che il Padre è in me, e io nel Padre» (*ibid.* 10, 37-38). I miracoli quindi nel pensiero di C. sono opere divine che dimostrano la sua missione.

Del resto, è mai possibile che Dio abbia concesso a un impostore o a un illuso un potere taumaturgico così vasto ed eminente quale si riscontra in G. C.? «Nessuno può fare questi prodigi, se Dio non è con lui» pensava Nicodemo con il suo buon senso, e lo pensa chiunque non sia prevenuto da sofismi. I miracoli vengono dall'Essere supremo e sono come un'aureola intorno al taumaturgo: se Dio ha adornato G. di tanto splendore, vuol dire che ha approvato la sua condotta e il suo insegnamento, e quindi la sua messianità, che era come l'anima e il fondamento di tutta la sua predicazione. Non solo: G. ha affermato di essere l'Unigenito di Dio, uguale al Padre e degno degli stessi onori. Se ciò non fosse vero, avremmo un semplice uomo che divinizza se stesso: G. sarebbe fondatore di un culto idolatrico. Ma allora, avrebbe potuto Dio arricchirlo di tanti miracoli? Essi quindi dimostrano che G. è Figlio di Dio in senso proprio.

III. Il miracolo della Risurrezione. – La dimostrazione trionfale tuttavia della messianità e divinità di G. è costituita dal miracolo della sua Risurrezione. G. stesso difatti e poi gli Apostoli hanno presentato tale Risurrezione come fatto d'importanza capitale in quanto mostra l'origine divina del messaggio evangelico; essa è oggetto principalissimo di fede e fondamento inconcusso della speranza dei credenti.

Durante il ministero pubblico G. ha parlato più volte della sua Morte e Resurrezione. Quando dopo molti prodigi i farisei ebbero l'improntitudine di chiedere un segno dal cielo, rispose: «Non sarà dato altro segno se non quello di Giona profeta. Come infatti Giona fu per tre giorni e tre notti nel ventre di un cetaceo, così il Figlio dell'uomo sarà per tre giorni e tre notti nel cuore della terra» (*Mt.* 12, 39-40; cf. 16, 4). Dopo la confessione di Pietro a Cesarea di Filippo, cominciò a insegnare più apertamente che doveva soffrir molto dagli anziani, dai pontefici e dagli scribi, essere ucciso e quindi risorgere al terzo giorno (*ibid.* 16, 21). Lo stesso prean-

(*da A. Grabar, L'art byzantin, Parigi 1933, tav. 41*)
Gesù Cristo - L'Imperatore romano e l'Imperatrice Eudossia incoronati da G. C. Avorio del sec. xi - Parigi, Gabinetto delle medaglie.



(*fot. Alinari*)

GESÙ CRISTO - Il Salvatore accoglie al suo fianco la Vergine. Parte centrale del musaico del catino della basilica di S. Maria in Trastevere (ca. 1140) - Roma.

nunziò ai tre discepoli che avevano assistito alla Trasfigurazione (*ibid.* 17, 9), poi ai Dodici insieme, mentre stavano ancora in Galilea (*ibid.* 17, 22-23). Anche nell'ultimo viaggio verso la capitale, come pure nella cena che precedette la Passione, parlò della sua Morte e della Risurrezione (*ibid.* 20, 17-19; 26, 31-32).

Questi preavvisi non erano un mistero nemmeno pei suoi avversari. Infatti il mattino dopo la crocifissione, prìncipi e farisei andarono da Pilato per chiedergli di far custodire il sepolcro, poiché – dicevano – « ci siamo ricordati che quell'ingannatore disse mentre era ancora in vita : " Dopo tre giorni risorgerò " » (*ibid.* 27, 62-63).

Ebbene, avrebbe forse G. tanto insistito su questo fatto se l'avesse creduto privo d'importanza per i seguaci del suo messaggio ? Se ha voluto che i miracoli venissero considerati come argomento della sua missione divina, come non avrà attribuito un valore probativo al massimo dei miracoli, la Risurrezione ? E si noti che G. non parla di Risurrezione metaforica, ma reale, come reale è la sua passione e la sua morte : Egli farà risorgere il santuario del suo corpo; uscirà dalla tomba al terzo giorno, come Giona...; e questa è la prova più grande della sua trascendenza (*ibid.* 12, 39-40).

Gli Apostoli, interpreti fedeli dell'insegnamento di C., stimarono la sua Risurrezione in un modo veramente impressionante.

Subito dopo l'Ascensione si ritirano al Cenacolo, gettano le sorti ed eleggono Mattia in luogo di Giuda, perché – dice Pietro – « sia costituito teste della Risurrezione insieme con noi » (*Act.* 1, 22). L'aver visto G. redivivo : ecco l'oggetto fondamentale della predicazione dei Dodici. Per questo il principe degli Apostoli nel suo primo discorso proclama con energia : « Uomini d'Israele, udite queste parole : G. Nazareno... voi lo uccideste trafiggendolo per le mani degli empi; Dio però lo risuscitò da morte... Questo G. lo risuscitò Iddio, della qual cosa siamo testimoni tutti noi. Esaltato dunque alla destra di Dio, e ricevuta dal Padre la promessa dello Spirito Santo, lo ha diffuso quale voi lo vedete e udite » (*ibid.* 2, 22-33).

L'apostolo Paolo scrive ai fedeli di Corinto : « Se di C. si predica che è risorto da morte, come possono dire alcuni di voi che non c'è Risurrezione di morti ? Se non c'è Risurrezione di morti nemmeno G. è risorto. Ora, se C. non è risorto, vuota è la nostra predicazione e vana è la vostra fede; anzi, ci troviamo testimoni falsi di Dio, perché testimoniammo contro Dio che egli resuscitò C., mentre non lo risuscitava se veramente i morti non risorgono. Se infatti i morti non risorgono, nemmeno C. è risorto. Ora se C. non è risorto, vana è la fede vostra : tuttora siete nei vostri peccati... Ma ecco che C. è risorto da morte, primizia degli addormentati » (*I Cor.* 15, 12-20).

La Risurrezione di G. è pure menzionata in moltissimi altri luoghi del Nuovo Testamento : ciò prova l'importanza straordinaria che ebbe questo fatto nella predicazione apostolica.

Ma poiché la Risurrezione presuppone la Morte, prima di prendere in esame la storicità e la realtà delle apparizioni di C. redivivo, bisogna dimostrare che egli morì davvero in seguito alla Crocifissione.

La realtà della Morte di G. non può essere messa in dubbio. Tutti gli Evangelisti asseriscono che G. morì e fu sepolto. Tale fatto è dato per certissimo anche da altri autori del Nuovo Testamento, specie da Paolo che dichiara apertamente di riflettere in ciò la tradizione primitiva.

Quando Giuseppe d'Arimatea, membro del Gran Consiglio, chiese al procuratore romano il corpo di G. per dargli onorata sepoltura nella propria tomba, Pilato fece prima chiamare il centurione per accertarsi della morte del condannato : « e fatto chiamare il centurione – nota Marco – domandò a lui se fosse già morto. E saputolo dal centurione, donò il cadavere a Giuseppe » (*Mc.* 15, 42-47).

I soldati mandati a rompere le gambe ai tre crocifissi, avendo veduto che G. era spirato, non credettero opportuno di dargli il colpo di mazza; tuttavia un milite, per maggior sicurezza, gli trapassò il petto con la lancia (*Io.* 19, 32). Se G. non era morto, doveva necessariamente morire per la lanciata di natura sua letale.

Un solido argomento si ha pure nell'odio dei Giudei, i quali, dopo aver tanto brigato per la crocifissione del Rabbi di Nazareth, non avrebbero certamente lasciato la vittima viva. Anche se in altre circostanze i carnefici potevano essere negligenti, si può star sicuri che quella volta non abbandonarono l'oggetto del loro odio senza bene accertarsi della morte.

Del resto basta riflettere alle circostanze che precedettero e accompagnarono il supplizio di croce. G. era stato flagellato a sangue per ordine del procuratore allo scopo di muovere a pietà la folla; inchiodato in croce, continuò a versare altro sangue, mentre una sete ardente lo divorava. A tutto questo si aggiunga la lanciata del soldato. Come dunque avrebbe potuto sopravvivere ? Sarebbe morto per lo meno nel sepolcro, ove fu deposto – nota Giovanni – legato con fasciature secondo l'uso giudaico e cosparso di cento libbre di aromi portati da Nicodemo (*ibid.* 19, 39-40). Gli unguenti da soli sarebbero stati sufficenti a soffocarlo.

Realmente morto G., egli è anche realmente risorto, come aveva predetto. All'alba del terzo giorno il sepolcro fu trovato vuoto; e la ragione che ne vien

data dagli Evangelisti è perché G. uscì vivo di là, come dimostrano le apparizioni che subito seguirono.

Gli Evangeli infatti menzionano una diecina di apparizioni di G. risorto a persone diverse, in circostanze e luoghi diversi, per uno spazio di quaranta giorni. Apparve alla Maddalena che piangeva presso il sepolcro trovato vuoto (*Mc.* 16, 9; *Io.* 20, 11-18), alle pie donne (*Mt.* 28, 9-10), a Pietro (*Lc.* 24, 34), a due discepoli sulla via di Emmaua (*ibid.* 24, 13-35), agli Apostoli, meno Tommaso, nel cenacolo (*ibid.* 24, 36-43; *Io.* 20, 19-25), di nuovo agli Apostoli, compreso Tommaso a cui il Risorto ordinò di porre le mani nelle sue ferite (*ibid.* 20, 26-29), a cinque Apostoli e due discepoli sul lago di Genezareth (*ibid.* 21, 1-24), agli Undici in Galilea (*Mt.* 28, 16 agg.), nuovamente agli Apostoli nel giorno dell'Ascensione al cielo (*Lc.* 24, 50-52).

(*fot. Anderson*)
GESÙ CRISTO - G. C. Pantocratore. Catino musivo del Duomo (a. 1148) - Cefalù.

A volte in queste apparizioni G. s'intrattiene a lungo, cammina, parla familiarmente, mangia, mostra le mani e i piedi feriti, si fa toccare, ecc. Luca, nell'introduzione degli *Atti* (*Act.* 1, 3), riassumendo in modo conciso le manifestazioni del Risorto, dice: « ai quali (Apostoli) ancora si fece veder vivo dopo la sua Passione con molte riprove (ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις) apparendo ad essi per quaranta giorni, e parlando del Regno di Dio ».

S. Paolo, poi, in *I Cor.*, scritta verso l'a. 55, ricorda varie apparizioni di C. risorto: « Ora – scrive – vi chiarisco, o fratelli, l'evangelo che v'annunziai, e che accoglieste e in cui perseverate e per il quale siete salvi, se lo ritenete come ve l'annunziai; a meno che invano non l'abbiate creduto. Vi trasmisi dunque, in prima linea, quel che appunto io avevo ricevuto, come C. morì per i peccati nostri, secondo le Scritture, e che fu sepolto e che è risorto al terzo giorno, secondo le Scritture; e che apparve a Cefa, poi ai Dodici. Dopo apparve a più di cinquecento fratelli a un tempo, dei quali i più vivono ancora, altri chiusero gli occhi. Dopo apparve a Giacomo, poi agli Apostoli insieme; e in ultimo di tutti quasi all'abortivo, apparve anche a me » (*I Cor.* 15, 1-8).

Questa testimonianza è del massimo valore, non solo per l'autorità dell'Apostolo, ma anche per la sua concisione e per la sua antichità. Paolo ricorda in forma categorica le apparizioni di C. redivivo come fatto storicamente incontestabile, tanto vero che ai suoi tempi erano ancora vivi parecchi di quelli che avevano veduto il Risorto. L'Apostolo dichiara di aver attinto la conoscenza di queste apparizioni dalla tradizione ufficiale: « Vi ho trasmesso – dice – ciò che a mia volta ho ricevuto (ὃ καὶ παρέλαβον) ». Paolo, già seguace delle scuole rabbiniche, usa qui il termine tecnico con il quale gli Ebrei palestinesi indicavano che la loro dottrina era attinta fedelmente dalla tradizione dei maggiori (cf. G. Kittel, *Der historische Jesus*, Berlino 1931, p. 64). Quindi con la frase « ὃ καὶ παρέλαβον » vuol dire che le apparizioni le ha apprese non da fonti anonime, non da voci vaghe e incontrollate, ma dall'insegnamento autentico dei primi banditori del Vangelo.

È inammissibile che un uomo della tempra di Paolo abbia accettato alla leggera fatti di così capitale importanza. Non gli era certo mancata l'occasione di accertarsi. Tre anni dopo la conversione (verso il 39) aveva trascorso quindici giorni in compagnia di Pietro, e in quella circostanza si era pure abboccato con Giacomo (*Gal.* 1, 18-19). Una diecina d'anni più tardi aveva partecipato al Concilio gerosolimitano (*Act.* 15, 1 sgg.). Del resto Paolo sa bene che la sua predicazione è identica a quella dei Dodici; tanto che a conclusione del racconto delle apparizioni può scrivere: « Dunque tanto io quanto essi predichiamo così, e questa è la vostra fede » (*I Cor.* 15, 11).

Pertanto dalla testimonianza paolina si ricava che la persuasione che C. fosse risorto era in quel tempo universale e certissima tra i seguaci del Vangelo; questa persuasione, fin dalle prime origini cristiane, non si spiega se non si ammette il fatto della Resurrezione del Maestro.

C. quindi è risorto. Ed è questo il massimo tra i prodigi che basta da sé a provare luminosamente la messianità di G.

BIBL.: E. Mangenot, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, Parigi 1908; id., *La Résurrection de Jésus*, ivi 1910; M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, ivi 1923; L. De Grandmaison, *Jésus Christ*, II, ivi 1929; H. Dieckmann, *De Revelatione Christiana*, Friburgo in Br. 1930; E. Pinard De La Boullaye, *G. Messia*, Torino-Roma 1931; id., *G. Messia. Il Taumaturgo e il Profeta*, ivi 1932 (conferenza di Notre Dame di Parigi); F. Buysse, *Jésus devant la critique. Son existence, sa mission, sa personnalité*, Bruges 1932; F. M. Braun, *Où en est le problème de Jésus*, Bruxelles-Parigi 1932; A. Vitti, *La Risurrezione di Gesù nella predicazione apostolica*, in *La Redenzione*, Roma 1934, pp. 191-220; id., *Ultime critiche e ultimi studi sulla Risurrezione di G.*, *ibid.*, pp. 221-50; L. Tondelli, *G. C.*, Torino 1936; G. Belloncini, *Figura e realtà della resurrezione*, Padova 1938; R. Thibaut, *Le sens de l'Homme Dieu*, Bruxelles 1946; F. Fabbi, *Il cristianesimo rivelazione divina*, Assisi 1949, pp. 235-61, 362-96, 410-443; F. M. Braun, *G. Storia e critica*, trad. it., Firenze 1950; R. Guardini, *La figura di G. nel Nuovo Testamento*, trad. it., Brescia 1950; id., *Il Signore*, Milano 1950. Fabio Fabbi

III. G. C. NELLA TEOLOGIA DOGMATICA.

Compito della teologia dogmatica è di considerare G. C. sia nella sua persona e nella sua intima costituzione (cristologia), sia nella sua opera salvifica in favore dell'uomo (soteriologia).

La cristologia, pertanto, studierà l'essere di G. C., che è teandrico, intrinsecamente costituito dalla natura divina e dalla natura umana, unito nell'unica persona del Verbo (v. INCARNAZIONE); il modo di questa unione (v. UNIONE IPOSTATICA); le conseguenze che ne derivano: in G. C. ci sono due operazioni (v. MONONERGISMO), due volontà (v. MONOTELISMO), la comunicazione degli idiomi (v. IDIOMI, COMUNICAZIONE degli), un'unica filiazione (v. FIGLIO DI DIO), la libertà e l'impeccabilità (v. LIBERTÀ DI G. C.; TENTAZIONE di G. C.), il diritto all'adorazione (v. sotto, cap. IV), la santità sostanziale e accidentale, la scienza divina e umana: beata, infusa, acquisita (v. PSICOLOGIA DI G. C.), la potenza strumentale e le operazioni tean-

driche (v.), i dolori e le sofferenze non disdicevoli alla dignità del Verbo Incarnato (v. AGONIA DI G. C.).

La soteriologia, a sua volta, studierà e spiegherà come l'opera salvifica di G. C. ha avuto il suo epilogo nella morte di Croce (v. LIMBO; MORTE DI G. C.), che fu un vero sacrificio (v. SACRIFICIO), il quale meritò agli uomini (v. MERITO DI G. C.) la liberazione del peccato (v. REDENZIONE). Nel compimento dell'opera della salvezza G. C. attuò in grado perfetto il suo sacerdozio (v. SACERDOZIO DI G. C.), ed iniziò l'esercizio solenne di suoi poteri regali (v. REGALITÀ DI G. C.).

Contro la dottrina cattolica intorno a questi argomenti, molte furono le eresie che insorsero fin dai primi tempi del Cristianesimo. La teologia, perciò, studia e vigila tutti questi sistemi e opinioni erronee, e contro di esse espone la più piena confutazione. Le eresie e gli eretici vengono trattati alle singole voci: Arianesimo; Doceti; Ebioniti; Gnosi; Manicheismo; Modernismo; Monofisiti; Protestantesimo liberale.

IV. Il culto verso G. C.

Il culto verso l'Uomo-Dio, G. C., è legittimo. È chiaro che a lui, seconda Persona della S.ma Trinità e quindi vero Dio, compete il culto come alle altre due Persone con lui sussistenti nella stessa natura divina. Ma quale culto si può e si deve rendere a C. come Uomo e cioè alla sua Umanità? La soluzione del problema dipende dal concetto di unione ipostatica (v.). Quelli che non ammettono la vera divinità di C. (ariani, razionalisti, modernisti), o gli negano ogni culto o gli concedono una venerazione come quella concessa ai santi. Similmente quelli che distaccano troppo l'umano dal divino in C., come già i nestoriani, non vanno oltre la dulia nel culto della sua Umanità.

La Chiesa, contro le aberrazioni antiche e moderne, ha definito, in base alla rivelazione scritta e orale, che all'Uomo-Dio spetta un vero culto (adorazione = λατρεία), che non si scinde in due, uno cioè per C. Dio e uno per C. Uomo, ma è unico e indivisibile, come uno e indivisibile è il Verbo con la sua Umanità (Concilio Costantinopolitano, II, can. 9). Dottrina che si precisa ancor più nella condanna del Sinodo di Pistoia (Pio VI, cost. *Auctorem fidei*, 1794), che, alla maniera giansenistica, voleva distinguere un culto reso al Verbo e uno reso alla sua Umanità come a una semplice creatura (prop. 61). Pio VI insiste sull'unità dell'atto di adorazione che va insieme al Verbo e alla sua Umanità.

Da queste definizioni dogmatiche la teologia trae giustamente queste conclusioni: a) C. come Verbo divino è degno di adorazione perfetta (*latria*); b) anche come Uomo C. è degno di tale adorazione, perché C.-Uomo non è altro che il Verbo sussistente nella natura umana, che non ha personalità propria, ma è ipostaticamente unita col Verbo in un solo essere; c) perciò le due nature di C., in quanto son proprie dell'unica Persona del Verbo, sono oggetto insieme di un solo culto di adorazione. Certo l'Umanità di C. è una creatura, ma non costituisce un essere a sé, perché sussiste soltanto nella Persona del Verbo. Il culto, anche se tocca materialmente la natura, va per sé alla Persona, che ne è l'oggetto formale. Pertanto l'Umanità di C., in forza dell'unione ipostatica, va adorata con culto unico insieme con la sua Divinità; ma quest'unico culto è diretto alla Divinità in sé e per se stessa, alla Umanità in sé, ma per ragione del Verbo, cui è congiunta.

Questa dottrina giustifica pienamente non solo il culto tradizionale verso l'Umanità di C. nella sua integrità, anima e corpo, ma anche il culto di qualunque parte di quella stessa Umanità sacrosanta, come, ad es., il culto del S. Cuore.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 3ª, q. 25, 2ª-2ªᵉ, q. 81; L. Billot, *De Verbo Incarnato*, Roma 1922, thes., 37-38; A. Klawek, *Das Gebet zu Jesus*, Münster 1921; A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebete*, Münster 1925. Pietro Parente

(*fot. Brogi*)

GESÙ CRISTO - Il Salvatore benedicente (sec. XII). Parte centrale del paliotto a sbalzo del duomo di Città di Castello.

V. - Il pedagogo divino.

La comparsa di G. C., Dio-Uomo, sulla terra e la promulgazione universale della « buona novella » portarono nella visione e nella valutazione dei problemi filosofici, morali e religiosi un rivolgimento profondo e innovazioni ardite ed efficaci, di cui anche la pedagogia non poté a meno di subire il riverbero. Perciò G. C. è giustamente chiamato il « Pedagogo divino » e lo fu sia per la dottrina che per il metodo adoperato nel presentarla ed insegnarla (cf. Clemente Alessandrino, *Paedagogus*, I, capp. 7-12: PG 8, 311-71).

SOMMARIO: I. La nuova valutazione dell'uomo e le sue conseguenze pedagogiche. - II. La rivalutazione del valore della vita. - III. I beni terreni ricondotti al loro vero valore. - IV. La rivalutazione della vita interiore. - V. Il modello. - VI. Il metodo.

I. LA NUOVA VALUTAZIONE DELL'UOMO E LE SUE CONSEGUENZE PEDAGOGICHE. – G. C. ha annunziato un Dio trascendente, unico, personale, non più soltanto padrone e giudice, ma anche eterno Amore, che ha creato nel tempo l'universo e le sue creature, le quali non vengono un istante solo abbandonate a se stesse, ma continuamente conservate, vigilate e protette. Non solo: Dio ha voluto innalzare l'uomo allo stato soprannaturale, rivestendolo con la Grazia della dignità di figlio suo adottivo, con diritto alla eredità dei suoi beni. Egli è dunque il Padre buono, che conosce le sue pecorelle, le debolezze di cui sono plasmate, l'insufficenza dei loro sforzi, le comprende e muove loro incontro sorreggendole, consolandole, riabilitandole.

Donde una nuova valutazione dell'uomo, in quanto esso viene considerato come figlio di Dio, membro del grande regno, che G. C. è venuto a fondare in questo mondo, ma che non è di questo mondo. Gli uomini tutti formano perciò una sola famiglia, nella quale ciascuno è fratello o sorella di tutti gli altri; l'amore vicendevole viene innalzato a indicare la caratteristica del cristiano (*Io.* 13, 35); e la prova suprema dell'amore sarà il sacrificio della propria vita per gli altri (*ibid.* 15, 13). Di qui la distruzione di ogni barriera di distinzione e privilegi, che il paganesimo aveva elevato tra uomo e donna, fra marito e moglie, padre e figli, liberi e non liberi, padroni e schiavi, perché in ogni individuo alberga un'anima che ha un valore e una dignità infiniti, anche quando essa alberga nel corpo più abbietto o ripugnante. Di qui anche l'estensione a tutte le classi della istruzione e della educazione, che cessò di essere un privilegio di pochi fortunati; di qui ancora la ricerca e molto spesso la preferenza degli educatori cristiani per i più poveri, i più ammalati, i più abbandonati o trascurati o disprezzati. E non solo quando si tratta di miserie fisiche, ma anche e soprattutto quando si tratta di miserie morali.

(*fot. Orlandini*)

Gesù Cristo - G. C. nell'*Ultima Cena*. Particolare del Pontile, opera dei fratelli Campionesi (1170-1220) - Modena, Cattedrale.

Degna di nota particolare è la rivalutazione della dignità del fanciullo, che non è più da considerare come un semplice fiore leggiadro, o, peggio, naturalisticamente, come un grazioso animale, da cui, pure nel rigoglio della vita psichica, si deve tener lontano ogni freno e ogni vita spirituale e religiosa; ma come un fiore prediletto da Dio (*Mt.* 19, 13), da preservare da ogni anche più leggera ombra di scandalo (*Lc.* 17, 2) e da prendere a modello, a cui rassomigliare nella sincerità e nel sereno candore, se si vuole entrare nel Regno dei cieli (*Mt.* 18, 3). L'educatore cristiano trova qui per una parte lo stimolo al rispetto e al riguardo, che deve portare all'educando, e per l'altra lo stimolo allo zelo e all'animazione, con cui compiere adeguatamente la sua nobile, ma ardua missione, anche nelle ore più tediose e più dure.

II. La rivalutazione del valore della vita. – Venuto da Dio, l'uomo tende, attraverso gli avvenimenti e i travagli della sua esistenza, a raggiungere Dio, meta suprema, la quale, conquistata, gli darà il possesso della piena felicità, cui aspira. La vita, pertanto, non è fine a se stessa, ma preparazione ad un'altra migliore. Alla conquista della quale, però, si oppongono le energie del male, che ciascuno sente in sé e non vuole superare. L'uomo, infatti, di fronte all'idea del dovere e della rinuncia o ad uno sforzo di superamento di sé, di conquista di sé, pur sentendo categoricamente la necessità di tradurre quell'idea in realtà con l'azione sua libera e spontanea, s'inalbera, non lotta, accondiscende e cade, o, almeno, ritarda o minimizza il progresso del suo perfezionamento.

Donde alcune importanti conseguenze pedagogiche: 1) La vita deve essere non soltanto sapere, ma operare; non solo scienza, ma sapienza; e l'uomo vale non per la scienza che possiede, ma per il bene che compie. Con questo resta capovolta la teoria ellenistica che metteva a centro della personalità l'intelligenza, rivolta a contemplare il mondo dei concetti, e faceva consistere la virtù nella conoscenza del bene, per cui scienza e virtù si identificavano, lasciando a parte le attività morali della volontà. Il cristiano invece non si limita a conoscere la verità, ma passa ad attuarla con la sua volontà: « Qui *facit* veritatem, venit ad lucem, ut manifestentur opera eius, quia in Deo sunt facta » (*Io.* 3, 21). Perciò egli detesta la scienza che gonfia e loda la sapienza degli indotti, che sorgono a rapire il Regno dei cieli. L'educatore cristiano, quindi, subordinerà l'istruzione alla educazione; la formazione culturale della mente al potenziamento della volontà; in altri termini: la scienza alla sapienza. 2) La vita è necessariamente anche lotta, soprattutto contro di sé, né l'ideale si raggiunge, se non si sa contrariare se stessi e imporsi uno sforzo. Per questo, contro il naturalismo del paganesimo, anzi contro ogni naturalismo, G. C. ripone autoritativamente la felicità in cose che ne sembrerebbero la negazione (cf. il discorso della montagna, i perfezionamenti alla legge antica [*Mt.* 5-7]): povertà, dolore, perdono, umiltà, purezza. Chi, per essere libero, rifiuta ogni vincolo e sfugge ogni freno, altro non fa che stringersi ai polsi i ceppi della più avvilente schiavitù, quella delle cattive abitudini e del vizio; chi, invece, sa accettare virilmente e piegarsi alla più austera disciplina, trova nell'obbedienza la libertà. Il bene è amato, ma prima è spesso odiato; fa piangere amaramente prima di dare il sorriso della gioia; e il dovere fa sovente sanguinare il cuore prima di rallegrare con le soddisfazioni più profonde. Il pedagogo cristiano trova qui i migliori motivi per abituare gli edu-

(*fot. Alinari*)
GESÙ CRISTO - Il Salvatore benedicente. Pittura di scuola romana (metà del sec. XIII) - Sutri, Duomo.

candi a non temere lo sforzo, la lotta, il rinnegamento di tanti capricci e di tante inerzie e pigrizie, e ad amare, invece, il dovere, la disciplina, la prova, perché soltanto così si formeranno veramente uomini. 3) G. C. a meta del perfezionamento individuale, e per conseguenza anche di ogni progresso sociale, ha segnato un'altezza, praticamente e teoricamente irraggiungibile, la perfezione stessa del Padre suo celeste (*Mt.* 5, 48). Ciò significa che qualsiasi perfezione si riesca a realizzare nella propria formazione, essa non rappresenta uno stadio definitivo, un'oasi che acconsenta il riposo, proprio dell'ultima quota da raggiungere; ma è solo un punto di arrivo, un gradino per salire sempre più in alto con costanza e perseveranza. Massima pedagogica efficacissima e salutare: chi si arresta o anche solo tentenna e pensa a dire: basta! nell'opera dell'educazione e formazione spirituale e morale, come pure nel campo del sapere e delle ricerche, corre il rischio di essere perduto; come chi troppo s'indugi lungo il pendìo della montagna, sente diminuire le forze per il resto della salita e non raggiungerà mai la meta.

III. I BENI TERRENI RICONDOTTI AL LORO VERO VALORE. - Spingendo lo sguardo degli uomini oltre i brevi confini della terra per fissarli nella felicità ineffabile dell'al di là, G. C. ha capovolto il valore attribuito ai beni del mondo (ricchezze, onori, benessere, soddisfazioni, fortuna), oggetto di lotta spietata da parte degli individui e delle nazioni, e li ha ricondotti alla loro giusta posizione: essi sono mezzi e non fini. Perciò, di fronte ad essi, non il disprezzo del cinico, né l'ostentata apatia dello stoico; ma la stima dell'uomo di buon senso, la cura e la premura di lecitamente conquistarli, conservarli e accrescerli, essendo altrettanti doni di Dio; ma soprattutto la forza di superarli nei casi avversi. Anche in questa dottrina l'educatore cristiano trova una base sicura per formare gli educandi ad un carattere virile, che emula, ma non invidia; non si arrende al soffio della burrasca, ma continua a reggere saldamente il timone; egli infonderà loro la fierezza cristiana di saper dominare le difficoltà, ricostruire la vita, trarre dalle stesse contrarietà nuovo e più forte incentivo a durare. Inoltre, pur studiandosi di asciugare le lacrime e lenire la puntura delle piaghe, cercherà di trasformare il dolore e la pena in sorgente di espiazione, di riparazione e di apostolato.

IV. LA RIVALUTAZIONE DELLA VITA INTERIORE. - G. C. nel valutare il merito degli individui non si ferma al successo, alla quantità di lavoro, alla semplice correttezza esteriore; ma scruta gli interni sentimenti e le intenzioni più riposte. Per il « Pedagogo divino » vale di più l'obolo della vedova, che la moneta d'oro del fariseo (*Mc.* 12, 42); non basta la fedeltà esteriore alla legge, se il cuore è un sepolcro, pieno di putredine (*Mt.* 23, 1-39); come pure non è sufficente trattenere la mano rapace o il gesto della passione, se non si cerca di sradicare anche l'interno desiderio della roba o della donna, che ad altri appartengono (*ibid.* 5, 28). Nessuna pedagogia, veramente cristiana, si esimerà dal tradurre in pratica una dottrina così limpida: non contentarsi dei risultati appariscenti, puramente di parata; ma scendere nell'intimo, sceverare i germi del bene da quelli del male, cooperare alla piena fioritura del futuro uomo di carattere, franco, cosciente di quello che è e che vale, coerente nelle parole e nelle opere alla sua fede.

V. IL MODELLO. - G. C. fa precedere agli insegnamenti l'esempio. Ha detto infatti: « Vi ho dato l'esempio, affinché come ho fatto io, così facciate anche voi » (*Io.* 13, 75). Più potente della parola è l'esempio e maggiore impressione esercita sull'animo degli alunni la condotta, che non il discorso dell'educatore. Gli educandi si commuovono e seguono, quando l'educatore sa fare talmente sua la verità, che vuole insegnare, da immedesimarsi quasi con essa; allora egli saprà infondere alla sua parola una forza trascinatrice; mentre a nulla varrà la bellezza e l'eleganza del discorso, quando questo tenterà di sostituire la bontà dell'opera o dissimulare la mancanza di una viva convinzione. Ora G. C. non solo

(*fot. Gab. fot. della Soprintendenza alle Gallerie di Napoli*)
GESÙ CRISTO - G. C. in Croce. Legno policromo (primi del sec. XIV) - Napoli, chiesa di S. Agnello a Caponapoli.

insegnò la verità, ma è la stessa « Via, Verità e Vita » (*Io.* 14, 6). 2) Sa agire dall'esterno, ma più ancora dall'interno. Egli attua in maniera particolare quella che è la profonda aspirazione di ogni vero educatore: non far sentire il peso di un'autorità estranea, ma fare in modo che l'alunno stesso cooperi alla sua propria educazione; superare la distanza che intercede fra il suo spirito e lo spirito dell'educando, immedesimandosi con lui talmente da agire con lui e non soltanto su di lui. Tutto questo G. C. lo compie con il concorso della sua Grazia, invitando, persuadendo, avvalorando interiormente la fermezza e le energie. L'educatore umano tanto più si accosterà a questo modello divino, quanto più saprà rinvigorire la sua parola e il suo esempio con l'efficacia fecondatrice della preghiera. Per questo i migliori educatori furono e ancora sono i santi.

VI. Il metodo. – Dovendo far giungere alle intelligenze più umili le verità più ardue, G. C. adotta un metodo: 1) *semplice*; punto astrattismo o pretensiosità; ma un tono familiare di conversazione, che prende ciascuno dal suo lato più sensibile con una pieghevolezza arrendevole e affettuosa; 2) *intuitivo*; ricorre di preferenza ai casi della vita quotidiana, quali si svolgevano dinanzi agli occhi degli uditori, per ricavarne deduzioni anche altissime (i gigli del campo e i passeri dell'aria e la Provvidenza, le messi biondeggianti e l'apostolato, la zizzania e il giudizio di Dio ecc.); fa uso di parabole e di similitudini in forma di racconto, che sono d'una bellezza e finezza inarrivabili (il fariseo e il pubblicano, il figliol prodigo, la pecorella smarrita ecc.); si serve di confronti, che colgono sul vivo una situazione interessante che tocca da vicino gli uditori (il servo crudele e il padrone, il ricco epulone e Lazzaro, il viandante e il samaritano, la pesca miracolosa e l'apostolato, la moltiplicazione dei pani e l'Eucaristia ecc.); 3) *progressivo*; nulla che sappia di precipitazione inconsiderata; ogni massima viene inculcata nel momento più adatto (« Ho ancora altre cose da dirvi, ma ora non le potete ancora capire » [*Io.* 16, 12]), ogni verità è svolta a poco a poco, ripresa, amplificata, fino a condurre gli uditori ad una sempre più profonda riflessione e finalmente alla piena accettazione (p. es., la verità sulla sua natura e persona divina e la sua messianità); 4) *dialogico*; G. C. conduce spesso, interrogando e insistendo, gli uditori a scoprire quasi da sé la verità (p. es., nella parabola del Samaritano sul comportamento delle varie persone, che hanno incontrato l'infelice di Gerico; più tipico ancora il colloquio con la Samaritana [*Io.* 4, 1-42], condotta ad ammettere a poco a poco la sua colpevole condotta; 5) *autoritativo*; egli parlava in modo così persuasivo, così fermo e reciso e sicuro, che anche i suoi nemici erano obbligati a confessare « Non mai un uomo ha parlato così » (*Io.* 8, 45-46). Le doti di questo metodo produrranno anche nelle più varie circostanze di tempo e di luogo gli stessi benefici effetti, perché fondate sulla più limpida e chiara cognizione della psicologia delle folle e degli individui.

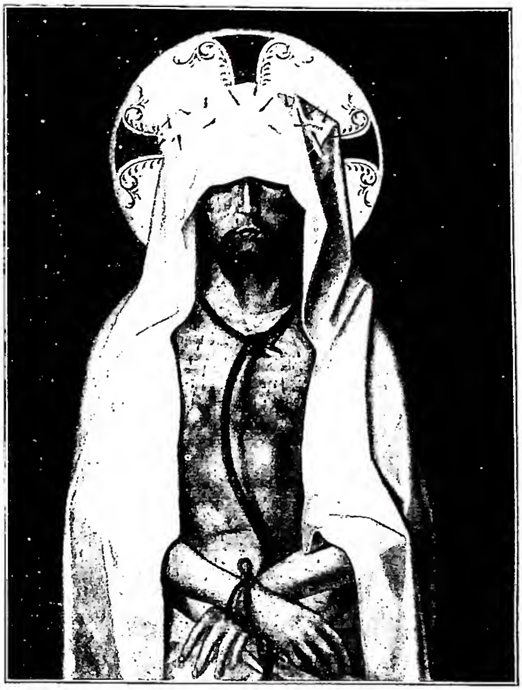
Bibl.: M. Meschler, *Die Pädagogik des göttl. Heilandes*, in *Gesammelte Kleine Schriften*, I, Friburgo in Br. 1909, pp. 30-56; G. Delbrel, *Jésus, éducateur des Apôtres*, Parigi 1916; G. Audolent, *Le divin Maître*, ivi 1919; L. Stefanini, s. v. in G. Marchesini, *Dizion. delle scienze pedagogiche*, I, Milano 1929, pp. 353-56.

Celestino Testore

VI. G. C. nella storiografia.

Sommario: I. G. C. nella letteratura ebraica. - II. G. C. nella storiografia cattolica. - III. G. C. nella critica razionalista.

I. G. C. nella letteratura ebraica. – Invano si cercherebbe nei più antichi scritti rabbinici, quali la Mišnāh, il Talmud ed i Midhrāšîm, una biografia od un profilo di G. C. Solo dalla letteratura patristica, particolarmente dal *Dialogo con il giudeo Trifone* di Giustino e dalla polemica di Origene contro il *Discorso veritiero* di Celso, si deduce l'atteggiamento calunnioso degli Ebrei nei riguardi della persona del C.



(per cortesia dell'Ufficio portoghese di propaganda)
Gesù Cristo - *Ecce Homo*. Dipinto di scuola portoghese del sec. xv - Lisbona, Museo.

Nel Talmud si allude qualche volta all'attività di G. di Nazareth, senza nominarlo mai direttamente: tutt'al più si parla di lui come di *un tale* oppure di *Balaam* (nome dell'antico indovino menzionato in *Num.* 22-24) o con aggettivi ben poco riverenti, come « pazzo, bastardo » e simili. Qualche volta l'allusione traspare dall'evidente parodia di detti o di episodi evangelici (cf. *Běkhōrôth* 8b); ancora più frequentemente si allude ai cristiani come ad eretici oppure a disprezzati nazareni. Riassumendo le varie insinuazioni calunniose, il profilo di G. C. o Nosri (= nazareno) si ridurrebbe a queste linee fondamentali. La sua origine è dubbia, essendo egli « il bastardo » per antonomasia, perché nato da una pettinatrice di nome Maria, sposata a Pappos o a Stada, e da un certo Pantera. In Egitto G. C. avrebbe appreso la magia da un Giosuè figlio di Perachia. Egli fu ucciso a Lidda come mago ed apostata. Da ciò e da quanto è detto dei cristiani è lecito concludere che gli antichi rabbini concepirono G. come un rinnegato, che avrebbe preteso di esercitare un'attività riformatrice rispetto al giudaismo avito; in pratica la sua azione si ridusse a quella di un eretico degenere. Ed infatti nella dodicesima domanda dello *Šĕmōneh 'eśrēh* i cristiani sono equiparati agli « apostati », agli « orgogliosi » ed agli « eretici ».

Tali elementi ingiuriosi confluirono in un'opera, che rimase per lungo tempo come la sintesi del pensiero del giudaismo ortodosso in proposito, ossia nella *Tôlědhôth Jēšûa'* (= *Generazioni* o *Storia di G.*). Il libercolo dovette circolare già nei secc. viii-ix in varie recensioni. Il suo unico valore consiste nella documentazione di un atteggiamento astioso contro G. C., dipinto come un imbroglione ed un facinoroso. Le diverse recensioni dell'opera e l'uso fattone dai rabbini medievali dimostrano che tale sentimento persistette anche troppo lungamente.

Un profilo ben diverso si desume dal celebre testo delle *Antichità giudaiche* (XVIII, 63-64), di solito denominato *Testimonium Flavianum*. In esso

(*fot. Bulloz*)
GESÙ CRISTO - Volto di G. C., dipinto attribuito a Jean Fouquet (sec. XV). Parigi, collezione privata.

G. è detto « sapiente » e si riconoscono le sue virtù taumaturgiche insieme all'efficacia della sua predicazione; si ammette la sua Risurrezione « al terzo giorno » e si insinua apertamente la sua divinità (« seppure bisogna chiamarlo uomo » : εἴ γ'ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή). Con grande verosimiglianza, per ragioni morali-psicologiche, la maggioranza degli studiosi ritiene interpolato, almeno nei tratti che accennano alla divinità di G. C., tale testo. Ad ogni modo, anche se si riconosce autentico (cf. G. Ricciotti, *Flavio Giuseppe*, I, Torino 1937, pp. 173-85), esso si può considerare solo come effetto del carattere dello storico ebreo, che raccoglie senza preoccuparsi molto notizie strane, non come l'espressione di una corrente filocristiana o di un atteggiamento oggettivo in mezzo al giudaismo.

Nei polemisti ebrei del medioevo si evita, per quanto è possibile, di parlare di G. C., mentre si insiste nel rivendicare la santità del Vecchio Testamento e le glorie del mosaismo contro i cristiani. Quando se ne parla, di solito si allude al profilo tracciato dal *Tôlĕdhôth Jēšûa'*. Tuttavia alcuni dotti, come Maimonide (*Mišnē' Tôrāh*, XIV, 6), si espressero in maniera rispettosa. Solo in epoca piuttosto recente si rileva un notevole interesse fra i Giudei per la persona del C. Frutto di tale interesse sono alcuni studi, di cui nella bibliografia si citano solo i principali, di valore e di tendenze diverse. Talvolta è da ammirarsi il procedere irenico e prudente (cf. G. Salvador, M. C. G. Montefiore, M. J. Klausner, I. Zolli), ma di solito queste opere non si possono considerare più come l'espressione ufficiale od ufficiosa del giudaismo. Esse sono il risultato di studiosi seri, che hanno tentato di penetrare nel mistero di G. C.; ma spesso tali indagini sono state condotte sulla falsariga delle varie correnti esegetico-filosofiche imperanti secondo i momenti nel campo razionalistico.

BIBL.: R. Weltsch, *Jesus in jüdischen Darstellungen der jüngsten Zeit*, in *Jüdisches Lexikon*, III, coll. 234-44; J. Gutmann, *Jesus von Nazareth in jüdischen Quellen*, in *Judaica*, IX, coll. 77-79; J. Jacobs-K. Kohler-S. Krauss, *Jesus of Nazareth*, in *Jew. Enc.*, VIII, coll. 160-66; I. Loeb, *La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs en moyen âge*, in *Revue de l'histoire des religions*, 17 (1888), pp. 133-56, 311-37; H. Laible, *Jesus Christus im Talmud*, 2ª ed., Lipsia 1900; S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlino 1902; H. G. Enelow, *A jewish view of Jesus*, Nuova York 1904; G. Strack, *Jesus. Die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben* (*Schriften des Institutum Iudaicum in Berlin*, 37), Lipsia 1910, pp. 18*-47*; M. R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrasch*, Londra 1913, pp. 35-97, 401-36; J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, ivi 1925, pp. 18-54; J. Gartenhaus, *The Jew and Jesus*, 2ª ed., Nashville 1934; I. Zolli, *Il Nazareno*, Udine 1938; G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Lipsia 1938; G. Bardy, *Jésus vu par les non-chrétiens*, in « *Le Christ* ». *Encyclopédie populaire des connaissances christologiques*, Parigi 1947, pp. 849-60; J. Jocz, *The jewish people and Jesus Christ*, Londra 1949, p. 146 sgg. Angelo Penna

II. G. C. NELLA STORIOGRAFIA CATTOLICA. – 1. *Dagli inizi al sec. XIV*. – La prima opera storiografica su G. C., che si possa veramente chiamare una « Vita », nel senso oggi inteso, non risale oltre il sec. XIV. Per molto tempo, infatti, i cristiani o non osarono o non pensarono di stendere una biografia continuata del Salvatore, paghi dei quattro Vangeli, a cui prestavano tutta la loro fede e che, anche così separati l'uno dall'altro, offrivano gli argomenti più vari alla loro riflessione o a brevi spunti di esortazione. Ben presto, però, comparvero alcune opere, che si potrebbero chiamare precorritrici e preparatrici degli ulteriori lavori.

Prima di tutto il *Diatessaron* (v.), o armonia dei quattro Vangeli, collocati e disposti nei loro tratti in modo da presentare una narrazione seguita (II sec.; cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 29, 6); i dieci *Canones* o tabelle di Eusebio di Cesarea (PG 22, 1275-92) il quale, collegandosi ad Ammiano Alessandrino, ma seguendo un metodo diverso, dispone i tratti evangelici in quattro, tre, due, una colonna, a seconda che il tratto è comune ai quattro Evangelisti o a tre o a due o è proprio di uno solo, per facilitare la lettura simultanea dei Vangeli, come se avessero formato un solo racconto; le *Evangelicae Harmoniae* di Vittore di Capua (m. ca. il 574: PL 68, 251-358), di chiara dipendenza da Taziano.

I Padri, poi, se nelle loro opere particolari o nei vari corsi di omelie si servivano dei Vangeli piuttosto a scopo teologico per l'insegnamento delle verità della fede, o parenetico, ascetico-mistico, allegorico, non si può tuttavia dire che abbiano trascurato di far luce su alcuni particolari di luogo e di tempo concernenti la vita di G. S. Girolamo, p. es., nel suo *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* (PL 26, 15-218), pure disseminando qua e là, quando l'occasione si presentava, « spiritualis intelligentiae flores », offre prevalentemente una « historica interpretatio » e cerca di classificare in ordine di tempo i miracoli di G., che l'Evangelista riferisce tutti di seguito (cf. *Mt.*, capp. 8 e 9); s. Agostino nel *De consensu Evangelistarum* (PL 34, 1041-1230) s'indugia a mettere d'accordo i passi paralleli dei Vangeli e a sciogliere le difficoltà che sollevano; lo stesso aveva già fatto in parte anche Eusebio di Cesarea nell'altra sua opera: *Quaestiones et solutiones evangelicae* (PG 22, 879-1006).

Il medioevo si mantenne, per una parte, sulla medesima linea delle concordie o armonie (p. es., il carmelitano Guido da Perpignano [m. nel 1342] col suo *Quattuor in unum*, stampato, più tardi, a Colonia nel 1531, con il titolo di *Concordia Evangeliorum*, e G. Gersone [m. nel 1429] con il suo *Monotessaron, seu unum ex quattuor Evangeliis*, stampato a Colonia verso il 1471); e, per l'altra, diede impulso ad un nuovo genere letterario, le *Meditazioni* sulla vita di Nostro Signore, nelle quali lo scopo perseguito è eminentemente ascetico, ma vi si nota pure un certo ordine cronologico nella sequela dei vari avvenimenti. Si hanno così le *Meditationes vitae Christi*, attribuite un tempo a s. Bonaventura; ma, in realtà, del francescano Giovanni da Calvoli, che offrono alla affettività del lettore non soltanto episodi tolti da Vangeli canonici, ma anche dagli apocrifi o da rivelazioni private, o anche fondati su semplici verosimiglianze. Allo stesso genere letterario, anche se non si tratta più di meditazione, ma solo di pia lettura,

si possono facilmente ricondurre quei tratti, contenuti nei leggendari dei santi, che narrano la vita del Salvatore (p. es., nella *Legenda aurea* di Giacomo da Varazze).

2. *Dal sec. XV al XVIII.* – Frattanto un energico passo innanzi, che segna un importante progresso, fu fatto dal certosino Ludolfo di Sassonia (m. nel 1377) con la sua *Vita Iesu Christi*, nella quale c'è già un migliore e più sviluppato inquadramento storico; ma lo scopo rimane chiaramente devozionale (ogni capitolo è steso quasi come una meditazione e termina con una preghiera) e gli apocrifi e le verosimiglianze suppliscono ancora le lacune e i silenzi dei Vangeli. Dalla sua prima comparsa a stampa (Strasburgo 1474) le edizioni, versioni, compendi dell'opera si moltiplicarono fino alla seconda metà del sec. XIX (almeno 88 edd. del testo latino) e le anime pie vi trovarono sempre pascolo alla loro devozione. Il medesimo successo conobbe il *De gestis Domini Salvatoris*, composto sulla medesima linea dall'agostiniano Simone Fidati o da Cascia (m. nel 1348) fra il 1338 e il 1347. Stampato in latino nel 1485, fu tradotto in classico italiano dal suo intimo discepolo e segretario Giovanni da Salerno (Firenze 1496; Roma 1902, a cura di N. Mattioli).

(per cortesia dell'Ufficio per il recupero delle opere d'arte)
GESÙ CRISTO - *Incoronazione di spine*. Particolare della pala d'altare di Hans Multscher (1459) - Vipiteno, Museo civico, già nella chiesa parrocchiale.

L'invenzione e la diffusione dell'arte della stampa doveva naturalmente favorire il moltiplicarsi di opere simili. Si possono citare, ad es., parecchi incunaboli italiani, spesso anonimi, alcuni unici o rarissimi, nei quali è degno di nota il fatto che la vita di G. C. è sempre accompagnata dalla vita di Maria: *Vita di G. C. e della Vergine Santa Maria* (Bologna, Baldassarre degli Arciguidi, 10 dic. 1474); *Vita di G. C. e della gloriosa Vergine Santa Maria* (Vicenza, Giov. Lionardo Longo, 20 marzo 1477, e Leonardo Achates de Basilea, 23 ott. 1481; Venezia, Bernardino Rizzo, 18 ag. 1489); *Vita della gloriosa Vergine et di G. C.* (Venezia, Niccolò Girardengo, ultimo di maggio 1480); *Vita della Vergine Maria e del suo figliolo G. C.* (ivi, Pietro de Piasi cremonese, 22 genn. 1484); *Vita di G. C., della Vergine Maria e di s. Giovanni B.* (ivi, Pietro de Piasi, 18 marzo 1486); *Maria S. Virgo, Vita della preziosa Vergine Maria e del suo figliolo G. C.* (ivi, Giovanni Rosso da Vercelli, 30 marzo 1492 e Giovanni de Cereto da Trino, 24 sett. 1493); anon., *Vita de la gloriosa Verzene Maria* (ivi, Bernardino Vitali, 21 dic. 1500). In latino: Hieronymus (?), *De infantia Salvatoris* (Roma, Johannes Genseberg, s. d.); anon., *Infantia Salvatoris, seu Vita B. Mariae Virginis* (s. n. t., forse Firenze, Bartolomeo de' Libri, ca. il 1497). Quindi nel sec. XVI, accanto a nuove *Concordie* (ad es., di C. Giansenio, G. Buisson) e a commenti esegetici di somma utilità (ad es., A. Salmerone, S. Barradas) molte nuove *Vite* di Gesù si trovano, ma generalmente di indole popolare e devozionale (ad es., L. di Granata, P. Ribadeneira). Si notano anche alcune novità, quella di *Vite* esposte in poesia: G. Bonus, *De vita et gestis Iesu Christi* (Roma 1520); G. Vida, *Christiados libri sex* (ivi 1536); V. Filicaia, *Vita del Nostro Salvatore Iesu C.* (Venezia 1540), e quella di accompagnare il testo con illustrazioni: anon., *Doctrina, vita et passio Iesu Christi* (Francoforte 1537, con 73 xilografie); J. Corrozet, *La Nativité, Vie, Passion, Mort et Résurrection... de Jésus-Christ* (Parigi 1549, con 181 xilografie); migliori di tutte, e assai riportate in seguito, le 151 tavole fatte disporre dal gesuita G. Nadal, prima, secondo l'ordine liturgico dei Vangeli delle domeniche: *Adnotationes et meditationes* (Anversa 1593), poi, secondo l'ordine della vita, *Evangelicae historiae imagines.... in ordinem temporis vitae Christi digestae* (ivi 1593), riprodotte poi da C. Costantini, *G. C. Via, Verità e Vita* (Roma 1944).

Nei secc. XVII e XVIII le nuove *Vite* di G. C. prendono di preferenza due orientamenti: quello spirituale e quello storico-esegetico, e si moltiplicano in modo straordinario, tanto che è impossibile seguirne la comparsa e la diffusione. Come esempio dell'orientamento spirituale, si possono citare: Martino da Cochen, *Das Leben Christi* (Francoforte 1677); J. Croiset, *Vie de Notre-Seigneur Jésu-Christ* (Lione 1723); e dell'orientamento storico-esegetico: G. S. Menochio, *Historia sacra della vita... del nostro Redentore G. C.* (Roma 1633); L. Forer, *Das Leben und Leiden Jesu Christi* (Monaco 1637); Bernardo da Montereul, *Vie du Sauveur du monde Jésus-Christ* (Parigi 1637); A. Calmet, *Histoire de la vie et des miracles de Jésus-Christ* (ivi 1720).

Si giunge così all'opera migliore di quest'epoca: l'*Histoire de la vie de N.-S. J.-C.* del gesuita Francesco de Ligny (3 voll., Avignone 1774), ristampata molte volte, tradotta in molte lingue, compendiata in vari modi, ma sempre letta e amata a preferenza delle altre; riproduce, infatti, integralmente tutti i testi evangelici collegandoli e fondendoli, perché i commenti diano più luce, in una parafrasi seguita in forma narrativa. Si potrebbe anche dire che chiude il ciclo delle biografie di G. C., scritte sostanzialmente per uno scopo pio, per aprirne un altro più laborioso, suscitato dal sorgere del razionalismo biblico.

3. *Nei secc. XIX e XX.* – Agli attacchi animosi dei razionalisti delle più varie tinte, i cattolici che si opposero con nuove *Vite*, composte mantenendosi nello stesso campo degli avversari, non furono da prima molti.

Si possono ricordare F. L. Stolberg, *Geschichte der Religion Jesu Christi* (15 voll., Amburgo-Vienna 1806-1818); J. E. Kuhn, *Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet* (solo il I vol., Magonza 1838); J. N. Sepp., *Das Leben Jesu* (7 voll., Ratisbona 1842-46) che però lascia alquanto a desiderare nel campo scientifico; A. E. de Genoude, *Vie de J. -C. et des Apôtres, tirée des Sts Evangiles* (Parigi 1836); J. J. Bourassé, *Histoire de N.-S. J.-C.* (ivi 1862); S. E. Fretté, *N.-S. J.-C., sa vie et ses enseignements* (2 voll., ivi 1892). L'abate A. Cesari nei suoi *Ragionamenti sulla vita di G. C.* (Verona 1817), ampi e di valore letterario, rimane piuttosto ancora nel campo devozionale.

La comparsa, invece, della *Vie de Jésus* di E. Renan (Parigi 1863), segna una data dolorosa; importa, però, anche una ripresa non ancora spenta, anzi sempre più vigoreggiante, di più ampi studi, di estese ricerche, di approfondimenti critici e filologici, non soltanto allo scopo di ribattere gli avversari con le medesime armi, ma anche per uno scopo più strettamente scientifico, che venga incontro e soddisfi a tutte le esigenze dei metodi moderni.

Lasciando da parte le opere numerose scritte a diretta confutazione del Renan, saranno qui ricordate, per ogni nazione, quelle che meglio soddisfano alle presenti esigenze.

Per la Francia : una prima fase è costituita da L. Veuillot, *Vie de N.-S. J.-C.* (Parigi 1864; vers. it., Firenze 1883), semplice, punto polemica, schietta e animata esposizione della verità; H. Wallon, *Vie de N.-S. J.-C. selon la concordance des quatre Evangélistes* (ivi 1864), solida ed erudita; F. Dupanloup, *Vie de N.-S. J.-C.* (ivi 1869) breve, viva, aderente ai Vangeli. La seconda fase, più matura e più esperta, si apre con C. Fouard, *Vie de N.-S. J.-C.* (2 voll., Parigi 1880, ripetutamente ristampata e tradotta; vers. it., Torino 1913-15), dalla informazione sicura, dallo stile classico e penetrante, di lettura facile e assai interessante; rimandate in nota le discussioni scientifiche. Seguono poi : E. P. Camus, *Vie de N.-S. J.-C.* (3 voll., Parigi 1883, più volte ristampata; vers. it., Brescia 1900), più ampia di quella del Fouard, con maggiore ricchezza di particolari e più suggestiva; L. Bougaud, *J.-C.*, (nel vol. XI di *Le christianisme et les temps présents*, Parigi 1884; vers. it. Torino 1899), piuttosto apologetica, scritta col cuore, senza discussioni tecniche, ma ugualmente efficace; H. Didon, *Vie de J.-C.* (Parigi 1890; vers. it., Siena 1893), letterariamente di valore; ma di stile piuttosto oratorio e non sempre esegeticamente fondata; H. Lesêtre, *N.-S. J.-C. dans son st Evangile* (Parigi 1892), semplice e chiara, senza sfoggio di erudizione, ma opera veramente di erudito; T. Pègues, *J.-C. dans l'Evangile* (ivi 1898), fusione dei quattro Vangeli, senza modificazioni nel testo, con note e spiegazioni; E. Jacquier, *Notre-Seigneur d'après les Sts Evangiles* (Lione 1900); opera di volgarizzazione, ma composta da persona dotta e esperta; solo testo del Vangelo, ben suddiviso, corredato di note sostanziose; A. D. Sertillanges, *Jésus* (ivi 1900), breve, ma densa di pensiero; J. Berthe, *J.-C.* (ivi 1903; vers. it., Firenze 1904), opera divulgativa, ma condotta con amore e critica sana; M. Lepin, *J.-C., sa vie et son oeuvre* (Parigi 1912), breve, ma di una critica sana che mette a punto ogni questione; L. C. Fillion, *N.-S. J.-C. d'après les Evangiles* (ivi 1898; vers. it., Torino 1910), breve, senza apparato né critico né dogmatico, ma lavoro solido e sicuro; *Vie de J.-C. Exposé historique, critique et apologétique* (3 voll., ivi 1922; vers. it., 3 voll., Torino 1934), opera che alla relazione dei fatti, collocati nel loro giusto ambiente storico ed esposti nel loro vero senso, congiunge la confutazione degli errori avversari : M. Morice, *L'âme de J.-C.* (Avignone 1926), studio psicologico; L. de Grandmaison, *J.-C.* (2 voll., pubblicati postumi, Parigi 1928) opera che non espone di seguito la vita di G. C., ma ne prova e difende gli aspetti più rilevanti : il messaggio, la persona, le opere, la religione; la migliore apologia, la più dotta e più informata contro gli assalti della critica moderna. Di essa il p. J. Huby diede una edizione compendiata (ivi 1929, vers. it., Brescia 1932); M.-J. Lagrange, *L'Evangile de J.-C.* (Parigi 1928; vers. it. Brescia 1930), « rapido commentario della Sinossi (in greco, Parigi 1926; in francese, ivi 1927; vers. it., Brescia 1932) con alcune indicazioni storiche, attenendoci all'ordine più o meno certo, più o meno verosimile o anche solo congetturale dei fatti » (cf. prefazione); J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de J.-C.* (2 voll., Parigi 1931; vers. it., Brescia 1934); vi hanno parte preponderante i discorsi di G. C.; ma vi si nota una informazione solida, uno stile incantevole, e un'intima, profonda pietà; complemento di questa opera e sintesi ordinata della dottrina di G. è il vol. dello stesso Lebreton, *Lumen Christi, la doctrine spirituelle du Nouveau Testament* (Parigi 1947); F. Prat, *J.-C., sa vie, sa doctrine, son oeuvre* (2 voll., ivi 1933; vers. it., Firenze 1948), opera che mantiene il carattere e il tono strettamente biografici, ma che rivela nello stesso tempo un senso critico squisito, un'arte fine, una serena unzione; J. Bonsirven, *Les enseignements de J.* (Parigi 1947), sintesi felice di quanto, della dottrina di G., si trova sparso nei Vangeli e nei commentatori; H. Daniel-Rops, *J. en son temps* (ivi 1944; vers. it., Firenze 1949), opera molto divulgata, piena di calore e di vita, accompagnata, però, sempre da grande avvedutezza e senso critico. Si potrebbe aggiungere anche Fr. Mauriac, *Vie de J.-C.* (Parigi 1936; vers. it., Milano 1937), ma è lavoro letterario, episodico, ricco di analisi e sfumature psicologiche, di una commozione contenuta, che però di tanto in tanto sa diventare tagliente. Né si possono passare sotto silenzio due altri autori, che, parlando dal pulpito, hanno saputo esporre con solido senso critico la storia di G. : H. Leroy, *J.-C. sa vie, son temps* (17 voll., Parigi 1894-1914; vers. it., Giarre 1909-16), vasto commento omiletico, fondato su di una erudizione assai ampia; H. Pinard de la Boullaye (9 voll., Parigi 1929-37; vers. it., Torino 1931-40), dove tratta apologeticamente, ma con sicura erudizione, senso critico e teologico, gli aspetti principali della vita di G. C.

Per la Germania : si possono citare : P. Scheff, *Sechs Bücher des Leben Jesu* (Friburgo in Br. 1874) di intonazione antirenaniana; J. Grimm, *Das Leben Jesu nach den vier Evangelien dargestellt* (7 voll., Ratisbona 1876-99; 2ª ed. con la collaborazione di J. Zahn, ivi 1890-99), lavoro diligente e accurato, ma troppo diffuso; J. B. Lehmann, *Leben Jesu* (Friburgo in Br. 1887; vers. it., Prato 1890), è una ben condotta e devota armonia evangelica; M. Meschler, *Das göttliche Heiland. Ein Lebensbild* (ivi 1906) ispirata alla devozione, a cui può fare da commento l'opera anteriore *Das Leben Unseres Herrn Jesus Christus in Betrachtungen* (2 voll., ivi 1890); P. Dausch, *Das Leben Jesu* (Münster in V. 1911); A. Meyerberg, *Leben Jesu* (Lucerna 1922), ambedue di carattere divulgativo; F. William, *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel* (Friburgo in Br. 1933; vers. it., Torino 1935), s'indugia nella descrizione viva e attraente dei luoghi e dei costumi della Palestina al tempo del Salvatore; J. Sickenberger, *Leben Jesu nach den vier Evangelien* (Münster in V. 1933), opera di valore per erudizione e senso critico; I. Felder, *Jesu von Nazareth* (Paderborn 1937; vers. it., Torino 1938), di carattere divulgativo; R. Guardini, *Der Herr* (Würzburg 1940; vers. it., Milano 1949), meditazioni sulla persona e la vita di G. C., accostata ai bisogni e ai problemi odierni; I. Schuster e J. B. Holzammer, *Handbuch zur biblischen Geschichte* (8ª ed., II, Friburgo in Br. 1925; vers. it. Torino 1935).

Per l'Inghilterra : G. Coleridge, *The Life of Our Lord* (22 voll., Londra 1874-92), con intendimenti spirituali; A. Godier, *The public Life of Our Lord Jesu Christus* (3 voll., Londra 1931; vers. it., Verona 1946).

Per la Spagna: R. Vilariño, *Vida de Nuestro Señor Jesu Cristo* (Bilbao 1912); I. Gomá i Tomás, *Jesu Cristo Redentor* (Barcellona 1933), in cui è messa sempre in rilievo l'aspetto della Redenzione; A. Fernández, *Vida de Nuestro Señor Jesu Cristo* (Madrid 1948).

Per gli Stati Uniti : A. J. Mass, *The Life of Christ* (St. Louis 1891); J. O' Brien, *The Life of Christ* (Paterson 1944).

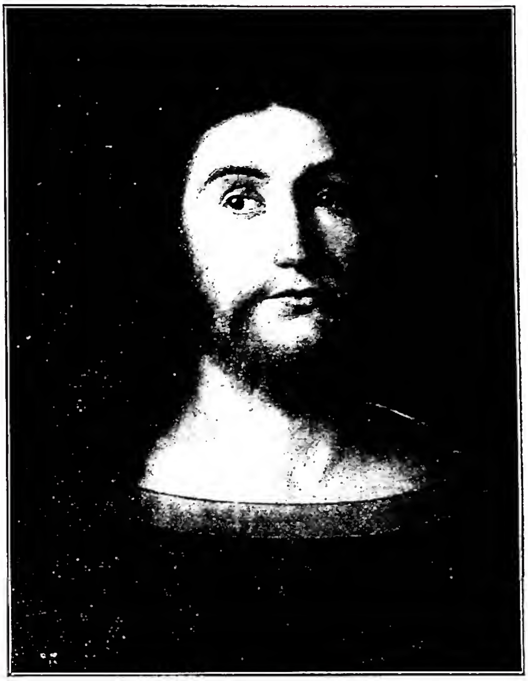
Per l'Italia: lasciando da parte le biografie di G. C., scritte a scopo di edificazione, specialmente per il popolo, che sono le più, quelle composte con una vera preoccupazione critica non sono numerose: V. Fornari, *Vita di G. C.* (3 voll., Firenze 1869-93; 4° ed., a cura di G. Fornari, 5 voll., Torino 1930), non è propriamente parlando una narrazione continuata della vita di G. C. in terra, sebbene questa non manchi, anzi formi il centro dell'opera; ma il Verbo divino, fatto Uomo, viene considerato come la primogenita di tutte le creature, tipo e modello di ogni essere creato; non storia, quindi, ma supervisione filosofica; P. Chiminelli, *Vita di G. C.* (Firenze 1939), opera concepita come « canto di fede, di speranza e di amore per il Figliuolo di Dio », bene impostata e condotta, colta e sicura; G. Boson, *Vita di N. S. G. C.*, in *Il libro della fede*, Padova 1941, pp. 269-403; G. Ricciotti, *Vita di G. C.* (Milano 1941; ripetute edd. e versioni in molte lingue), opera di cui si sentiva intenso il bisogno, condotta con acume critico, con pieno possesso della materia, stile piano e commentata da illustrazioni precise e ben scelte; C. Cecchelli, *Mistero del C.* (Roma 1943), lavoro storico-apologetico, che mira a far sorgere l'idea che G. C. diventa veramente un mistero, qualora non lo si spieghi nel modo additato dalla fede; L. Tondelli, *G. C., studi* (Torino 1936) e *G. secondo s. Giovanni* (ivi 1944), opere storico-teologico-esegetiche, che sviluppano gli aspetti principali della vita del Salvatore; I. Giordani, *G. di Nazareth* (2 voll., Torino 1945-46), adattata soprattutto alle circostanze moderne, in cui l'imitazione di C. è così trascurata e le deviazioni dalla linea retta della coscienza si moltiplicano fuori misura; F. Magri, *G. C. La vita, la dottrina, le opere nella storia e nella critica* (Milano 1945), frutto di trent'anni di lavoro; informazione buona e retto senso critico. Qui può citarsi l'opera di G. Papini, *Vita di G. C.* (Firenze 1921), lavoro piuttosto a quadri, dove i singoli episodi offrono all'autore occasione di flagellare senza misericordia i vizi ed esaltare, con stile commosso, profondamente sentito e lirico, la bellezza della virtù, diventata perla rara sulla terra; la lieve trasparenza dantesca del Paradiso si congiunge all'acerba rampogna dell'Inferno e all'intimo senso dell'umiltà pentita del Purgatorio.

Bibl.: Una bibliografia abbastanza completa non esiste ancora; per l'epoca più recente si possono consultare i fascicoli di *Biblica* e di *Verbum Dei*. Per il passato, cf. A. Bellamy, *Les biographies nouvelles de N.-S. J.-C. et les commentaires récents de l'Evangile*, Vannes 1892; A. Michel, *Jésus-Christ*, in DThC, VIII (1923), coll. 1408-11; R. Aigrain, *Quelques « Vie de Jésus »*, in G. Bardy e A. Tricot, *Le Christ*, Parigi 1947, pp. 1119-49.

Celestino Testore

III. G. C. NELLA CRITICA RAZIONALISTA. – Per secoli i cristiani non osarono tentare una biografia di G. C. Anche lo studio esegetico dei quattro Vangeli, se non trascurava l'elemento storico, era diretto innanzi tutto ad uno scopo teologico oppure ascetico-mistico. Solo nel sec. XIV si iniziò l'interminabile bibliografia sulla vita di G. C., quando il certosino Ludolfo di Sassonia (m. nel 1377) compose la prima *Vita Iesu Christi*. Da allora si moltiplicarono tali studi, ma sempre seguendo come fonte ineccepibile i Vangeli e con fine eminentemente ascetico-parenetico. Tale catena viene spezzata nel sec. XVIII con il sorgere del razionalismo biblico.

I primi tentativi di spiegazione di G. C. nel senso « razionalistico » furono frutto del deismo (v.) filosofico inglese e dell'illuminismo (v.) tedesco. Hermann Samuele Reimarus (1694-1768), professore di lingue orientali ad Amburgo, compose la prima demolizione sistematica del



(fot. Alinari)
Gesù Cristo - Il volto di G. C., dipinto da Giovanni Bellini (sec. XV) - Madrid, Accademia di S. Fernando.

G. C. dei Vangeli. In un'opera di ben 4000 pagine dal titolo significativo di *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (« Apologia degli adoratori razionali di Dio ») egli credette di avere spiegato con il suo deismo e con il corredo delle lingue semitiche il problema di G. C. Dell'opera, lasciata manoscritta, comparvero diversi estratti (noti come « Frammenti di Wolfenbüttel » perché pubblicati anonimi) a cura del Lessing (1774, 1777, 1778) e di C. A. E. Schmidt (1787). Per Reimarus, G. C. fu un agitatore politico ed un illuso. Il profilo tradizionale, consacrato dai Vangeli, non sarebbe altro che effetto di molteplici frodi ed inganni. Tale pubblicazione suscitò un vero scandalo. La debolezza della parte positiva apparve subito. L'unico merito del Reimarus fu quello di suscitare un intenso risveglio di indagini scientifiche sul soggetto. Egli fu confutato ripetutamente non solo dai cattolici. Fra i protestanti si distinse nella polemica I. S. Semler, che si ispirava parimenti al deismo inglese ma rigettava le conclusioni assurde del Reimarus, adottando uno « storicismo critico » di pretta marca razionalistica.

H. E. G. Paulus (1762-1851) si propose di applicare i principi dell'illuminismo (*Aufklärung*) al problema religioso ed alla persona di G. C. in particolare. Egli rigetta l'idea semplicistica del demagogo fallito per presentare un G. C. predicatore di un'etica molto elevata. Paulus accetta anche i fatti narrati dagli Evangelisti; solamente dichiara che essi vanno interpretati secondo i principi razionali, contrari ad ogni idea del soprannaturale. L'esegeta deve distinguere fra l'episodio giudicato dai semplici Apostoli ed Evangelisti e la realtà del fatto. Il giudizio dell'autore sacro, basato su una concezione ingenua del soprannaturale, sarebbe falso, mentre il fatto in sé rispecchierebbe un episodio per nulla superiore alle forze della natura. Quindi tutta l'attenzione di Paulus è rivolta alla spiegazione razionale, o meglio naturalistica, dei presunti miracoli evangelici (p. es., Lazzaro non era morto, ma caduto in un profondo letargo). F. Schleiermacher (1768-1834) nelle sue lezioni alla Università di Berlino in parte continuò l'atteggiamento di Paulus, ma introducendovi

un profondo senso religioso ed un misticismo protestante, come appare dalla sua *Vita di G.*, uscita postuma (1864).

Al metodo razionalista-naturistico di Paulus seguì quello razionalista-idealistico di D. F. Strauss (1808-74), discepolo di Hegel. Nella sua *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (Gottinga 1835-36) egli considerò il G. C. tradizionale come frutto di un « mito », ossia di un'idealizzazione dei primi cristiani. In pratica Strauss eliminò come « mitici » tutti gli elementi miracolosi o soprannaturali, conservando però la realtà storica del personaggio G. C. Per sostenere la sua tesi egli abbassò di molto la epoca di composizione dei quattro Vangeli. In lavori successivi, specialmente nella *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (1864), attenuò le sue affermazioni, ma in pratica rimase attaccato alla sua idea di un G. C. più o meno mitologico, espressione della fede delle prime generazioni cristiane, che così alterarono alcuni dati storici.

L'importanza assegnata dallo Strauss alle prime comunità cristiane nella formazione del « mito » intorno a G. C., eccitò uno studio più attento degli inizi del cristianesimo. F. C. Baur (1792-1860), fondatore della nuova scuola di Tubinga e hegeliano convinto, tentò in diversi scritti di elucidare questo periodo storico cruciale. Egli, che non scrisse nessuna *Vita di G.*, vide nei testi del Nuovo Testamento non l'espressione di un « mito » formatosi per lo più inconsciamente (Strauss), ma il cosciente adattamento di correnti o partiti determinati. Baur fissa il ciclo evolutivo secondo i principi di Hegel : tesi-antitesi-sintesi. Il primo momento è rappresentato dal petrinismo a carattere piuttosto giudaizzante, il secondo dal paolinismo, così denominato da s. Paolo, definito esponente tipico della corrente ellenistico-universalistica. Nella terza fase, documentata specialmente dai Vangeli e dagli *Atti degli Apostoli*, vi sarebbe stato un riavvicinamento conciliativo (= sintesi). Quindi la figura tradizionale di G. C. sarebbe il risultato di un opportuno compromesso fra ideologie antagonistiche. La critica di Baur, che sarà continuata dai vari tubinghiani, fu più che altro demolitrice. Svalutata l'attendibilità storica delle fonti, spesso dichiarate spurie oppure assegnate ad epoche tardive, ed ammesso un vivace antagonismo di partiti fin dalle origini del cristianesimo, la conclusione non poteva essere altro che un penoso agnosticismo circa l'autentico profilo di G. C., che viene quasi eclissato dalla figura di Paolo, di cui si esagerano l'importanza e lo spirito innovatore.

Ed infatti, le conseguenze logiche di tali premesse furono subito dedotte da un discepolo di Baur, ossia da Bruno Bauer (1809-82), che nella sua *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs* (Tubinga 1850-55) ed in altri scritti sui Vangeli venne a negare la stessa esistenza storica di G. C. Costui sarebbe stato non un personaggio storico idealizzato (« mitico » nel senso di Strauss), ma un semplice « mito » nel senso comune del termine.

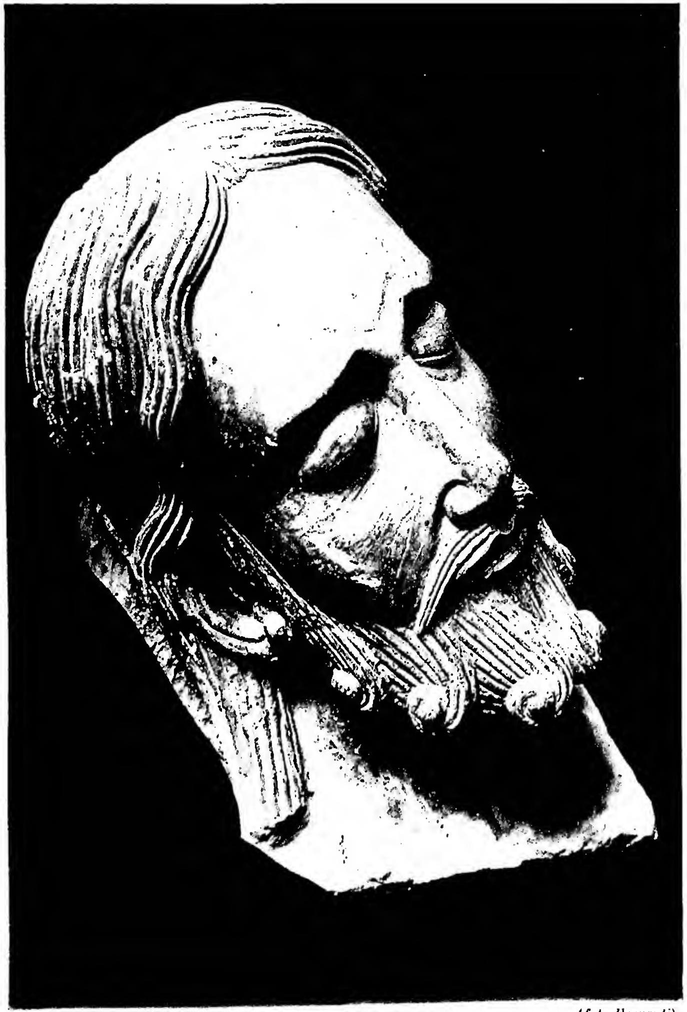
Le conclusioni di Baur e di Bauer provocarono proteste generali. Da molte parti si cominciò a manifestare uno scetticismo accentuato oppure un'aperta disistima verso l'indirizzo dei nuovi studi storico-esegetici, condotti sulla falsariga del deismo o dell'illuminismo oppure su quella della filosofia di Kant e di Hegel. Numerosi scrittori, raggruppati di solito per comodità pratica sotto il denominativo di « scuola liberale », si proposero di indagare più profondamente il giudaismo e l'ellenismo all'inizio dell'èra volgare e di inquadrare diversamente lo studio delle fonti cristiane. Il programma in sé era encomiabile, ma va notato che il ripudio dei principi di Kant o di Hegel per l'interpretazione delle origini del cristianesimo non implicava affatto la rinunzia al « dogma laico » dell'impossibilità del miracolo e del soprannaturale in genere. Infine è bene tener presente che molti autori « liberali », più o meno esplicitamente, seguono la teoria filosofica dello Schleiermacher e di A. Ritschl (1822-89), la quale riduce la religione ad un puro sentimentalismo soggettivo. Tutti costoro ammettono un G. C. storico e reale, ma dai contorni quanto mai imprecisi. Ordinariamente si cerca di porre in risalto il valore psicologico-morale della dottrina di G. C., che viene descritto come un riformatore. Fra gli studiosi più rappresentativi della « scuola liberale », con sfumature più o meno rilevanti, si possono catalogare Th. Keim (1825-78), Ed. Reuss (1804-91), Bernardo Weiss (1827-1918), H. I. Holtzmann (1832-1910), A. Harnack (1815-1930), per non parlare di numerosi altri autori secondari.

(da P. Morand, Le visage du Christ, Parigi 1939)
GESÙ CRISTO - *Christus patiens*. Dipinto di A. Bouts (1460-1549). Londra, Galleria nazionale.

Solo la bellezza stilistica e la chiarezza cristallina hanno causato alla « famosa » *Vie de Jésus* di E. Renan (1ª ed., Parigi 1863) il suo enorme successo. In realtà Renan, pur protestandosi indipendente da qualsiasi scuola, non fece altro che divulgare in molti punti i risultati della critica tedesca. Il suo « G. » è qualche cosa di evanescente : tanto poco si saprebbe della sua vera storia. Egli, secondo Renan, fu più che altro un « incantatore », che affascinava i discepoli e le masse. Egli era il predicatore di una religione razionale e pura, senza ingombranti forme culturali e senza un magistero esterno, ed il fervente adoratore di Dio, immaginato come « Padre celeste ». Presentato così un « G. » ben poco dissimile da quello della « scuola liberale », Renan è tutto preoccupato per demolire i racconti miracolosi dei Vangeli, ricorrendo ai vari sistemi inaugurati da Reimarus, Paulus, Strauss ecc.

Dallo studio della letteratura ebraica apocalittica sorse la più violenta reazione alla scuola liberale. Giovanni Weiss (1863-1914) e Guglielmo Wrede (1859-1906) nelle loro opere rispettive *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) e *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901) presentarono G. C. non solo come un riformatore, ma anche come un predicatore di una prossima fine del mondo, ossia un G. C. escatologico, servendo l'aggettivo anche come denominazione della nuova scuola. G. C. sarebbe stato l'esponente maggiore della grande corrente escatologica, che pervadeva in quel tempo il pensiero giudaico. Tale profilo fu accettato con lievi sfumature specialmente da Alfredo Schweitzer e da Paolo Wernle in Germania. In Francia esso fu diffuso dall'apostata Alfredo Loisy (1857-1940) ed in parte da M. Ch. Guignebert; quindi passò in Italia, particolarmente per opera dei modernisti, come E. Buonaiuti (v.) ed A. Omodeo.

Al principio del secolo, per opera specialmente di Guglielmo Bousset (1865-1920) e di Riccardo Reitzenstein, si istaurò nell'esegesi neotestamentaria la scuola



(fot. Ferranti)

(fot. Mas)

A sinistra: TESTA DI GESÙ CRISTO, proveniente dalla Camera santa (sec. XII) - Oviedo, Cattedrale.
A destra: CRISTO RE. Scultura in granito della facciata della Cattedrale, detta "de Las Platerias,, (sec. XI-XII) - Santiago.

(*per cortesia della dott. H. Van Dam*)

CRISTO PONTEFICE E AGNELLO MISTICO SULL'ALTARE. Particolare del polittico di J. van Eyck, ultimato il 6 maggio 1432 - Gand, Cattedrale.

(fot. Sansaini)

PARTICOLARE DELLA PIETÀ di Michelangelo (1499-1500) - Vaticano, basilica di S. Pietro.

(fot. Mas)

ARRESTO DI GESÙ CRISTO
Dipinto di F. Goya y Lucientes (1778) - Toledo, Cattedrale, sacrestia.

della « storia delle religioni ». Questi autori, compresi quelli che scrissero direttamente su G. C., come il Bousset (*Kyrios Christos*, Gottinga 1913) e M. Ch. Guignebert (*Problème de Jésus*, Parigi 1914), si occuparono poco dalla persona storica considerata, per tentare di spiegare tutto il cristianesimo come effetto di sincretismo religioso o dell'influsso di una determinata tendenza cultuale o misterica. In pratica si ritorna al G. C. idealizzato (« mitico » nel senso di Strauss), sebbene si parta da premesse diverse. Parimenti evanescente e quasi inconsistente appare la figura del C. per i fautori del « metodo delle forme » (v. FORME, STORIA delle) o *Formgeschichtliche Methode*, i quali, tutti preoccupati delle varie forme o generi letterari, presentano conclusioni quanto mai scettiche sul valore storico degli antichi documenti riguardanti G. C.

L'atteggiamento di Bruno Bauer, il quale giunse a negare l'esistenza storica di G. C., non rimase isolato, ma fu condiviso dagli olandesi A. Pierson e A. Lohman, dai tedeschi A. Kalthoff (1902) e P. Jensen (1906, 1910), dall'inglese J. M. Robertson (1900 sgg.) e dall'americano W. B. Smith, che pubblicò una voluminosa opera in tedesco su « G. precristiano » (1906). Con maggiore accanimento tale posizione negativa è stata sostenuta da A. Drews nel suo *Mito di G.* ed in modo ancor più paradossale da L. Couchoud nel *Mystère de Jésus* (Parigi 1924). Per il Couchoud, G. C. non è « un uomo divinizzato, ma un Dio progressivamente umanizzato ». È la recente scuola mitologica, seppure è lecito di parlare di scuola, giacché ben pochi l'hanno presa sul serio e tutto induce a credere che questo inane tentativo storico-esegetico sia già superato.

BIBL.: U. Fracassini, *La critica dei Vangeli nel sec. XIX*, Firenze 1902; N. Sanday, *The life of Christ in recent research*, Oxford 1907; id., *Christologies ancient and modern*, ivi 1910; L.-C. Fillion, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Evangiles et la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2ª ed., Parigi 1911; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2ª ed., Tubinga 1913; M.-J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Parigi 1918; L. De Grandmaison, *Jésus-Christ. La personne, son message, ses preuves*, II, 6ª ed., ivi 1928, pp. 168-218; A. Ehrhard, *Das Christusproblem der Gegenwart*, Monza 1932; F. M. Braun, *Où en est le problème de Jésus?*, Bruxelles-Parigi 1932; R. Ricciotti, *Vita di G. C.*, 1ª ed., Milano 1941, pp. 207-46; R. Aigrin, *Quelques « Vies de Jésus »*, in *« Le Christ ». Encyclopédie populaire des connaissances christologiques*, Parigi 1947, pp. 1119-49; F. M. Braun, *G. Storia e critica*, trad. it. di V. Nencioni, Firenze 1950.

Angelo Penna

VII. G. C. NELLA ICONOGRAFIA.

SOMMARIO: I. Nel periodo paleocristiano. - II. Nel periodo medievale e moderno.

I. NEL PERIODO PALEOCRISTIANO. – La Chiesa primitiva non ha tramandato alcuna immagine autentica di G. C. A ciò può avere contribuito all'inizio l'avversione ebraica per le immagini, ma lo stesso si verifica anche quando il cristianesimo penetrò nel mondo greco-romano; allora si resta in una posizione di difesa contro il culto pagano dei simulacri e perciò ogni immagine è proibita. Infatti nelle comunità cristiane essa fu ritenuta per lungo tempo come ἐθνικὴ συνήθεια (Ireneo, *Haer.*, 1, 25, 6; Eusebio, *Hist. eccl.*, 7, 18, 4; Epifanio, *Logos* contro le immagini). Le prime immagini di G. C. vengono segnalate non già in ambiente cristiano, ma pagano o aperto a influssi pagani (*Historia Augusta. Vita Alex. Sev.*, 29, 2; Carpocraziani: Ireneo, *Haer.*, 1, 25, 6; Ippolito, *Refut.*, 7, 23; Epifanio, *Haer.*, 27, 6).

1. *Immagini di G. C. del periodo precostantiniano.* – Ai motivi accennati che si opposero alla figurazione di G. C. se ne aggiunge un terzo. In genere si rimane indifferenti a mostrare il C. all'esterno (Clemente Alessandrino, *Paed.*, 3, 3, 3; *Strom.*, 6, 151, 3); più importante è far conoscere quel che egli significa per gli uomini. E per tale espressione parve più appropriato il simbolo. Ecco dunque perché all'origine della storia dell'immagine di G. sta il simbolo. Ecco infatti la figura del *καλὸς ποιμήν*, del Buon Pastore (*Mt.* 18, 12-14; *Lc.* 15, 3-7; *Io.* 10, 11-16). Questa è la primitiva raffigurazione del Σωτήρ, del Salvatore il quale salva dal peccato e dalla morte. Eccone esempi in Callisto (Wilpert, *Pitture*, tavv. 25; 35, 2; 38; 66, 2), in Pretestato (id., *op. cit.*, tav. 17); in Priscilla (id., *op. cit.*, tav. 21, 1); nel battistero di Dura Eúropos (*Excavations report*, 5 [1932], tavv. 41-49). Inoltre nei sarcofagi della Via Salaria, di La Gayolle, di S. Maria Antiqua di Ravenna (Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 1, 1-3; 2, 2) e numerosi altri esempi di sarcofagi strigilati in F. Gerke (*Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit*, Berlino 1941, pp. 340-42). Per la loro interpretazione cf. Clemente Alessandrino (*Protr.*, 11, 116, 1); nel cuore del Signore c'è sempre il desiderio di salvare il gregge umano; perciò il buon Dio ha inviato il Pastore (Clemente Alessandrino, *Paed.*, 1, 53, 2; *Acta Perpetuae*, 4; iscrizione di Abercio [v.]). L'immagine del Buon Pastore ha fatto pensare al perdono dei peccati, e perciò alla liberazione dalle potenze oscure che ostacolano la salvezza delle anime: ad es., la lastra di Beratius Nikatoras (cf. I. Quasten, *Die Grabinschrift des Beratius Nikatoras*, in *Römische Mitteilungen*, 53 [1938], p. 50). La stessa immagine viene messa in seguito in relazione con la penitenza, come, ad es., in Tertulliano (*De Poenit.*, 8; cf. H. Achelis, *Altchristliche Kunst*, in *Zeitschr. f. neutest. Wissensch.*, 16 [1915], p. 1).

Nei sarcofagi della fine del sec. III il primitivo significato si perde. Insieme col Pastore giovane appare quello barbato e la scena viene rappresentata idillicamente. D'altra parte negli affreschi cimiteriali più recenti la figura assume maggior proporzioni, come in Domitilla, nel cubicolo dello scalone (Wilpert, *Pitture*, tav. 63, 2); tali sono pure le statue del Buon Pastore in Roma, in Costantinopoli e in Atene. A Costantinopoli il Pastore è impiegato quale ornamento di fontane (Eusebio, *Vita Const.*, 3, 49) e Tertulliano lo indica raffigurato sui bicchieri (*De pudic.*, 7, 10).

Analoga è la rappresentazione di C.-Orfeo, come, ad es., nel cubicolo di Orfeo in Callisto (Wilpert, *Pitture*, tav. 37, con pecora). Monumenti più recenti aggiungono anche bestie feroci, come in Domitilla (id., *op. cit.*, tavv. 229, 5; 243, 2). Così pure le statuette di Atene e di Istanbul e il pavimento musivo di Tiro, oggi a Istanbul (G. Mendel, *Musées impér. Ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, Costantinopoli 1912-14, n. 1306). Per l'interpretazione, Clemente Alessandrino scrisse: « Quelli che erano come morti e non avevano alcuna partecipazione alla vera vita, divennero di nuovo vivi solo all'udire quel canto » (*Protr.*, 1, 4, 4).

Affine al Pastore è anche l'immagine del Pescatore. Il pensiero fondamentale è sempre quello della σωτηρία, ottenuta in C. « Egli è il pescatore dei mortali che si lasciano liberare dal pelago del male »; così lo descrive Clemente Alessandrino (*Paed.*, 3, 101, 3). Gli esempi vengono offerti dalle pitture in Callisto (Wilpert, *Pitture*, tav. 27, 2-3); dai sarcofagi di La Gayolle, di S. Maria Antiqua, di Ravenna, di Via della Lungara (id., *Sarcofagi*, tavv. 1, 2-3; 2, 2; 19, 6); più tardi in musaico nel sepolcro già di Iulius Tarpeianus sotto la Basilica Vaticana. La scena viene volentieri congiunta con immagini battesimali, come in uno dei cubicoli detti dei Sacramenti in Callisto e nei citati sarcofagi di S. Maria Antiqua e di Via della Lungara. Perciò si comprende l'espressione di

Tertulliano : « Nos pisciculi secundum ἰχθύν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur » (*De Bapt.*, 1). E il Pescatore viene anche volentieri messo in raffronto e contrapposto al Buon Pastore, come nei sarcofagi di La Gayolle e di Via della Lungara. Tale figurazione però non raggiunge mai l'importanza di quella del Buon Pastore. Anzi in monumenti più recenti essa appare in secondo piano, come nei sarcofagi di S. Maria Antiqua e di Ravenna, e contemporaneamente perde il suo contenuto allegorico, finché scompare del tutto nel sec. IV.

Come il Pescatore C. è collegato con figure battesimali, così il pesce C. lo è a figure conviviali. Il punto di origine è il banchetto dei discepoli con il Risorto al lago di Tiberiade (*Io.* 21, 1-14), ciò che del resto era stato rappresentato nella moltiplicazione dei pani. Questo convito dei discepoli con il Risorto viene ripetuto nella celebrazione eucaristica domenicale; il pesce diventa non solo simbolo della vita offerta da C., ma anche di C. stesso. Infatti s. Pier Crisologo si esprime così : « Pesce fu anche C... il quale, dopo la sua Risurrezione, assicurò ai suoi, cioè ai discepoli, il banchetto dispensatore di vita » (*Serm.*, 55).

L'immagine riceve un doppio significato nelle lettere della parola greca ἰχθύς le quali si identificano con le iniziali del nome di Cristo : « G. C. figlio di Dio Salvatore ». Si ricordi la rappresentazione dei due pesci in Callisto (Wilpert, *Pitture*, tavv. 27, 1; 28) e per l'interpretazione le iscrizioni di Abercio e di Pettorio (F. J. Dölger, ἰχθύς, Münster 1922, specialmente II, p. 448 sgg.). Si ha inoltre anche l'immagine del Pastore in atto di mungere il latte e di dispensare il formaggio, come si legge negli *Acta Perpetuae*, 4 e si vede nelle pitture in Callisto (Wilpert, *Pitture*, tav. 24, 2; dove sono pecore e secchi per mungere) e in Marcellino e Pietro (id., *op. cit.*, 93); un significato speciale assume nel tempo più remoto la figura del Maestro. Qui occorre ricordare l'importanza del γιγνώσκειν Θεόν nella religiosità greca, specialmente nella gnosi (E. Norden, *Agnostos Theos*, Lipsia 1929; G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, s. v. γιγνώσκω).

Attraverso la γνῶσις Θεοῦ l'uomo raggiunge la salvezza e così lo stato di schiavitù spirituale è essenzialmente ἄγνοια. Anche per i neoplatonici la via per giungere alla contemplazione di Dio, alla θέα, passa per la γνῶσις. Di qui si spiegano i numerosi sarcofagi di filosofi del sec. III (H.-J. Marrou, *Mousikos Aner*, Parigi 1938; Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Parigi 1942, p. 253). Per l'equivalente del concetto « occubat in terris sapiens, sed vivit in astris » cf. H. Diehl, *Inscriptiones Christ. latinae veteres* (Berlino 1925-31, n. 3433). Nel Nuovo Testamento si deve tener presente quanto si legge nel Vangelo di s. Giovanni : conoscere Dio significa vivere (*Io.* 17, 3); la sua dottrina è *donum Dei* (4, 10); è acqua viva zampillante nella vita eterna (4, 14). Nel *Martyrium Polycarpi* (17) G. C. è chiamato βασιλεὺς καὶ διδάσκαλος. Negli *Acta Apollonii* (41) G. C. è il διδάσκαλος καὶ σωτήρ. Giustino nel suo dialogo con Trifone (8, 1) concepisce il cristianesimo come la vera filosofia. Clemente Alessandrino (*Protr.*, 11, 112, 1 sgg.) presenta G. C. quale παιδαγωγός. Origene (*De princ.*, 1, 2, 24; *Iob.*, frammento 22, 2 : PG 12, 1036; *De orat.*, 23, 2 [ὁδηγός]) e spesso anche Eusebio, lo presentano quale Maestro della virtù. A G. C. maestro alludono i sarcofagi di La Gayolle e di Ravenna in cui il Maestro figura vicino all'orante (Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 1, 3; 2, 2), la lastra di chiusura di loculo nel Palazzo dei Conservatori (id., *op. cit.*, tav. 3, 4). Altri monumenti invece fanno pensare al cristiano μαθητής come, p. es., la figura centrale del sarcofago di Ravenna (id., *op. cit.*, tav. 2, 2), e i sarcofagi di S. Maria Antiqua e della Via Salaria (id. *op. cit.*, tavv. 1, 2; 1, 1); così pure i personaggi portanti il rotolo in alcune pitture cimiteriali come in Callisto (id., *Pitture*, tavv. 24, 1 e 39, 2). Le rappresentazioni della Samaritana al pozzo alludono al Maestro biblico: tali gli affreschi rinvenuti nei cimiteri di Callisto e di Pretestato (id., *op. cit.*, tav. 29, 2 e 19) e in Dura Europos; l'iscrizione di Pettorio menziona « l'acqua della sapienza ». Occasionalmente il concetto è unito con quello del Pastore, come nell'ipogeo del Viale Manzoni (G. Wilpert, *Le pitture dell'Ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma*, in *Atti della Pont. Accad. rom. di archeol.*, *Memorie*, 3ª serie, 1 [1924], tav. 12); nell'iscrizione di Abercio si ricordano i discepoli del santo Pastore. Lo stesso concetto si ritrova in Clemente Alessandrino (*Protr.*, 11, 116, 1) e in Origene : « Magistri Pastoris sequamur exemplum » (*In libro Iesu nave, hom.* 7, 6).

Rara è invece la rappresentazione di G. C. come *imperator*; infatti solo nel colloquio con la Samaritana dipinto nel cimitero di Pretestato il Signore porta la clamide coccinea (Wilpert, *Pitture*, tav. 19), secondo l'allegoria di Tertulliano in *Ad Mart.*, 3, e in *De corona*, 11; degli *Acta Cypriani*, 6, e degli *Acta Marcelli*, 1; ecc.

2. *L'immagine di G. C. nel periodo della tetrarchia e in quello costantiniano.* – In tale periodo l'immagine di G. C. si distacca completamente dalle precedenti rappresentazioni; il tipo corrente nel sec. III scompare, insieme con tutti quelli simbolici primitivi. L'Orfeo compare solo raramente; il pescatore è del tutto scomparso e sopravvive unicamente l'immagine del Pastore (Wilpert, *Pitture*, tavv. 61, 67, 72, 73, 100, 130, 131). In proposito si può vedere Eusebio (*Theoph.*, 2, 83). Al posto dei simboli primitivi subentra l'immagine biblica; quindi in primo piano si trovano guarigioni e miracoli per lo più sulla moltitudine, come si vedono nei sarcofagi a zone e in quel cubicolo del cimitero dei SS. Marcellino e Pietro con donne miracolate (G. P. Kirsch, *Un gruppo di pitture inedite del cimitero dei SS. Pietro e Marcellino*, in *Riv. di arch. crist.*, 7 [1930], pp. 210-14). Significativa non è tanto la singola figura, quanto la potenza di G. C. che diviene visibile proprio nella moltitudine; vicino infatti alla più antica rappresentazione del σωτήρ si pone quella del εὐεργέτης, cioè del benefattore degli uomini. Contemporaneamente viene anche l'interesse per l'immagine di G. C. Ma per la mancanza di ogni tradizione, la figura che compare non può essere che ideale. Così, accanto al giovane taumaturgo del sec. III, sorge l'immagine del C. giovane con capelli corti e ricci, come si vede nel sarcofago lateranense 161.

Anche l'immagine di G. C. maestro subisce notevoli mutamenti : il tipo del Maestro filosofo scompare e rara è l'immagine del Maestro nel sermone della montagna, come si vede nei frammenti policromi del Museo delle Terme; ivi C. è barbato con la spalla nuda, del tipo del predicatore errante cinese (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 220, 1). Spesso invece si incontra l'immagine di C. con il rotolo, tra 6 o 12 Apostoli; l'esempio più antico è nel cimitero dei SS. Marcellino e Pietro (*id.*, *Pitture*, tav. 96; ma per la datazione

cf. J. Kollwitz, *Christus als Lehrer und die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms*, in *Römische Quartalschrift*, 44 [1936], p. 45). Questa immagine viene a prendere il posto del Pastore nel centro della vòlta; si trova anche spesso altrove e diventa l'immagine più importante di C. di questo tempo (Wilpert, *Pitture*, tavv. 148, 155, 170, 177). La frequente riproduzione dell'immagine, il suo significato per nulla sepolcrale e la sua collocazione nelle curve absidali (id., *op. cit.*, tavv. 126, 193), attestano che fin dal principio si ambientò e si fuse nei luoghi riservati al culto divino; probabilmente ne fu adorna anche l'abside della Basilica Lateranense.

Più rare sono le immagini con atto di profonda devozione. Ne offrono esempi tre sarcofagi a Firenze, ad Arles e a S. Sebastiano (Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 287, 1; 38, 3, 40); più recenti sono gli affreschi in Domitilla (id., *Pitture*, tavv. 124-25). Figure con gesto supplice in atto di preghiera si vedono in un affresco di Domitilla (id., *op. cit.*, tav. 196), in una lastra del Museo delle Terme (id., *Sarcofagi*, tav. 204, 3) e in un frammento del Museo di Berlino (id., *op. cit.*, tav. 294, 4).

3. *L'immagine di G. C. nell'ultimo periodo costantiniano.* – La figura dominante in questo periodo è quella del *Basileus*. Nella lotta con l'arianismo si supera la subordinazione del tempo anteriore. Il risultato essenziale di Nicea è l'uguaglianza del Figlio col Padre. Ne segue pertanto che al Figlio spettano gli stessi onori che al Padre. E proprio questa uguaglianza di onori viene sempre accentuata nei Concili che seguirono quello di Nicea : « Deum de Deo, Regem de Rege, Dominum de Domino » (Ilario, *De synod.*, 29). Nello stesso tempo però crescono nella liturgia, i sentimenti della distanza tra creatura e Salvatore; i misteri divengono φοβερὰ μυστήρια (M. J. Lubatschiwskyj, *Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus*, in *Zeitschr. für kath. Theologie*, 66 [1942], p. 20; J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Berlino 1925). Questo nuovo aspetto di G. C. trova la sua espressione nell'immagine del Re celeste; ciò è proprio una caratteristica di questo tempo perché la grande esperienza di questa generazione è la cristianizzazione dell'Impero. Sotto l'aspetto dell'imperatore terreno viene rappresentato anche il *Basileus* celeste; a lui si attribuiscono le insegne e i titoli dello stesso imperatore. Il nimbo, il globo, la destra sollevata, il manto di porpora, ecc. divengono ora gli attributi permanenti dell'immagine di G. C. Contemporaneamente le figurazioni dell'*Apocalisse*, che un tempo avevano riversato sul C. i predicati e i cerimoniali del culto ellenistico per il re, assumono un nuovo significato. L'arte cristiana prende a prestito anche quei motivi che descrivono il Regno di C. come Regno celeste, cioè l'immagine della città celeste, i fiumi del paradiso, le palme. La grande innovazione di questo periodo è l'immagine della consegna della legge. Sono note due varianti : la consegna della legge a Pietro e quella a Paolo. La prima è diffusa soprattutto a Roma : l'esempio migliore è quello del musaico di S. Costanza (Wilpert, *Mosaiken*, tav. 4); si hanno inoltre numerosi monumenti minori, come sarcofagi (in S. Sebastiano, al Vaticano; cf. Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 149, 121, 4, 39, 1) o vetri dorati.

In tali monumenti C. è barbato, sta sopra un monte, dal quale sgorgano i quattro fiumi del paradiso, tiene la destra sollevata (per il gesto cf. H. P.

(*fot. Anderson*)
GESÙ CRISTO - *G. C. incoronato di spine*, dipinto di Cesare da Sesto (sec. XVI) - Bergamo, Accademia Carrara.

L'Orange, *Sol invictus imperator*, in *Symbol. Oslonens.*, 14 [1935], p. 86); con la sinistra consegna a Pietro la legge del Regno celeste, mentre dall'altra parte Paolo assiste plaudente. L'archetipo è quello del cerimoniale di corte in occasione della nomina di un ministro, come, ad es., si vede nel *missorium* di Teodosio in Madrid (cf. R. Delbrück, *Consulardiptychen*, Lipsia 1929, tav. 62; per la letteratura J. Kollwitz, *Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit*, Berlino 1941, p. 157). La riproduzione frequente e uniforme porta a concludere in favore di un grande modello originale cioè il musaico nell'abside della Basilica Costantiniana di S. Pietro. Il restauro successivo ancora permetteva di riconoscere la composizione originaria delle tre figure (cf. E. Müntz, *Les éléments antiques dans les mosaïques romaines du moyen-âge*, in *Revue archéologique*, 2 [1882], p. 144, n. 1).

La consegna della legge a Paolo invece è rappresentata specialmente nei sarcofagi ravennati, quali, ad es., quelli di S. Maria in Porto fuori, di S. Francesco, e quello figurato in Classe (G. Dütschke, *Ravennatische Studien*, Lipsia 1909, nn. 72, 56, 80). Un esempio di Costantinopoli è la lastra di Bakirköf nell'antico Museo di Istanbul (G. Mendel, *op. cit.*, n. 1328; J. Kollwitz, *op. cit.*, p. 153, tav. 48). Costantinopoli è anche la patria dell'archetipo, il quale si differenzia dal precedente per il C. senza barba e per l'assenza degli elementi apocalittici. Anche la più antica rappresentazione dell'insegnamento al collegio apostolico appare in questo periodo con una nuova composizione. G. C. in aspetto giovanile e senza barba è assiso in un trono avvolto da nubi che aprono il cielo; egli è il *Polocrator*, il Signore del mondo. Gli esempi sono offerti non solo dal sarcofago di Giunio Basso ma anche da altri (cf. Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 13, 28, 1 e 3; 29, 3; 121, 4). Anche questa rappresentazione è ispirata a una scena della corte imperiale : l'imperatore, come signore del

mondo, troneggia sul cielo (es., l'Arco di Galerio; cf. anche Eusebio, *Vita Constantini*, 4, 69, 2) e inoltre le raffigurazioni di C. con il collegio apostolico, specialmente negli affreschi cimiteriali (Wilpert, *Pitture*, tavv. 155, 2; 193).

In questo periodo nell'arte cristiana si sviluppa anche il tema della Passione. Il più antico esempio conservato è il bel sarcofago lateranense 171 (id., *Sarcofagi*, tav. 146, 3. Per tutto l'insieme cf. H. V. Campenhausen, *Die Passionssarkophage*, Marburg 1929; F. Gerke, *Die Zeitbestimmung der Passionssarkophage*, in *Archeol. Ertesitö*, 52 [1939], p. 191). Al centro sta la *Crux invicta*; C. è di nuovo senza barba, rappresentato come vincitore (per questa scena di vittoria cf. J. Kollwitz, *op. cit.*, p. 135; per il concetto imperatore e vittoria cf. J. Gagé, *La théologie de la victoire impériale*, in *Rev. hist.*, 171 [1933], p. 1; Σταυρὸς νικοποιός. *La victoire impériale*, in *Revue d'hist. et de philosophie religieuse*, 13 [1933], p. 370).

Prosegue in questo periodo il ciclo dei miracoli. Nuovi sono i raffronti tipologici di scene del Vecchio e del Nuovo Testamento. Nel sarcofago di Giunio Basso e in quello già lateranense 174, ora tornato nelle Grotte Vaticane, di fronte al sacrificio di C. sta quello di Abramo; nel sarcofago lateranense 164 il sacrificio di Caino e di Abele sta insieme con quello che caratterizza la passione dell'Apostolo.

4. *L'immagine di G. C. nel periodo teodosiano e post-teodosiano.* – Il già notevole impulso dato alla rappresentazione nel periodo precedente, continua ancora a rafforzarsi : l'immagine di devozione diviene il tema caratteristico di questo tempo. È chiaro dovunque l'influsso esercitato dalle rappresentazioni nella corte imperiale quali si vedono, ad es., nell'obelisco di Istanbul. A cagione di queste tendenze si fa sempre più rara la scena della consegna della legge. Il C. in trono nel centro della scena è circondato dagli Apostoli acclamanti (sarcofago di Pignatta, di Barbaziano, di Esuperanzio; cf. H. Dütschke, *op. cit.*, nn. 86, 14, 15); ovvero dagli Apostoli in atto di porgere la corona (sarcofago di Rinaldo, *op. cit.*, n. 13). Per la scena di acclamazione cf. E. Peterson, Εἷς Θεός, 1926, 141; per l'offerta dell'*aurum coronarium* cf. E. Cumont, *L'adoration des Mages et l'art triomphal de Rome*, in *Atti della Pont. Accad. rom. di arch. Memorie*, 3ª serie (1832-33), p. 90; J. Kollwitz, *op. cit.*, p. 51; Th. Klauser, *Aurum coronarium*, in *Römische Mitteilungen*, 59 (1944); 63 (1948), p. 129. La cerchia dei devoti tende ad allargarsi e subentrano altre figure acclamanti e che offrono corone (sarcofago ravennate in Classe; cf. H. Dütschke, *op. cit.*, n. 80). In Roma la consegna della legge si unisce con il collegio apostolico; C. nel centro sul monte è ora circondato da tutti i Dodici Apostoli nei sarcofagi che hanno nello sfondo le torri della città (es., i sarcofagi di Milano, Parigi, Ancona e Mantova, in H. U. v. Schönebeck, *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolger*, Roma 1935). La raffigurazione degli Apostoli in S. Pudenziana è ricca di descrizioni apocalittiche, quali la città celeste, gli animali apocalittici (Wilpert, *Mosaiken*, tav. 42, 3). Ma sussiste ancora la semplice composizione dei primi tempi, come, ad es., in S. Aquilino a Milano (cf. M. van Berchem-E. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes du IVe au IXe siècle*, Ginevra 1924, fig. 60). Ad ogni diverso influsso corrisponde la figura di C. che varia; a volte è in aspetto giovanile senza barba, altre volte barbato.

Tutte queste rappresentazioni rivelano però il nesso con il tema più antico, ma appaiono contemporaneamente nuove immagini : C. con la Croce è di nuovo circondato dagli Apostoli acclamanti (Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 35, 1; 37, 1-5; 243, 1).

L'archetipo è forse costituito dalla statua di Costantino vittorioso ricordata da Eusebio (*Vita Constantini*, 1, 40). Anche la Croce in mezzo agli Apostoli acclamanti appare ora sui monumenti (sarcofago di fanciulli a Istanbul : A. Müfit, *Ein Prinzensarkophag aus Istanbul*, Istanbul 1934, tavv. 4 e 5); la colonna di Arcadio (J. Kollwitz, *op. cit.*, n. 7); inoltre appare la Croce dentro una corona sorretta da angeli (A. Müfit, *op. cit.*, tavv. 2 e 3; J. Kollwitz, *op. cit.*, n. 6).

L'arte decorativa delle absidi nei secc. V e VI è inspirata alla rappresentazione di G. C. in gloria. Egli sta nel centro, sulle nubi, signore del mondo, come, ad es., nell'abside dei SS. Cosma e Damiano (Wilpert, *Mosaiken*, tav. 102) o assiso sul globo, come a S. Vitale in Ravenna (M. Van Berchem-F. Clouzot, *op. cit.*, fig. 184), a S. Lorenzo fuori le mura (*ibid.*, fig. 241); o stante, come a Napoli in S. Giovanni in fonte (*ibid.*, fig. 120). Egli è circondato da un corteo di Apostoli o di angeli : dai lati si appressano santi portanti corone (es., i ss. Cosma e Damiano) o per ricevere da lui la corona della vita (s. Vitale).

I loro archetipi furono le incoronazioni di soldati o di vincitori nel circo compiute dall'imperatore (ad es., la rappresentazione nell'obelisco dell'ippodromo di Costantinopoli; G. Bruns, *Der Obelisk auf dem Hippodrom zu Konstantinopel*, Berlino 1935, fig. 77). Spesso la composizione continua sulle pareti dell'arco di trionfo con figure dell'*Apocalisse*, quali il trono dell'agnello, i sette candelabri, i ventiquattro seniori, come, ad es., in Roma nelle basiliche di S. Paolo fuori le mura e dei SS. Cosma e Damiano (M. Van Berchem-E. Clouzot, *op. cit.*, figg. 100-101). Il tema della vittoria di C. è variato o da rappresentazioni di C. con la Croce, come nel musaico già ravennate di S. Michele in Affricisco, ora a Berlino (*ibid.*, fig. 217) o con immagini di C. che incede su leoni e draghi, come a Ravenna nell'oratorio arcivescovile di S. Andrea (Wilpert, *Mosaiken*, tav. 89). Per il simbolismo di queste rappresentazioni cf. E. Weigand, *Zum Denkmälerkreis des Christogrammnimbus*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 32 (1932), p. 72.

Inconsueta è qui la rappresentazione di C. con una corazza da ufficiale, perché tutte le altre immagini lo rappresentano con il pallio; solo gli attributi imperiali attestano la sua speciale dignità. Quasi sempre ora C. è rappresentato in età matura e barbato. Ravenna però resta ferma al tipo di C. giovane e solo nei musaici di S. Apollinare nuovo nel corteo dei santi è raffigurato con la barba. A partire dal sec. IV, vicino ai temi accennati, si presenta anche la figura del Bambino in grembo alla madre, come a Ravenna in S. Apollinare nuovo e a Parenzo; ivi un corteo di angeli circonda il trono.

Il tema della Passione nel periodo tardo costantiniano o nel primo teodosiano trova una nuova formola su base ciclico-storica. La prima testimonianza è offerta dal timpano della Lipsanoteca di Brescia (J. Kollwitz, *Die Lipsanothek von Brescia*, Berlino 1933, tav. 1). All'intenzione storica si unisce la forma realistica e per la prima volta, nel corso dei secoli, si incontra la scena della Crocifissione, come negli avori della Passione nel British Museum a Londra (O. M. Dalton, *Catalogue of the ivory car*

vings of the British Museum, Londra 1909, n. 291), nella porta di S. Sabina (J. Wiegand, *Das altchristl. Hautportal an der Kirche der hl. Sabina*, Treviri 1900, tav. 4). Il ciclo ha un secondo nucleo centrale nelle figure delle donne al sepolcro e delle apparizioni di G. risorto, come negli avori di Monaco e di Milano (J. Sauer, *Die altchristliche Elfenbeinplastik und verwandte Denkmäler*, Berlino-Lipsia 1926-29, fig. 5; R. Delbrück, *Consulardiptychen*, *cit.*, tav. 68), nella porta di S. Sabina, nel sarcofago di Servanne (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 15). Corifei di questo sviluppo sono, ad es., i musaici in S. Apollinare nuovo (C. Ricci, *Tavole storiche dei Mosaici di Ravenna*, Roma 1934) o le miniature del codice di Rossano (G. Haselof, *Codex purpureus Rossanensis*, Berlino 1898). Se i primi monumenti presentano un tipo di C. senza barba, gli ultimi invece offrono un tipo barbato, come, ad es., in Roma la porta di S. Sabina, in Ravenna S. Apollinare nuovo; inoltre il codice di Rossano. Meno recente è il ciclo delle scene relative all'infanzia di C.; il periodo più antico conobbe soltanto alcune rappresentazioni, come l'offerta dei Magi, il presepe, i pastori. Parecchi avori offrono semplici scene narrative, come il dittico in cinque pezzi del tesoro del duomo di Milano, il cofanetto di Verden nel South Kensington Museum, a Londra, la cattedra di Massimiano in Ravenna. Anche qui la pittura può essere stata l'ispiratrice di questa evoluzione. Una seconda composizione stilizzata e ispirata all'arte aulica è quella dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore in Roma. La nascita di C. qui diventa quella di un principe imperiale, al quale i Magi offrono doni imperiali (sui rapporti tra l'adorazione dei Magi e le scene di omaggio dei barbari all'Imperatore cf. F. Cumont, *art. cit.*, in *Atti della Pont. accad. rom. di arch. Memorie*, 3ª serie, 3 [1932-33], p. 99). In S. Maria Maggiore, C. è portato al tempio della dea Roma; sull'idea della *renovatio mundi* in rapporto a questo tempio cf. J. Gagé, *Le templum Urbis et les origines de l'idée de renovatio*, in *Mélanges Cumont*, I, Bruxelles 1936, p. 319); l'arrivo di C. in Egitto assume il carattere di una festosa accoglienza (E. Peterson, *Die Einholung des Kyrios*, in *Zeitschrift für systematische Theologie*, 7 [1929-30], p. 682). Per tutto l'insieme cf. A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Parigi 1936, p. 211; J. Kollwitz, *Das Bild von Christus dem König in Kunst und Liturgie der christl. Frühzeit*, in *Theologie und Glaube*, 35 (1947-48), p. 113.

Tra il ciclo della Passione e quello della nascita si interpongono gli episodi dei miracoli. C. vi rimane giovane fino al periodo tardo, anche se nelle scene della Passione del ciclo stesso si trova il tipo barbato come nella porta di S. Sabina e in S. Apollinare nuovo. Alla fine dello sviluppo stanno le icone di C. di Camulia (Cappadocia) citata tra il 560-74, di Edessa, che appare in Evagrio ca. il 593, e quella del *Sancta Sanctorum*, ricordata dal sec. VIII (per l'insieme cf. E. P. von Dobschütz, *Christusbilder*, Lipsia 1899). Tali icone dànno l'immagine d'un uomo di ca. 30 anni, con folta chioma divisa al centro del capo, con barba corta e a punta. Il fatto di ritenerle acheropite (v.) ne garantisce la fedeltà; tali icone hanno una potenza misteriosa; esse vengono venerate con incenso, portate sul carro imperiale e prese a protezione dei nemici sul campo.

BIBL.: J. E. Weis-Liebersdorf, *Christus- und Apostelbilder*, Friburgo in Br. 1902; J. Sauer, *Die ältesten Christusbilder*, Berlino 1920; id., *Das Aufkommen des bärtigen Christustyps in der frühchristlichen Kunst*, in *Strena Buliciana*, Spalato 1924, pp. 303-329; E. Peterson, *Christus als Imperator*, in *Catholica*, 5 (1936), p. 64; J. Kollwitz, *Christus als Lehrer und die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms*, in *Römische Quartalschrift*, 44 (1936), p. 45; F. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, Berlino 1940; I. Kollwitz, *Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit*, ivi 1941, specie p. 145; id., *Das Bild von Christus dem König in Kunst und Liturgie der christl. Frühzeit*, in *Theologie und Glaube*, 35 (1947-48), p. 95. Giovanni Kollwitz

II. NEL PERIODO MEDIEVALE E MODERNO. – Consacrato dunque iconograficamente fino dai primi secoli della fede il tipo di G., tale tipo dal sec. IV al VI si definì sempre meglio; e mentre in Oriente subito prevale il tipo di G. barbato in Occidente esso s'accompagna con l'altro di G. giovanile ed imberbe. Talvolta anzi, come qui sopra è stato detto, i due tipi appaiono contemporaneamente nella stessa serie decorativa. Così a Ravenna in S. Apollinare nuovo (principio del sec. VI), ove il Redentore appare imberbe e giovanile nei musaici dove sono narrati i miracoli da lui operati, e barbuto nella scene della Passione. E continuano a coesistere i due tipi ancora nell'VIII e nel IX sec. nell'arte carolingia (v. CAROLINGIA, ARTE) ove nelle miniature è frequente la immagine del Redentore imberbe e d'aspetto giovanile. Dopo quella età tuttavia anche in Occidente il tipo di G. barbato va assumendo una sempre maggiore diffusione, specie in Italia e soprattutto a Roma, anche per i frequenti contatti che ivi s'avevano con l'Oriente. Così nei musaici romani del IX sec. ed ancora nelle pitture dell'XI e XII sec. nelle quali sembra prevalere quel tipo barbato che, dalle miniature del codice di Rossano agli affreschi di S. Urbano alla Caffarella presso Roma (XI sec.) e di S. Angelo in Formis presso Capua (XI sec.), era stato il prediletto dalla pittura di gusto più popolare e che perseguiva intenti narrativi.

Frattanto in Oriente ove, come si è detto, il tipo di G. barbato decisamente prevale fino dal VI sec., tale tipo assume aspetti di altissima dignità e di maestosa bellezza che nelle solenni gigantesche immagini del Pantocratore ha espressioni di severità talvolta soffusa di malinconia, mentre là dove vengono narrati i fatti dei Vangeli, esso appare circondato dagli Apostoli o, seduto in cattedra fra i santi, acquista toni di umanissima dolcezza.

Ed è un tale tipo orientale di G. che ha il volto caratterizzato dall'ovale allungato, dalla ampia fronte, dal naso sottile, dai grandi occhi a mandorla, dalla lunga capigliatura e dalla piccola barba spesso bipartita, che viene diffuso in Italia dai musaicisti e dai pittori bizantini o bizantineggianti che operavano fra l'XI e il XIII sec. nel S. Marco di Venezia, nelle chiese della Sicilia e della Campania, nelle grandi basiliche romane. Tale tipo viene allora assunto e in certo qual modo fuso, per ciò che riguarda la umanissima nuova espressione, con il tipo già prediletto in Italia da quei pittori che perseguivano appunto intenti narrativi e che appartengono al filone che si può dire dell'arte popolare. Da questa sorta di fusione tipologica, cui corrisponde una analoga evoluzione stilistica, deriva il tipo iconografico di G. quale appare sul finire dell'età romanica in Occidente nell'opera di Pietro Cavallini (v.). Esso ha il volto dai lineamenti improntati a fiera maschile bellezza, illuminato da una luce di altissima spiritualità derivante da una assoluta pace interiore, dal perfetto dominio d'ogni umana contingenza.

Tale tipo barbato, maestoso, sereno, già prevale nella seconda metà del sec. XII anche nella scultura e nella pittura delle altre regioni d'Europa, specialmente in Francia ove frequentemente s'incontra nelle decorazioni dei portali, ad es., della cattedrale di Chartres e poi di Amiens. A Reims, invece, in una scultura del portale della Cattedrale si incontra anche una immagine del Redentore ancora in aspetto giovanile e imberbe, ma si tratta, evidentemente, di reminiscenze derivate da qualche antico sarcofago.

Dal sec. XIV in poi l'immagine del Redentore, pur senza differenziarsi nel tipo da quella consacrata appunto in Occidente durante il sec. XII dall'arte che, riassumendo le forze vitali dell'Oriente e dell'Occidente si incamminava verso la gloria del Rinascimento, parallelamente alla evoluzione delle forme artistiche, tende sempre più ad

umanizzarsi; ed il Redentore, sempre barbato, l'ovale del volto regolare, illuminato da grandi occhi dolci e intelligenti, la carnagione di colorito roseo ma con riflessi dorati, dai lunghi capelli biondi o almeno castano chiari come la barba, eccelle sulle altre immagini per la maestà e la dignitosa bellezza che s'esprime da tutta la sua persona. Giotto nelle sue pitture della cappella dell'Arena a Padova, Simone Martini, Pietro e Ambrogio Lorenzetti, Andrea Orcagna, Giovanni da Rimini e decine e decine d'altri pittori, come Giovanni Pisano ed Arnolfo e Lorenzo Maitani fra gli scultori, definiscono quel tipo che alle soglie del sec. xv Masaccio ed il Beato Angelico riprenderanno conducendolo ad altissima dignità espressiva, quindi Piero della Francesca, Antonello da Messina e tanti altri grandissimi maestri di quella età felice per l'arte italiana, ancora ripeteranno, variando il tono della sua espressione non il tipo; e ciò fino a Leonardo nell'*Ultima Cena* di Milano, fino a Raffaello nella sublime immagine della *Trasfigurazione*, fino al Correggio in tanti suoi quadri, fino a Tiziano, fino a Michelangelo medesimo che ha lasciato del Redentore immagini scolpite bellissime e che in quella suprema, che domina l'ultimo Giudizio, nella Cappella Sistina, riprende con impetuoso ardimento il tipo di G. giovanile e imberbe. Non più tuttavia il G. giovanile nel pacifico atteggiamento di un sereno filosofo, ma con la destra alzata in un gesto che è insieme di incitamento, di benedizione, di sdegno.

Poi, durante il Seicento ed il Settecento, il gusto naturalistico dell'età incide, pur senza variarne il tipo tradizionale, anche sulla particolare intonazione fisionomica del Redentore. Così l'atletica figura del Redentore legato alla colonna, nella *Flagellazione* dipinta dal Caravaggio per la chiesa di S. Domenico Maggiore a Napoli, avrà i lineamenti atteggiati a rendere il senso di un fiero dolore virilmente sopportato, mentre quello raffigurato nella *Cena in Emmaus* che è alla Galleria di Brera a Milano, opera dello stesso Caravaggio, avrà il volto, nella sua stessa umana mestizia, illuminato di luce altamente spirituale. D'altro canto, mentre le immagini del Redentore lasciate in tanti suoi quadri da Federico Barocci esprimono sentimenti di dolcezza talvolta smancerosa, quelle dipinte da Guido Reni sono improntate ad un gusto veristico destinato più che altro a suscitare sentimenti di pietà. Così nelle numerose *Crocifissioni* che gli vengono assegnate e che trovano un equivalente nel campo della plastica in quelle modellate da Gian Lorenzo Bernini per gli altari della basilica di S. Pietro.

Con la seconda metà del sec. XVIII, mentre vengono talora sottolineati alcuni aspetti realistici delle scene ove

(*da P. Mornand, Le visage du Christ, Parigi 1939*)
GESÙ CRISTO - Il volto di G. C. nella *Cena d'Emmaus*. Particolare del dipinto di Rembrandt (sec. XVII) - Parigi, Louvre.

appare il Redentore, come negli episodi della Passione dipinti da Gian Battista e Gian Domenico Tiepolo, il suo volto potrà talvolta assumere espressioni di umanissima soave dolcezza. Così nel famosissimo *S. Cuore* dipinto da Pompeo Batoni e conservato nella chiesa del Gesù a Roma.

Passata la moda neoclassica, durante la quale anche la immagine del Redentore, come nei rilievi del Canova, nei dipinti dell'Appiani e del Camuccini, assunse espressioni intonate al gusto corrente, che desiderava fossero rievocati modi espressivi propri della plastica e della pittura degli antichi, il volto stesso del Redentore, ad opera dei « Nazareni » (v.) e degli altri pittori e scultori puristi attivi nella prima metà del sec. XIX, riacquistò i lineamenti che aveva avuto nel sec. XV ad opera dei maestri che avevano preceduto Raffaello nel cammino dell'arte. I lineamenti ma non lo spirito che animava quelle immagini, ché certa compassata freddezza nelle espressioni di figure disegnate e dipinte con estrema bravura e secondo ogni buona regola accademica, toglie alle immagini stesse quasi sempre il calore espressivo che era proprio degli insigni modelli. Gli artisti romantici, ma più ancora i veristi della seconda metà del sec. XIX, tentarono più volte non senza nobiltà d'intenti l'altissimo tema. E mentre talora ottennero risultati abbastanza apprezzabili, anche quando s'attardarono a descrivere con precisione realistica i fatti del Nuovo Testamento – e basti citare la *Crocifissione* di P. Gagliardi in S. Girolamo degli Schiavoni a Roma, il G. della *Pietà* del Dupré nel Camposanto di Siena o quello nella cappella-ossario di Foggia, opera di E. Luppi – quando cercarono novità espressive fondandosi anche su idee sviluppate nel campo dello storicismo, tali tentativi non ottennero alcun apprezzabile risultato.

Quanto sopra si è detto si riferisce alla espressione del volto del Redentore quale è stata consacrata dalla tradizione e dalla fede di venti secoli. È ad ogni modo interessante osservare come anche nella veste il carattere della sua immagine rimanga sostanzialmente immutato nel corso dei secoli. Egli infatti in quasi tutte le rappresentazioni, e fino dai tempi antichissimi, indossa una tunica di color bianco su cui talvolta è gettato un pallio o un manto di vario colore; esso sarà di porpora dopo la coronazione di spine. Sulla Croce ebbe ai fianchi un perizoma bianco, tuttavia alcune sue immagini – quale il *Crocifisso* di Lucca – hanno invece una lunga tunica che ne nasconde il corpo dal collo ai piedi (v. CROCE).

Circa il particolare carattere assunto dalla figura di G. nella rappresentazione dei vari episodi della sua vita narrati dai Vangeli, vedi le voci relative.

BIBL.: Oltre la bibliografia delle singole voci, cui sopra è fatto cenno, relativa ai singoli momenti della vita terrena del Redentore, cf. anche: G. de Jerphanion, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI (1933), pp. 876-77; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Friburgo in Br. 1928, pp. 593-618; per i vari episodi della vita, p. 344 sgg. Emilio Lavagnino

VIII. G. C. NEL FOLKLORE.

SOMMARIO: I. G. C. nel folklore. - II. G. morto.

I. G. C. NEL FOLKLORE. – Nella tradizione orale dei volghi si conserva un complesso notevole di motivi leggendari intorno alla vita di G., dalla nascita fino ai vari episodi della sua predicazione, Morte, Risurrezione, anzi fino alla sua *vendetta* (distruzione di Gerusalemme) e al Giudizio finale. È una specie di vangelo apocrifo popolare che talora riflette effettivamente l'uno o l'altro dei motivi contenuti nei diversi vangeli apocrifi, ma il più delle volte presenta elementi del tutto fantastici.

Nelle canzoni di Natale e più ancora in alcune ninnenanne si evocano scene della vita della S. Famiglia e della prima fanciullezza di G., con particolari graziosi e con episodi in cui la figura di G. fanciullo viene presentata con tocchi delicati e commoventi.

Tutta una serie particolare di narrazioni in prosa, di tipo fiabesco e talora con spunti di bonaria comicità,

presenta G. in giro per il mondo insieme con gli Apostoli e specialmente con s. Pietro.

« Tra i volghi cristiani l'indole diversa degli abitanti dei paesi viene attribuita per lo più a buona o cattiva accoglienza da loro fatta a Nostro Signore o ad altri personaggi sacri » (Lanzoni).

Viene tuttora diffusa per mezzo di fogli volanti una falsa « lettera di Nostro Signore », in cui sono indicati particolari precisi e del tutto immaginari sulla sua Passione e Morte, con la cifra esatta delle battiture, delle guanciate, ecc. Ampiamente divulgata fin dal medioevo è una « lettera (egualmente apocrifa) di Nostro Signore sul riposo domenicale ». Questa epistola, trasformata in preghiera e verseggiata, corre tuttora nella tradizione orale del popolo in alcune regioni dell'Italia centrale. In certe formole deprecatorie o preghiere popolari (p. es., contro i topi che danneggiano le campagne) sono indicati ben 70 differenti nomi di G.

Leggende in versi, di tono epico o epico-lirico, svolgono invece gli episodi della Maddalena, della Risurrezione di Lazzaro o della Passione e Morte, attingendo talora alti vertici di poesia. Sopra un piano di cultura un po' più elevato, ma senza uscire dalla sfera popolare, si possono porre i cantari in ottave che, dal sec. XIV al XVI, hanno narrato i principali episodi della vita di G. con maggiore fedeltà ai testi evangelici o a opere di devozione ma spesso anche con l'introduzione di elementi fantastici: basti ricordare quello sulla « vendetta di Nostro Signore », che mette in versi una complicata leggenda tutta intessuta di motivi immaginari sulla distruzione di Gerusalemme.

Il culto popolare per G. si rivela, con manifestazioni caratteristiche, in tutte le principali feste come il Natale, la Pasqua, l'Ascensione, il Corpus Domini, oltre che in brevi preghiere di tono popolare, e persino nelle interiezioni e invocazioni del linguaggio quotidiano (« G.! », « Gesummaria! »). Strane credenze relative alle operazioni miracolose di G. o ai suoi insegnamenti si rispecchiano anche in proverbi e motti popolari (p. es.: « Disse C.: guardati dai segnati miei »). Numerosa poi è la serie dei miracoli che la tradizione popolare gli attribuisce, specialmente come immagine di G. crocifisso.

BIBL.: F. Lanzoni, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, Roma 1925, v. indice; P. Toschi, *La poesia popolare religiosa in Italia*, Firenze 1935, v. indice; U. Cianciolo, *Contributo allo studio dei cantari di argomento sacro*, in *Archivum Romanicum*, 22 (1938), pp. 1-83; V. Ostermann, *La vita in Friuli*, 2ª ed., a cura di G. Vidossi, Udine 1940, passim; G. Pitrè, *Novelle popolari toscane*, 2ª ed. ampliata, Firenze 1942, passim; M. Pelaez, *Redazioni italiane della pretesa lettera di C. sul riposo domenicale*, in *Atti e memorie di Arcadia*, 3ª serie, 2 (1949), pp. 1-18. Paolo Toschi

II. G. MORTO. — Una delle più diffuse manifestazioni del culto popolare nelle cerimonie della Settimana Santa è costituita dalla processione drammatica detta del G. morto, o, in alcuni luoghi, del mortorio. Essa si compie, di regola, la sera del Venerdì Santo e si protrae spesso fino a notte inoltrata; perciò frequente e caratteristico vi è l'uso di fiaccole e luminarie.

Numerose sono le varietà con cui la processione si presenta nelle diverse regioni d'Italia e fuori, ma il nucleo essenziale di essa è costituito dalla bara che reca l'immagine lignea del C. morto: questa immagine è seguita da quella della Madonna addolorata e spesso anche da molti altri gruppi statuari, che rievocano i diversi momenti della Passione. Vi partecipano talvolta uomini a cavallo, vestiti da antichi soldati romani, altri a piedi, pure in costume, rappresentanti personaggi sacri, o anche simbolici, e schiere di fanciulli e fanciulle recanti in mano i simboli della Passione (la corona di spine, i chiodi, il martello, la lancia ecc.), oltre al clero, alle diverse confraternite con i gonfaloni, alle rappresentanze delle autorità civili e militari, e, spesso, alla banda comunale. Durante la processione si soleva cantare l'« orazione della Madonna », antico canto narrativo popolare sulla passione di C. Questo tipo di processione, con aspetti più o meno drammatici, esisté già nel medioevo e presso ogni paese dell'Europa, ove fiorì il dramma sacro; mentre le vere e proprie rappresentazioni con personaggi viventi sono andate poi via via sparendo, questa forma processionale è invece sopravvissuta, perché risponde alle varie esigenze ed è adattabile un po' ovunque. Una bella e precisa descrizione di una di queste processioni del G. morto si legge nel D'Ancona (v. bibl.). - Vedi tavv. XVIII-XXIV.

BIBL.: A. D'Ancona, *Origini del teatro italiano*, 2ª ed., II, Torino 1891 (specie il capitolo: *Viventi reliquie del dramma sacro*, pp. 142-234); E. K. Chambers, *The medieval stage*, II, Oxford 1903, pp. 138, 160, 329; V. De Bartholomaeis, *Origini della poesia drammatica italiana*, Bologna 1924, p. 508; P. Toschi, *Dal dramma liturgico alla rappresentazione sacra*, Firenze 1940, pp. 111-28. Paolo Toschi

GESUITI: v. COMPAGNIA DI GESÙ; RATIO STUDIORUM.

GETH (ebr. *Gaṯh*, accad. *Gimtu*, « pressoio »). - Città cananea, menzionata nelle lettere di el-ʽAmārnah, capoluogo di una delle cinque satrapie filistee (*Ios.* 13, 3). Era stata dimora degli Enacim e dei Rephaim (v. GIGANTI NELLA BIBBIA): *Ios.* 11, 22; *I Sam.* 17, 4; *II Sam.* 21, 19 sgg.; *I Par.* 20, 6. Fu punita per aver tenuto l'arca di Jahweh, che vi seminò la morte (*I Sam.* 5, 7-10; 6, 17). Vi si rifugiò due volte David perseguitato da Saul (*I Sam.* 21, 11-16; 27, 2-11), presso il re Achis (v.).

Il Regno di Giuda la rivendicava a sé (*I Sam.* 7, 14; *I Par.* 8, 13; *II Par.* 11, 8; 26, 6). David la conquistò (*II Sam.* 8, 1; *I Par.* 18, 1) ed ebbe un corpo scelto di seicento guerrieri gethiti (*II Sam.* 15, 18). Hazael, re di Siria, occupò G. (*II Reg.* 12, 18), per i Filistei; Ozia ne abbatté le mura (*II Par.* 16, 6; cf. *II Reg.* 18, 8). G. allora dipendeva da Asdod o Azoto (v.). *Am.* 6, 2 la dà come esempio di città decaduta, né compare nei vaticini degli altri profeti contro le città filistee.

Incerta ne è la identificazione. Poiché G. era la cittadella estrema dei Filistei a sud-est, più vicina a Giuda, pare debba identificarsi con Tell ʽAraq el-Menšijjeh, a 30 km. da Bejt Ğibrīn (Guthe, Albright, Garstang, Abel). Meno bene Desnoyers pensa a Tell eṣ-Ṣāfijjeh, Fernandez a Ḏikrīn.

G.-Opher, in *II Reg.* 14, 25; *Ios.* 19, 13 è la patria del profeta Giona (v.); città della tribù di Zabulon, a qualche km. da Sefforis, probabilmente il villaggio attuale Ḫirbet ez-Zurraʽ.

G.-Remmon, in *Ios.* 21, 25, è *Gitirimunima* delle lettere amarnensi, l'attuale Rummāneh, vicinissima a Thanac (Abel, Desnoyers). Molti esegeti preferiscono il testo greco e leggono *Ieblaam*, cf. *I Par.* 6, 54 (Fernandez).

G. Remmon di Dan, è una città levitica, assegnata ai figli di Caath come la precedente: *Ios.* 19, 45; 21, 24; *I Par.* 6, 54. Corrisponde all'attuale Tell Abū Lejtun a sud-ovest di ʽAmwās (cf. *I Par.* 7, 21; 8, 14).

BIBL.: A. Legendre, s. v. in DB, III, coll. 223-29; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, II, Parigi 1930, pp. 63, 79-83, 91 sg., 119, 166 nota 1, 239, 243 sg., 289 sg.; K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937, p. 170 sgg.; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 225-27. Francesco Spadafora

GETHSEMANI (ebr. *Gath-šĕmānîm* « strettoio per olio »). - Luogo (*Lc.* 22, 40), giardino (*Io.* 18, 1), podere (*Mc.* 14, 32; *Mt.* 26, 36. Volg. *villa, praedium*) in Gerusalemme, al di là del torrente Cedron, ai piedi del Monte Oliveto (*Lc.* 22, 39; *Io.* 18, 1-2) dove Gesù pregò, agonizzò e fu arrestato.

Si può raffigurarlo, secondo il tipo orientale, come una rustica proprietà con alberi di ulivi recinta da un muro a secco, con una grotta sistemata ad abitazione dove era un frantoio da cui prendeva nome. Qui Gesù, durante le sue dimore a Gerusalemme, soleva passare le notti (*Lc.* 22, 39; *Io.* 18, 2) ospite del proprietario, amico o parente; e nella sera del Giovedì Santo, lasciativi gli otto discepoli a riposare, si inoltrò nel giardino e staccatosi pure da Pietro, Giacomo e Giovanni si immerse nella preghiera, per riunirsi poi con tutti i discepoli, quando Giuda che conosceva il posto (*Io.* 18, 2) vi giunse per farlo arrestare. I due luoghi — grotta e giardino — furono fin dai primi secoli oggetto di venerazione, ed

Eusebio nel 330 dice che i fedeli « ancor oggi » vi si riuniscono per pregare; s. Girolamo, nella traduzione latina dell'*Onomastico* d'Eusebio (390), aggiunge « nunc ecclesia desuper aedificata » (*On.*, 75), eretta quindi fra il 330 e il 390, probabilmente dall'imperatore Teodosio (379-95). La pellegrina Eteria o Egeria (395) riferisce nel suo itinerario che la sera del Giovedì Santo il clero gerosolimitano si recava prima nella « elegante chiesa » dell'Orazione ove era letto il Vangelo dell'agonia, e poi discendeva nel G. (la grotta) ove era letto il Vangelo del tradimento e dell'arresto. La Chiesa teodosiana, distrutta all'avvento dei Persiani (611) e riedificata dai Crociati con il titolo di S. Salvatore, cadde di nuovo in rovina nel sec. XIII. Avendo il clero locale trasportato di necessità l'ufficiatura nella grotta, insensibilmente si ebbe uno spostamento nei sacri ricordi; nella grotta fu messa l'agonia, nel giardino il tradimento e l'arresto.

(*per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore S. J., Roma*)
GETHSEMANI - Veduta.

Oggi il luogo ha ripreso la fisionomia impressagli dalla primitiva tradizione. In un recinto giardino che conserva 8 secolari olivi, probabilmente testimoni della Passione, si eleva sin dal 1924 la nuova Basilica, riedificata per opera dei Padri francescani di Terra Santa sul piano della chiesa del IV sec. ritrovata nel 1919.

Ca. 100 m. distante dal giardino, la grotta, che nelle nude pareti porta i segni di antica venerazione, ha ripreso il titolo di « grotta del tradimento e dell'arresto ». - Vedi tav. XXV.

BIBL.: G. Orfali, *G.*, Parigi 1924; D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935, p. 676. Donato Baldi

GETINO, LUIS ALONSO. - Scrittore di storia ecclesiastica, n. a Lugueros (Spagna) il 12 nov. 1877, m. a Salamanca il 9 luglio 1946. Domenicano nel Convento di Padron (Coruña) il 14 nov. 1893, fu professore di storia ecclesiastica e luoghi teologici nel Convento di S. Stefano a Salamanca (1901-1909).

Fondò la rivista teologica *La ciencia tomista*, di cui fu il primo direttore (1910-13). Divenne rettore del Collegio di S. Domenico a Oviedo dal 1913 al 1916, poi di nuovo direttore de *La ciencia tomista* (1916-22) e infine provinciale di Spagna (1922-26).

Lavoratore infaticabile, fu scrittore fecondo e forbito. Collaborò a varie riviste spagnole, specialmente a *La ciencia tomista*. Fra i suoi volumi si ricordano: *Vida y procesos del maestro fr. Luis de León* (Salamanca 1907); *Historia del convento de S. Domingo el Real de Madrid* (Madrid 1919); *Documentos legislativos y históricos de las provincias hispano-americanas Ord. Praed.* (2 voll., ivi 1929). Pubblicò pure varie opere di G. Taulero, di D. Soto, di Ludovico da Granata, di Francesco de Vitoria e di altri domenicani. Con decreto del 19 febbr. 1936 veniva posta all'Indice l'opera *Del gran numero de los que se salven y de la mitigación de las penas eternas*.

BIBL.: G. Fraile, *El m. r. p. m.tro fr. Luis Alonso G.*, in *La ciencia tomista*, 37 (1946, II), pp. 330-40 (necrologio e bibl.).
Alfonso D'Amato

GETTO (FUSIONE A CERA PERDUTA). - Il g., o colata, è in genere l'operazione che si compie in scultura per ricavare dalla forma matrice l'opera definitiva, sia che si tratti di trasferire in altro materiale la prima concezione dell'artista, sia che si tratti di riprodurre un'opera già realizzata. Nel primo dei due casi il procedimento del g., detto « fusione a cera perduta », fu quello usato dal Rinascimento fin quasi ai giorni attuali.

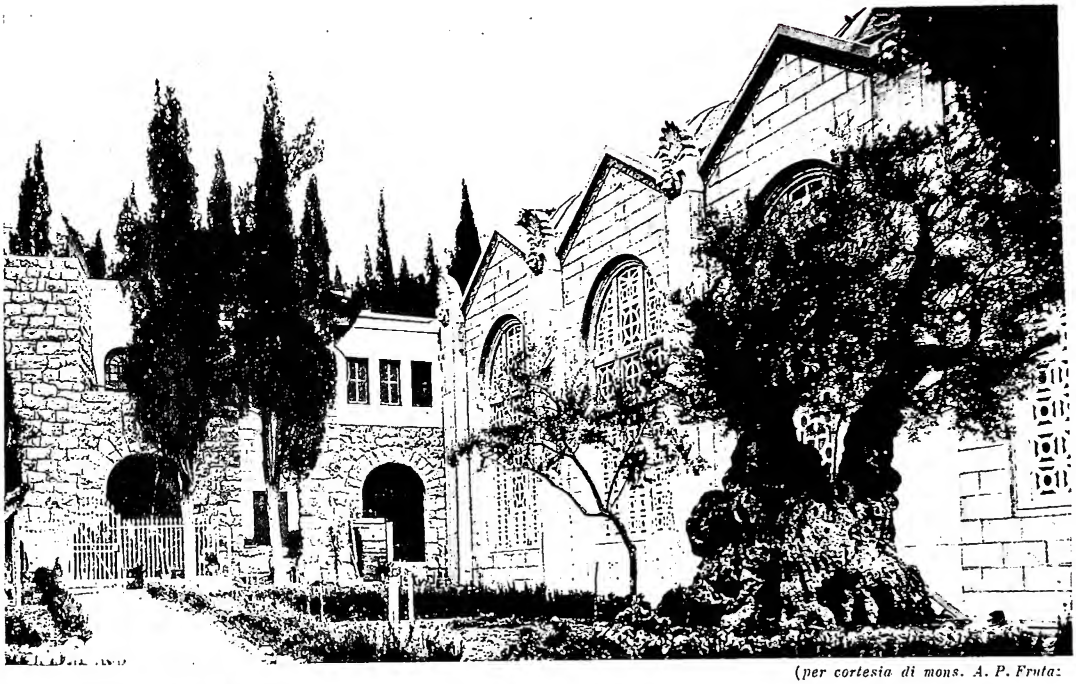
Intorno ad un sostegno di terra refrattaria, l'artista con la cera modellava la scultura, quindi la rivestiva di una camicia in terra anch'essa refrattaria, detta terra da fonditori, di facile solidificazione. Una volta ottenuto questo duplice involucro interno ed esterno, con l'intervento di un gran fuoco lasciava sciogliere la cera che mediante opportuni canali colava all'esterno. Nello spazio vuoto veniva gettato da un foro nell'alto il metallo liquido, fuso ad alta temperatura. Le sculture così ottenute avevano però un rilevante peso per il grande ed irregolare spessore del metallo all'interno. Più tardi, entrato l'uso di formare prima gli originali nell'argilla e di tradurli poi nel gesso, l'artista rivestiva la forma di un sottile strato di cera e continuando con il procedimento antico, riusciva ad ottenere sculture in cui il metallo si riduceva ad una lamina sottile e leggera dello spessore di pochi millimetri. L'impiego della cera obbligava l'artista anche in questo secondo caso a modellare l'opera nei suoi dettagli, cosicché nel g. a cera perduta si può parlare sempre di originali, poiché, anche se si fossero tratti più esemplari da una sola forma, l'artista era costretto ad eseguire ogni volta il modello in cera.

Non altrettanto avviene invece nel procedimento moderno, detto « a staffa », che consiste nel gettare il metallo fra due involucri predisposti in anticipo, senza l'uso della cera. Questo sistema, che permette di riprodurre molti esemplari, non ha il pregio dei primi due ed è più meccanico.

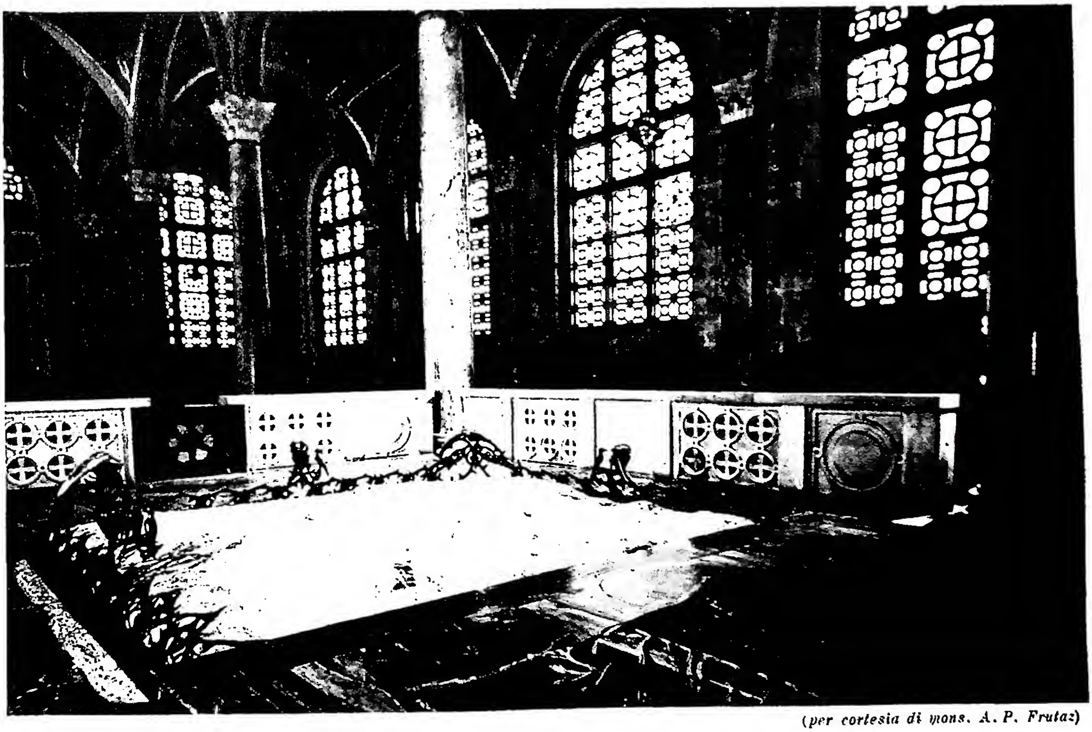
Resta famosa la descrizione del Cellini per la fusione del *Perseo*, che può dare un'idea delle difficoltà e dell'importanza dell'operazione; ed è interessante quanto scrive sull'argomento Leonardo nei mss. W., XI, XII e nel ms. Trivulziano; di grande interesse è anche il trattato del senese Vannoccio Biringuccio (1480-1539) stampato per la prima volta a Venezia dall'editore Curtio Navo nel 1540.

BIBL.: V. Biringuccio, *De la pirotechnia*, Venezia 1540; B. Cellini, *Vita*, Firenze 1890, cap. 2; id., *Trattato della scoltura*, ivi 1857, passim; J. Duponchelle, *Manuel pratique de fonderie*, Parigi 1923; A. Pettorelli, *Il bronzo e il rame nell'arte decorativa italiana*, Milano 1926, pp. 53-66; V. di Colbertardo, *Cera perduta*, Roma 1943. Giovanni Carandente

GEULINCX, ARNOLD. - Filosofo, n. in Anversa il 31 genn. 1624, m. di peste a Leida nel nov. 1669. Studiò e fu professore a Lovanio; quindi, passato al calvinismo, nell'Università di Leida. La sua opera più importante è Γνῶθι σεαυτόν *sive Ethica*; pubblicata in parte a Leida nel 1665 (*De virtute... Tractatus ethicus primus*), essa uscì completa, con questo titolo, postuma (Leida 1675). La dottrina occasionalista, che, unita a un rigoroso razionalismo e vivo mi-



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

In alto: BASILICA VISTA DA OVEST con un antichissimo ulivo. La chiesa è architettura di A. Barluzzi.
In basso: LA ROCCIA DELL'AGONIA inclusa nella basilica. La cancellata in ferro battuto, con motivo di spine, è di A. Gerardi.

(fot. Brogi)

PORTA DORATA, DETTA DEL PARADISO, con scene del Vecchio Testamento (a. 1425-52) - Firenze, Battistero.

sticismo, costituisce la caratteristica della filosofia di G., già presente come sfondo nell'*Ethica*, è esposta diffusamente nella *Metaphysica vera* (postuma, Amsterdam 1695).

Come Descartes, G. cerca l'attributo essenziale della sostanza corporea nell'estensione. Lo spazio non è una somma, ma un'unità; fonda la possibilità della divisione e del movimento, ma non è esso stesso diviso e mosso. Come il punto sta alla linea, la linea alla superfice, la superfice al solido, così il corpo sta allo spazio; e cioè lo spazio e il singolo corpo sono posti nel rapporto di un *prius* e di un *posterius* logico. Il concetto di corpo è contenuto nel concetto di spazio, la fisica è deducibile dalla geometria. Il mondo corporeo, l'oggetto passivo del movimento che si propaga con urto e pressione, non può essere in sé causa, esige come causa Dio. Ma anche il suo movimento, che fa dello spazio uno la pluralità dei corpi, non è, nella sua realtà, deducibile dall'essenza del mondo corporeo; riconduce quindi a una causa fuori di esso, a Dio.

La percezione sensibile dà solo un'immagine confusa; essa è in fondo una modificazione della nostra coscienza, condizionata dal mondo esterno. Ufficio della conoscenza è il sostituire le percezioni sensibili con un concetto chiaro e distinto dell'intelletto; di qui l'idea notevole in G. che anche la conoscenza intellettuale di un oggetto, contenga dei fattori soggettivi, delle aggiunte, che la scienza debba eliminare, per conoscere l'oggetto com'è in sé. L'avvicinamento a Kant diventa maggiore, quando egli dichiara impossibile liberarci dalle forme dell'intelletto : « solere homines illos modos suarum cogitationum in res obiectas transfundere » (*Opera*, II, p. 204).

L'anima non opera sul corpo, né il corpo sull'anima, e l'apparente nesso causale deriva dal fatto che Dio ha posto le manifestazioni dell'anima e del corpo in tale accordo, che in occasione delle une si presentano necessariamente le altre (cf. *Ethica*, I, sect. 2, § 2). Un'azione reciproca tra l'anima e il corpo non è possibile, perché corpo e anima sono due sostanze totalmente diverse, né noi sappiamo di produrre tale attività («Quod nescis quomodo fiat, id non facis »).

L'attribuzione di ogni efficenza e causalità a Dio implica logicamente il panteismo. Accenni di esso non sono infrequenti in G. e ricordano Malebranche e Spinoza : ora il rapporto di Dio con lo spirito umano è paragonato a quello dello spazio con i singoli corpi (« Sumus modi mentis, non mentes, ut corpora particularia sunt modi corporis. Si auferes modum, remanet ipse Deus »); ora i concetti matematici sono spiegati come qualche cosa nello spirito divino, che noi intuiamo in Dio («'duo et tria sunt quinque' sunt in mente divina, non in nostra, cum itaque nos consideramus ideas istas, consideramus eas in Deo et sic ipsum Deum »).

Con l'occasionalismo si connette il pensiero, che siccome non è in nostro potere operare nel mondo esterno, non dobbiamo proporci fini di tale natura : « ubi nihil vales, ibi nihil velis », quindi la rassegnazione : « ita est, ergo ita sit ». La disposizione interiore è « despectio sui » fondata sull'« inspectio sui ». Dobbiamo abbandonarci alla ragione divina, senza alcun egoismo.

Fra le rimanenti opere di G. vanno ricordate: *Quaestiones quodlibeticae* (Anversa 1653); *Logica...* (Leida 1662); *Annotata praecurrentia ad R. Cartesii principia* (Dordrecht 1690); *Annotata maiora ad principia philosophiae R. Cartesii* (ivi 1691).

Bibl.: Opere : *Opera philosophica*, 3 voll., ed. J. P. N. Land, L'Aia 1891-93. Studi : E. Pfleiderer, *A. G. als Hauptvertreter okkasionalistischer Metaphysik und Ethik*, Tubinga 1882; G. Samtleben, *G. ein Vorgänger Spinozas*, Halle 1885; V. van der Haeghen, *G., étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Gand 1886; F. Grimm, *G.'s Erkenntnistheorie und Occasionalismus*, Jena 1895; E. Terraillon, *La morale de G. dans ses rapports avec la philos. de Descartes*, Parigi 1912; G. Hoffmann, *Das Gottesproblem bei G. und Malebranche*, Bonn 1931; P. Hausmann, *Das Freiheitsproblem in d. Metaphysik und Ethik bei A. G.*, ivi 1934. Altre indicazioni in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1949, p. 384-86. Andrea Ferro

(da P. B. Bagatti, Tempera dell'antica Basilica di G., in Rivista di Archeol. Crist., 15 [1938], p. 155, fig. 2)

Gethsemani - Testa di Angelo. Tempera dell'antica Basilica di G. (inizi del sec. vi).

GEVAERT, François-Auguste. - Musicista e musicologo, n. a Huysse (Belgio) il 31 luglio 1828, m. a Bruxelles il 31 dic. 1908.

Allievo del Conservatorio di Gand, fu poi organista nella chiesa dei Gesuiti. Nel 1847 vinse il Grand Prix de Rome. Nel 1849-50 perfezionò a Parigi gli studi ed intraprese importanti viaggi nei vari paesi europei. Nel 1866 a Parigi fu direttore dell'Opéra. Nel 1871 tornò a Bruxelles quale direttore del Conservatorio.

Scrisse molte opere di teatro che ebbero larga risonanza, e fu anche scrittore di opere teoretiche e storiche, fra cui *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité* (2 voll., Parigi 1875-81); *Les origines du chant liturgique* (ivi 1892); *La melopée antique dans le chant de l'Eglise latine* (ivi 1895). In collaborazione con Gaston Paris pubblicò *Les gloires de l'Italie* (ivi 1868), che raccoglie pezzi d'opera di maestri italiani dei secc. xvii e xviii.

Bibl.: F. Dufaur, *Le baron F. A. G.*, Bruxelles 1909; E. Glasson, *G.*, ivi 1928; T. Dubois, *G.*, in *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles 1930, pp. 115-19. Silverio Mattei

GEYSER, Joseph. - Filosofo neoscolastico tedesco, n. il 16 marzo 1869 a Erkelenz (Renania), m. l'11 apr. 1948 a Siegsdorf. Conseguì la laurea in filosofia a Roma nell'Università Gregoriana (1892) e a Monaco (1897). Insegnò nelle Università di Münster, Friburgo in Br. e Monaco fino al 1935.

Sulla base della tradizione aristotelico-tomista G. si sforza di fondare, non senza originalità, una metafisica critica e realista, utilizzando anche i risultati della psicologia empirica come delle scienze naturali e prendendo posizione nei confronti della filosofia contemporanea. Opere principali : *Das philosophische Gottesproblem* (1899); *Grundlegung der empirischen Psychologie* (1902); *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* (1908); *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre* (1909); *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles* (1917); *Über Wahrheit und Evidenz* (1918); *Eidologie* (1921); *Das Gesetz der Ursache* (1933).

Bibl.: Autopresentazione in *Deutsche Systeme der Philosophie*, II, Berlino 1934; J. Rössli, *Das Prinzip d. Ursache u. d. Grundes bei J. G.*, Friburgo 1940; F. I. v. Rintelen, *J. G. zum Gedächtnis*, in *Philos. Jahrbuch*, 58 (1948), pp. 307-309. Altre indicazioni in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, I, p. 380.
Michele Federico Sciacca

GEZABELE: v. IEZABELE.

GEZELLE, Guido. - Poeta fiammingo e sacerdote, n. a Bruges il 1 maggio 1830, m. ivi il 27 nov. 1899. È uno dei più grandi lirici del sec. XIX. Di origine modesta, figlio di un giardiniere, amava il popolo, che si propose di render più felice rivelandogli la bellezza delle cose create. Come pedagogo (fu insegnante in un seminario), G. si sforzava di creare caratteri.

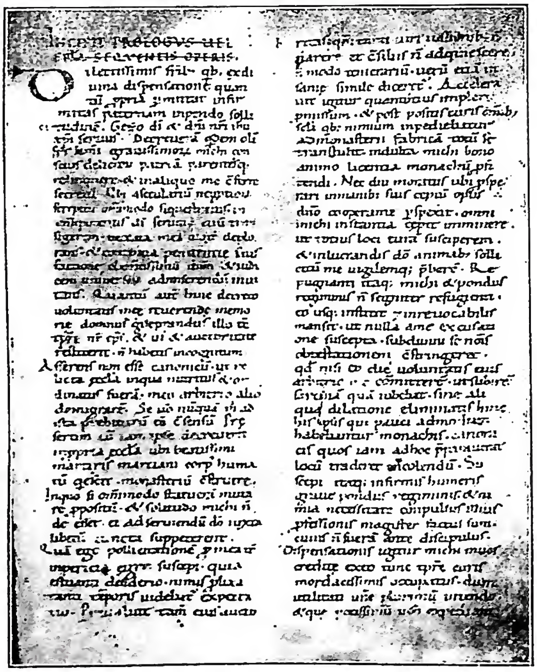
Per il suo temperamento, si vide costretto ad abbandonare il seminario e ne derivò per lui una crisi assai tormentosa, che si rispecchia nella sua opera. Più tardi rettore di un convento di monache a Courtrai, vi trascorse un periodo assai felice. Folklorista, poi a due riprese editore, traduttore di Longfellow, superò decisamente il puro folklorismo e divenne il massimo poeta fiammingo. Egli non scriveva né nell'olandese ufficiale, né in dialetto fiammingo, ma tentò di dare alla lingua neerlandese, già comune degli Olandesi e dei Fiamminghi, una nota personale, un vigoroso colore locale, richiamandosi alla ricchezza linguistica della sua provincia (e sotto questo rapporto ebbe un discepolo in suo nipote, il grande prosatore Stijn Streuvels).

La poesia del G. è caratterizzata da una stretta fusione del sentimento religioso con l'amore della terra natia. Di lui sono da ricordare le raccolte *Tijdkrans* (*Corona del tempo*), *Rijmsnoer om en om het jaar* (*Collana di rime intorno all'anno*) e *Laatste Verzen* (*Ultimi versi*). Come lirico s'impose ben presto nelle terre fiamminghe e olandesi, anche in campi ideologicamente a lui avversi. Il suo monumento è il Musée G., nella città natale.

BIBL.: C. Gezelle, *G. G., zijn leven en werken*, Amsterdam 1918; A. Walgrave, *Het leven van G. G.*, 2 voll., ivi 1923-24; H. Roland-Holst, *G. G.*, ivi 1931; R. Guarnieri, *G. G.*, Brescia 1941.

Felice Rutten

GEZER. - Località a 10 km. a sud-est di *Ludd* (Lidda), 28 km. a sud-est di Giaffa, oggi *Tell Ğezer*.



(*fot. Biblioteca Ambrosiana*)

GEZONE di TORTONA - Prologo del *De Corpore et Sanguine Christi*, di G. Codice Q. 98 (sec. XII) della Biblioteca Ambrosiana - Milano.

Nella lista delle città palestinesi conquistate da Thutmosis III (1501-1447 a. C.) è *qdr*; *alu gazzi* nelle lettere di el-ʿAmārnah; ma la città esisteva già alla fine del IV millennio a. C. Thutmosis IV (1420-1411 a. C.) annuncia di avere riconquistato G. e di avere trasportato dei prigionieri a Tebe. Giosuè (*Ios.* 10, 33) vinse il re Horam da G., alleato del re della città di Lachis. In seguito G. si trova sotto i Cananei (*Ios.* 16, 10; *Iudc.* 1, 29). Al tempo di David è alleata dei Filistei (*II Sam.* 5, 25; *I Par.* 14, 16; 20, 4). Faraone conquista e distrugge G. e la dà in dote a sua figlia, moglie di re Salomone (*I Reg.* 9, 16 sgg.; secondo W. F. Albright si tratta di Gerara e non di G.). Sotto Theglathphalasar III (745-727 a. C.) G. fu conquistata dagli Assiri. Mancano notizie fino al periodo maccabaico.

Nel 166 a. C. G. è nel confine della provincia di Giudea (*I Mach.* 4, 15; 7, 45). Nel 160 a. C. è fortificata da Bacchide (*I Mach.* 9, 52); nel 142 è conquistata da Simone Maccabeo, il quale allontana i pagani per insediarvi degli ebrei (*I Mach.* 13, 43-48). A quel periodo appartengono alcune iscrizioni ebreo-greche di minore importanza. I Crociati ricordano G. quale *Mons Gisart*.

Vi hanno compiuto scavi Macalister (1902-1909) e, dal 1934, A. Rove. La « tavoletta » di G. (ca. il sec. IX a. C.) enumera i mesi dell'anno a due a due, indicando i lavori agricoli caratteristici per ciascun gruppo.

BIBL.: B. Meisler, *G.*, in *Enc. Iud.*, VII, coll. 352-55; A. Jirku, *Die ägypt. Listen palästinensischer und syrischer Ortsnamen*, Lipsia 1937, p. 15 sg.; K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937, coll. 80-82; M. Noth, *Die Welt des Alten Test.*, Berlino 1940, passim. – Scavi: A. Rove, in *Palestine exploration fund, quart. statement*, 67 (1935), p. 19 sgg.; R. A. S. Macalister, *The excavation of G.*, Londra 1942. - Tavoletta: D. Diringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, Firenze 1934, pp. 4 e 10; E. Zolli, *La tavoletta di G.*, in *Biblica*, 27 (1946), pp. 129-31.

Eugenio Zolli

GEZIRA (ĞAZĪREH), DIOCESI di. - 1. Sede residenziale di un vicariato patriarcale dei Siri per questa regione. La G., vasta pianura del nord della Siria, prima della guerra 1915-18 era frequentata solo da tribù nomadi. Dopo la guerra vi affluirono emigrati, che ascendono a ca. 100.000. I Siri cattolici sono, secondo gli ultimi dati, 5600, assistiti da 10 sacerdoti. Il patriarca, nel 1933, mandò loro un suo vicario, perché la diocesi di G., distrutta negli aa. 1914-18, non è stata ancora ricostituita.

2. Diocesi dei Caldei, eretta nel 1852, che comprende 2 chiese e 3107 fedeli, assistiti da 11 sacerdoti.

BIBL.: *Statistique des catholiques de rite chaldéen du patriarcat de Babylone*, in *Orient. Chr. Per.*, 4 (1938), p. 274; *Annuario Pontificio 1949*, p. 190.

Ignazio Ortiz de Urbina

GEZONE di TORTONA. - Teologo e abate benedettino, m. ca. il 980. Era sacerdote di Tortona, quando il vescovo Giselprando lo costituì abate del nuovo monastero dei SS. Pietro e Mariano (Tortona).

Verso il 950 scrisse il *De Corpore et Sanguine Christi*, in cui incorpora l'omonimo trattato di Pascasio Radberto (v.). Il Mabillon, che ne aveva scoperto due manoscritti, ne stampò soltanto la *praefatio* e il titolo dei capitoli. Il Muratori, basandosi su un nuovo codice dell'Ambrosiana, ne curò l'edizione intera, omettendo però i capitoli (23) presi da Pascasio e le citazioni più note dei Padri. Questo testo fu ristampato dal Migne (PL 137, 371-406).

BIBL.: I. Mabillon, *Annales O.S.B.*, III, Lucca 1739, p. 467; L. A. Muratori, *Notitia*: PL 137, 369-72; Hurter, I, col. 873, nota; E. Mangenot, s. v. in DThC, VI, coll. 1340-42; I. Geiselmann, *Die Eucharistie ehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, p. 258.

Antonio Piolanti

GFRÖRER, AUGUST FRIEDRICH. - Storico, n. il 5 marzo 1803 a Calw (Württemberg), m. il 6 luglio 1861 a Karlsbad. Di religione protestante, divenne nel 1846 professore di storia all'Università di Friburgo in Br. Eletto nel 1848 deputato all'Assemblea

di Francoforte, ebbe molto a cuore la riunione delle diverse confessioni, senza riuscire però nel suo scopo. Nel 1853 si convertì alla Chiesa cattolica. Pur con varie manchevolezze, la sua opera più importante è la storia di Gregorio VII (*Papst Gregorius VII und sein Zeitalter*, 7 voll., Sciaffusa 1859-61).

BIBL.: J. Beckmann, s. v. in LThK, IV, col. 485 con bibl.; P. Schlager, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, p. 542. Silvio Furlani

GHARDAIA NEL SAHARA, VICARIATO APOSTOLICO di. - Ha avuto origine dalla prefettura apostolica del Sahara e Sudan eretta il 6 ag. 1868 per distacco dal vicariato apostolico dell'Africa centrale, il quale poi nel 1913 prese il nome di Khartoum. La suddetta prefettura nel 1891 fu elevata a vicariato apostolico e dal suo territorio fu distaccata il 19 luglio 1901 la prefettura apostolica di G. e il vicariato apostolico del Sahara e Sudan prese allora il nome di vicariato apostolico di Sahara nel Sudan francese, che nel 1921 fu diviso nei vicariati apostolici di Bamako e di Ouagadougou. La prefettura apostolica nel 1928 e nel 1947 ebbe delle rettifiche di confini con le diocesi di Orano, Algeri e Costantina. Con decreto del 10 genn. 1921 ebbe la denominazione presente e il 10 giugno 1948 fu elevata a vicariato apostolico.

Esso comprende quasi tutto il territorio del sud e si estende per la massima parte nel Sahara. È affidato ai Padri Bianchi. Ha un territorio che supera i 2.120.000 kmq. La popolazione supera i 982.325 ab. di cui 963.434 sono musulmani, ebrei 8124, protestanti 171, cattolici indigeni 79, esteri 10.187, di stirpe mista 325, catecumeni 5. Parrocchie 4, stazioni primarie 9 e secondarie 27. Sacerdoti 44, fratelli 6, suore 128. Vi sono 8 scuole elementari con 1169 alunni e 20 scuole professionali con 1643 alunni. L'apostolato è molto difficile perché la popolazione è tutta musulmana.

BIBL.: GM, p. 215; Arch. di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 4283/48; AAS, 40 (1948), pp. 535-36. Saverio Paventi

GHEBRÉ, MICHAEL, beato. - Martire abissino, membro della Congregazione della Missione. N. a Dibo (Goggiam) nel 1791, dopo aver frequentato le scuole locali (*debrà*), a 22 anni abbracciava la vita monastica per darsi più liberamente allo studio e alla preghiera. In un viaggio ad Alessandria conobbe il b. Giustino De Jacobis (v.), con il quale pellegrinò a Roma (1841) e in Palestina. Tornando in patria, abiurò l'eresia monofisita (1843); indi si pose al seguito del De Jacobis, dal quale nel 1851 fu ordinato sacerdote. Da allora alla sua morte questo « genio abissino, intelligente, abile, attivo, esemplare » (De Jacobis) attese alla conversione degli eretici (guadagnò alla fede romana lo stesso figlio del re Giovanni) e all'istruzione dei giovani abissini del Seminario di Alai, per i quali compose una grammatica, un dizionario in lingua *ge'ez*, un catechismo, e, con il b. De Jacobis, iniziò la traduzione della teologia morale del Gury.

(da Cenni biografici sul b. Ghebrè Michael, Roma 1926)
GHEBRÉ, MICHAEL, beato - Ritratto. Dipinto di A. Zoffoli.

Scoppiata la persecuzione religiosa, fu catturato a Gondar nel 1854 per ordine dell'abuna copto Salama. Condannato a morte dall'imperatore Teodoro, fu graziato, ma, tenuto sempre in catene, finì di stenti a Cerecia Ghebaba, sulle frontiere del passo Wallo (Scioa), il 28 ag. 1855. Fu beatificato da Pio XI il 31 ott. 1926. Festa il 1° sett.

BIBL.: J. G. Coulbeaux, *Vers la lumière, le bienheureux abba G. M.*, 2ª ed., Parigi 1926; E. Cassinari, *Il b. G. M.*, Roma 1926. Annibale Bugnini

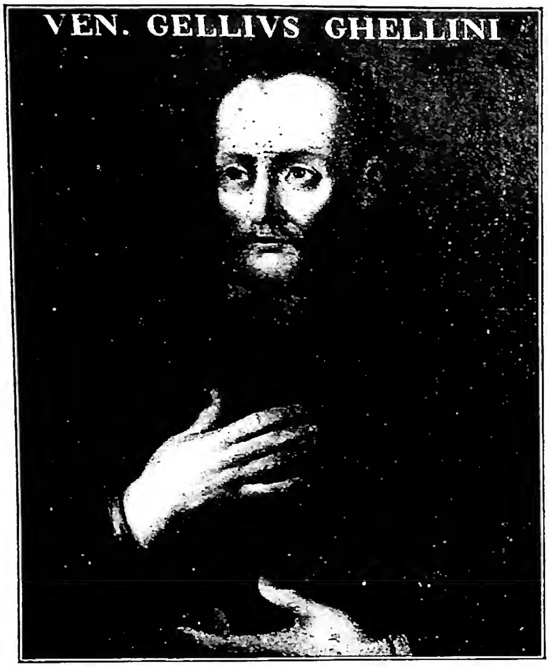
GHEBRI : v. ĪRĀN, RELIGIONE dell'.

GHELLINCK d'ELSEGHEM, JOSEPH de. - Storico della teologia e patrologo, n. a Gand il 30 ott. 1872, m. a Lovanio il 4 genn. 1950. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1889 a Tronchiennes, fece i suoi studi filosofici a Stonyhurst (Inghilterra) e quelli teologici a Lovanio (1901-1905). Dopo un breve soggiorno a Linz (Austria), ritornò in patria e a contatto con i bollandisti (De Smet, Delehaye, Peeters, Poncelet, Van Ortroy) si formò a quel severo metodo, che doveva applicare con tanto successo nel suo magistero e nelle sue opere. Nel 1906 iniziò il suo insegnamento di patrologia nello scolasticato dei Gesuiti a Lovanio, a cui nel 1915 aggiunse la storia dei dogmi. Dal 1925 al 1932 ogni anno passava alcuni mesi a Roma per dirigere, nell'Università Gregoriana, le esercitazioni pratiche (seminario) di teologia positiva. Dopo la prima guerra mondiale, fondò con il Lebon e il Martin lo *Spicilegium sacrum Lovaniense* universalmente noto. Nel 1942 si ritirò dall'insegnamento per dedicarsi alla stampa delle sue opere.

Scrisse: *L'Eucharistie au XIIᵉ siècle en Occident* (in DThC, V, coll. 1233-1302), denso articolo storico-dottrinale, che rivelò le capacità scientifiche dell'autore; *Le mouvement théologique du XIIᵉ siècle* (Parigi 1914; 2ª ed. rifusa e ampliata, Bruxelles-Parigi 1948), il suo capolavoro, in cui le indagini di 50 anni di studi medievali sono fuse in armonica sintesi, dalla quale luminoso rifulge il volto teologico del sec. XII; *Pour l'histoire du mot sacramentum. I. Les anténicéens* (Lovanio 1924), in collaborazione; *Les exercices pratiques du séminaire en théologie* (Parigi 1934; 4ª ed. ivi 1948), operetta metodologica, ove l'autore ha condensato l'esperienza di molti anni e le sue vaste conoscenze in teologia positiva; *Pierre Lombard* (in DThC, XII, coll. 1941-2019), articolo magistrale; *Littérature latine au moyen âge* (2 voll., Parigi 1939); *L'essor de la littérature latine au XIIᵉ siècle* (2 voll., ivi 1946), in cui lo specialista del sec. XII offre la misura piena delle sue risorse; *Patristique et moyen âge* (3 voll., Gembloux-Parigi 1946-49: il 4° vol. in preparazione), raccolta di studi e saggi, che seguono le varie fasi delle appassionate indagini su argomenti importanti (p. es., il 1° vol. è consacrato agli studi sul simbolo apostolico). Innumerevoli sono gli articoli, sparsi nelle migliori riviste di storia e di teologia.

Tempra di studioso, il cui forte ingegno fu servito da un metodo severo, rigidamente applicato, e da una laboriosità instancabile, ebbe la costante ambizione di elevare gli studi dei cattolici in modo da pareggiare e superare quelli dei protestanti. Le sue numerose e apprezzate pubblicazioni mostrano con quanta generosità egli si fosse consacrato a questo ideale e come non raramente l'avesse raggiunto.

BIBL.: I. Levie, *In memoriam. Le père J. de G. d'E.*, in *Nouvelle revue théologique*, 82 (1950), pp. 158-73; anon., *Il p. G. de G.*, in *L'osservatore romano*, 5 febbr. 1931, p. 2, coll. 2-4; G. Oggioni, *Il p. G. de E. Necrologio*, in *La scuola cattolica*, 78 (1950), pp. 251-52. L'elenco esatto delle pubblicazioni del G. d'E. e una valutazione scientifica del loro contributo al progresso degli studi saranno pubblicati nei *Mélanges de G.*, già in stampa.
Antonio Piolanti



(fot. Ferrini, Vicenza)
GHELLINI, GELLIO, venerabile - Ritratto - Vicenza, Istituto della Misericordia.

GHELLINI, GELLIO, venerabile. - N. il 23 genn. 1559 a Vicenza, m. ivi il 29 ag. 1616. Di nobile famiglia, a 15 anni fu inviato all'Università di Padova per lo studio della filosofia e della teologia. Inclinato alla vita religiosa, fece voto di entrare nella Compagnia di Gesù. Resistendo il padre al proposito di lui ed essendogli sopravvenuti gravi disturbi di salute, ottenne dalla S. Sede dispensa dal voto e si avviò al sacerdozio nella vita secolare. Confratello dell'oratorio di S. Girolamo e annoverato a 21 anni fra i canonici della Cattedrale, fu ordinato sacerdote il 24 sett. 1583.

Nell'esercizio della sua carità apostolica si rivolse particolarmente alle donne dedite alla prostituzione, giungendo, per strapparle alla malavita, a pagare ingenti somme ai «lupi indegni e ingordi» che le sfruttavano, raccogliendole poi in una casa, «Il soccorso», da lui fondata e finanziata, finché gli fosse consentito di sistemarle convenientemente o nella vita religiosa o nel matrimonio. Nel 1598 conseguì all'Università di Ferrara la laurea in teologia. Pensava che la laurea, come la rinunzia al canonicato fatta nel 1600, l'avrebbe reso più idoneo a fondare una congregazione di sacerdoti secolari, che aveva ideato. A Roma, ove s'era recato per avviare l'attuazione del suo progetto, s'incontrò con il Calasanzio, e, attrattovi più dal proprio zelo che dagli inviti del fondatore degli Scolopi, si dedicò con tutta l'anima, a Roma e a Napoli, alle opere apostoliche di quella Congregazione, così che abbandonò l'idea che accarezzava. Nel 1607, assecondando insistenti pressioni dei familiari, che avevano tentato invano di fargli accettare il vescovado di Parenzo, e del vescovo di Vicenza, tornò alla città natale. Rifiutato il canonicato nuovamente offertogli, ebbe l'incarico di confessore delle monache di S. Maria Nova. Nominato parroco dei SS. Faustino e Giovita in Vicenza nel 1615, morì l'anno seguente logorato dalle fatiche e, forse, contagiato nell'assistenza a soldati appestati di passaggio per la città. La salma fu sepolta nella chiesa di S. Faustino. Gli atti del processo di beatificazione si conservano nell'archivio della Curia vescovile, posiz. 1-0578.

BIBL.: D. Treccio, *Oratione funerale recitata in morte del molto illustre et ecc.mo mons. G. G.*, Vicenza 1616; G. Sala, *Vita del ven. servo di Dio d. G. G.*, ivi 1683; G. Dalla Vecchia, *Il ven. servo di Dio d. G. G. vicentino*, ivi 1913.

Francesco Snichelotto

GHERARDI, GIOVANNI: v. GIOVANNI da PRATO.

GHERARDI, JACOPO. - Segretario apostolico. N. a Volterra il 25 luglio 1434. Si recò nel 1458 a Roma, e dal '63 coadiuvò il card. Ammannati. Alla morte di questi (1479) fu nominato segretario apostolico e, dopo poco, cameriere d'onore di Sisto IV. Ritiratosi a Volterra nel 1484, egli ne doveva essere richiamato tre anni dopo.

Infatti, scoppiata la guerra tra Innocenzo VIII e Ferrante I d'Aragona in sèguito alla famosa «congiura dei baroni», il Papa sentì la necessità di inviare un diplomatico a Napoli, il quale contestasse in suo nome al Re il diritto di punire i ribelli, e rivendicasse il censo feudale del Regno. La scelta cadde su Pietro Menzi da Vicenza, vescovo di Cesena, e al suo fianco fu messo appunto il G. Ma la missione non riuscì a spuntare l'irremovibile atteggiamento di Ferrante (luglio-ag. 1487). Allora, volendo il Papa stringere attorno all'Aragonese una rete di ostilità, nel sett. dello stesso anno il G. fu inviato prima a Firenze, e poi (ott. 1487) a Milano. Malgrado la destrezza diplomatica dell'uomo scelto a tale cômpito, le mire papali fallirono ancora una volta, e trionfò invece la politica equilibratrice di Lorenzo de' Medici. Nel 1491, per invito di Lorenzo de' Medici, il G. cominciò a impartire l'educazione al figliuolo del Magnifico, Giovanni, già cardinale e destinato ad ascendere il soglio papale con il nome di Leone X. Alla morte di Innocenzo VIII il G. ritornò a Volterra, e quivi attese a scrivere un diario degli avvenimenti succeduti dal 1479 in poi, fonte importantissima per la storia di questo periodo (si arresta al 1434: ed. a cura di E. Carusi nella nuova ristampa dei RIS, XXIII, III). Nel 1512 fu nominato vescovo di Segni. Quando il card. de' Medici fu creato papa la sede vescovile gli fu mutata con quella più importante di Aquino (1513) e tre anni dopo, nel sett. 1516, il G. morì.

BIBL.: Oltre l'introduzione del Carusi all'*op. cit.*, cf.: id., *Dispacci e lettere di Giacomo G.* (*Studi e testi*, 21), Roma 1909. Per un orientamento sul periodo dell'attività diplomatica del G. cf.: P. Fedele, *La pace del 1486 tra Ferdinando d'Aragona ed Innocenzo VIII*, in *Arch. stor. nap.*, 30 (1905); L. Volpicella, *Regis Ferdinandi I Instructionum liber*, Napoli 1916; G. B. Picotti, *La giovinezza di Leone X*, Milano 1927; R. Palmarocchi, *La politica italiana di Lorenzo de' Medici*, Firenze 1933.

Carlo De Frede

GHERARDO da CREMONA: v. GERARDO da CREMONA.

GHERARDO MALETTA dei BOCCABADATI, beato. - Attivissimo predicatore dei Frati Minori, da Modena, n. sulla fine del sec. XII. Nella gioventù studiò lettere e leggi. Fattosi frate minore, dal 1232 al 1256 predicò a Venezia (1232), Modena (1233), Parma (1233), Ferrara e percorse tutta l'Italia *praedicando et miracula faciendo*, pacificando discordie, meritando la fama di *magnus concionator, optimus et gratiosus praedicator*.

Nel 1233 mentre predicava a Parma fu creduto ispirato da Dio, acclamato podestà e incaricato di riformare, a suo beneplacito gli statuti. Nel 1250 accompagnò a Costantinopoli il b. Giovanni da Parma e annunziò ivi al popolo la schiavitù di s. Luigi veduta in spirito. Passò quindi visitatore in Romania. Ritornato in Italia, nel 1256 si ammalò a Ferrara e nel 1257 morì a Modena. Fu tumulato in un distinto sepolcro nella chiesa di S. Francesco. Dai cronisti è spesso confuso con il b. Gherardo Rangone.

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, VI, Venezia 1753, p. 495.; G. Tiraboschi, *Storia lett. ital.*, IV, Modena 1788, pp. 259-60; id., *Dei*

bb. Gherardo Rangoni e G. B. di Modena dell'Ordine dei FF. MM. Dissertazione edita per Luigi Masini, ivi 1855; A. Galletti, *L'eloquenza*, Milano 1938, pp. 87, 104, 138-39; *Martyrologium Franciscanum*, Vicenza 1939, 25 ag. Felice da Mareto

GHERARDO delle Notti, Honthorst: v. HONTHORST, GERARD van.

GHERLA degli Armeni e dei Romeni. - È il nome romeno di una cittadina di Transilvania, chiamata in ungherese *Szamos Uyvàr* e in tedesco *Armenierstadt*, fondata da Armeni immigrati nel sec. XVII presso un castello del sec. XVI costruito dal card. Martinuzzi. Nel 1930 aveva ca. 6700 ab. G. ha una bella chiesa armena cattolica, dedicata alla S.ma Trinità, già cattedrale. Dal 1930 è la sede ufficiale dell'amministratore apostolico degli Armeni cattolici di Romenia. Alla stessa data, in virtù del Concordato con la S. Sede, G. cessò di essere la sede del vescovo di Gherla-Cluj, diocesi fondata per i cattolici di rito bizantino-romeno nel 1853.

Bibl.: O. G. Lecca, *Dictionar istorico-archeologic si geografic al Românici*, Bucarest 1937, p. 630. Federico Tailliez

GHETTI, Andrea da Volterra. - Teologo, predicatore e pedagogista agostiniano, n. a Montecatini Val di Cecina, presso Volterra, sul principio del sec. XVI, m. il 12 giugno 1593. Predicò nelle principali città d'Italia. Si vollero scorgere nei suoi discorsi idee riformiste o completamente eretiche; ma dall'accusa si difese sempre, nonostante che si ripetesse per tutta la vita. Più volte gli fu proibito di predicare, d'insegnare, di confessare, e venne persino incarcerato e privato di qualunque ufficio nel suo Ordine. Protetto dal card. Seripando, nel 1563 intervenne al Concilio di Trento, ove nella seduta del 19 ag. pronunciò un'orazione d'inaspettata ortodossia.

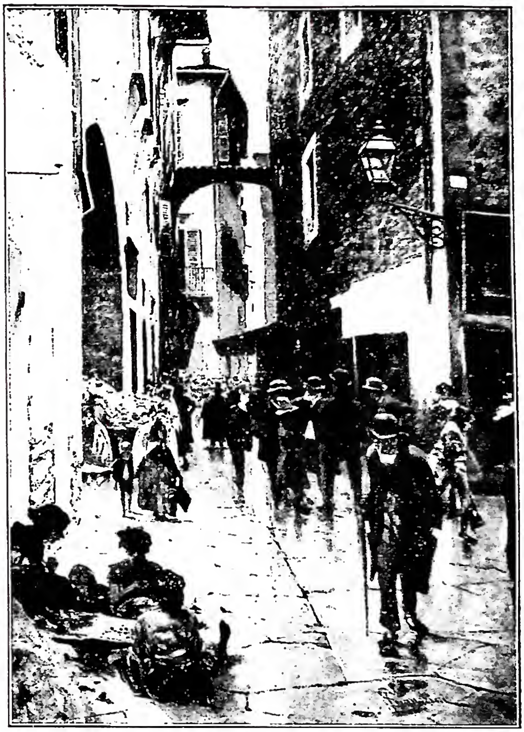
Di lui rimangono: *Della Grazia e delle opere* (Firenze 1544); *Sopra la cura e diligenza che debbono avere i padri e le madri verso i loro figliuoli* (Bologna 1572), operette ortodosse ripubblicate dal Battistini in appendice alla sua monografia, e a parte nel 1928.

Bibl.: A. M. Venusti, *De Andrea Volaterrano teologo et oratore optimo epistola ad card. Ioannem Montepolitianum*, Venezia 1567; M. Battistini, *P. A. G. da V.*, Firenze 1928 (è il migliore studio su G.); D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, II, Firenze 1931, pp. 106-107. Davide Falcioni

GHETTO. - Quartiere in cui gli Ebrei avevano l'obbligo di abitare, a differenza dei quartieri in cui gli Ebrei in talune città si concentravano di loro libera volontà per poter vivere tranquillamente secondo i costumi aviti. I g. erano recintati da un muro e provvisti d'un cancello che restava chiuso di notte.

La separazione libera fu favorita da vari concili, da quello di Narbonne nell'anno 1050 in poi. L'abitato ebraico doveva trovarsi possibilmente lontano dalle chiese. Paolo IV assegnò nel 1555 agli Ebrei di Roma e delle altre città dello Stato pontificio quartieri appartati. La denominazione « g. » per Roma ricorre la prima volta in una bolla papale del 1562. Nel 1516 sorse il g. di Venezia, ma un quartiere ebraico appartato, sia pure senza la denominazione « g. », esisteva a Torino già nella prima metà del sec. XV. Non sempre e non ovunque gli Ebrei erano malcontenti del g. L'emancipazione portò con sé l'abolizione del g. A Roma il g. rimase fino al 1870.

L'equivalente ebraico più in uso per indicare il g. fu *ḥāṣēr*. Errate sono le derivazioni del vocabolo g. dall'ebraico *gēth*, « divorzio », « ripudio »; da (Bor)ghetto; dal volgare guetto (sudicio); dal greco γειτῶν; dal gotico *gatvo* (strada, *Gasse*); ma anche la derivazione da « getto » presenta delle difficoltà in quanto nel dialetto veneto si avrebbe dovuto avere « zetto » sul tipo giudecca-zudeca, zudìo ecc. Andrebbe preso in considerazione l'inglese *gate*, cancello, in quanto il cancello chiuso di notte e la guardia costituivano la vera caratteristica del g.



(fot. Alinari)
Ghetto - Il g. di Firenze. Dipinto di Telemaco Signorini (ca. 1880) - Roma, Galleria Nazionale d'Arte Moderna.

Bibl.: U. Cassuto, s. v. in *Enc. Iud.*, XIV, pp. 389-93; A. Kober, *Judenviertel*, in *Jüd. Lex.*, III, pp. 457-60. Eugenio Zolli

GHEZZI, Giuseppe. - Pittore e disegnatore, n. a Comunanza presso Ascoli Piceno il 6 nov. 1634 e m. a Roma il 10 nov. 1721. Dal padre Sebastiano, che era stato seguace del Guercino, ebbe i primi insegnamenti. Allievo a Fermo di un certo Lorenzino, fu poi a Roma ove si fece conoscere con il quadro raffigurante le *Anime del Purgatorio* per l'altar maggiore della chiesa del Suffragio (prima del 1674).

Accolto nell'Accademia di S. Luca vi fu eletto segretario, acquistandosi presto rinomanza e prestigio, tanto da essere ricercato dai nobili per l'acquisto dei loro quadri e per il restauro di opere d'arte. Venne così ad esercitare nel suo tempo un'influenza considerevole, e che va certamente oltre i suoi effettivi meriti artistici di modesto seguace di Pietro da Cortona. Tra le sue opere romane si ricordano: *S. Stefano e s. Lorenzo* (firmato e datato 1676) a S. Cecilia; cinque pitture nel soffitto della cappella di S. Francesco Solano all'Aracoeli (1675-86); *S. Giuseppe con Gesù Bambino adorato da s. Nicola e da s. Biagio* in S. Maria in Via Lata (1686); *Creazione d'Adamo*; *Risurrezione dei morti*; *La Maddalena* e *Rebecca* per S. Maria in Vallicella (1700 ca.). Altre opere lasciò in Ascoli Piceno e nei dintorni.

Bibl.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XIII, p. 537 sgg. Gilberto Ronci

GHEZZI, Pier Leone. - Pittore e disegnatore, n. a Roma il 28 giugno 1674 e ivi m. il 5 marzo 1755. Fu avviato all'arte dal padre Giuseppe e come il

(fot. Alinari)
GHIBERTI, LORENZO - *S. Stefano*. Bronzo all'esterno della Chiesa di Orsanmichele - Firenze.

padre fu anch'egli ben presto tra i più celebrati artisti romani del tempo e godette favori ed onori da parte di cardinali e del papa Clemente XI; il duca di Parma lo fece conte e cavaliere.

Frequentò l'Accademia di S. Luca, della quale venne eletto membro nel 1705. Le sue prime opere furono schizzi dai quadri del padre e incisioni per libri (si ricordano quelle per le *Homiliae in Evangelia* e per le *Orationes Consistoriales* di Clemente XI), ma fu poi attivissimo per numerose pitture per le chiese di Roma, di alcune delle quali si è oggi perduta traccia. Si ricordano fra quelle rimaste, a S. Marcello al Corso, il mediocre quadro con *S. Giuliana Falconieri* e la *Vestizione* della stessa Santa nella chiesa dell'Arciconfraternita di S. Maria dell'Orazione e Morte in Via Giulia, *S. Ignazio fra i leoni* (1715) in S. Clemente, e il *Profeta Michea* (1718) in S. Giovanni in Laterano. Fece anche cartoni per arazzi e collaborò all'allestimento di feste e spettacoli e attese anch'egli, come il padre, al restauro (con idee invero molto libere) di quadri antichi. Del 1727 sono gli affreschi sulle pareti della Villa Falconieri a Frascati, con ritratti di personaggi della famiglia Falconieri e scene burlesche piene di un acuto spirito di osservazione. Ed è questa « verve » e questo spirito che lo rendono ancor oggi celebre per quel numeroso gruppo di caricature (una ricca raccolta è nella Biblioteca Vaticana) che oltre il valore d'arte rivestono una particolare importanza per la storia sociale di Roma nel Settecento. Agli Uffizi si conservano tre suoi autoritratti, un altro è all'Accademia di S. Luca in Roma.

BIBL.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XIII, p. 539 sgg.; V. Golzio, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI, p. 895. Gilberto Ronci

GHIBELLINI : v. GUELFI e GHIBELLINI.

GHIBERTI, LORENZO. - Scultore in bronzo e scrittore d'arte, n. a Firenze nel 1378, m. ivi nel 1455. È a Firenze il massimo rappresentante del gotico fiorito nella scultura, se pur sensibile, a suo modo, al dilagante gusto umanistico e alla nuova arte prospettica nella redazione donatelliana.

Nella formella del *Sacrificio d'Isacco* (Bargello), con la quale vinse nel 1401 il concorso per la seconda porta del Battistero (in competizione, fra gli altri, con il Brunelleschi e Jacopo della Quercia), dà un'opera di alta letteratura, più che di poesia, nell'impeccabile coerenza di un bassorilievo pittorico. Nei rilievi della porta stessa in bronzo dorato (1403-24) quelle stesse qualità si svolgono quasi ovunque più liberamente attraverso l'ispirato accordo fra la pittorica luminosità del rilievo e la musica sottilissima dei sinuosi svolgimenti della linea: toccando accenti di vera poesia.

In questo periodo il G. eseguì forse il *S. Iacopo*, certo il *S. Giovanni Battista* (1414), il *S. Matteo* (1419-22) e il *S. Stefano* (più tardi) nelle nicchie esterne di Orsanmichele, oltre a due formelle per il fonte battesimale di Siena (1424-27). Opere tutte alquanto manierate e nobilmente artigianesche, salvo il *S. Matteo*, luminosa visione di serenità.

Nella terza porta del Battistero (1425-52) il G. applicò, con il sistema degli scomparti quadrati, sull'esempio di Donatello, le leggi della prospettiva pittorica al bassorilievo nell'intento certamente di produrre opera aggiornata al gusto ormai trionfante del primo Rinascimento. Ma la sua arte restò intimamente legata al gusto tardogotico, e fu sempre nell'ambito di una visione fiabesca, che egli raggiunge anche qui (come pure nel l'*Arca di s. Zanobi* in Duomo, 1446) la purezza dell'arte. Il problema dibattuto dalla critica recente se il G. sia da considerare sempre artista (Schlosser) o sempre nobilissimo artigiano (Galassi), o artista nella seconda porta e artigiano nella terza (L. Venturi) va probabilmente risolto nel senso di riconoscere che egli fu sempre dotato di capacità tecnico-letterarie altissime, di una abilità sorprendente e capziosa, ma che, in tutti i momenti della sua attività, una profonda ispirazione poetica riuscì a tratti a rompere quell'involucro, che insieme la nutriva e la soffocava.

Scrisse da vecchio i *Commentari*, trattato di tecnica e di teoria artistica, con un riassunto di storia dell'arte interessantissimo come fonte e notevole per sicurezza di gusto nella parte che riguarda il Trecento e nell'autobiografia. - Vedi tav. XXVI.

BIBL.: L. Venturi, *L. G.*, in *L'arte*, 26 (1923), pp. 233-52; L. Planiscig, *L. G.*, Vienna 1940 e Firenze 1949; J. Schlosser,

(fot. Brogi)
GHIBERTI, LORENZO - *Battesimo di Gesù Cristo*. Particolare della porta del Battistero - Firenze.

Leben und Meinungen des Flor. Bildhauers L. G., Basilea 1941; G. Poggi, *La ripulitura delle porte del Battistero*, in *Boll. d'arte*. 4ª serie, 1 (1948), pp. 244-56; G. Galassi, *Scultura fiorentina del Quattrocento*, Milano 1949, pp. 41-56. Roberto Salvini

GHIERA. - Sagomatura che profila l'estradosso dell'arco. È in uso soprattutto nell'architettura preromanica e romanica, alla quale contribuisce a dare senso di gravità e di robustezza.

In S. Pietro di Tuscania (XI sec.) è ornata di strane dentature; in forma più semplice si trova in S. Elia di Nepi, poi in gran numero di chiese romaniche (S. Zeno di Verona, S. Maria di Castello a Genova, ecc.), e in alcune dei primordi del gotico (S. Galgano). La g. doppia è caratteristica dell'architettura romanica pisana e di quella pugliese. Mario Zocca

GHILARDI, Giovanni Tommaso. - Vescovo di Mondovì, n. a Casalgrasso nel 1800, m. a Mondovì il 6 giugno 1873. Vestì l'abito dei Domenicani e nell'Ordine fu anche provinciale. Affezionato alla dinastia sabauda, godette la stima e l'ammirazione di Carlo Alberto, che ne sollecitò la nomina a vescovo di Mondovì, avvenuta il 23 maggio 1842, ove rimase poi sempre tutto dedito ad opere di carattere religioso, benefico e di istruzione.

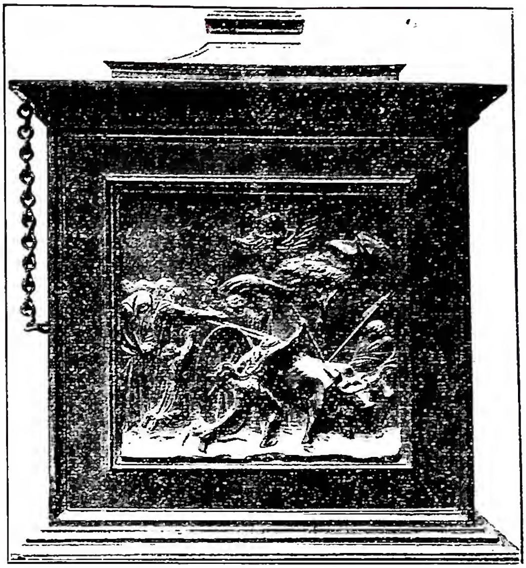
Fu uno dei vescovi più battaglieri ed uno dei pubblicisti più coraggiosi dell'età sua, particolarmente di fronte alla politica laicistica del nuovo Regno d'Italia ed alla lotta contro il potere temporale, in favore del quale pubblicò notevoli opuscoli particolarmente in occasione della campagna garibaldina del 1867 e del centenario di s. Pietro. Il 1870 lo trovò fra i più decisi sostenitori dell'infallibilità pontificia con le opere: *De plenitudine potestatis Romani Pontificis in Ecclesia Dei* (Torino 1870); *Honorius papa ab accusationibus veterum et novorum infallibilitatis Summi Pontificis adversariorum vindicatus* (ivi 1870); *Vantaggi religiosi e sociali della dommatica definizione dell'infallibilità pontificia* (ivi 1870).

Elevò anche la sua protesta con un: *Reclamo... contro il progetto di legge sull'invasione di Roma* (Mondovì 1870). In seguito pubblicò un *Progetto di una sacra lega cattolico-mondiale... per la conservazione ed incremento della fede* (Mondovì 1871); due opuscoli: *Reclami religioso-politici contro le leggi abolitive della esenzione dei chierici dalla leva militare* (ivi 1871); *Pio IX giustificato e i diritti di S. Chiesa difesi in faccia alla rivoluzione italiana* (ivi 1873). Meritò perciò ripetutamente il plauso del Pontefice; poco prima della morte gli fu inflitta dall'autorità governativa una condanna al carcere.

Bibl.: E. Manacorda, *Nella sepoltura di mons. G. T. G., vescovo di Mondovì*, Mondovì 1873. Niccolò del Re

GHINUCCI, Girolamo. - Cardinale, n. a Siena da famiglia patrizia, ricoprì varie cariche nella Curia romana: fu chierico ed uditore della Camera apostolica, prefetto della Segnatura dei brevi, segretario di Giulio II nel Concilio Lateranense (1512). Fu vescovo di Ascoli Piceno (1512-18).

Uomo d'ingegno, di grande autorità e consumata prudenza, ebbe molti e delicati incarichi. Leone X gli affidò le prime indagini su Lutero, contro il quale il G., assistito dal Prierias, introdusse il processo. Nunzio apostolico presso Enrico VIII d'Inghilterra, godette la fiducia del Re, che gli conferì il vescovato di Worcester (1522-35) e lo tenne per un triennio suo *oratore* alla corte di Spagna. Il 21 maggio 1535 venne da Paolo III creato cardinale diacono con il titolo di S. Balbina. Fu revisore delle lettere apostoliche per l'approvazione della Compagnia di Gesù; fece parte della commissione incaricata di redigere la bolla per l'apertura del Concilio tridentino, e di quelle per la riforma della Curia romana e della Chiesa. Fu degli otto cardinali che Paolo III deputò agli affari del Concilio di Trento. Legato *a latere* (1538) presso Carlo V e Francesco I, servì, nella tregua di Nizza, da intermediario fra il Papa e il Re francese. Nel 1538 fu fatto amministratore della diocesi di Tropea, e nel 1541, di quella di Cavaillon. M. a Roma il 3 luglio 1541. È tumulato in S. Clemente.



(*fot. Alinari*)

Ghiberti, Lorenzo - *Un miracolo di s. Zanobi*. Rilievo bronzeo di un fianco della cassa-reliquiario del Santo. Firenze, Duomo.

Bibl.: Ciaconius, *Vitae et res gestae pontificum Romanorum et S.R.E. cardinalium*, III, Roma 1677, pp. 569-70; L. Cardella, *Memorie storiche de' cardinali*, IV, ivi 1793, pp. 147-48; P. Kalkoff, *Forschungen zu Luthers röm. Prozess*, ivi 1905, p. 50 sgg.; Pastor, IV-V, v. indice; P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II, ivi 1922, p. 302 sgg.; G. Constant, *La réforme en Angleterre*, I, Parigi 1930, passim; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, v. indice. Angelo Ferrari

GHIRLANDAIO, famiglia. - Famiglia di pittori fiorentini. Il maggiore fu Domenico, n. a Firenze nel 1449, m. ivi l'11 genn. 1494: il padre di lui Tommaso Bigordi, orafo, ebbe il nome di G., secondo il Vasari, per aver fatte ghirlande di rara e preziosa fattura ad « ornamento del capo delle fanciulle fiorentine ».

Secondo la tradizione, maestro di Domenico fu Alessio Baldovinetti: dall'esame delle prime opere appare inoltre come determinante nella formazione artistica del pittore l'influsso di Domenico Veneziano e del Verrocchio (affreschi nella cappella Vespucci in Ognissanti, nella Chiesa di Cercina, in S. Andrea di Brozzi) ai quali si uniscono ricordi del Lippi, di Benozzo, del Castagno e degli altri maggiori toscani operanti intorno alla metà del secolo. Gli affreschi, con *La visione* e *Le esequie di s. Fina* nella Collegiata di S. Gimignano (1475) offrono già la misura dello stile luminoso di Domenico, che anima di vivi personaggi la scena sacra, collocata, attraverso l'apertura del fondo (cf. *Esequie di s. Fina*), nell'ambiente della tipica cittadina medievale. Tale interesse narrativo per gli ambienti ed i costumi del tempo caratterizzano anche i maggiori cicli affrescati da Domenico, nella cappella Sassetti in S. Trinita (consacrata nel 1485: *Storie di s. Francesco*) e nel coro di S. Maria Novella (*Storie della Vergine e del Battista*, compiute nel 1490), là dove egli descrive la piazza fiorentina ove sorge la chiesa (*S. Francesco risuscita un fanciullo di casa Spini*), o un lussuoso « interno » rinascimentale (*Natività della Vergine*), godendo allo stesso modo di un elegante partito ornamentale e del ricco effetto di un broccato. E ciò gli valse la qualifica di interprete fedele della più felice e splendida epoca della Firenze medicea.

(fot. Anderson)
GHIRLANDAIO, FAMIGLIA - *Natività della Vergine*, di Domenico G. Firenze, Chiesa di S. Maria Novella.

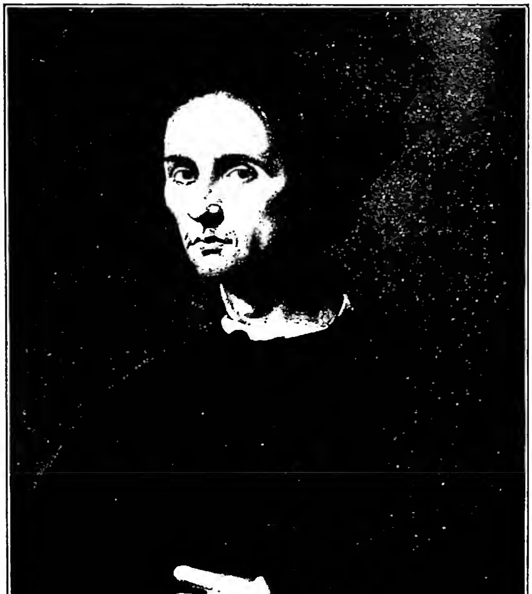
Il suo amore del particolare lo rese aperto all'influsso della pittura fiamminga, portata a Firenze da Hugo van der Goes con il trittico Portinari (cf. il *S. Girolamo* nella chiesa di Ognissanti, 1480; e le due tavole – ove si giovò di aiuti – con l'*Adorazione dei Magi* rispettivamente sull'altare della cappella Sassetti, 1485, e nell'Ospedale degli Innocenti, 1488), così come l'interesse per il mondo che lo circondava lo rese ritrattista. Vivaci ritratti sono quelli dei personaggi del tempo introdotti ad animare – più da protagonisti che da coro – la narrazione degli episodi sacri, e capolavoro dell'artista in tale campo si possono considerare le raccolte figure dei committenti inginocchiati nella cappella Sassetti. Ma tali immagini non nuocciono all'equilibrio, al vasto respiro compositivo, sempre presenti allorché l'artista opera senza lasciare troppa parte agli aiuti (*Vocazione di Pietro e Andrea* nella Cappella Sistina, 1482; *Funerali di s. Francesco* nella cappella Sassetti; *Incoronazione della Vergine* nel coro di S. Maria Novella) e ai quali si deve la importanza di Domenico nei confronti degli sviluppi cinquecenteschi raggiunti da fra' Bartolomeo e dallo stesso Raffaello.

Carattere di serena armonia presenta l'*Ultima Cena* nel refettorio di Ognissanti (1480), ispirata a quella di Andrea del Castagno da cui differisce per la quieta luminosità del colore; fuso nella luce chiara che penetra dal fondo, aperto su un giardino fiorito in modo analogo alla pala con la *Madonna in trono, s. Zanobi e s. Giusto* (oggi agli Uffizi) che è una delle migliori espressioni dello stile del pittore. La sua vastissima produzione non sempre raggiunse la medesima qualità: ciò fu dovuto anche alla larga partecipazione degli aiuti, che operarono sotto la guida e su cartoni del maestro nei cicli di affreschi e nelle tavole. Tra essi sono da ricordare Bartolomeo di Giovanni, Fr. Granacci, J. del Tedesco, il cognato di Domenico, Bastiano Mainardi, e in modo particolare i fratelli David e Benedetto.

Con DAVID, n. a Firenze il 14 marzo 1452, m. ivi il 10 apr. 1525, Domenico assunse l'incarico della decorazione della Biblioteca di Sisto IV a Roma (1475), affidata poi quasi totalmente al fratello e di cui oggi restano trascurabili avanzi; lavorò ad una *Cena* nel chiostro dei Camaldolesi, andata poi distrutta; a David e a Benedetto lasciò poi l'esecuzione degli affreschi nella sala dei gigli in Palazzo Vecchio (1482-84); ancora con David lavorò al musaico dell'Annunciazione sopra la Porta della Mandorla (1490-91) e restaurò i musaici dell'abside della Cattedrale di Pistoia (1493-94). David fu infatti noto specie come musaicista (un suo musaico firmato e datato 1496 è nel Museo di Cluny), attività cui si dedicò dopo la morte del fratello. La sua collaborazione è riconoscibile inoltre nell'affresco della Sistina con il *Passaggio del Mar Rosso*, eseguito su disegno di Domenico insieme con il fratello Benedetto; negli affreschi della cappella Sassetti e nel ciclo del coro di S. Maria Novella, ove si distingue per un più intenso naturalismo nella rappresentazione dei personaggi e per una fattura più contrastata nelle luci e nelle ombre (*Annuncio a Zaccaria*, *Visitazione*). A lui si attribuisce la tavola con *S. Lucia* in S. Maria Novella (1494) e i *SS. Sebastiano e Rocco* nel Museo civico di Pisa.

Personalità minore fu BENEDETTO, n. a Firenze nel 1458, m. ivi il 17 luglio 1497, educatosi alla miniatura e poi aiuto del fratello Domenico in quasi tutte le opere di vasta mole: affinità tra la *Salita al Calvario* del Louvre e l'*Incoronazione di Maria* a Narni, fanno attribuire a lui tale opera, allogata a Domenico nel 1484. In Francia, ove soggiornò tra il 1485 e il 1493, lasciò alcune opere firmate (*Adorazione* di Aigueperse) ove i motivi ghirlandaieschi si fondono a quelli fiamminghi. Figlio di Domenico fu RIDOLFO (1483-1561), educato alla pittura da David e passato poi alla scuola di Lorenzo di Credi e di Piero di Cosimo; dal quale trasse quelle preoccupazioni luministiche che lo distinsero pur nell'eclettismo della sua produzione più matura. La sua prima opera nota è l'*Incoronazione* al Louvre (1504); nel *Ritratto di ignoto* di Pitti, una delle sue opere migliori, e nello *Sposalizio di s. Caterina*, nell'Istituto della Quiete a Firenze, si volge a Raffaello; nel noto *Ritratto di orafo*, a Pitti, a Leonardo, mentre ricordi di fra' Bartolomeo sono presenti nella *Madonna della Cintola* a Prato e nelle due tele di *S. Zanobi* agli Uffizi. A lui sono attribuiti anche il *Ritratto di guerriero*, nella National Gallery di Londra (con influssi di Pontormo) e quello di *Dama con coniglio*, nella collezione Yale di Nuova Haven, per i quali è stato fatto il nome di Piero di Cosimo.

Buon ritrattista – e come tale si accostò al Salviati – fu anche MICHELE TOSINI (n. nel 1503, m. nel 1577),



(fot. Alinari)
GHIRLANDAIO, FAMIGLIA - Ritratto d'ignoto, di Ridolfo G. Firenze, Galleria Corsini.

detto di Ridolfo del G. per la collaborazione con Ridolfo, iniziata nel 1525 (*Sposalizio di s. Caterina*, nell'Istituto della Quiete di Firenze, a riscontro con l'opera, dello stesso soggetto, di Ridolfo; *Madonna della Cintola*, Museo di S. Marco a Firenze). Risentì poi delle ricerche monumentali di Andrea del Sarto (*Madonna e Santi* dell'Accademia fiorentina) e infine, assunto dal Vasari quale aiuto nella decorazione di Palazzo Vecchio, divenne michelangiolesco attraverso la mediazione che di quel maestro e del Parmigianino aveva dato il Salviati; tipico prodotto di tale periodo sono *La Venere* e *La Notte* nella Galleria Colonna a Roma, aspre di modellato e di colore. - Vedi tav. XXVII.

BIBL.: Per Domenico, David e Benedetto: P. E. Köppers in Thieme-Becker, XIII, pp. 553-60 (con bibl. prec.); Venturi, VII, 1, p. 713 sgg.; G. de Francovich, *Benedetto G.*, in *Dedalo*, 6 (1925-26), p. 708 sgg.; L. Biagi, *Dom. G.*, Firenze 1928; E. Steinmann, *Il G.*, Livorno 1929; R. Van Marle, *It. School of paint.*, XIII, l'Aja 1931, p. 1 sgg.; G. de Francovich, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI, p. 910 sgg.; L. Venturi, *Contributi... a Dom. G.*, in *L'Arte*, nuova serie, 3 (1932), p. 421; B. Berenson, *Nova Ghirlandajana*, *ibid.*, nuova serie, 4 (1933), pp. 165-84; C. L. Ragghianti, *La giovinezza e lo svolgimento artistico di Dom. G.*, *ibid.*, nuova serie, 6 (1935), pp. 167-200, 347-73 (con bibl.); J. Lauts, *D. G.*, Vienna 1943. Per Ridolfo e Michele di Ridolfo: B. C. K., in Thieme-Becker, XIII, p. 560 sgg. (con bibl. prec.), e B. Degenhart, *Tosini Michele*, *ibid.*, XXXIII, p. 316; Venturi, IX, 1, pp. 491-512; C. Gamba, *Rid. e Mich. di Rid. del G.*, in *Dedalo*, 9 (1929), pp. 463-90, 544-61. Maria Vittoria Brugnoli

GHISLANDI, VITTORE, detto FRA' GALGARIO. - Pittore, religioso minimo, n. a Bergamo il 4 marzo 1655, m. ivi a 88 anni ai primi di dic. 1743. È considerato tra i più insigni ritrattisti italiani. Le sue opere in raccolte pubbliche e private di tutta Europa mostrano l'intensa capacità caratterizzatrice del maestro, espressa particolarmente nella Galleria Carrara di Bergamo a mezzo di un disegno estremamente rigoroso e vivace. Ebbe parecchi allievi ed imitatori, tra i quali è ricordato un religioso minimo, morto a soli 22 anni.

BIBL.: L. Burchard, s. v. in Thieme-Becker, XIII, p. 566-569; F. M. Tassi, *Vite dei pittori, scultori e architetti bergamaschi*, II, Bergamo 1793, pp. 57-74; V. Bernardi, *Il pittore Fr. V. G.*, ivi 1910; M. Biancale, *L'arte di Fr. V. G.*, in *L'arte*, 16 (1913), pp. 341-63; C. Caversazzi, *Il ritratto italiano dal Caravaggio al Tiepolo*, Bergamo 1927, pp. 149-56. Gennaro Moretti

(*fot. Arti Grafiche, Bergamo*)
GHISLANDI, VITTORE - Autoritratto - Bergamo, Accademia Carrara.

(*fot. Alinari*)
GHISLANDI, VITTORE - Ritratto di giovinetto artista. Bergamo, Accademia Carrara.

GHISLERI, MICHELE. - Teologo ed esegeta, n. a Roma nel 1563, m. ivi il 27 giugno 1646. Religioso dell'Ordine teatino (1584), ebbe per maestro Antonio Agellio, dal quale apprese le lingue orientali e un grande amore per la S. Scrittura, di cui divenne cultore esimio. Amico e confessore di Giovanni Battista Vives, ispirò al pio prelato l'idea di un collegio internazionale per le missioni (germe del Collegio di Propaganda).

Opera principale: *Commentarii in Canticum* (Roma 1609) con interpretazione ecclesiologico-mariana.

BIBL.: F. A. Vezzosi, *Scrittori dei Chierici Regolari Teatini*, I, Roma 1780, p. 393 sgg.; Hurter, III, coll. 445-46; C. De Rosa, *I Teatini e le origini del Collegio Urbano*, in *Alma Mater*, 3 (1948), pp. 6-14, specialmente p. 7. Antonio Piolanti

GHISLERI (CONSIGLIERI), PAOLO. - N. a Roma nel 1499 da Bartolomeo e Maria De' Stati e m. ivi santamente il 14 apr. 1557. Membro attivo dell'Oratorio del Divino Amore, strinse amicizia con Gian Pietro Carafa e con lui si associò a s. Gaetano Thiene nella fondazione del nuovo Ordine dei Chierici Regolari Teatini (14 sett. 1524).

Creato il Carafa cardinale da Paolo III (1536), il G. visse con lui da confratello e valido collaboratore negli affari della Riforma e nel preparare il ritorno dei Teatini a Roma, donde erano partiti durante le giornate del Sacco (1527). Divenuto lo stesso Carafa papa Paolo IV, questi tenne con sé in Vaticano il G. quale cameriere segreto e maestro di camera e lo volle « in pectore » per la porpora cardinalizia, onore che il G. declinò, continuando a vivere nella rigorosa Regola teatina. Fu pure canonico della Basilica Vaticana e a lui affidò il Papa l'incombenza di ridonare in essa nuovo splendore al culto divino. Ivi fu onorevolmente sepolto per volere e a spese dello stesso Paolo IV.

NIBL.: A. Caracciolo, *De vita Pauli Quarti Pont. Max. Collectanea historica...*, Colonia 1612, pp. 275-81; G. Silos, *Historiarum Clericorum Regularium...*, I, Roma-Palermo 1650, pp. 1-3 e 8; G. Magenis, *Vita di s. Gaetano*, Venezia 1726, pp. 129-31; Pastor, IV-VI, passim; *Relazione del p. A. Prato*, in *Regnum Dei, Collectanea Theatina*, 4 (1945), p. 4 sgg. Francesco Andreu

GIACCO, BERNARDO MARIA. - Cappuccino, n. a Napoli il 28 sett. 1672 e m. il 5 giugno 1744. Celebre predicatore, accoppiò ricchezza di immagini con popolarità di forma. Esordì predicando l'Avvento nella cittadina di Piedimonte; ma per la sua costituzione gracile si ritirò nel convento di Cava e ad Arienzo, intento a scrivere le sue migliori orazioni. Dal suo ritiro si allontanava spesso per recarsi a Napoli a tenere i suoi panegirici.

Di vasta e svariata cultura educò il suo gusto sui classici latini e sui grandi toscani. Fu amico del Vico che gli inviò la sua prima *Scienza nuova* (1725) con una lettera assai nota. Considerò il panegirico come « una specie di poema in sermone sciolto », tanto che fu detto il Monti del pulpito. Le *Orazioni sacre* (3 voll., Napoli 1746-47) furono più volte ristampate (11ª ed., ivi 1850) e molte entrarono in collezioni di oratori sacri.

BIBL.: Apollinaris a Valentia, *Bibliotheca Fratrum Minorum Capuccinorum provinciae Neapolitanae*, Roma-Napoli 1886, pp. 61-64; L. Ventura, *G. Vico e le sue relazioni coi Francescani*, in *Archivum Franc. Historicum*, 3 (1910), p. 37; E. Santini, *Storia dell'eloquenza italiana*, I, Palermo 1923, pp. 188-89; Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ordinis Min. Capuccinorum*, parte 2ª, II, Roma 1948, pp. 42-43. Emilio Santini

GIACINTA MARESCOTTI, santa. - Vergine romana, figlia di Marcantonio Marescotti e di Ottavia Orsini, n. a Vignanello nel 1586. Professò il Terz'Ordine francescano nel monastero di S. Bernardino in Viterbo, lasciando nei primi anni piuttosto a desiderare quanto a fervore e regolarità religiosa.

Ravveduta, intraprese una vita di grande austerità e mortificazione, che la portò ad un alto grado di perfezione. Si distinse anche per carità e beneficenza ed azione pacificatrice; fu favorita di celesti carismi. Lasciò un piccolo diario autografo (Archivio dei SS. Dodici Apostoli, Roma) con alcuni brevi pensieri che adombrano la sua spiritualità, nutrita di pietà eucaristica e d'ardente sete di mortificazione. M. a Viterbo il 30 genn. 1640, a 54 anni di età, e fu canonizzata da Pio VII nel 1807. Il suo corpo è venerato nella detta chiesa di S. Bernardino, distrutta dai bombardamenti aerei. Festa il 30 genn.

BIBL.: G. Ventimiglia, *Vita di s. G. M.*, Roma 1726; 2ª ed., ivi 1907; L. Veuthey, *Un diario autografo inedito di s. G. M*, in *Miscellanea francescana*, 40 (1940), pp. 187-96. Gaetano Stano

GIACINTO, santo. - Domenicano, di nobile famiglia polacca, forse Odroważ, n. a Gross-Stein nella Slesia verso la fine del sec. XII, m. a Cracovia il 15 ag. 1257. Ancor giovane fu fatto canonico della cattedrale di Cracovia dal vescovo Ivo. Completata la sua formazione scientifica in uno studio generale (a Bologna?), tornò a Cracovia, ove fu valido aiuto del vescovo nel governo della diocesi. Il vescovo stesso nel 1218 lo scelse come socio e consigliere in un viaggio a Roma, alla corte pontificia.

Qui G. si incontrò con s. Domenico, che lo ricevette nell'Ordine con altri due compagni, Ceslao ed Ermanno, anch'essi del seguito del vescovo Ivo. Nel 1219 fu inviato con i compagni in Polonia dallo stesso s. Domenico e fondò, lungo il viaggio, un convento a Friesach nel Kärnten. Un secondo convento fu fondato da G. a Cracovia nella parrocchia della S.ma Trinità, dove egli dimorò fino al 1222; e un terzo ne fondò nel 1223 a Kiev, dopo una escursione apostolica tra i Vandali della Masovia. Nel 1226, fondato a Danzica un nuovo convento, tornò a Cracovia. Fu l'iniziatore delle missioni domenicane della Rutenia. Venne canonizzato da Clemente VIII nel 1594. Festa il 17 ag.

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, III, Parigi-Roma 1867, pp. 309-79; L. Cwiklinski, *De vita et miraculis s. Iacchonis (Hyacinthi) Ordinis Fratrum Praedicatorum, auctore Stanislao lectore Cracoviensi eiusdem ordinis*, in *Monumenta Poloniae historica*, IV, Leopoli 1884, pp. 818-903; D. Bertolotti, *Vita di s. G.*, 2 voll., Monza 1903; B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt 1924, pp. 196-225; R. J. Loenertz, *Les origines de l'ancienne historiographie dominicaine en Pologne*. II, *Abraham Bzowski*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 19 (1949), pp. 49-94. Ulderico Vicentini

ICONOGRAFIA. – Fin dai tempi della sua canonizzazione (1594), si hanno alcune raffigurazioni iconografiche del Santo, quali la sua leggenda dipinta da Francesco Vanni nella chiesa di S. Domenico a Siena, la pala d'altare di Anteveduto Gramatica nella chiesa polacca di S. Stanislao a Roma con il Salvatore fra tre santi polacchi, gli affreschi di Federico Zuccari nella chiesa di S. Sabina a Roma, ove è anche raffigurato in una pala d'altare di Lavinia Fontana. Il quadro con s. G. nella chiesa di S. Maria della Scala a Roma sembra invece una copia settecentesca di un dipinto scomparso di Anteveduto Gramatica, fatto per la detta chiesa nel 1602. S. G. viene rappresentato quale un domenicano di media età; talvolta in piedi su di un mantello in mezzo ad un fiume; tale raffigurazione allude al suo miracolo del passaggio della Vistola.

BIBL.: M. Nowodworski, *Jacek*, in *Encyklopedia Koicielna*, VIII, p. 354 (con bibl.) Witold Wehr

GIACINTO, santo, martire : v. PROTO e GIACINTO, santi, martiri.

GIACINTO da CASALE MONFERRATO. - N. a Casale dai conti Natta il 21 genn. 1575, m. ivi, il 18 genn. 1627. Studiò lettere a Pavia, scienze a Salamanca, legge a Bologna e acquistò pratica di diplomazia alla corte ducale di Mantova. Entrato nel 1601 fra i Cappuccini veneti, si dedicò con libertà apostolica alla predicazione, esercitando sulle folle una vigorosa opera riformatrice.

Alla Dieta di Ratisbona del 1613, quale teologo del card. Madruzzi, si oppose con successo alla politica di concessioni ai protestanti, a cui tendeva l'imperatore Mattia; indusse Ferdinando II a concedere l'elettorato palatino al duca di Baviera, conservando la maggioranza ai cattolici e superando con intensa attività e frequenti viaggi nelle corti d'Europa pericolose opposizioni di prìncipi; rappacificò i duchi di Parma e Mantova; persuase Gregorio XV ad occupare con truppe pontifice la Valtellina per conservare l'equilibrio ed evitare la guerra fra le potenze europee.

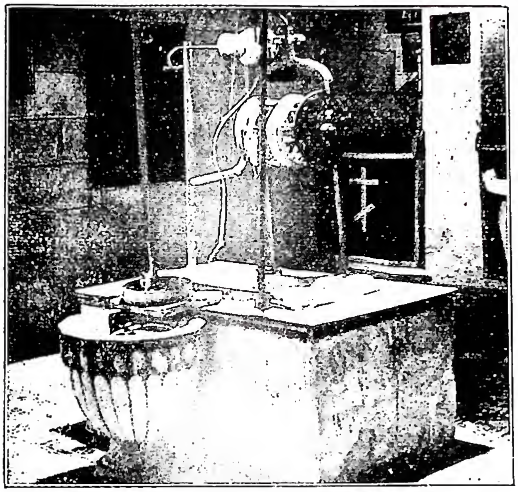
Oltre a scritti politici smarriti, lasciò inedito un quaresimale; compose alcuni opuscoli ascetici e un'opera sulla povertà francescana, tradotta in varie lingue.

BIBL.: Davide da Portogruaro, *P. G. da C. e la sua opera attraverso i dispacci degli ambasciatori veneti (1621-27)*, Venezia 1929; id., *P. G. da C. e una pace ignorata fra i duchi di Parma e Mantova*, in *Collectanea franciscana*, 12 (1942), pp. 329-350, 417-29; G. Crisostomo da Cittadella, *P. G. conte Natta da C. Ord. Min. Cap. nella sua predicazione*, Verona [1948]; id., *Corrispondenza epistolare fra mons. Agucchi e p. G. da C.*, in *Collectanea franciscana*, 18 (1948), pp. 285-300. Per altra bibl. cf. id., *Biblioteca dei Frati Minori Cappuccini della provincia veneta*, Padova 1944, pp. 126-28.
Giancrisostomo da Cittadella

GIACINTO da TROINA : v. CHIAVETTA, GIACINTO.

GIACINTO (BRUGIOTTI) da VETRALLA. - Missionario cappuccino della provincia romana, n. a Vetralla il 23 genn. 1601, a 24 anni entrò nell'Ordine; predicatore, definitore provinciale, prefetto della missione nel Congo dal 1651 al 1657, m. a Roma il 29 ag. 1659.

Stese varie relazioni ricche di dati sulle regioni, i regni e la missione del Congo (cf. *Analecta Ord. Min. Capuccinorum*, 13 [1897], pp. 89-96), che servirono di documentazione al confratello missionario G. A. Cavazzi (v.). Compilò prima di recarsi in missione una *Doctrina christiana ad profectum missionis totius regni Congi in quattuor linguas per correlativas columnas distincta* (Roma 1650), con il testo congolese, portoghese, latino e italiano, e alcune regole di pronuncia. Dopo il rimpatrio pubblicò : *Regulae quaedam pro difficillimi Congensium idiomatis faciliori captu ad grammaticae normam redactae* (ivi 1659), che furono tradotte in inglese da H. Grattan Guinness (Londra 1882).



(per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore, Roma)
GIACOBBE - Il pozzo di G., profondo attualmente m. 32. Si trova in una cripta.

BIBL.: Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, III, Roma 1873, pp. 583-84, 597, 625, 672; G. Simonetti, *P. G. B. da V. e la sua missione al Congo*, Roma 1907 (cf. V. Sugliani in *L'Italia franc.*, 4 [1949], pp. 531-39); Ed. de Jonghe-Th. Simar, *Archives congolaises*, in *Revue congolaise*, 3 (1912-13), pp. 1-28; Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini*, X, Roma 1938, pp. 400-42, 492-93. Ilarino da Milano

GIACOBBE (ebr. *Ja'ăqōbh*). - Patriarca (v.), detto anche Israele (v.), da cui si formò il popolo ebraico, mediante i suoi 12 figli, capostipiti delle 12 tribù. Negli scarabei egiziani del periodo degli Hyksos (1680-1580 a. C.) ricorre il nome: *j'qbhr*, che probabilmente corrisponde a *Ja'ăqōbh-'ēl*, che taluni vogliono considerare nome geografico.

Il nome sarebbe stato in origine teoforo; come tale ricorre nella lista delle città palestinesi conquistate dal faraone Thutmosis III (1501-1447). E. Meyer considera tale nome come di tribù e spiega « Dio segue ». Altri, come P. Jensen, negano che vi possa essere un nesso tra il presunto nome teoforo e il patriarca G. Altri ancora spiegano tale nome con: « Iddio compensa »; M. Noth: « Dio ha protetto ». G. Jacob, preceduto da Lagarde e Horowitz, pensa al nome arabo di un uccello: *ja'qub*, il maschio del *ḥağal*, nome che i beduini delle alture sinaitiche dànno al gallo delle montagne (*Ammoperdix Heyi*); il nome significa « egli segue »; trattandosi di un animale grazioso, gli Arabi avrebbero dato tale nome anche ai bambini.

La Bibbia spiega il nome G. come derivato da *'āqēbh* «tallone», e il significato con: *supplantator*. A suffragare tale spiegazione sta il racconto biblico secondo cui i bimbo (il futuro G.) afferra «il tallone» del fratello gemello (*Gen.* 25, 26); e l'altro concernente gli « inganni » escogitati da G. per ottenere la primogenitura (*Gen.* 27, 36; cf. *Os.* 12, 4; *Jer.* 9, 3). B. Jacob (*Genesis*, Berlino 1934, p. 544) richiamandosi al *Thesaurus* del Gesenius: «imitatur formas adiectivorum, quae colores similesque species designant», a *Os.* 6, 8, e al fatto che nei racconti del *Genesi* G. si trova tra Edom (rosso) e Laban (bianco) e che in seguito fonde i vari colori nei bastoni che mette nelle fonti dove vanno ad abbeverarsi le pecore, pensa che il nome G. possa significare all'incirca «macchiato»; secondo Horst « contenente tracce »; v. W. Gesenius, *Handwörterbuch*, 17ª ed., p. 613: « pieno di tracce di sangue ».

Il nome G. (nei manoscritti di 'Ajn Feškhah scoperti nel 1947, di cui è costante la grafia « plena » *Ja'ăqôbh*) indica specialmente nella letteratura profetica e poetica, il popolo intero (*Gen.* 49, 7), in parallelismo con « Israele » (cf. *Num.* 23, 10, 21; 24,5; *Is.* 2,5; 40, 27; *Ier.* 2, 4, ecc.). Presso i profeti, G. indica talvolta soltanto il regno del nord (*Is.* 9, 7; *Mi.* 1, 5), oppure Giuda soltanto (*Mi.* 3, 1.8).

G. nacque da Isacco e Rebecca (*Gen.* 25, 26; 29, 23 sgg.). *Gen.* 25, 19-50, 25 racconta la storia della gioventù e degli anni di migrazione di G.: la lotta con il fratello gemello, Esaù, per la primogenitura; la fuga; il sogno a Bethel; il servizio presso Laban e il matrimonio con le figlie di questi, Lia e Rachele; il ritorno e la lotta con l'angelo e il cambiamento del nome in Israele (v.); la riconciliazione con Esaù. Vari episodi della vita di G. sono contenuti nelle pagine che trattano di Giuseppe (v.): il trasferimento in Egitto e l'incontro con Giuseppe. In Egitto G. muore 17 anni dopo l'immigrazione, all'età di 137 anni, e viene sepolto più tardi nella grotta di Makhpēlāh, nella tomba della famiglia patriarcale.

A proposito delle cosiddette « astuzie » di G. bisogna tener presente che la benedizione ricca di conseguenze da parte di Isacco deve riversarsi sul futuro patriarca e non su Esaù, cacciatore ottuso e rozzo; il primogenito è l'esponente della promessa divina e ministro responsabile dell'eredità religiosa di Abramo. G., in qualità di patriarca del popolo eletto, deve vincere gli ostacoli in qualsiasi modo, per preparare l'avvenire del popolo, che poteva restar compromesso nel caso che Esaù avesse esercitato il diritto di primogenitura. Di fronte all'atteggiamento ingiusto di Laban, G., la parte più debole, cerca di difendersi con l'unico mezzo a sua disposizione, cioè l'astuzia; né va dimenticato il fatto che le narrazioni di astuzie usate nella lotta contro gli ingiusti e i malvagi (i santi nella lotta contro il diavolo) insegnano che alla fine il cattivo deve soccombere e cedere il posto al giusto.

BIBL.: A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Test.*, Lipsia 1923, p. 59; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, Stoccarda 1928, p. 177; A. Lods, *Israël*, Parigi 1930, p. 179; E. Zolli, *Israele*, Udine 1935, pp. 63-67; E. Palis, *Jacob*, in DB, III, coll. 1061-73; A. Reines, *Jakob*, in *Enc. Jud.*, VIII, coll. 784-788; H. Fuchs, *Jakob*, in *Jüd. Lex.*, III, pp. 131-35; P. Bauchet, in *Sefarad*, 9 (1949), p. 154. Cf. inoltre i commenti al *Genesi* (v.). Eugenio Zolli

ARCHEOLOGIA. - Il patriarca G. non figura negli affreschi cimiteriali; il Wilpert ha riconosciuto G. benedetto da Isacco in un sarcofago oggi a Parigi nel Museo del Louvre (*Sarcofagi*, tav. 116,1), scena che ritiene ispirata da s. Paolo (*Hebr.* 10, 20) e ha identificato il sogno di G. in un altro sarcofago

(fot. Alinari)
GIACOBBE - Dio comanda a G. di partire (*Gen.* 31, 13). Musaico nella navata di S. Maria Maggiore (sec. V) - Roma.

(Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 186,1) in cui il patriarca è barbato e in abiti sacri; finalmente lo stesso autore ha veduto la scena dell'incontro di G. con Rachele al pozzo in un terzo sarcofago (id., *ibid.*, tav. 194,3).

La scena di G. benedetto da Isacco era rappresentata in S. Ambrogio a Milano, come si sa dal distico che l'illustrava, e nella basilica di S. Felice a Nola (Paolino da Nola, *Carmen*, 27, 62); un intero ciclo era nella basilica di S. Maria Maggiore in Roma (Wilpert, *Mosaiken*, tav. 11 sgg.). G. e l'angelo erano rappresentati nella *Genesi* di Vienna (W. von Hartel - F. Wickhoff, *Die Wiener Genesis*, Vienna 1895, tavv. 23-24). Il vescovo Arculfo, che visitò la Palestina ca. il 670, descrive un oratorio sorto a Sichem al pozzo di G. Così il sogno di G. è in un affresco del sec. IX nell'antica basilica di S. Clemente in Roma (Wilpert, *Mosaiken*, p. 526); benedetto da Isacco nel ciclo biblico di S. Paolo fuori le Mura. Scene della vita di G. si ritrovano in seguito nei cicli biblici di s. Giovanni *ante portam Latinam*, nell'abbazia di S. Pietro in Valle presso Ferentillo, nella basilica di Monreale, ecc.

(*fot. Alinari*)
GIACOBBE - La scala di G. (*Gen.* 28. 12) e l'altare di Bethel (*ibid.* 18). Musaico della Cappella Palatina (sec. XII) - Palermo.

BIBL.: H. Leclercq, *Iacob*, in DACL, VII, II, coll. 2087-2089. Enrico Josi

ICONOGRAFIA. - Sebbene la pittura delle catacombe non conosca rappresentazioni, già nella *Genesi* di Vienna (sec. V), accanto ad altre storie di fatti del Vecchio Testamento, si trova un completo ciclo illustrativo degli avvenimenti più importanti della vita di G., derivati dal racconto biblico, e precisamente: Esaù vende la primogenitura a G., il padre di G. va da Abimelech, G. e Rachele, fuga di G. e lotta con l'angelo, distruzione degli idoli, nascita di Beniamin, seppellimento di Rachele e morte di Isacco. Il ciclo così costituito incontra notevole fortuna nell'arte cristiana; basti ricordare i riquadri di S. Maria Maggiore (sec. V), probabilmente derivati da modelli ellenistici, ed i complessi musivi di Monreale della Cappella Palatina di Palermo e del battistero di Firenze (secc. XII e XIII). Lo si trova ancora ripetuto nella decorazione delle Logge di Raffaello in Vaticano.

Ma due scene della vita di G., il sogno e la lotta con l'angelo e l'incontro con Rachele, possono essere considerate indipendenti dai cicli figurativi della vita del patriarca. Nella lipsanoteca di Brescia (sec. IV) G. combatte con un uomo, rappresentato come Jahweh. Negli affreschi di S. Maria Antiqua l'avversario invece è già precisato come l'angelo. La scena compare anche nella scultura romanica del sec. XI, come nei capitelli della collegiata di S. Orso ad Aosta. Alla scena della lotta si accompagna per lo più quella del sogno. G. è rappresentato giacente, e davanti a lui s'innalza una grande scala sulla quale salgono o scendono uno o due angeli per gradino, e talvolta è sorretta da Jahweh raffigurato come Cristo. Talvolta, come in una strana miniatura della Bibbia di Carlo V (1371), G. è rappresentato vecchio e disteso al centro, con due scale che salgono in diagonale. Anche la pittura del Rinascimento ha caro questo tema, che trasmette alla pittura barocca, come si vede in un quadro del Ribera ora a Madrid, al Prado, e in un affresco del Tiepolo, nel Palazzo arcivescovile di Udine.

L'incontro di G. con Rachele, proprio per il suo carattere bucolico, è amato particolarmente dalla pittura gotica cortese, come si vede, p. es., nella *Bible moralisée* della Oxford Library, del sec. XIII, ove i due giovani si dànno la mano, ed in alcuni quattrocentisti toscani, come Benozzo Gozzoli e Filippo Lippi.

BIBL.: T. Errenstein, *Das Alte Testament im Bilde*, Vienna 1923, pp. 215-60; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo 1928, p. 285 sg. Eugenio Battisti

GIACOBBI, GIROLAMO. - Musicista, n. a Bologna nell'ag. 1567, m. ivi nel febbr. 1630. Nel 1589 supplente e nel 1604 effettivo direttore della cappella di S. Petronio.

Convinto fautore del nuovo stile, ospitò a casa sua (1622) l'Accademia dei Filomusi, compose melodrammi sull'esempio degli innovatori fiorentini, musicò azioni drammatiche di R. Campegi, di S. Branchi e di B. Marescotti; ma della sua musica teatrale rimane solo l'*Aurora ingannata* (intermezzi) pubblicata a Venezia (1609) sotto il nome di Dramatodia.

Tra le sue numerose composizioni religiose, in parte pubblicate, in parte manoscritte nella Biblioteca del Liceo musicale di Bologna, sono salmi a 4 (1615), mottetti a 6 (1601), litanie a 8 (1618), inni, vespri, *Sanctissimae Deiparae canticum* a 4 (1628), ecc.

BIBL.: F. Vatielli, *Il primo melodramma a Bologna*, in *Strenna musicale bolognese*, Bologna 1930, pp. 35-62; L. Frati, *Per la storia della musica in Bologna nel sec. XVII*, in *Riv. mus. ital.*, 32 (1925), pp. 544-48. Anna Maria Gentili

GIACOBINI. - Il club dei G. fu, tra le società ed i gruppi politici sorti durante la Rivoluzione Francese, uno dei più importanti ed influì con la sua azione in Parlamento e sull'opinione pubblica in modo determinante sullo svolgimento della Rivoluzione stessa. Sorto ancora prima del 17 giugno 1789 (Costituzione dell'Assemblea Nazionale a Versailles) tra i deputati bretoni del clero e del terzo stato in maggio, prese dapprima il nome di *club breton*. Questo comitato, su base dapprima regionale, divenne ben presto un centro d'attrazione anche per altri deputati e, dopo il trasferimento dell'Assemblea a Parigi in ott., prese in affitto il refettorio del convento dei Domenicani, detti G., nella rue St-Honoré e divenne la Société des Amis de la Constitution in un primo tempo, e la Société des Jacobins poi. Perduta la caratteristica di essere essenzialmente una società costituita da membri dell'assemblea, il club dei G. annoverò tra i suoi adepti non solo uomini politici, ma anche commercianti, artisti, giornalisti, tutte persone desiderose di partecipare ed influire, sia pure indirettamente, sull'attuazione dei nuovi principi rivoluzionari. Durante la monarchia i G. furono lealmente sostenitori dei Borboni. Non erano ancora repubblicani, ma solo decisi sostenitori della Costituzione. Fiduciosi nello stabilimento di una monarchia costituzionale sotto Luigi XVI, essi non erano contrari al re; ma quando si avvidero nel 1792 che tale programma era irrealizzabile, abbandona-

rono la piattaforma della Costituzione monarchica e, decretata la morte del sovrano, sulla ghigliottina, divennero fautori della massima intransigenza rivoluzionaria. L'influenza del club dei G. crebbe a dismisura : persino la Convenzione, considerata onnipotente, non faceva altro in sostanza che conformarsi ai desideri di questa società. Il Terrore e la dittatura di Robespierre, con la violenta persecuzione del clero fedele a Roma e dei cattolici che caratterizzano il periodo più sanguinoso della Rivoluzione, sono conseguenza dell'azione politica svolta dai G. in Parigi ed in tutta la Francia (v'erano quasi 2500 società giacobine nelle varie province francesi) a favore di una repressione energica di ogni attività o pensiero non considerato ortodossamente rivoluzionario. Dopo l'arresto e la condanna di Robespierre, il club dei G. fu sciolto ed un tentativo di ricostituzione attuato nel 1799 fu duramente represso dal Fouché, ministro di polizia ed ex-g.

(fot. Alinari)

GIACOBBE - Incontro di G. con Lia e Rachele (*Gen.* 29). Affresco, su cartone di Raffaello, eseguito da scolari - Vaticano, Logge di Raffaello.

BIBL.: A. Aulard, *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du Club des Jacobins de Paris*, 6 voll., Parigi 1889-97; E. Boursin-A. Challamel, *Dictionnaire de la Révolution Française*, ivi 1893, p. 354; A. Fribourg, *Le Club des Jacobins en 1790 d'après de nouveaux documents*, ivi 1910; A. Aulard, *Le Club des Jacobins sous la monarchie* (*Etudes et leçons sur la Révolution Française*), 1ª serie, ivi 1911, pp. 71-92; id., *Les derniers Jacobins*, *ibid.*, 7ª serie, ivi 1913, pp. 84-112; G. Martin, *Les Jacobins*, ivi 1945; G. Gratton, *Origine ed evoluzione dei partiti politici*, Trieste 1946, passim; J. Castelnau, *Le Club des Jacobins 1789-95*, Parigi 1948.

Silvio Furlani

GIACOBITI. - Nome che si dà ai monofisiti siri, derivato da Giacomo Baradeo, il quale verso la metà del sec. VI organizzò la Chiesa monofisita specialmente in Siria.

I. STORIA. – Il monofisismo in Siria si affermò già dopo il Concilio di Calcedonia (451). I monofisiti riuscirono ad occupare la sede di Antiochia per la prima volta nel 468 (Pietro Fullone). Il loro rappresentante più autorevole e padre del posteriore monofisismo, del resto puramente verbale, fu Severo, patriarca di Antiochia (512-18) sotto l'imperatore Anastasio, favorevole anch'egli al monofisismo. Con l'avvento dell'imperatore Giustino al potere (518) la situazione cambiò e Severo dovette fuggire. Quando sotto Giustiniano (527-65) le cose diventarono sempre più critiche per i monofisiti, i cui vescovi furono messi in prigione, il monaco Giacomo Baradeo riuscì, con l'aiuto dell'imperatrice Teodora, a farsi consacrare vescovo ed a consacrare da parte sua sacerdoti e vescovi monofisiti. In tal modo egli creò tutta una gerarchia monofisita accanto e contro la gerarchia ortodossa. Dal suo tempo quindi esiste una Chiesa monofisita di Antiochia distinta da quella ortodossa ed opposta ad essa. Con ragione quindi i monofisiti siri vengono chiamati g.

Il monofisismo si affermò in Siria principalmente nella campagna, dove si parlava la lingua siriaca. Nelle città ellenizzate al contrario prevalse l'ortodossia. Nella Mesopotamia settentrionale, p. es., in Edessa, Amida, Mabbūg ecc., s'impose il monofisismo. Nella lotta religiosa intorno al monofisismo s'immischiò anche una buona dose di nazionalismo siro in opposizione agli odiati Greci di Bisanzio, considerati oppressori del popolo siro.

Dalla Persia i monofisiti furono scacciati dopo che, verso la fine del sec. V, fu introdotto il nestorianesimo. Poterono però ritornarvi quando nell'inizio del sec. VII i Persiani conquistarono temporaneamente la Siria, la Palestina e l'Egitto. Il tempo fino all'avvento dei Persiani è pieno di dispute interne tra i monofisiti di vari indirizzi, lotte che talvolta diventarono perfino cruente.

Sotto il regime dei Persiani, che conquistarono Antiochia nel 611, i g. si sentirono liberati dalle continue vessazioni dei Bizantini. Per guadagnare i monofisiti alla causa dell'Impero, Eraclio (610-41), dopo aver scacciato i Persiani dalla Siria (629), propagò il monotelismo come formola di conciliazione. L'Imperatore riconobbe il patriarca monofisita Atanasio come unico patriarca di Antiochia.

L'invasione degli Arabi staccò la Siria definitivamente dall'Impero, fatta astrazione dal ritorno temporaneo dei Bizantini nella seconda metà del sec. X. I g., come avversari dei Bizantini, godettero in un primo tempo del favore dei conquistatori. Ma verso la fine del sec. VII anche la loro situazione cominciò a peggiorare.

Molto agitata era presso i g., nell'epoca degli Arabi, la questione del « mafrianato ». *Mafrĕjān* (= « quello che fa frutto ») era il titolo del capo supremo della parte orientale della Chiesa giacobita, già sottomessa ai Persiani. Cessato, a causa dell'invasione araba, il limite tra la Persia e la Siria, il mafrianato pareva non avesse più ragione di essere. Il patriarca Dionigi di Tellmaḥrē (818-45) riuscì a sottomettere anche la parte orientale posta sotto il mafrianato.

La conquista bizantina della seconda metà del sec. X mise di nuovo i g. in contatto con i Bizantini, che disturbarono la pace cercando – non senza ricorso alla forza – di convertirli all'ortodossia. Vescovi e monaci recalcitranti ed anche una volta lo stesso patriarca furono deportati a Costantinopoli. I g. si rallegrarono della vittoria dei Turchi selǧūqidi sui Bizantini e preferirono la dominazione dei Turchi, che non disturbavano la loro fede, a quella dei Bizantini.

Le relazioni dei g. con i Crociati latini furono generalmente buone. Specialmente il patriarca Michele il Grande (1166-99) fu amico dei Latini. Il patriarca Ignazio II emise perfino la professione di fede cattolica (nel 1237 a Gerusalemme).

Dal sec. XIII fino al XV vari scismi divisero i g. Ve n'era anche uno politico, perché i g. erano in quell'epoca separati politicamente, in quanto, tra l'altro, appartenevano in parte al dominio dei Mamelucchi ed in parte al Regno degli Armeni di Cilicia. Nel 1293 i vescovi occidentali, riuniti a Sis, elessero un proprio patriarca, Ignazio Michele, contro il patriarca Ignazio residente a Mardin. Questo scisma durò fino al 1445. Nel Ṭur 'Abdīn esistette dal 1364 fino al 1494 un contro-patriarcato.

Il Concilio di Firenze fece un tentativo di unione con i g. Nel 1444 il delegato del patriarca Ignazio IX riconobbe il sommo pontefice Eugenio IV in nome dei g. residenti tra il Tigri e l'Eufrate. Ma quest'unione non diventò effettiva. Un altro tentativo fu fatto sotto Gregorio XIII, il quale nel 1581 riconobbe il patriarca Ignazio David Šāh come patriarca di Antiochia. Ma poiché il patriarca rifiutò di riconoscere il Concilio di Calcedonia e di condannare Dioscoro, l'unione non riuscì. Più tardi, nel sec. XVII, per il lavoro paziente dei missionari latini, si formò lentamente una comunità di Siri cattolici convertiti dal monofisismo, che ebbero per la prima volta un patriarca, nel 1662, nella persona di Andrea Akidjan.

L'oppressione secolare da parte dei musulmani ha ridotto la Chiesa giacobita, già tanto fiorente, a poca cosa. Ancora durante la prima guerra mondiale molti g. nell'Asia Minore furono massacrati dai Turchi. Il patriarca, dopo la guerra, trasferì la sua sede dal convento Dēr Šafrān presso Mardin in Turchia a Homs in Siria. Anche molti fedeli cercarono un rifugio in Siria o nel Libano sotto il mandato francese. Così in Turchia ne rimasero ben pochi.

I g. (essi stessi non amano questo nome, si chiamano piuttosto « Siri ortodossi » oppure « vecchi Siri ») sono molto attaccati alla loro nazionalità sira, benché parlino oggi l'arabo. In Siria se ne contano (secondo la statistica del governo francese del 1935) 24.000, e nel Libano 3000. In gran parte sono fuggiaschi immigrati dopo la guerra del 1914-18 dalla Turchia, da Edessa, da Mardin o anche dall'Iraq. I g. sono particolarmente numerosi nell'angolo nord-orientale della Siria (alta Ğezīrah), dove se ne trovano 10.000. A Homs, nei dintorni, e a Damasco ve ne sono molti residenti da lungo tempo. Oltre il patriarca che risiede a Homs vi sono in Siria dei vescovi ad Aleppo e nell'alta Ğezīrah. Un altro ha sede a Beirut nel Libano. In Palestina i g. sono poco numerosi. Il monofisismo non poté mai allignare nel patriarcato di Gerusalemme. Nella città santa i g. possiedono il celebre convento di S. Marco, con una ricca biblioteca di manoscritti ed una tipografia.

Più numerosi sono i g. nel 'Irāq, dove il loro numero raggiunge i 12.000. Sono specialmente forti a Mossul, dove risiedono da tempo e in condizioni agiate. Vi hanno delle belle chiese antiche. A Mossul risiede pure il vescovo. Nelle vicinanze si trova il famoso monastero di Mār Mattaj con la tomba di Bar Ebreo (m. 1286). Sui g. dell'India v. MALABARESI.

II. LETTERATURA. – I g. possiedono una ricca letteratura teologica. Si può dividere la storia della letteratura siriaca dei monofisiti in tre periodi: il primo fino all'invasione degli Arabi, il secondo fino alla fine del primo millennio ed il terzo che finisce con il sec. XIII. Dopo non si trova più nessun autore degno di nota. Comincia il periodo della completa decadenza.

Il principale Padre della Chiesa monofisita è Severo, patriarca di Antiochia (512-18), il quale scrisse in greco. Molti suoi scritti sono conservati solo in traduzione siriaca; così le lettere e le prediche. Il primo scrittore monofisita di lingua siriaca di valore è Filosseno vescovo di Mabbūg (Gerapoli), m. nel 523, zelante propugnatore del monofisismo. Giacomo di Sĕrūg (m. 541) è il più celebre poeta dei monofisiti siri, chiamato « il flauto dello Spirito Santo »; era di natura pacifica e non si preoccupò delle controversie teologiche; scrisse numerose omelie metriche. Giovanni, vescovo di Efeso (m. dopo il 585), è l'autore di una celebre storia della Chiesa.

Nel secondo periodo della letteratura giacobita le controversie teologiche non tengono più un posto così eminente, poiché i g. erano ormai separati da Bisanzio. Ma l'influsso greco rimase pure forte. Presto l'arabo penetra presso i g., così che verso la fine di questo periodo la letteratura siriaca va scomparendo.

Con Severo Sēbōkt (666) comincia un periodo di prosperità della letteratura siriaca ellenizzata. Alla sua scuola appartengono Atanasio di Bālād, eletto patriarca nel 684 (m. 687), Giacomo vescovo di Edessa (m. 708), il più ragguardevole rappresentante dell'ellenismo cristiano nella letteratura siriaca, paragonabile con s. Girolamo, e Giorgio vescovo degli Arabi.

L'affermarsi della dominazione araba condusse a lungo andare alla decadenza della letteratura siriaca. L'ampia e multilaterale attività di Mosè bar Kēfā (815-903) rappresenta il tramonto di questo periodo.

Nel secondo millennio la letteratura siriaca dei g. ha avuto un nuovo periodo di prosperità. Il rinnovato contatto con il mondo bizantino, saturo di cultura, diede nuovo impulso anche alla letteratura dei g. I rappresentanti più insigni del rinascimento letterario appartengono all'alto clero giacobita. Il patriarca Michele I il Grande (1166-99) è noto per la sua storia della Chiesa giacobita. L'attività del vescovo di Amida, Dionigi bar Ṣalībī (m. 1171) segna l'apogeo del rinascimento della letteratura siriaca. L'influsso della cultura araba si mostra forte nel monaco Giacomo bar Šakkō (m. 1241), il quale scrisse una *Summa* filosofica ed una teologica, ed anche nell'ultimo e forse più autorevole ed universale teologo dei g.: Gregorio Bar Ebreo (1226-86), paragonabile in più aspetti con il suo contemporaneo occidentale s. Alberto Magno. Dopo di lui comincia la definitiva decadenza della letteratura dei g.

III. DOTTRINA. – Il monofisismo dei g. è, come quello di Severo di Antiochia, puramente verbale. Ammettono che Gesù è vero Dio e vero uomo, che ha tutto quello che appartiene alla natura umana ed a quella divina. Ma si ostinano nel rifiutare di ammettere la formola delle due nature e nel respingere le decisioni del Concilio di Calcedonia, che secondo essi sarebbe ricaduto nel nestorianesimo. I g. sono quindi piuttosto scismatici che veri eretici. È chiaro che non ammettono i Concili che seguirono a quello di Calcedonia. Quanto alla dottrina sui Sacramenti, i g. non hanno elaborato un sistema. Essi hanno accettato il numero settenario sotto l'influsso cattolico. Il ministro dei Sacramenti è solo il sacerdote. Soltanto recentemente i g. ammettono, sotto l'influsso cattolico, il Battesimo amministrato dai laici in caso di necessità. Gli antichi autori non sembrano ammettere una vera transustanziazione nella Eucaristia, ma insegnano piuttosto una specie di impanazione. Il Matrimonio fu riconosciuto come Sacramento soltanto recentemente sotto l'influsso cattolico. Nella dottrina sull'epiclesi, sulla materia dell'Eucaristia e sulla Comunione sotto le due specie gli autori giacobiti sembrano essersi accomodati alla dottrina dei Greci.

BIBL.: J. B. Abbeloos-L. J. Lamy, *Gregorii Bar Hebraei Chronicon Ecclesiasticum*, Lovanio 1872; I.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche*, 3 voll., Parigi 1900-10; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Lovanio 1909; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922; R. Abramovski, *Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818-845*, Lipsia 1940; W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Roma 1940; P. Hindo, *Textes concernant les Sacrements*, in *Codificazione canonica orientale della S. Congregazione per la Chiesa orientale. Fonti*, 2ª serie, fasc. 27. *Disciplina antiochena antica, Siri III*, Città del Vaticano 1941; R. Devreesse, *Le patriarchat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe*, Parigi 1945.

Guglielmo de Vries

GIACOMINO da Verona. - Poeta francescano della seconda metà del sec. XIII, di cui si ignorano altri dati biografici. La sua produzione fa parte della dugentesca letteratura didascalico-religiosa fiorita nell'Italia settentrionale, alla quale egli apporta un personale interesse descrittivo e un più disinvolto moraleggiare.

Nei due poemetti *De Ierusalem coelesti* e *De Babylonia civitate infernali* canta, sulla scorta dell'*Apocalisse*, con ingenuità e primitività di fantasia quasi barbarica, che a tratti si incupisce nel grottesco, le gioie del paradiso e i tormenti dell'inferno: rozza materia, che nella *Commedia* dantesca troverà definitiva voce. Alcuni critici propendono ad attribuirgli anche alcune laude alla Vergine, una *Passione*, una *Resurrezione* e altre liriche sacre.

(*fot. Anderson*)

Giacomo - Busto musivo dell'Apostolo G. il Maggiore. Cappella di S. Andrea (sec. VI) - Ravenna, Arcivescovado.

Bibl.: Le poesie di G. sono state pubblicate da A. Mussafia in *Sitzungsberichte der K. Akad. d. Wissenschaften zu Wien*, 46 (1864), pp. 136-58. Studi: C. Avogadro, *L'opera di G. da V. nella storia letteraria del sec. XIII*, Verona 1901; E. Barana, *La Gerusalemme celeste e la Babilonia infernale*, ivi 1921; E. I. May, *The De Jerusalem coelesti and the De Babilonia infernali*, Firenze 1931; A. Josia, *G. da V. poeta cristiano del sec. XIII*, Napoli 1939.

Enzo Navarra

GIACOMO. - Ha la stessa etimologia di Giacobbe (v.). Dal greco Ἰάκωβος si ha *Iacobus*, Jacopo, G. Nel Nuovo Testamento si elencano due Apostoli con il nome di G.: G. di Zebedeo o il Maggiore e G. d'Alfeo. Quest'ultimo è da identificarsi probabilmente con G. il Minore (fratello [cugino] del Signore).

I. G. il Maggiore. – Apostolo, figlio di Zebedeo e di Salome (*Mc.* 15, 10, cf. *Mt.* 27, 56), fratello di Giovanni Evangelista. Chiamato da Gesù mentre con il fratello era intento a riassettare le reti presso il lago di Genezareth, lasciò il padre, la barca e i garzoni (*Mt.* 5, 21 sg.; *Mc.* 1, 19 sg.; *Lc.* 5, 10 sg.). Nell'elenco degli Apostoli di *Mc.* 3, 16-19 occupa il secondo posto; in quello di *Mt.* 10 2-4; *Lc.* 6, 13-16; *Act.* 1, 13, il terzo (dopo Pietro e Andrea).

Con Pietro e Giovanni è tra i privilegiati: assiste alla resurrezione della figlia di Giairo (*Mc.* 5, 36), all'agonia di Gesù nel Gethsemani (*Mt.* 26, 37), chiede informazioni sulla fine del mondo (*Mc.* 13, 3 sg.). Per il loro carattere impetuoso i due fratelli G. e Giovanni ebbero da Gesù il soprannome di « figli del tuono » (v. boanerges): *Mc.* 3, 17; invocarono fuoco dal cielo sui Samaritani (*Lc.* 9, 52-56), ambirono i primi posti (*Mc.* 10, 35-40; cf. *Mt.* 20, 20-23).

G. il Maggiore fu decapitato per ordine di Erode Agrippa I (v.) verso il 42 (*Act.* 12, 2); mentre si recava al luogo del martirio avrebbe convertito il suo accompagnatore (Clemente Alessandrino, *Hypot.*, VII, presso Eusebio, *Hist. eccl.*, II, 9: PG 20, 157).

Secondo una leggenda divulgata da Isidoro di Siviglia (*De vita et obitu Sanctorum*, 71: PL 93, 151) G. il Maggiore avrebbe evangelizzato la Spagna ed avrebbe composto l'*Epistola di G.* (v. sotto).

Il suo corpo si venera a Santiago de Compostella; sarebbe stato scoperto da Teodoro da Iria nel sec. IX. Il suo sepolcro è meta di pellegrinaggi, celebri specialmente nei secc. X-XV. È patrono della Spagna. La sua festa si ricorda al 25 luglio nel *Martirologio romano*; anticamente al 27 dic., poi al 30 apr. (dai Greci), al 12 apr. (dai copti), al 28 dic. (dagli armeni).

Bibl.: *Acta SS. Iulii*, VI, ed. Venezia 1749, pp. 5-124; V. Ermoni, *Jacques le M.*, in DB, III, coll. 1082-1084; H. Leclercq, *Jacques le M.*, in DACL, VII, coll. 2089-2109; anon., s. v. in *Encicl. eccles.*, III, col. 588 sg. Sulla pretesa evangelizzazione della Spagna: H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Parigi 1906, pp. 31-42 e in DACL, V, coll. 412-17.

Pietro De Ambroggi

Folklore. – La straordinaria importanza che ebbe nel medioevo il santuario di S. G. a Compostella, meta di pellegrinaggi da tutta l'Europa, ha lasciato notevoli tracce nella tradizione popolare. La « Via lattea » viene ancora chiamata il cammino di S. Jacopo. I miracoli operati dal Santo hanno ispirato inni latini, un « mistero » provenzale, una sacra rappresentazione toscana e una « storia » in ottave, conservata nel Cod. 363 della Vittorio Emanuele di Roma (pubblicata dal Menghini e ristampata dal Battelli: v. bibl.). Il ricordo dei suoi miracoli sopravvive ancora nella tradizione orale, come provano una leggenda in prosa raccolta in Val Gardena e una « storia » calabrese in endecasillabi.

Protettore dei farmacisti, droghieri, cappellai e calzettai, il Santo è invocato contro i reumatismi e per il buon tempo. - Vedi tav. XXVIII.

Bibl.: A. Nicolai, *Monsieur st Jacques de Compostelle*, in *Bulletin de la Société archéol. de Bordeaux*, 21 (1896), pp. 67-223; G. Battelli, *Le più belle leggende cristiane*, 3ª ed., Milano 1928, pp. 160-77; P. Toschi, *La poesia popolare religiosa in Italia*, Firenze 1935, v. indice.

Paolo Toschi

II. G. il Minore. – Da identificarsi probabilmente con l'apostolo G. d'Alfeo, fratello del Signore, autore dell'*Epistola di G.* (v. sotto).

Nelle liste degli Apostoli G. di Zebedeo (v.) è distinto da un G. d'Alfeo (*Mt.* 10, 2-4; *Mc.* 3, 16-19; *Lc.* 6, 14-16; *Act.* 1, 13). S. Luca nelle sue liste, conservate nel Vangelo e negli *Atti*, elenca pure un apostolo detto Giuda di G., che comunemente s'interpreta « fratello di G. ». Nelle altre liste, invece di questo Giuda di G., si ha Taddeo (o Lebbeo; v. giuda taddeo).

Tra le ragioni che inducono a identificare G. il Minore nell'omonimo Apostolo, figlio d'Alfeo, sono le seguenti. L'autore degli *Atti* che nella lista citata (1, 13) distingue due Apostoli chiamati G., dopo aver parlato del martirio del primo (*Act.* 12, 2) continua a parlare di un altro G. che gode grande autorità nella chiesa di Gerusalemme (*ibid.* 12, 17), che nel Concilio propone

un celebre compromesso (*ibid.* 15, 13-19), che accoglie s. Paolo di ritorno dal terzo viaggio apostolico (*ibid.* 21, 18). Questo Apostolo elenca il nostro G. tra le colonne della Chiesa (*Gal.* 2, 9), dichiara che, quando salì a Gerusalemme per fare visita d'omaggio a Cefa,: « altro degli Apostoli non vidi, se non G., il fratello del Signore » (*Gal.* 1, 19). S. Paolo informa pure che G. (probabilmente il nostro) fu favorito da una visione speciale di Cristo risorto (*I Cor.* 15, 7).

Gli abitanti di Nazareth dicevano di Gesù : « Donde ha appreso questo? Non è forse costui (Gesù) il figlio della Maria e fratello di G. e di Giuseppe (Iosè) e di Giuda e di Simone? » (*Mc.* 6, 3 sg.). Tra le pie donne presenti sul Calvario s. Marco (15, 40) ricorda « Maria Maddalena e Maria [madre] di G. il Minore e di Giuseppe (Iosè) ». S. Giovanni (19, 25) nota che assieme con la madre di Gesù c'era la sorella della madre di lui [detta] Maria, moglie di Cleofa (Klopâs).

Su questi dati si fanno molte ipotesi. Alcuni identificano Alfeo con Cleofa (Klopâs), altri, seguendo le indicazioni di Egesippo citato da Eusebio (*Hist. eccl.*, II, 23, 4-8), ricostruiscono così la parentela : Alfeo, di origine sacerdotale, ebbe da Maria due figli : G. (detto di Alfeo, o il Minore) e Giuseppe (Iosè). Dopo la morte di Alfeo, Maria sposò in seconde nozze Cleofa (Klopâs), di stirpe sacerdotale, fratello di s. Giuseppe, divenendo così « sorella », nel senso di « cognata », della omonima madre di Gesù. Cleofa, quando sposò Maria, era già padre di Giuda e di Simone. Così G., Giuseppe, Simone e Giuda divennero « fratelli », nel senso di « cugini », di Gesù. Eusebio, riferendosi ad Egesippo, informa che G. detto « il Giusto » visse da asceta e che fu il primo vescovo di Gerusalemme.

Secondo Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, XX, 9, 1) G. « il Giusto » sarebbe stato martirizzato da Ànano (v. ANNA, 2), sommo sacerdote che governava nell'*interim* tra la morte del procuratore Festo e l'arrivo del successore Albino, nella Pasqua del 62.

La liturgia latina celebra la festa di s. G. (assieme con quella di s. Filippo) al 1º maggio; la liturgia greca ricorda G. d'Alfeo al 5 ott. e G. vescovo di Gerusalemme al 25 ott. Il capo di s. G. il Minore si venera nel duomo di Ancona. Il Santo viene raffigurato, normalmente, con il bastone del fullone, strumento del suo martirio.

BIBL.: Oltre alle introduzioni all'*Epistola di G.*, cf. M. Meinertz, *Der Jacobusbrief und sein Verfasser*, in *Biblische Studien*, 10 (1905), pp. 1-324; V. Ermoni, *Jacques le Mineur*, in DB, III, coll. 1084-88; H. Leclercq, in DACL, VII, coll. 2109-16; anon., s. v. in *Encicl. eccles.*, III, coll. 589-90. V. ALFEO.

Pietro De Ambroggi

III. EPISTOLA di G. – La prima delle sette epistole cattoliche (v.) del Nuovo Testamento.

Non vi è un tema centrale, svolto secondo una divisione logica. Le idee principali si succedono in quest'ordine : *Cap. 1* « G., servo di Gesù Cristo, alle 12 tribù [viventi] nella diaspora [augura] gioia » – Godete nel dolore : chiedete a Dio questa sapienza. – La tentazione non viene da Dio, ma dalle passioni; da Dio ci proviene ogni bene. – Ascoltate e praticate la parola di Dio. *Cap. 2* : Non abbiate favoritismi per i ricchi. – La fede senza le opere è morta. *Cap. 3* : Frenate la lingua. – La vera sapienza è caritatevole. *Cap. 4* : Causa delle guerre sono le passioni. Domatele con la carità e la pazienza. – Evitate maldicenze e progetti temerari. *Cap. 5* : Guai a voi, o ricchi, superbi, ingiusti, viziosi! – Voi, oppressi, abbiate pazienza, imitando l'agricoltore, i profeti, Giobbe. – Non giurate invano. – Chi soffre preghi. Chi è lieto salmeggi. – L'infermo chiami i presbìteri che gli amministreranno l'Estrema Unzione (v.). – Confessate i peccati. – Pregate da giusti. – Convertite i peccatori.

I migliori interpreti vedono in G., autore dell'*Epistola*, il fratello (cugino) del Signore, da identificare, probabilmente, nell'Apostolo detto G. il Minore, capo della chiesa di Gerusalemme. Qualche autore spagnolo (s. Isidoro di Siviglia : PL 83, 151; 85, 540; G. Sanchez, *De profectione S. Iacobi in Hispaniam*, 3), con Dante (*Par.*, *XXV*) attribuisce questa *Epistola* a G. il Maggiore. Ma questa opinione è insostenibile.

Alcuni razionalisti (L. Massebieau, F. Spitta, e specialmente A. Meyer, *Das Rätsel des Jakobusbriefes*, Giessen 1930) attribuiscono questo scritto a un ebreo non convertito del sec. I d. C., che si rivolge, in nome di G., alle dodici tribù nate da lui. – Si risponde che il carattere cristiano dell'*Epistola* risalta non soltanto dalle parole « Gesù Cristo » (in 1, 1 e 2, 1 che, secondo Meyer, sarebbero glosse), ma da tutto il contesto impregnato dello spirito del discorso della montagna.

Le questioni dei rapporti con Paolo, la data, i destinatari, lo scopo, assai discussi, sono fra loro intimamente connessi. G. scrive : « La fede senza le opere è sterile » (2, 21). « L'uomo viene giustificato, mediante le opere e non soltanto mediante la fede (2, 24). Paolo sembra contraddirlo scrivendo : « Credemmo per essere giustificati dalla fede e non dalle opere della Legge » (*Gal.* 2, 16; cf. *Rom.* 3, 2 sg.). Dal contesto risulta che G. non fa questione delle opere della Legge mosaica; suppone che i suoi lettori le osservino, esige che compiano anche le « opere buone », quelle della carità, raccomandate dal discorso della montagna. Senza di queste, la fede, considerata da G. come semplice adesione dell'intelletto alle verità, paragonabile a quella che hanno anche i demoni, non giustifica, non produce aumento di grazia.

Paolo invece scrive contro i giudaizzanti (v.) che forse, abusando delle parole di G., andavano proclamando la necessità di osservare le opere della Legge mosaica per ottenere la giustificazione. Dichiara che, per ottenere la giustificazione (grazia prima) non bastano le opere della Legge, ma occorre la fede viva, attivata dalla carità (*Gal.* 5, 6), quindi unita alle buone opere.

Come si vede, G. e Paolo non si contraddicono, ma usano gli stessi termini : opere, fede, giustificazione, con significati diversi. Dal confronto degli scritti, sembra che G. abbia scritto prima di Paolo, ai giudeocristiani lassisti, che si dispensavano dalle opere buone. La questione dei legali non era ancora nata. Quindi si può fissare la data di *Giacomo* prima del Concilio di Gerusalemme, tra il 45 e il 49.

I destinatari giudeo-cristiani della diaspora, devono essere quelli convertiti assai presto, dispersi in Siria, Fenicia, Cilicia, Cipro. Questi riconoscevano come loro capo spirituale il vescovo di Gerusalemme. È possibile che tra i fedeli della diaspora G. includa anche gli ebrei ellenisti convertiti, stabilitisi in Palestina. Non sembra invece che intenda tutti i cristiani, quasi che «le dodici» tribù equivalessero all'« Israele di Dio » di Paolo (*Gal.* 6, 16).

Lo scopo di *Giacomo* è eminentemente morale, analogo a quello del discorso della montagna, non polemico antipaolino, come suppone Lutero. Gli studiosi che sostengono la priorità di Paolo su G. rimandano questa *Epistola* fin verso il termine della vita dell'autore (dopo l'*Epistola ai Romani*) oppure (gli acattolici) in epoca posteriore.

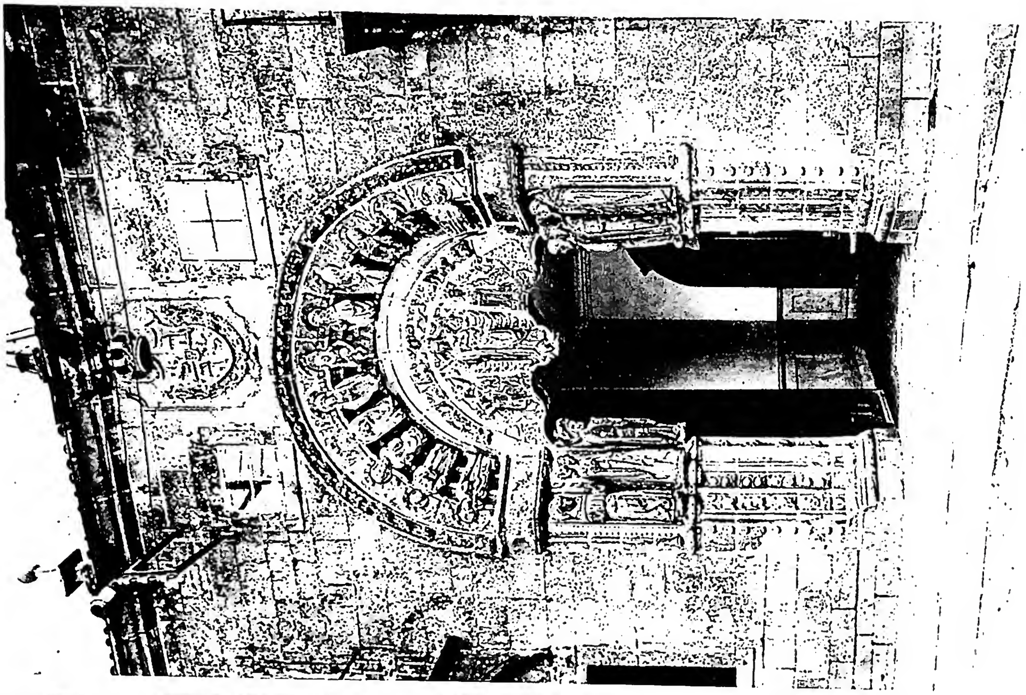
Giacomo è tra i cosiddetti deuterocanonici del Nuovo Testamento. Eusebio l'elenca tra i libri discussi (antilegomeni) riconosciuti da molti (*Hist. eccl.*, III, 25).

Le testimonianze esplicite incominciano con Origene. Consta tuttavia che *Giacomo* si leggeva nelle chiese che usavano le versioni copto-sahidica, etiopica, siro-pěšīṭtā. In Occidente era usata da Clemente Romano, si leggeva nell'antica latina; pur non essendo citata dal canone muratoriano, da Tertulliano, Cipriano, Lattanzio, risulta che al sec. IV era accettata nelle chiese d'Italia, di Gallia, di Spagna, d'Africa. S. Gerolamo riassume la storia della questione scrivendo : « G., che si

(fot. Anderson)

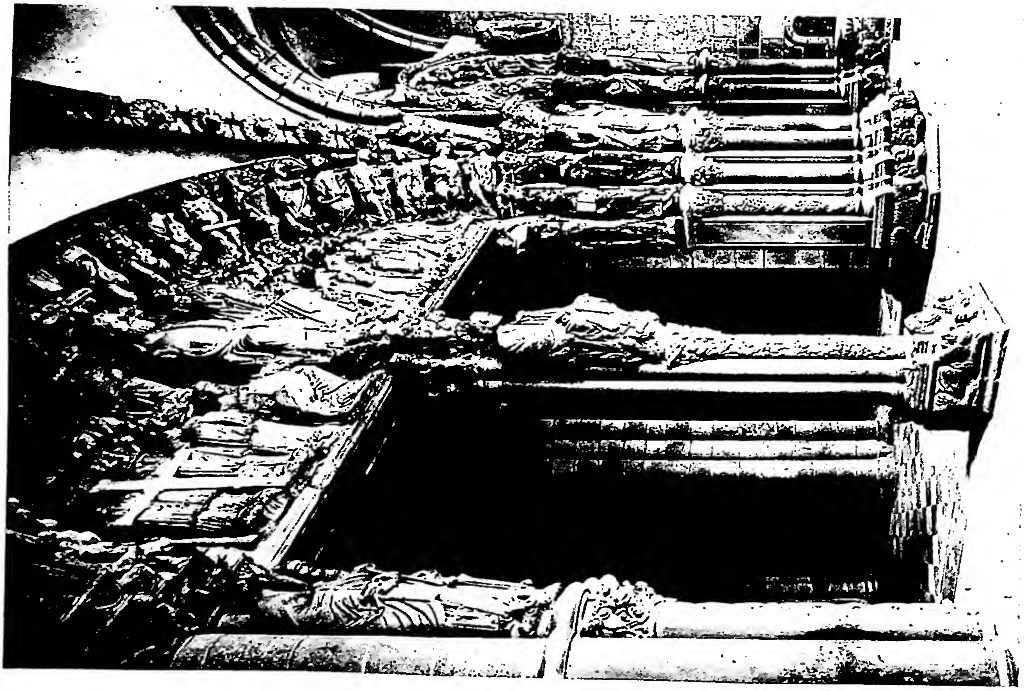
(fot. Anderson)

In alto: VERGINE IN TRONO E SANTI - Firenze, Uffizi.
In basso: ADORAZIONE DEI PASTORI - Firenze, Uffizi.



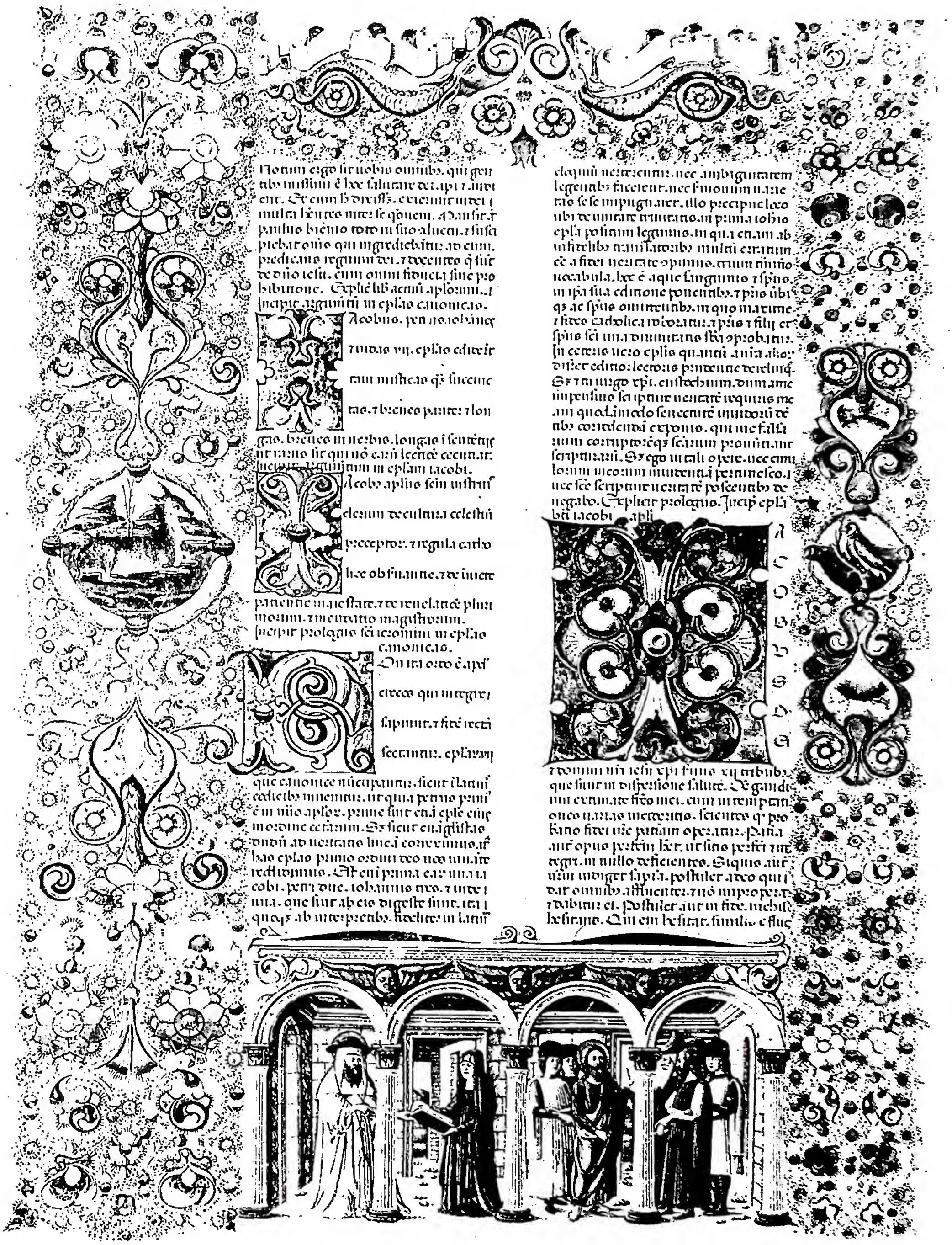
(fot. Mas)

PORTALE DEL COLLEGIO DI S. GIROLAMO (secc. XIV-XV)
Santiago.



(fot. Mas)

PORTALE DETTO DELLA GLORIA (secc. XII-XIII)
Santiago, Cattedrale.



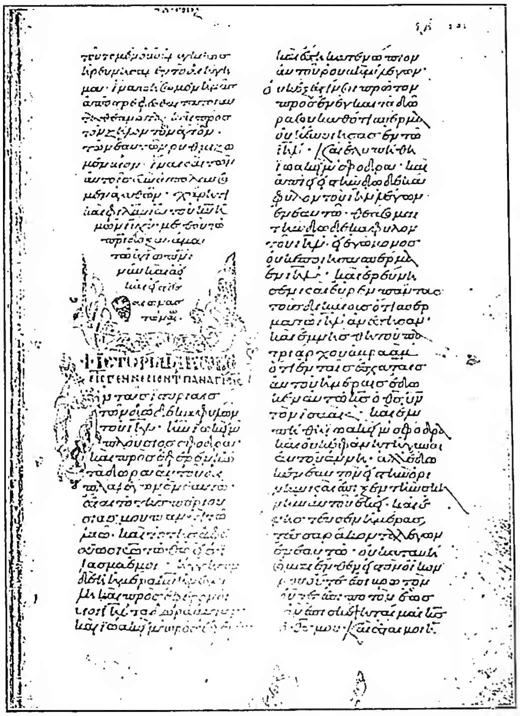
(per cortesia del sen. G. Treccani)

LETTERA DI GIACOMO MINORE
Bibbia di Borso d'Este (1455-61) - Modena, Biblioteca Estense, vol. I, f. 229 v.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: CRISTO RIMANDATO DA PILATO. Bassorilievo nel Palazzo dell'Università di Genova.
In basso: SEPPELLIMENTO DI GESÙ. Bassorilievo nel Palazzo dell' Università di Genova.



(*fot. Enc. Catt.*)
GIACOMO - *Incipit* del Protovangelo di G., cod. Vat. gr. 455, fol. 201 r (sec. x) - Biblioteca Vaticana.

chiama fratello del Signore,...scrisse una sola epistola che fa parte delle cattoliche; si asserisce che... sia stata pubblicata da qualche altro sotto il nome di lui, sebbene, a poco a poco, con l'andar del tempo, abbia ottenuto autorità » (*De vir. ill.*, 2 : PL 23, 609). Dopo il sec. IV l'accordo sulla canonicità è moralmente unanime.

La lingua greca è relativamente elegante. Non mancano tuttavia tracce di semitismi. Forse lo stesso G. si è giovato di un segretario-redattore che sapeva bene il greco.

BIBL.: J. Chaine, *L'épître de Jacques*, Parigi 1927; A. Charue, *Les épîtres catholiques*, Parigi 1938 (L. Pirot, *La Ste Bible*, 12); I. Bonsirven, in DBs, IV, coll. 783-95; P. De Ambroggi, *L'epistole cattoliche*, 2ª ed., Torino 1949, specie pp. 4-8.

Pietro De Ambroggi

IV. PROTOVANGELO di G. – Apocrifo appartenente alla serie dei Vangeli dell'infanzia.

1. *Argomento*. – È svolto in 3 parti. Nella 1ª (capp. 1-16) si racconta la nascita della Vergine Maria dai vecchi genitori Gioachino (v.) ed Anna (v.), la sua presentazione al Tempio, ove rimase dai 3 ai 12 anni, il suo sposalizio con il carpentiere Giuseppe, già padre di 4 figli, l'Annunciazione, la visita ad Elisabetta, la perplessità dello sposo, risolta davanti al tribunale con la prova delle acque amare, brillantemente superata.

La 2ª parte (capp. 17-21) descrive le meravigliose circostanze che accompagnarono la nascita del Salvatore: in quell'istante tutta la vita fu come sospesa; una levatrice incredula, Salome, che volle constatare la verginità nel parto, fu punita e poi guarita dal Neonato. Il racconto della venuta e della partenza dei Magi è conforme a *Mt.* 2.

La 3ª parte (capp. 22-24, appendice d'altra indole) parla della strage degl'innocenti: in quell'occasione la Vergine avrebbe nascosto il bimbo in una mangiatoia, mentre Elisabetta avrebbe trovato un rifugio con il piccolo Giovanni in un crepaccio apertosi miracolosamente nella montagna. Segue la narrazione dell'assassinio del sommo sacerdote Zaccaria, perpetrato da Erode, e un breve epilogo ove G. dichiara di avere scritto questa storia.

2. *Titolo*. – Fu dato a questo scritto da G. Postel, che ne portò dall'Oriente un codice greco e ne pubblicò a Basilea, nel 1552, una versione latina. Ma né quel codice, né gli altri trovati poi altrove, hanno questo titolo. Origene lo conosceva come *Libro di G.* (*In Mt.*, X, 17: PG 13, 867 sg.). Diversi manoscritti lo intitolano: *Storia della natività di Maria*.

3. *Origine*. – L'opera, allo stato attuale, è frutto di una compilazione. La 1ª parte, dalla nascita al matrimonio di Maria, risale certamente al sec. II. Si notano sintomatiche coincidenze fra *Protov.* 12, 2 e s. Giustino (*Dial.* 5). La 2ª parte, con il brusco passaggio dalla terza alla prima persona (19, 2: « Ed io, Giuseppe, camminavo [e non camminavo]... »), suppone un'altra fonte: un apocrifo di Giuseppe sulla nascita di Gesù. Anche questa parte è del sec. II. Clemente Alessandrino ne conosce le notizie riguardanti il precedente matrimonio di s. Giuseppe e la constatazione della verginità *in partu* (*Strom.*, VII, 93: CB, III, p. 66). Origene sa da un libro di G. che i fratelli nel Signore sono figli di Giuseppe, avuti da un precedente matrimonio. La 3ª parte, con la leggenda apocrifa di Zaccaria, secondo G. Bonaccorsi (v. bibl., p. XXIII), non può essere posteriore alla fine del III sec. o all'inizio del IV, perché il papiro di Ašmunēn (edito da E. Pistelli, *Papiri della soc. ital.*, I, Firenze 1912, pp. 9-16) è del sec. IV e contiene frammenti degli ultimi due capitoli. E. Amann ritiene che il libro, nella forma attuale, non sia anteriore al sec. V. Papa Innocenzo I (*Ad Exuperium*) esclude dal canone « cetera omnia quae sub nomine Matthiae, sive Iacobi Minoris » (Denz-U, 96). Il cosiddetto Decreto Gelasiano (492-95) esclude un *Evangelium nomine Iacobi* e un *Liber de infantia Salvatoris et de Maria, vel obstetrice*.

Il *Protovangelo di G.* intende glorificare specialmente la santità e la verginità di Maria nel parto. Alcuni hanno voluto scorgervi tendenze gnostiche o ebionite. Ma si tratta di indizi molto problematici. I migliori esegeti credono che l'autore, fedele alla Chiesa, volle semplicemente soddisfare la pietà popolare dei fedeli.

4. *Rifacimenti latini*. – Non si ha una versione latina antica di tutto il *Protovangelo di G.*, ma se ne posseggono alcuni rifacimenti. Uno è il cosiddetto *Pseudo-Matteo*, che in latino s'intitola: *Liber de ortu Mariae et infantia Salvatoris, a beato Matthaeo hebraice scriptus, et a beato Hieronymo in latinum translatus*. Nei primi 17 capitoli dipende fedelmente dal *Protovangelo di G.*; quindi aggiunge notizie sulla fuga in Egitto e la vita privata a Nazareth. Si tratta d'una compilazione del sec. VI. Altro rifacimento latino è il Vangelo *De nativitate Mariae*, dell'epoca carolingia. Ha attenuato le incongruenze dello *Pseudo-Matteo*. - Vedi tav. XXIX.

BIBL.: E. Amann, *Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins. Introduction, textes, traductions et commentaires*, Parigi 1910 (testi greci e latini, desunti da C. Tischendorf, con apparato critico e versione francese munita di commento); id., *Apochryphes du Nouv. Test.*, in DBs, I, coll. 468-70, 483; G. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, Firenze 1948, I, pp. XXII sg., 58-109, 152-225, ecc. Una versione letteraria fu pubblicata da E. Pistelli, *Il protoevangelo di Iacopo*, Lanciano 1919.

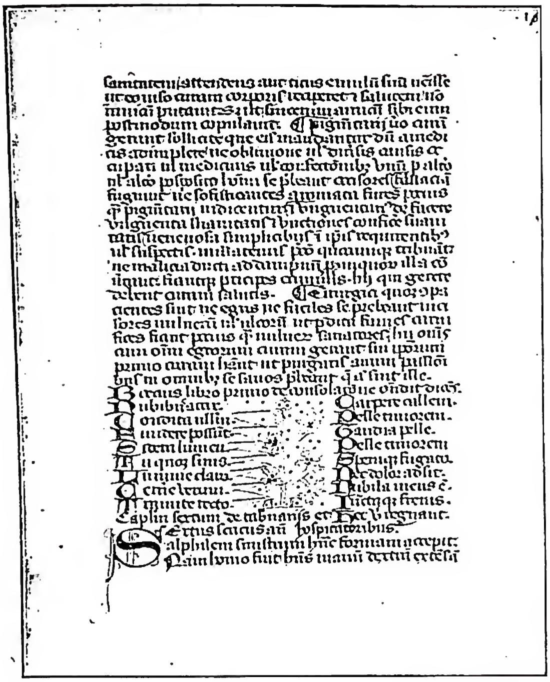
Pietro De Ambroggi

GIACOMO, santo, martire: v. MARIANO e GIACOMO, santi, martiri.

GIACOMO ALEMANNO (di ULMA), beato: v. GRIESINGER, GIACOMO.

GIACOMO d'ASCOLI. - Teologo minorita, n. negli ultimi decenni del sec. XIII. Studiò a Parigi e nel 1309 è ricordato tra i maestri che furono consultati per il processo di Margherita Poirette. Fu poi (1310-12) maestro reggente dell'Università di Parigi e nel 1311 intervenne al Concilio di Vienne.

Tra i suoi scritti principali: *Commentarii in IV libros Sent.*; *Quodlibeta* (inediti nelle Biblioteche conven-



(fot. Enc. Catt.)
GIACOMO di CESSOLLES - *Super ludo scachorum sive de moribus hominum et de officiis nobilium*. Cod. Vat. lat. 1042, fol. 103r (sec. XIII-XIV) - Biblioteca Vaticana.

tuali di Assisi, Padova e Firenze); *Quaestiones disputatae*; *Quaestiones diversae* (inedite alla Vaticana).

BIBL.: H. Denifle-E. Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, III, Parigi 1896, p. 660; Sbaralea, I, pp. 2-3; A. Chiappini, *Communitatis responsio ad Rotulum fr. Ubertini de Casali*, in *Arch. Franc. hist.*, 7 (1914), pp. 554-59 sgg.; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, II, Parigi 1934, pp. 236-37; H. Schwamm, s. v. in LThK, V, col. 255. Giovanni Bastianini

GIACOMO di BEVAGNA: v. BIANCONI, GIACOMO.

GIACOMO di CESSOLLES (*de Cessolis*). - Lettore e scrittore domenicano del sec. XIII. Nel *Liber de moribus hominum* tratta dei costumi e degli obblighi delle varie classi della società umana secondo le figure del giuoco degli scacchi. L'opera, diffusa in molti manoscritti generalmente ricchi di miniature, e in molte traduzioni, ebbe numerose edizioni di stampa dal 1473 fino al 1879. Il *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (t. VI, Lipsia 1936, coll. 402-10) enumera gli incunaboli del *De ludo scachorum* e le versioni in tedesco alto e basso, in inglese, francese, italiano e olandese.

BIBL.: Quétif-Echard, I, p. 471; H. C. Scheeben, *Jacob v. C.*, in LThK, V, col. 257; *Monumenta O. P. historica*, XVIII, Roma 1936, pp. 33, 125. Angelo Walz

GIACOMO di EDESSA. - Celebre scrittore monofisita (ca. 640-708), il più insigne rappresentante dell'ellenismo cristiano in lingua siriaca, comparabile con s. Girolamo, e forse ancora più versatile di lui. Si distinse per le sue traduzioni e per la correzione di altre traduzioni più antiche. Fu anche esimio teologo, filosofo, storico, esegeta e grammatico.

G. nacque ca. il 640 vicino a Antiochia, studiò nel convento di Qennešrē e poi ad Alessandria. Ca. il 685 fu consacrato vescovo di Edessa e lavorò come tale per la riforma della Chiesa e dei conventi; ma incontrandovi gravi difficoltà si ritirò dopo solo 4 anni di governo. Diventò poi professore nel convento di Eusebona presso Antiochia, dove insegnò greco e S. Scrittura. Dopo 11 anni passò al vicino convento di Teleda, dove fu professore per altri 9 anni. Per breve tempo, solo quattro mesi, riprese la direzione della sua diocesi di Edessa. Morì il 5 giugno 708 nel convento di Teleda.

G. è autore di commentari a diversi libri del Vecchio Testamento e intraprese nel 705 una revisione del testo di esso. Come liturgista si occupò della revisione dei testi liturgici. Come canonista compose una celebre collezione di canoni. Scrisse una cronaca che elenca gli avvenimenti fino al 692, ma disgraziatamente solo frammenti di essa sono conservati. Il frutto principale della sua attività di traduttore è una versione in siriaco delle omelie greche, cattedrali, di Severo di Antiochia (v.).

BIBL.: C. Kayser, *Die Canones Jacob's von E.*, Lipsia 1886; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 248-56; J. B. Chabot, *Littérature syriaque*, Parigi 1934, pp. 84-88. Guglielmo de Vries

GIACOMO I, re d'INGHILTERRA. - Sesto re di Scozia, n. a Edimburgo il 19 giugno 1566, m. a Theobalds il 27 marzo 1625. Unico figlio di Maria Stuarda e del suo secondo marito, Lord Darnley.

Ebbe per insegnante Giorgio Buchanan, che G. apprezzò, anche se poi ne respinse le dottrine. Il Buchanan mirava a farne un sovrano costituzionale, soggetto al controllo di quello ch'egli chiamava il *popolo*, ma non era parte che si confacesse al temperamento di G. I, né i tempi la consentivano.

La Scozia era controllata da un potente gruppo di nobili, che esercitavano e cercavano di consolidare i loro antichi diritti feudali e dominavano il Parlamento. La sola organizzazione a carattere popolare era la Chiesa presbiteriana, che raccoglieva i suoi aderenti negli strati medi e minuti della popolazione ed era guidata da un clero ostile sia ai nobili che al papato. Una salda autorità centrale, che sola poteva placare le lotte interne, cercò d'imporre il Morton durante la sua reggenza; ma si inimicò entrambe le fazioni e fu cacciato nel 1578, anno in cui G. I assunse nominalmente il potere. Al Morton, filoinglese, subentrò il duca di Lennox, protetto dei Guisa, che mirava a riportare la Scozia all'alleanza francese. Ma nel 1582 il partito protestante s'impossessò del re, costringendo il Lennox a rifugiarsi a Parigi. Nel 1583 G. I, riacquistata la libertà, riprese la politica del Morton e s'adoperò per sottomettere all'autorità regale sia i nobili che il clero protestante. In vent'anni di regno riuscì a dominare l'anarchia dei baroni, creando un forte governo centrale a cui subordinò anche le autorità religiose. Questo ottenne mediante una politica d'astuzia piuttosto che di forza tra le opposte fazioni, avvantaggiandosi dei loro contrasti. Dovendo prender partito nella lotta tra la madre e Elisabetta, che rappresentavano le due grandi forze in cui era divisa l'intera Europa, preferì far causa comune con Elisabetta e il protestantesimo, sempre per le sue aspirazioni al trono inglese, piuttosto che allearsi con le potenze cattoliche che appoggiavano Maria Stuarda.

Alla morte di Elisabetta (1603) G., per il testamento di Enrico VIII, fu proclamato re d'Inghilterra. La sua politica nel nuovo regno incontrò grandi ostilità. Mentre in Scozia aveva potuto dare un indirizzo assolutistico alla sua politica, in Inghilterra la monarchia aveva già raggiunto il massimo potere e la tendenza era di limitarne le prerogative. Insistendo sul diritto divino del sovrano, G. I non poteva riuscire bene accetto al suo popolo, anche se tale insistenza era motivata dalla necessità di proclamare l'indipendenza della monarchia di fronte e al papato e al calvinismo. Sul piano religioso, del resto, la sua politica fu quanto mai contraddittoria: mentre i cattolici furono delusi nelle loro speranze di una maggiore tolleranza, i puritani gli rimproverarono una eccessiva benevolenza verso

il cattolicesimo. Fatto è che ai tentativi di trovare un *modus vivendi* tra le due fedi tenevano dietro brusche manifestazioni anticattoliche non appena i cattolici parevano guadagnar terreno. Un vasto complotto noto col nome di « Congiura delle polveri », tendente a una restaurazione cattolica (1605), fu stroncato con la condanna a morte di tutti i congiurati. Motivata da aspirazioni di pace religiosa in Europa, anche la sua politica estera oscillò continuamente tra vari e impopolari approcci verso le potenze cattoliche e interventi in appoggio dei protestanti olandesi.

Colto, amante delle lettere, di controversie ecclesiastiche e di magia, più che non della cura degli affari pubblici, diede alle stampe numerosi scritti, tra cui noti soprattutto alcuni trattati in difesa della sua politica religiosa e specialmente della supremazia spirituale del re e della regina, che i cattolici dovevano giurare di riconoscere. Fra i suoi contradittori meritano di essere citati il card. R. Bellarmino, il p. R. Persons, il p. F. Suárez. Il suo assolutismo regio recò, come conseguenza, la persecuzione contro i cattolici, molti dei quali subirono la morte in prigione o sul patibolo, rei soltanto di non ammettere la supremazia spirituale, che G. si arrogava.

BIBL.: P. H. Brown, *History of Scotland*, II, Cambridge 1902; J. F. Henderson, *James I and VI*, Londra 1904. Bibl. particolareggiata in G. Davies, *Bibliography of British History Stuart Period*, Oxford 1928; C. Testore, *I martiri gesuiti d'Inghilterra e di Scozia*, Isola del Liri 1934, p. 289 sgg.; J. Craigie, *The Basilicon Doron of King James VI*, I, Edimburgo 1944. Opere: per i suoi scritti, v. S. R. Gardiner, *Dictionary of National Biography*, X, Oxford 1937-38, p. 617. Gabriele Musatti

GIACOMO II, re d'INGHILTERRA. - N. a Londra il 15 ott. 1633, m. a St. Germain il 17 sett. 1701. Secondogenito di Carlo I, fu fatto prigioniero nella rivoluzione in cui, abbattuto il trono, aveva perso la vita il padre. Dopo due anni di prigionia (1646-48) riuscì a fuggire, prima in Olanda e poi in Francia. Avvenuta la restaurazione con il fratello Carlo II, tornò in patria e nel 1672 annunciò pubblicamente la sua conversione al cattolicesimo. Il suo secondo matrimonio con Maria Beatrice di Modena (1673) accentuò l'ostilità da cui era circondato e i suoi legami con la Francia ed il favore per la causa cattolica l'obbligarono a riparare nel Belgio (1678).

Tuttavia alla morte del fratello (1685) salì al trono senza opposizione e si dimostrò abile amministratore dell'esercito e della marina. Ma incontrò gravi difficoltà sin dall'inizio della sua politica religiosa. Il suo deciso indirizzo di restaurazione cattolica in un paese ormai radicato nel protestantesimo creò una sanguinosa catena di ribellioni e repressioni, che esasperarono i rapporti tra il sovrano e i molti oppositori, tanto che questi si rivolsero a Guglielmo d'Orange, genero di G. II e favorevole al partito anglicano. Guglielmo sbarcò in Inghilterra a capo di un esercito e fu proclamato re (1688), mentre G. II doveva fuggire in Francia.

BIBL.: O. Klopp, *Der Fall der Stuart*, I-IX, Vienna 1875-81, v. indice; H. Belloc, *James II*, Londra 1928; G. N. Clark, *The later Stuarts*, Oxford 1934; J. Lane, *King James the last*, Londra 1942; F. C. Turner, *James II*, Nuova York 1948. Per i rapporti con la S. Sede: G. Gigli, *Il Nunzio Pontificio d'Adda e la seconda rivoluzione inglese*, in *Nuova rivista storica*, 23 (1939), pp. 285-352. Gabriele Musatti

GIACOMO l'INTERCISO, santo. - Martire persiano, chiamato l'Interciso perché fu dilaniato membro a membro. Ne parlano atti latini, greci, copti, armeni e, primi fra tutti, siriaci (ed. P. Bedjan, *Acta martyrum*, II, Parigi 1891, pp. 539-58), i quali sono d'accordo nel riferire che G. nacque da nobile famiglia nella città persiana di Bēt Lāpat e fu poi funzionario dell'imperatore Jazdağird I (399-420). Morto questo, G. per istigazione di Baḥrām V apostatò dal cristianesimo, ma, indotto dalla madre e dalla moglie, si ravvide. L'Imperatore allora, ca. il 421, lo fece fare a pezzi.

La tradizione copta segnala il suo sepolcro presso Pemdje. Le sue reliquie sarebbero state trasportate a Braga e il capo (1103) nella badia Cormery vicino a Tours. La narrazione degli atti suscita alcune difficoltà di ordine storico. Festa il 27 nov.

BIOL.: *Martyr. Romanum*, pp. 549-50.
Ignazio Ortiz de Urbina

GIACOMO di JÜTERBOG. - N. nel 1381 nei dintorni di Jüterbog presso Berlino, figlio di un povero contadino; si chiamava Benedetto Stolzenhagen; divenne monaco a venti anni nell'abbazia cistercense Paradies presso Francoforte sull'Oder (di qui il soprannome G. *de Paradiso*). Fu inviato all'Università di Cracovia, dove salì al grado di lettore e predicatore universitario (onde fu detto *de Polonia*). Nel 1441 entrò nella certosa di Erfurt (onde fu detto *de Carthusia, de Clusa, Erfordiensis*). Svolse la sua attività all'Università di Erfurt come docente di diritto canonico e fu rettore nel 1455. M. verso il 1465.

G. fu ardente sostenitore della Riforma e dei principi conciliari nei quali vedeva assicurata la riforma stessa. Oltre a prediche e scritti riformisti diede trattati sulle questioni della dogmatica, sulla teologia morale, l'ascetica e il diritto canonico. La semplicità del suo linguaggio denunzia l'influenza dell'umanesimo. La *Vita* di G. Wolrad non è pubblicata integralmente.

Dei suoi numerosi scritti (ca. ottanta) manca una edizione completa. Per quanto di lui pubblicato in incunaboli cf. Hain, *De erroribus et moribus Christianorum* (anche presso E. Jacob, *Joh. von Capestrano*, II, Breslavia 1911, p. 283 sgg.); *Petitiones religiosorum* (in E. Klupfel, *Vetus biblioth.* ecc., Friburgo 1780, pp. 146-69); *De negligentia praelatorum* (in Chr. F. W. Walch, *Monumenta inedita medii aevi*, II, Gottinga 1764, p. 67); *Avisamentum ad papam* (in Klupfel, *op. cit.*, pp. 134-45); *De septem statibus ecclesiae* (in Walch, *op. cit.*, II, fasc. 2); *De causis multarum passionum* (in B. Pez, *Biblioth. ascet.*, VII, Ratisbona 1725, pp. 389-444); *De indulgentiis* ([*De anno iubilaei*], in Walch, *op. cit.*, II, fasc. 2, p. 163).

BIBL.: *Kirchenlexikon*, VI, 1166-71; M. Grabmann, *Jakob v. J.*, in LThK, V, col. 259; S. Autore, *Jacques de J.*, in DThC, VIII, coll. 297-98; P. Tschackert, *Jakob v. J.*, in *Realenc. f. prot. Theol. u. K.*, VIII, pp. 556-58; R. B. Schmidt, *Jakob v. J.*, in *Rel. Gesch. Gegenw.*, III, coll. 12-13; H. Kellner, in *Theol. Quartalschr.*, 48 (1866), pp. 322-48; Fijalek, *Mistrz Jakob z Paradyzi*, Cracovia 1900; Th. Brieger, in *Zeitschrift f. Kirchengesch.*, 23 (1903), pp. 136-50; F. Schillmann, *ibid.*, 35 (1914), pp. 64 sgg., 363 sgg.; Pastor, I, pp. 5-7, 406-409. È annunziato un indice dei codici, a cura di Ludwig Meier. Ignazio Backes

GIACOMO di LILIENSTEIN. - Teologo domenicano dell'inizio del sec. XVI. Professore di teologia all'accademia filosofico-teologica di Budapest, tenuta dai Domenicani, G. scrisse dal 1504 al 1505 un *Liber de divina sapientia* che dedicò a Vladislao II re d'Ungheria (1490-1516). Finora si conosce un manoscritto solo a Monaco (Clm. 26827), descritto dal Grabmann.

L'opera scolastica e mistica di G. s'ispira al concetto susoniano della Sapienza eterna; il suo stile s'avvicina alla maniera umanistica. I cinque libri dell'opera riguardano la Sapienza divina in rapporto: 1) ai misteri e opere di Dio, 2) all'intelletto umano e i suoi atti, 3) al mondo degli angeli e dell'uomo nelle sue parti spirituale e corporale, 4) alle 3 virtù teologali, 5) alle 4 virtù cardinali, e sono sottodivisi in « eulogia ». La materia delle principali questioni di teologia e filosofia è svolta in forma sistematica originale, senza sottigliezze. Tra le autorità citate spiccano le S. Scritture, vari Padri, Ugo da San

(fot. U. Orlandini)
GIACOMO della MARCA, santo - Tavola di Cosmè Tura (sec. xv). Modena, Galleria Estense.

Vittore, l'Aquinate, Alberto Magno, Ulrico d'Argentina, Platone, Aristotele, Boezio.

BIBL.: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, Monaco 1936, pp. 585-602. Angelo Walz

GIACOMO di LOSANNA - Teologo e predicatore domenicano, n. a Losanna ca. la metà del sec. XIII, m. a Pons nel 1321. Fece parte della commissione nominata dal maestro generale dei Domenicani per esaminare la dottrina di Durando da St-Pourçain (1313-14). Dal 1318 fino alla morte fu provinciale di Francia.

Di lui si conservano i primi due libri del *Commento alle Sentenze* (Vienna, Staatsbibl., ms. 1542), molte prediche e vari commenti morali a quasi tutti i libri della S. Scrittura. Furono editi: *Sermones dominicales et festivales* (Parigi 1530); *Opus moralitatum* (Limoges 1528, alcuni estratti dei suoi commenti morali sulla S. Scrittura).

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 547-49; B. Hauréau, *Hist. litt. de la France*, XXXIII, Parigi 1906, pp. 459-79, 631; J. Koch, *Durandus de S. Porciano*, I, Münster in V. 1927, pp. 279-85; A. de Guimarães, *Hervé Noël*, in *Archivum fratrum Praed.*, 8 (1938), pp. 23, 30, 34-37, 62, 70. Alfonso D'Amato

GIACOMO della MARCA, santo. - N. nel 1394 a Monteprandone (diocesi di Ripatransone nelle Marche) da umilissima famiglia, m. a Napoli il 28 nov. 1476. Compì gli studi per interessamento di uno zio sacerdote e verso i 20 anni si fece francescano ad Assisi. Venuto a contatto con s. Bernardino da Siena restò conquistato da lui, ne imitò la predicazione e diffuse la devozione a lui cara del nome di Gesù, difendendola dagli attacchi a cui andava incontro. Fu pure all'estero, specialmente in Ungheria, e condusse la lotta contro gli Hussiti; venne a contatto con l'imperatore Sigismondo, trattò col Concilio di Basilea per incarico del Pontefice e si occupò molto della crociata contro i Turchi raccogliendo denaro ed influendo sulle autorità.

Prese parte pure alle questioni tra Conventuali ed Osservanti ed ebbe cariche nel suo Ordine; né si devono tacere la sua azione come inquisitore contro i Fraticelli, che gli procurò forti critiche e fin anche la scomunica, toltagli subito dal Papa, ed il suo costante interesse per i Monti di pietà. Instancabile nello spostarsi da una città all'altra per la predicazione, diede ad essa un tono di semplicità e di vivezza, ma fondata su profonda dottrina; la sua ricca biblioteca subì varie traversie dopo la sua morte. Negli ultimi anni della vita si stabilì a Napoli. Il suo processo di beatificazione, e poi quello di canonizzazione, furono lunghi e difficoltosi perché alcune sue affermazioni sul Preziosissimo Sangue non erano chiare; fu canonizzato da Benedetto XIII nel 1726. Festa il 28 nov.

Delle opere, pubblicate in minima parte, si possono ricordare le inedite: *Quaresimali* ed altre raccolte di prediche; il trattato *Del Sangue di Cristo*; il *Dialogo contro i Fraticelli* ed altre polemiche con gli eretici; il *Campo di Fiori o gran somma di casi penitenziali*; *Della Confessione*, ecc.

BIBL.: G. Nicolai, *Vita storica di s. G. della M.*, Bologna 1876; G. Caselli, *Studi su s. G. della M.*, I, Ascoli Piceno 1926, II, Offida 1926; M. Sgattoni, *La vita di s. G. della M. per fra' Venanzio da Fabriano*, Zara 1940; D. Pacetti, *Le prediche autografe di s. G. della M.*, in *Arch. Franciscanum historicum*, 35 (1942), pp. 296-326; 36 (1943), pp. 75-97; Wadding, *Annales*, IX-XIV, passim. Paolo Brezzi

GIACOMO di METZ. - Teologo e scrittore domenicano, n. a Metz. Nulla si conosce della sua vita, tranne che commentò per due volte le *Sentenze* del Lombardo a Parigi tra la fine del sec. XIII e l'inizio del sec. XIV. Però non fu mai maestro. Probabilmente ebbe come discepolo Durando da St-Pourçain. Il suo *Commento alle Sentenze* è conservato in 7 manoscritti, di cui l'unico completo è nella Biblioteca Vaticana (Borghese, cod. 122). G. è un teologo acuto e sempre chiaro; in filosofia è aristotelico, ma in teologia subisce più l'influsso dell'agostinismo pretomista che quello di s. Tommaso: nega, ad es., la distinzione reale tra *natura* e *suppositum*; nella Trinità pone una distinzione reale fra l'essenza divina e le relazioni; il peccato originale sarebbe per lui un semplice *reatus poenae*; nega pure la causalità dei Sacramenti. Tutte dottrine riprese da Durando. Contro di lui fu scritto un *Correctorium*, che quasi sicuramente è di Erveo di Nédellec, il più grande oppositore di Durando.

BIBL.: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Monaco 1926, pp. 404-10; J. Koch, *Jakob von Metz O. P., der Lehrer des Durandus de S. Porciano O. P.*, in *Archives d'hist. doctr. et littér. du moyen âge*, 4 (1929), pp. 169-232; R. M. Martin, *La controverse sur le péché original au début du XIVe siècle*, Lovanio 1930; J. Koch, in *Bullettin thomiste*, 8 (1931), pp. 327-333 (recensione a R. Martin). Alfonso D'Amato

GIACOMO da MILANO. - Scrittore francescano, della famiglia Capelli o *de Capellis*, vissuto nel corso del sec. XIII, lettore del convento di Milano.

È autore della pregevole operetta *Stimulus amoris* (Quaracchi 1905; volgarizzamento toscano ed. A. Levasti, *I mistici del Ducento e del Trecento*, Milano 1925, pp. 239-51, 990), assai divulgata, la quale fu ampliata in un'altra compilazione, con lo stesso titolo, da ignoto autore del sec. XIV (versione di C. Guasti, Milano 1934). Il fervido misticismo che la pervade, la dipendenza dal pensiero e dallo spirito di s. Bonaventura la fecero attribuire al Dottore Serafico.

Nulla vieta di identificare G. da M. con il *frater Jacobus de Capellis*, dello stesso convento di Milano, autore di una *Summa contra haereticos*, composta verso la metà del sec. XIII e diretta contro le varie sètte catare della antica Lombardia. È probabile, quindi, che esercitasse anche l'ufficio di inquisitore. Conservasi, inoltre, nella Biblioteca Ambrosiana di Milano un manoscritto (*42 sup.*) che contiene 52 *Conciones quadragesimales fratris Jacobi Capelli*: l'esame di quest'opera inedita potrebbe completare la figura e l'attività letteraria di questo interessante autore.

BIBL.: C. Molinier, *Rapport sur une mission exécutée en Italie*, in *Archives des missions scientif. et littér.*, 3ª serie, 14 (1888), pp. 150-53; D. Bazzocchi, *L'eresia catara. Disputationes nonnullae adversus haereticos*, Bologna 1920; Sbaralea, II, pp. 13-14; P. Sevesi, *Martyrologium Fratrum Minorum provinciae Mediolanensis*, Saronno 1929, pp. 56; Ilarino da Milano, *La « Summa contra haereticos » di Giacomo Capelli, O.F.M., e un suo « Quaresimale » inedito*, in *Collectanea Franc.*, 10 (1940), pp. 66-82.

Ilarino da Milano

GIACOMO di MOLAY. - Ultimo gran maestro dell'Ordine dei Templari. N. probabilmente presso Cintrey (Alta Saona) verso il 1244. Ammesso nell'Ordine dei Templari nel 1265, partì per la Terra Santa verso il 1270. Visitatore dei Templari in Inghilterra nel 1293, eletto gran maestro nel 1294, risiedette a Cipro dove fu trasferita la sede dell'Ordine dopo la perdita di S. Giovanni d'Acri (1291). Chiamato presso Clemente V il 6 giugno 1306, difese l'Ordine contro il progetto di fusione con gli Ospitalieri di S. Giovanni di Gerusalemme e si dichiarò partigiano d'una nuova Crociata (vedere le sue memorie del 1306-1307, S. Baluze-G. Mollat, *Vitae Paparum Avenionensium*, III, Parigi 1921, pp. 145-54).

Arrestato per ordine di Filippo il Bello, il 13 ott. 1307, con tutti i Templari di Francia, egli ebbe a rispondere delle voci infamanti contro l'Ordine. Dominato dalla paura, fece il 24-25 ott. 1307, davanti alla Facoltà di teologia di Parigi e la gente del Re, delle dichiarazioni che ritrattò nella susseguente primavera davanti ai commissari pontifici.

Il Papa si riservò la continuazione dell'affare (febbr. 1308). Ma una campagna di libelli, le accuse contro l'Ordine portate davanti all'Assemblea dei notabili a Tours (11-20 maggio 1308), l'intervista a Poitiers con il Re (27 giugno 1308) e nuove dichiarazioni dei detenuti a Chinon (ag. 1308) ebbero ragione delle resistenze di Clemente V.

Nel nov. 1309, G. non rinnovò le sue confessioni, ma non difese l'Ordine. La sua attitudine contraddittoria ha dato luogo a controversie. Sembra che abbia agito sotto l'impulso della paura. In seguito alla soppressione dell'Ordine dei Templari (3-11 marzo 1312) tre cardinali lo condannarono alla detenzione perpetua. Il Consiglio del Re gli applicò il supplizio del fuoco il 18 marzo 1314 a Parigi, nell'isola della città. G. spirò dichiarando innocente il suo Ordine.

BIBL.: P. Duguevst, *Essai sur J. de M. Positions de thèses, Ecole des Chartes*, Parigi 1906; P. Viollet, *Les interrogatoires de M.*, ivi 1909; A. Trunz, *Zur Geschichte des letzten Templermeisters*, Friburgo in Br. 1920. Sul processo dei Templari, l'essenziale della letteratura in G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, 8ª ed., Parigi 1930, pp. 229-30. Vedere in particolare: J. Michelet, *Procès des Templiers*, 2 voll., Parigi 1891; H. Finke, *Papsttum u. Untergang des Templerordens*, Münster 1907; G. Lizerand, *Clément V et Philippe le Bel*, Parigi 1910, pp. 43-210, 250-347.

Clemente Schmitt

GIACOMO, vescovo di NISIBI, santo. - Fu il primo vescovo di quella sede e come tale assistette al Concilio di Nicea (325). Dopo aver incoraggiato la popolazione nei diversi assedi sofferti da Nisibi da parte dei Persiani, s. G. vi morì nel 338. Il suo amico s. Efrem siro ne canta le lodi nei suoi *Carmina Nisibena*. Intorno a s. G. è fiorita, molto esuberante, la leggenda.

BIBL.: P. Peeters, *La légende de st Jacques de N.*, in *Anal. Bolland.*, 38 (1920), pp. 285-373.

Ignazio Ortiz de Urbina

GIACOMO da PIETRASANTA: v. PIETRASANTA JACOPO O GIACOMO da.

GIACOMO da POIRINO. - Al secolo Luigi Marocco. Minore osservante, n. a Poirino il 10 marzo 1808, m. alla Madonna degli Angeli (Torino) il 30 sett. 1885, fu vicecurato di S. Maria degli Angeli di Torino, alla cui circoscrizione parrocchiale apparteneva la famiglia Cavour. Strinse familiarità con essa e si guadagnò l'amicizia del grande statista. Nel 1854 il conte di Cavour, infierendo il colera e in previsione che si potesse verificare per lui il caso che si verificò nel 1850 per il ministro conte di Santarosa, fece chiamare il p. G. e gli prescrisse (narra il Massari) « in qual modo le cose dovessero procedere qualora venisse in punto di morte ». Allorché il Cavour fu colpito dall'inesorabile morbo che lo trasse al sepolcro il 6 giugno 1861, il p. G. venne di fatto chiamato al suo capezzale, e un comunicato ufficiale annunziò che il conte era morto munito di tutti i Sacramenti. Ciò fece supporre che tutto fosse avvenuto conforme alle prescrizioni canoniche; vennero quindi celebrati in molti luoghi funerali religiosi solenni. Ma una smentita del marchese Gustavo Cavour apparsa sui giornali, che negava qualsiasi ritrattazione, destò grande scalpore in tutto il mondo cattolico, e molti vescovi e vari nunzi apostolici chiesero a Roma istruzioni.

Pio IX diede ordine all'incaricato della S. Sede e al vicario generale di Torino d'informarlo esattamente di come erano andate le cose: ma il p. G., interpellato, si chiuse in un misterioso e ostinato silenzio. Pensando che facesse così per timore di rappresaglie, fu chiamato a Roma, dove giunse munito d'istruzioni dal governo, che sostenne le spese del viaggio e lo affidò alla tutela del console sardo conte Teccio di Bajo. Né ai propri superiori, né a Pio IX che personalmente lo interrogò il p. G. manifestò il vero, limitandosi a generiche dichiarazioni, d'aver fatto il dover suo e d'esser tranquillo in coscienza: non poteva dire di più perché era vincolato dal segreto sacramentale. Si cercò invano di persuaderlo che il fatto della ritrattazione non era di per se stesso soggetto al vincolo sacramentale: egli non ripiegò dalle posizioni prese. Il Papa quindi lo privò della facoltà di udire confessioni, nella quale non fu reintegrato se non venti anni dopo da Leone XIII. Il p. G. venne rimunerato dal Governo con le insegne dell'Ordine mauriziano e con una tenue pensione, per insigni servigi resi alla patria. Finì miseramente i suoi giorni e morì, dice il Masera, « nel più desolante abbandono ». Lasciò alcune memorie, edite dal Mazziotti, dove l'episodio è ricoperto del solito riserbo.

BIBL.: G. Massari, *Il conte di Cavour*, Torino 1873, p. 112; M. Mazziotti, *Il conte di Cavour e il suo confessore*, Bologna 1915; C. Aleyson, *La Madonna degli Angeli in Torino*, Torino 1916, pp. 229-39; G. Masera, *Il confidente spirituale di C. di Cavour*, in *La lettura*, 27 (1927), pp. 427-32.

Pietro Pirri

GIACOMO da SAN GIMIGNANO: v. GIOVANNI da CALVOLI.

GIACOMO V, re di SCOZIA. - N. a Linlithgow il 10 apr. 1512, m. a Falkland il 12 dic. 1542. Dopo la reggenza della madre fu ritenuto capace di governare nel 1524. Nel 1528 sottrattosi all'Angus, capo del partito anglofilo, si rifece alla tradizionale politica dei suoi predecessori, mirante a sottomettere i nobili e a centralizzare il potere. Ebbe all'uopo l'appoggio del clero, grazie alla resistenza ch'egli oppose alle intrusioni inglesi, oltre che sul piano politico, anche su quello religioso. La rivalità sboccò nella guerra che Enrico VIII mosse alla Scozia (1542), dopo che il nipote aveva respinto ogni suo approccio per far causa comune contro Roma. Abbandonato dai suoi

baroni, G. V vide la Scozia invasa e morì poco dopo la sconfitta di Solway Moss, lasciando erede l'unica figlia legittima, Maria Stuarda.

BIBL.: P. Hume Brown, *History of Scotland*, II, Cambridge 1902. Per altra bibl. vedi: Conyers Read, *Scotland*, in *Bibliography of British history; Tudor period, 1485-1603*, Oxford 1933.
Gabriele Musatti

GIACOMO di SĔRŪG (SARUG). - Vescovo monofisita di Baṭnā presso Edessa, n. ca. il 451 a Kūrtām sull'Eufrate, e m. a Baṭnā nel 520-21. Nonostante fosse stato studente nella scuola nestorianizzante di Edessa, G. difese sempre il monofisismo. Fu monaco e dal 518 vescovo. I giacobiti e i Maroniti lo venerano come santo.

Fu scrittore fecondo ed elegante, autore, a quanto si diceva, di 763 omelie; i giacobiti lo chiamarono « cetra dello Spirito Santo ». Nella sola Biblioteca Vaticana si conservano 231 omelie metriche di G.; P. Bedjan ne pubblicò 195 (*Homeliae selectae Mar Iacobi Sarugensis*, 5 voll., Parigi-Lipsia 1905-10); esse in maggioranza svolgono temi esegetici sul Vecchio ma specialmente sul Nuovo Testamento. Altre omelie in prosa sono state pubblicate da P. Zingerle (*Monumenta Syriaca ex Romanis codicibus collecta*, I, Innsbruck 1896, pp. 91-106). Sono state scoperte numerose lettere di G. (ed. G. Olinder in *Corpus script. christ. orientalium*, 2ª serie, XLV, Parigi 1937) fra le quali una ai monaci di Mār Bassos che conferma l'adesione di G. al monofisismo, già negata da G. Assemani ma oggi generalmente ammessa. G. è anche autore di anafore conservate in etiopico. Insegnò l'Immacolato Concepimento di Maria, la Transustanziazione eucaristica, la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio e il primato di s. Pietro.

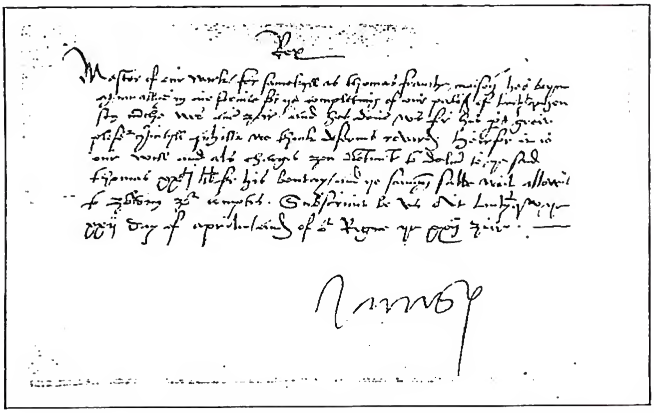
Un immenso materiale attribuito a G. è ancora inedito.

BIBL.: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 148-58, con indicazione del materiale inedito; S. Euringer, *Die äthiopischen Anaphoren... des hl. Jakobus von S.*, in *Orientalia Christiana*, 33 (1934); Fr. S. Müller, *Die unbefleckte Empfängnis Marias in der syrischen und armenischen Überlieferung*, in *Scholastik*, 9 (1934), pp. 161-202; E. Tisserant, *Jacques de Saroug*, in DThC, VIII, coll. 300-305, con bibl.
Ignazio Ortiz de Urbina

GIACOMO da TERAMO. - Canonista, detto anche *de Ancharano*, n. nel 1350, m. in Polonia nel 1417. Dopo aver studiato diritto a Padova, fu probabilmente anche professore in quella città. Nel 1391 fu consacrato vescovo di Monopoli, poi venne trasferito alle sedi di Taranto (1400), di Firenze (1401), di Spoleto (1410). Sotto Martino V fu legato apostolico in Polonia.

Il suo scritto più celebre è il *Processus Luciferi contra Iesum*, detto anche *Compendium perbreve consolatio peccatorum nuncupatum et apud nonnullos Belial vocitatum* (Augusta 1472), una specie di romanzo scritto in forma processuale, ispirato da un'opera simile attribuita a Bartolo, il *Processus Satanae*.

BIBL.: N. Palma, *Storia ecclesiastica e civile della diocesi Aprutina*, V, Teramo 1835-36, p. 42 sgg.; J. F. v. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Litteratur des canonischen Rechts*, II, Stoccarda 1877, pp. 377-78.
Jaroslav Škarvada



(di *R. Scott Mylne, The Master Mason to the crown of Scotland and their works*, Edimburgo 1893)

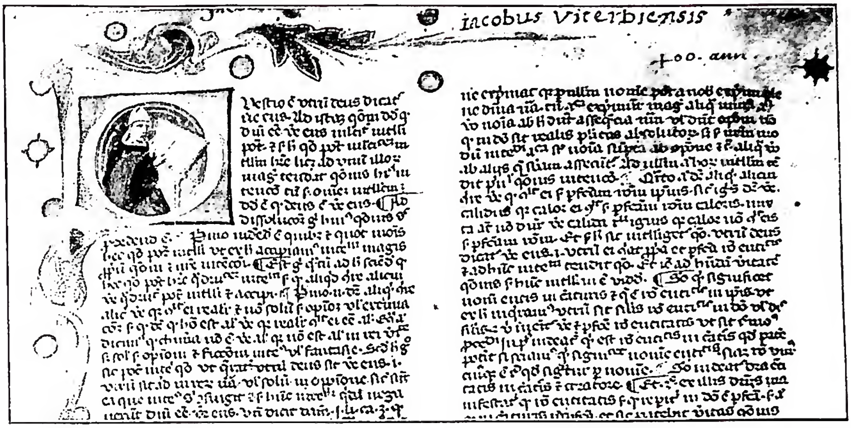
GIACOMO V, re di SCOZIA - Lettera con firma autografa (1535).

GIACOMO da VARAZZE (*Jacobus a Varagine*), beato. - N. a Varazze verso il 1230, vestì l'abito domenicano nel 1244; insegnò teologia e predicò a Genova, a Viterbo e in altre città d'Italia dal 1252 al 1267, gli anni più fertili della sua produzione intellettuale; fu provinciale di Lombardia dal 1267 al 1286, salvo la parentesi 1278-81, in cui, semplice frate, poté riprendere la prediletta vita di preghiera e di studio, alla quale tornò anche fra l'86 e l'88. In quest'anno rifiutò l'arcivescovato di Genova, ma dové accettarlo nel 1292 per comando di Niccolò IV, e lo resse sei anni con prudenza, abnegazione e coraggio. Nel 1295 ottenne pace tra « mascherati » e « rampini » (guelfi e ghibellini di Genova), ma per poco. Presto le lotte ribollirono fino a provocare un incendio nella Cattedrale. Nel 1296 ricuperò a Genova reliquie di santi portate dall'Oriente. Morì la notte fra il 13 e il 14 luglio 1298, dopo aver regolato con atti notarili la sua amministrazione episcopale. Artista e mistico, si disciplinò eroicamente ai doveri dell'apostolato militante. Il suo culto fu confermato da Pio VII nel 1816; la sua festa ricorre il 13 luglio.

Compose tra il 1253 e il 1270 la *Legenda sanctorum* o *Legenda aurea*, la quale non è solo una raccolta agiografica in ordine cronologico. G. ebbe la genialità di esporre pianamente, in un latino volgareggiante, il *circulum anni* temporale e santorale, spiegando il significato dei periodi liturgici e delle costumanze ecclesiastiche (vigilie, ottave, digiuni, tempora), illustrando da incantevole narratore la vita di Gesù Cristo e dei santi secondo le loro ricorrenze, commentandole e traendone applicazioni morali. La *Legenda aurea* poteva servire da meditazione nelle solennità, da lettura quotidiana edificante e insieme interessante per le meravigliose avventure degli eroi di Cristo, che racconta con fede ingenua, ma non puerile. Infatti si attiene alle fonti latine, escludendo gli episodi romanzeschi aggiunti dai giullari, bada più al miracoloso che all'avventuroso, dubita di date anacronistiche e di accadimenti inverosimili. La *Legenda* ebbe subito una diffusione immensa, costituì il breviario dei laici di media cultura, la fonte della predicazione e dell'arte agiografica dal sec. XIII al XV, fu interpolata da altre « Vite » così che i 182 capitoli del manoscritto più antico (1288 Einsiedeln) salgono a 440 nel sec. XV. Prima edizione latina 1470; tra le moderne buona quella curata dal Graesse, Ratisbona 1890. Prima edizione in volgare, Venezia 1474, secondo la cattiva traduzione di N. Manerbi, che venne ristampata fino al sec. XVII. Nei secc. XVIII e XIX edizioni parziali di versioni trecentesche; finalmente una intera e buona traduzione trecentesca pubblicata da A. Levasti, Firenze 1924. G. compose inoltre *Sermones de sanctis* e *Sermones dominicales* (1277-81), *Sermones quadragesimales* (1285-92), *Liber Marialis* (1295). Sono schemi di prediche raccolti per invito dei confratelli, che rivelano ingegno, cultura, finezza psicologica, santità. Vennero pubblicate col titolo: *Sermones super Evangelia dominicarum, festa sanc-*

torum totius anni per quadragesimam integram cum sermonibus de planctu B. M. V. et Mariale aureum in 160 sermones distributum (1ª ed., Brescia 1483, poi Venezia 1497 e 1545). L'amore per il suo gregge gli fece trovare il tempo di scrivere una cronaca di Genova dall'origine al 1297, in base a documenti e soprattutto a tradizioni locali: importante la parte riguardante i suoi tempi (1ª ed. parziale: *Chronicon Ianuense*, in RIS, IX, Venezia 1726; 2ª ed. completa: *G. da Varagine e la sua Cronaca di Genova dalle origini al 1297. Studio introduttivo e testo critico commentato di G. Monleone* [*Fonti per la storia d'Italia*], Roma 1941).

Bibl.: Per la vita: Quétif-Echard, I, p. 454 sgg.; A. Anfossi, *Memorie storiche appartenenti alla vita del b. G. da V.*, Genova 1816; G. B. Spotorno, *Notizie storico-critiche del b. G. da V.*, Genova 1823; T. De Wizena, *Introduction à la Légende dorée*, Parigi 1902; A. Pagano, *La figura di G. da V.*, in *Samnium*, ott.-dic. 1934. Per il culto: *Analecta S. Ord. Fr. Praedicatorum*, 3 (1898), p. 657. Per le opere: A. Baudrillart, *La psicologie de la Légende dorée*, in *Minerva*, 5 (1902), pp. 24-43; J. C. Broussolle, *Le Christ de la Légende dorée*, Parigi 1904; E. Mâle, *XIIIe siècle*, Parigi 1931, pp. 269-333; A. Pagano, *Il Chronicon Januense di G. da V.*, in *Samnium*, genn.-giugno 1936; id., *Paganesimo e cristianesimo nella Legenda aurea di G. da V.*, Catania 1940.
Maria Sticco



(fot. G. Ancona)

Giacomo da Viterbo, beato - *Incipit* del *De praedicamentis in divinis*. Nella Q ritratto di G. da V. Napoli, Biblioteca nazionale, cod. VII C. 4 (sec. xiv).

GIACOMO da Viterbo, beato. - Teologo agostiniano, n. a Viterbo ca. la metà del sec. xiii, m. a Napoli tra la fine del 1307 e l'inizio del 1308. Gli storici posteriori al sec. xvi lo fanno discendere dalla nobile famiglia Capocci.

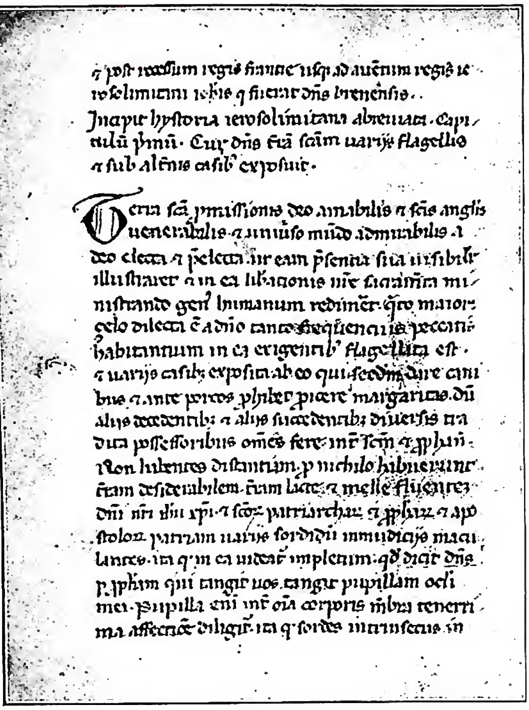
Giovanissimo fu inviato a Parigi per frequentarvi l'Università e addottorarsi in teologia. Nel 1281 nei regesti dell'Ordine è detto *lector novus*, cioè di nomina recente. Così erano chiamati gli studenti che, tornati da Parigi, erano insigniti del grado di lettore. Dopo alcuni anni trascorsi in Italia, fu di nuovo mandato a Parigi per leggervi le *Sentenze*. Nell'ott. del 1287 ottenne il baccellierato, e nella Pasqua del 1293 conseguì il magistero in teologia. Rimase ancora a lungo a Parigi, continuando l'insegnamento, come uno dei maestri *actu regentes*. Chiamato nel 1300 a reggere lo Studio generale, che gli Agostiniani avevano fondato a Napoli, il 3 sett. 1302 Bonifacio VIII lo nominava arcivescovo di Benevento, ma subito fu trasferito alla sede di Napoli. La S. Congregazione dei Riti, con decreto approvato da Pio X, il 4 giugno 1914, ne confermava il culto.

G. da V. svolse un'attività letteraria notevole. Alcuni suoi trattati furono menzionati fra i testi da consultare dagli studenti nella lista ufficiale dell'Università di Parigi, del 25 febbr. 1304. Fu uno dei più autorevoli rappresentanti della scuola egidiana. Da giovane prese un atteggiamento piuttosto ostile al tomismo, ed è citato come uno degli avversari dai seguaci dell'Aquinate; ma poi modificò il suo pensiero e più volte ebbe parole di lode per s. Tommaso, il cui sistema, in quanto aristotelismo moderato, nelle linee generali, è da lui accettato. Però, in conformità alla scuola dell'Ordine, si differenzia dai tomisti per non poche teorie importanti: sostiene il carattere affettivo della teologia, afferma il primato della volontà sull'intelletto, e colloca il *bonum* sopra il *verum* nella gerarchia dei trascendentali. Ha poi il merito di aver composto il primo trattato *De Ecclesia* con il suo *De regimine Christiano*, in cui non si limita, come i suoi predecessori, a definire la Chiesa, ma ne descrive e illustra, con una certa ampiezza, i caratteri distintivi, l'organizzazione in forma di regno, la missione spirituale e temporale ad essa affidata, i poteri assegnati al Sommo Pontefice.

Bibl.: G. Taglialatela, *Il b. G. Capocci da V.*, Napoli 1887; B. Cantera, *Documenti riguardanti il b. G. da V.*, ivi 1888; id., *Due documenti angioini*, ivi 1892; id., *De scriptis b. Jacobi Viterb.*, in *Analecta Augustiniana*, 4 (1912), pp. 346-55; R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stoccarda 1903, pp. 129-52; V. T. Cogliani, *Di due scrittori politici del sec. XIV: G. da V. e Guglielmo da Villana*, in *Rivista d'Italia*, 12 (1909), pp. 430-55; A. Addeo, *Su un affresco rappresentante il b. G. da V.*, Viterbo 1910; G. L. Perugi, *Il « De regimine Christiano » di G. Capocci viterbese*, Roma 1914; H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Eglise: Jacques de Viterbe, De regimine christiano. Etude de sources et éd. critique*, Parigi 1926; J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Lovanio 1926; U. Mariani, *Scrittori politici agostiniani del sec. XIV*, Firenze 1927, pp. 64-99; M. Grabmann, *Die Lehre des Jakob von Viterbo (1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins*, in *Philosophia perennis* (*Miscellanea Geyser*), I, Ratisbona 1930, pp. 209-32; D. Gutiérrez, *De b. Jacobi Viterb. vita, operibus et doctrina theologica*, Roma 1939; N. Moccia, *Le relazioni in Dio*, Napoli 1940.
Ugo Mariani

GIACOMO di Vitry. - Cardinale, celebre predicatore e scrittore, n. verso il 1170 a Vitry in Francia, forse a Vitry-sur-Seine, m. a Roma il 1° maggio 1240. Studiò all'Università di Parigi, dove ottenne il grado di maestro. Secondo il contemporaneo Vincenzo di Beauvais (*Spec. hist.*, XXX, 10) fu anche parroco a Argenteuil presso Parigi.

Attratto dal movimento mistico manifestatosi nella diocesi di Liegi in Belgio, entrò nel priorato dei Canonici Regolari di S. Agostino a Oignies, reso celebre dalla mistica Maria d'Oignies, oblata di quel priorato. Sotto l'impulso di quest'anima ardente G. si diede alla predicazione popolare (ca. 1211-13), poi si mise al servizio delle Crociate, predicando prima contro gli Albigesi, poi in favore della Terra Santa (1213-15). Eletto vescovo di Accon nel 1215, si portò l'anno seguente alla Curia papale allora in Perugia, dove trovò morto Innocenzo III, e venne a contatto con il movimento francescano. Consacrato vescovo nella Curia, andò a Genova, dove si imbarcò per Accon che raggiunse nel nov. 1216. Si diede subito al lavoro apostolico e assistette (1218-21) l'esercito cristiano a Damiata, dove s'incontrò anche con s.



(*fot. Enc. Catt.*)

GIACOMO di VITRY - *Historia orientalis*: *Incipit hystoria Ierosolimitana*. Cod. Vat. lat. 5265, fol. 5ʳ (sec. XIII) - Biblioteca Vaticana.

Francesco d'Assisi. Successivamente compì due viaggi in Italia (1222-23, 1225-26). Rinunziò al vescovato nel 1228 e si ritirò a Oignies. Nel 1229 Gregorio IX lo creò cardinale vescovo di Frascati, e, come tale, prese parte nelle trattative di pace con Federico II a Gaeta. Il resto della sua attività cardinalizia è poco conosciuto. Un anno dopo la morte, le sue spoglie mortali furono trasferite in Belgio e sepolte ad Oignies. G. fu uno dei personaggi più distinti del suo tempo e un ardente promotore della riforma interna della vita ecclesiastica, e tale si rivela anche nei suoi scritti. Essi sono: *Vita Mariae Oigniensis* (m. nel 1213), fonte importante per la conoscenza dei movimenti religiosi nel Belgio di quel tempo. Scritta nel 1215, fu inserita quasi interamente nello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais, XXX, capp. 10-51, interamente pubblicata dai Bollandisti, *Acta SS. Iunii*, IV (Anversa 1707, pp. 542-72); *Historia occidentalis* e *orientalis* (ed. D. Dubois, Douai 1597; la sola *Historia orientalis* anche presso Bongars, *Gesta Dei per Francos* [I, Hannover 1611, pp. 1047-1172]); *Sermones de tempore* (Anversa 1575, Venezia 1578); *Sermones vulgares*, di cui si hanno estratti presso J. B. Pitra, *Analecta novissima spicilegii Solesmensis* (II, Frascati 1888, pp. 344-442); Th. Fr. Crane, *The «exempla» or illustrative stories from the «sermones vulgares» of Jacques de Vitry* (Londra 1890); S. Frenken, *Die Exempel des Jacob von Vitry* (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, 5, 1, Monaco di Baviera 1914). Le sette lettere scritte dal 1216 al 1221, di cui alcune indirizzate a più persone, sono state criticamente edite da R. Röhricht, *Die Briefe des Jacobus de Vitriaco*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (14 [1894], pp. 97-118; 15 [1895], pp. 568-87; 16 [1896], pp. 72-114). Alcune di esse si trovano pure presso E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* (III, Parigi 1717, coll. 287-306).

BIBL.: *Histoire littéraire de la France*, XVIII, Parigi 1835, pp. 209-46; F. L. Matzner, *De Jacobi Vitriacensis vita et gestis*, Münster in V. 1863; Th. Fr. Crane, *The «exempla» or illustrative stories from the «sermones» of Jacopus de Vitry*, Londra 1890, pp. XXII-LIII; Ph. Funk, *Jacob von Vitry, Leben und Werke* (*Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, 3), Lipsia e Berlino 1909; J. Greven, *Die Anfänge der Beginen* (*Vorreformatorische Forschungen*, 7), Münster in V. 1912, pp. 54-109. Livario Oliger

GIACOSA, GIUSEPPE. - Commediografo e novelliere, n. a Colleretto Parella (Ivrea) il 21 ott. 1847, m. ivi il 2 sett. 1906.

Iniziò giovanissimo la sua attività letteraria, sempre feconda e instancabile: conferenze, discorsi, articoli storici e patriottici, poesie, prose narrative culminanti in *Genti e cose della montagna*, in *Novelle e paesi valdostani* (l'opera sua più schietta e saporosa), *I Castelli Valdostani* e in *Impressioni d'America*, una trentina fra drammi, atti unici, libretti d'opera, commedie tra le quali più importanti sono *Tristi amori*, i *Diritti dell'anima* e *Come le foglie* (v. tutto il *Teatro*, a cura di P. Nardi, 2 voll., Milano 1948). Con la sua psicologia facile, ma sottile, il G. illustrò le piccole crisi sentimentali della società borghese di fine secolo, della quale seppe comprendere e sfruttare i problemi e le passioni.

BIBL.: E. Marangoni, *Il capolavoro di G. G.*, Milano 1906; H. Bordeaux, *La vie au théâtre*, Parigi 1909, passim; B. Croce, *La lett. della nuova Italia*, II, Bari 1914, pp. 213-30; L. Garajo Armò, *Il teatro di G. G.*, Palermo 1925; M. Rumor, *G. G.*, Padova 1940; G. Petrocchi, *Scrittori piemontesi del secondo Ottocento*, Torino 1948, pp. 37-49; D. Donelli, *G. G.*, Milano 1948; P. Nardi, *G. G.*, ivi 1949. Giorgio Petrocchi

GIACULATORIE. - Dal latino *iaculari* (scagliare). Consistono in frequenti slanci del cuore verso Dio, Gesù Cristo, la Vergine, i santi, talora puramente interni, altre volte espressi in parole.

Il termine deriva forse da un passo di s. Agostino il quale, parlando dei solitari della Tebaide, dice che usavano frequenti preghiere « brevissimas et raptim quodammodo iaculatas » (*Epist.*, 129, 20: PL 33, 501).

(*da S. D'Amico, Storia del teatro drammatico, III, Milano 1940. p. 388*)

GIACOSA, GIUSEPPE - Ritratto.

Gli autori ascetici, i santi, la Chiesa s'accordano nel raccomandare l'uso delle g. come una delle pratiche più facili, poiché non richiede tempo e può essere intercalata fra tutte le nostre occupazioni anche le più intense, mentre è particolarmente efficace nel mantenere e rafforzare l'unione con Dio, nell'implorare l'aiuto della Grazia nelle difficoltà e nel ritemperare l'anima nei momenti di sconforto e di abbattimento. Nei periodi di aridità, quando altre forme di preghiera divengono difficili, le g. aiutano l'anima nel mantenere il contatto con Dio e la preservano dalla tiepidezza.

S. Francesco di Sales dice giustamente che in questo esercizio sta tutta la grande opera della devozione. Alcuni santi ne fecero un uso particolarmente frequente, impegnandosi anche a non dirne meno di un determinato numero ogni giorno. In questi patti però giova badare più allo spirito che li informa che non alla materialità del numero.

Quanto alle formole, nessuna è prescritta. Le migliori per il soggetto sono quelle che vengono spontanee ad ogni momento ed in rispondenza ai particolari bisogni dell'animo. Possono essere brevissime e, talora, una sola parola è assai più efficace di una lunga frase. Tali sono, ad es., i SS. nomi di Gesù e di Maria. Dell'espressione *Deo gratias* s. Agostino dice « hoc nec dici brevius, nec audiri laetius, nec intelligi grandius, nec agi fructuosius potest » (*Epist.*, 41, 1 : PL 33, 158). Oggettivamente però vi sono delle formole che sono più raccomandabili, e sono quelle tolte dalla S. Scrittura, specialmente dai *Salmi*, i quali ne sono ricchissimi. Cassiano, ad es., consacra tutto il capo decimo della decima collazione al versicolo : « Deus in adiutorium meum intende; Domine, ad adiuvandum me festina » (*Ps.* 69, 1) per dimostrare come questa sola invocazione s'adatta bene a tutte le circostanze della nostra vita, ed è una forma pratica di orazione perenne (cf. PL 49, 831 sgg.).

Pure da raccomandarsi sono le g. indulgenziate dalla Chiesa e per le quali basta, a lucrare l'indulgenza, anche la sola recitazione mentale (S. Penitenzieria Apostolica, 7 dic. 1933, in AAS, 26 [1933], p. 35). Un elenco di queste g. indulgenziate si trova nell'*Enchiridion indulgentiarum. Praeces et Pia Opera* (Roma 1950).

Tra le diverse raccolte di g. si ricordano quelle del card. G. Bona : *Opuscula ascetica selecta* (Friburgo in Br. 1911, pp. 281-378); di D. A. Baker, *Devout exercices of immediate acts and affections of the will* (in H. Bremond, *Hist. Litt. du sentiment religieux en France*, X, Parigi 1932, p. 340 sgg.); di O. Marchetti, *Meditazioni sulle giaculatorie del S. Cuore di Gesù* (1ª serie [2ª ed.], Roma 1927; 2ª serie, ivi 1928; 3ª serie, ivi 1930).

BIBL.: S. Francesco di Sales, *Filotea*, Roma 1910, cap. 13, parte 2ª; E. Nebreda, *De oratione secundum divum Augustinum, summosque doctores Ecclesiae Ioannem Chrysostomum et Thomam Aquinatensem*, Bilbao 1922-23; A. Aman, *La prière, à l'école du Christ, aux accents du psalmiste*, Avignone 1932; A. Fonck, *Prière*, in DThC, XIII, coll. 197-244.

Luigi Morstabilini

GIADA. - Pietra dura usata in Cina nelle arti industriali : essa proviene da due silicati, la nevrite e la giadeite, di calcio e magnesio il primo, di sodio e alluminio con silicato di ferro il secondo, ambedue di durezza notevole e di particolare lucentezza. Il suo colore è generalmente verde, in una gamma che va dal grigio chiaro con sfumature verdastre al verde scurissimo.

Venne usata fin dai tempi delle più antiche dinastie per oggetti di piccole dimensioni, per lo più amuleti, gioielli e ornamenti della persona, ma si incisero nella g. anche piccole statuette votive, figure di animali e fiori stilizzati con un complesso significato simbolico. La lavorazione era effettuata mediante polveri di pietre di maggiore durezza, quali il quarzo, lo smeriglio, ecc.

(da St. Charles Nott, Chinese Jade, Londra 1936, tav. 41)
GIADA - Candeliere in nevrite del periodo di Ch'ion Lung (ca. 1750 a. C.) - Londra, Coll. Lady Lever.

Scarso è l'impiego della g. in Occidente, ma in molti musei etnografici si conservano interessanti oggetti in g. In Italia sono da ricordare quelli dei Musei di Firenze e di Bologna, e dei Musei Pigorini e Lateranense a Roma.

BIBL.: Bishop collection, *Investigations and Studies in Jade*, Nuova York 1905; O. Münsterberg, *Chinesische Kunstgeschichte*, II, Esslingen 1912, p. 340; J. C. Ferguson, *Outlines of chinese art*, Chicago 1918, pp. 65-81; G. Vacca, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI, pp. 944-45; L. Bachofer, *A short history of chinese art*, Nuova York 1944.

Giovanni Carandente

GIAELE (ebr. *Jā'ēl*; Volg. *Iahel*). - Moglie di Haber cineo.

Sisara, il generale cananeo sconfitto da Barac, in fuga incontra sul suo cammino un accampamento di nomadi cinei, che dal *neghebh*, loro sede, si spingevano al nord con il permesso e la protezione dei Cananei, padroni della regione. Assetato e stanco s'avvia alla tenda di G., che, affacciatasi, l'invita ad entrare fiducioso, senz'alcun timore. Lo copre con un tappeto (o coperta); lo disseta con latte (il *lebhen*). Sisara s'addormenta, sicuro

che G. svierà i suoi inseguitori. G., preso un piolo usato per fissare al suolo le corde della tenda, e piegatasi a terra (riferendo *tiṣnaḥ* non al piolo che sarebbe penetrato nel suolo, ma a G., secondo il senso di *ṣnḥ* in *Ios.* 15, 18; *Iudc.* 1, 14), cauta lo infisse di colpo nella tempia del dormiente, il quale, dopo qualche convulsione (cod. A; Lagrange; cf. *Iudc.* 5, 27), giacque inerte; e così G. lo mostrò a Barac che l'inseguiva (*Iudc.* 4, 17-22). Si compiva la profezia di Dèbora (*Iudc.* 4, 9). Questa, nel cantico, celebra l'atto di G., che vuole benedetta fra le abitatrici delle tende (*Iudc.* 5, 24-27).

G. appartiene ad un clan imparentato a Mosè (*Iudc.* 1, 16; 4, 11) e quindi agl'Israeliti (cf. *I Sam.* 15, 6). Il suo intervento contro Sisara, in guerra con essi, si spiega appunto per il principio di solidarietà, che fa un dovere alle tribù parenti di intervenire contro il nemico (cf. *Iudc.* 8, 5-9. 15-17; 21; *I Sam.* 14, 21; 29). Perciò G. è lodata, mentre è maledetta la città israelita di Meroz (*Iudc.* 5, 23), che non si è mossa contro gli sconfitti. Tale dovere, derivato dalla solidarietà, supera anche quello dell'ospitalità. G. opera secondo il costume del suo tempo.

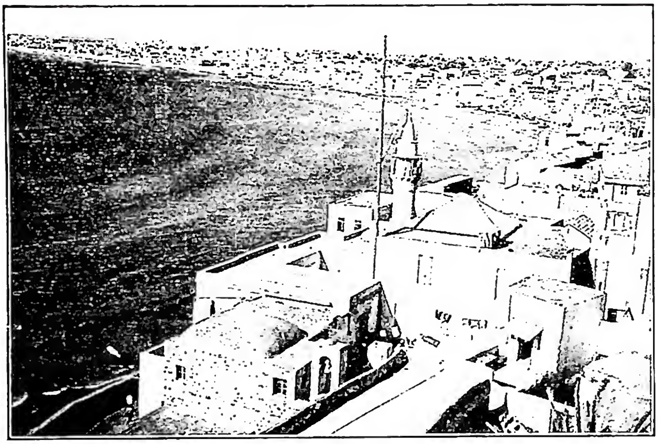
BIBL.: Oltre ai commenti ai *Giudici*, di M.-J. Lagrange, *Le livre des Juges*, Parigi 1903 e di C. F. Burney, *The book of Judges*, 2ª ed., Londra 1920, cf. L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 72 sg., 144 sg.; II, ivi 1930, p. 65.
Francesco Spadafora

GIAFFA (ebr. *Jāphô*, gr. Ἰόππη, ar. *Jāfā* «la bella»). - Città della Palestina, sulle coste del Mediterraneo, menzionata nella lista di Thutmosis III e nelle lettere di el-Amārnah. Quantunque assegnata da Giosuè alla tribù di Dan (*Ios.* 19, 46), fu dominata dai Filistei, dediti al culto di Derceto, che fissarono sugli scogli della baia l'episodio di Andromaca e Perseo.

Nel porto di G., inviato del re Hiram di Tiro, venne sbarcato il legname necessario alla costruzione del Tempio di Salomone in Gerusalemme (*II Par.* 2, 15) e 5 secoli più tardi quello occorrente per la ricostruzione di Zorobabel (*Esd.* 3, 7). Da G. salpò Giona profeta verso Tharsis (*Ion.* 1, 3). La città, dopo aver subito la sovranità degli Assiri, dei Sidoni e dei Greci, fu nel 142 conquistata dai Maccabei (*I Mach.* 10, 75; 11, 6; 12, 33), ma nel 66 fu da Pompeo incorporata alla provincia di Siria. Perdette molta della sua importanza commerciale quando Erode creò il nuovo porto di Cesarea.

Nei primi tempi del cristianesimo ebbe una comunità fiorente; s. Pietro vi risuscitò Tabitha (*Act.* 9, 36) e nella casa di Simone il cuoiaio ebbe la visione che lo indusse ad accogliere i gentili nella Chiesa (*Act.* 10). Nel 66 d. C. Cestio Gallio la distrusse dopo avervi ucciso più di 4000 Giudei (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, II, 18, 10). Risorse con l'avvento dei Crociati e tornò ad essere il porto principale della Palestina. Goffredo di Buglione nel 1100 ne riedificò le mura e la dichiarò contea soggetta al re di Gerusalemme. Intorno al castello crociato, che poteva vedersi fino al XIX sec., andò sviluppandosi la città alta, tipico esempio di città orientale, con case basse, viuzze, bazar ristretti ma sempre affollatissimi. A destra e a sinistra della città vecchia s'è sviluppata la nuova città fra boschi d'aranceti, il commercio principale di G.

BIBL.: S. Tolkowsky, *The Gateway of Palestine: A history of Jaffa*, Londra 1924.
Donato Baldi



(*Laboratorio zincografico - Terra Santa*)
GIAFFA - Panorama.

GIAINISMO: v. JAINISMO.

GIAIRO. - Archisinagogo (v.) di Cafarnao, la cui figlia fu risuscitata da Gesù. Il miracolo della risurrezione della figlia di G. operato da Gesù a Cafarnao (*Mt.* 9, 18-26; *Mc.* 5, 21-43; *Lc.* 8, 40-56) è rappresentato raramente sui monumenti cristiani.

Esso appare in pittura in un affresco semidistrutto nel «cubiculum clarum» del cimitero di Priscilla (Wilpert, *Pitture*, p. 293, tav. 232, 2). Un sarcofago di Arles presenta due momenti dell'episodio: i servi di G. che annunziano a Gesù la morte della fanciulla, e Gesù Cristo che, presala per la mano, la fa sorgere viva dal letto; ai piedi del Maestro è l'emorroissa che tocca le sue vesti. La scena della risurrezione con identico schema si trova anche in un sarcofago del Museo del Laterano. L'episodio evangelico è, infine, rappresentato anche sulla preziosa cassetta d'avorio del Museo di Brescia (sec. IV).

BIBL.: H. Leclercq, *Jaïre, la fille de*, in DACL, VII, II, coll. 2121-23; Wilpert, *Sarcofagi*, I, tav. XXXVIII, 3 (Arles), CXXIII, 3 (Laterano); II, pp. 303-404; J. Kollwitz, *Die Lipsanothek von Brescia*, Berlino 1933, pp. 23, 35, tav. 3.

Per G. giudice d'Israele, v. IAIR. Luigi M. Catteruccia

GIAMAICA (JAMAICA). - Per superfice (kmq. 11.525), la terza delle Grandi Antille, situata a S. di Cuba. In gran parte montuosa, ha clima tropicale caldo (specie a S.) ed umido (precipitazioni oltre i 2500 mm. annui a N., meno copiose a S.) e vegetazione lussureggiante. Negri (78%) e mulatti (17%) costituiscono la quasi totalità della popolazione (1,3 milioni di ab. nel 1947; 113 a kmq.); i bianchi sono ca. 15 mila, gli Indiani 21 mila e 7 mila i Cinesi.

L'isola produce soprattutto canna da zucchero (da cui si distilla il celebre rum), banane, frutta (aranci, pompelmi), cacao, caffè, noci di cocco, legname ed estratti coloranti. Discreta importanza ha anche l'allevamento (bovini e suini).

L'isola costituisce (dal 1670) una colonia inglese, retta da un governatore, che è assistito (dal 1944) da un consiglio esecutivo, in parte elettivo. Dipendono da G. amministrativamente le Isole Turks e Caicos (429 kmq., con 6148 ab.), le Isole Cayman (220 kmq., con 5311 ab.) e gli isolotti guaniferi di Pedro e Morant Cays (2,2 kmq.).

BIBL.: L. Olivier, *J.*, Londra 1936; *Handbook of Jamaica* (ufficiale), ivi 1950 (annuo).
Giuseppe Caraci

VICARIATO APOSTOLICO DI G. - L'isola di G., scoperta nel 1494 da Cristoforo Colombo, fu subito colonizzata dagli Spagnoli. I primi evangelizzatori furono i Francescani ed i Domenicani e sembra che, fin dagli inizi della dominazione spagnola, G. avesse una abbazia. Quando fu occupata dagli Inglesi (1655), il cattolicesimo era già fiorente: si contavano 6000 fedeli, dei quali 4500 erano bianchi e

1500 neri. L'Inghilterra vi proibì il culto cattolico e perseguitò chi lo professava.

Nel territorio furono portati migliaia di schiavi e di condannati politici. Solo nel 1792 poterono rientrare stabilmente sacerdoti cattolici inviati dal vicario apostolico di Londra; il vero lavoro missionario fu, però, ripreso nel 1837 con l'arrivo dei Padri gesuiti. Il 10 genn. 1837 fu eretto anche il vicariato apostolico che comprendeva tutta l'isola di G., le Bahamas e l'Honduras britannico. Questi due ultimi territori vennero poi costituiti in vicariati autonomi. La missione ha una superficie di kmq. 11.525 con una popolazione di ca. 1.365.000 ab., dei quali 83.513 cattolici, 682 catecumeni, 1.120.657 protestanti, 1277 ebrei ed il resto pagani o atei. Attendono alla cura spirituale dei fedeli 63 sacerdoti gesuiti, 3 fratelli laici, 176 suore, 41 catechisti, 259 maestri. Il vicariato è diviso in 22 stazioni primarie e in 49 stazioni secondarie. Vi sono 5 chiese e 66 cappelle. Le opere di carità sono costituite da un ospedale con 45 letti, 2 orfanotrofi con 416 ragazzi e 265 ragazze, 1 ricovero per vecchi, 1 lebbrosario, 1 ospizio per donne con 36 posti e 2 per giovani e ragazzi con 24 posti. Le scuole sono così ripartite: 44 elementari con 5664 bambini e 6254 bambine; 9 medie con 358 ragazzi e 1023 ragazze; 1 superiore con 250 alunni e 150 alunne; 1 normale con 45 alunne. Esistono anche 9 scuole elementari private. Tali dati statistici si riferiscono al 1949.

Bibl.: Archivio Prop. Fide, *Relatio quinquennalis 1941*, pos. prot. n. 1927/41; id., *Relatio annualis 1949*, pos. prot. n. 3825/49; MC, pp. 121-22. Antonio Mazza

(da R. Riccardi, L'America Centrale e le Indie Occidentali, Torino 1934, p. 639)

GIAMAICA - Paesaggio costiero della G.

GIAMBATTISTA MAOLETTI da Serravalle. - Francescano missionario in Cina. Si conoscono due missionari di questo nome, che evangelizzarono la Cina nel sec. XVIII.

1\. G. M. da S. (Vercelli), seniore, n. ca. il 1667 e, fattosi francescano, arrivò nel 1706 nello Shensi, in Cina. Il missionario Antonio Laghi, succeduto quale vicario al celebre p. Basilio Brollo da Gemona nella direzione di quelle cristianità lo condusse seco a Sianfu, ove fissarono la residenza. Dopo la consacrazione episcopale di p. Laghi (20 giugno 1717), fu da lui inviato nel Kansu. Ivi lavorò finché, nel 1724, fu eletto vicario apostolico di Huk-Wang (territorio comprendente le province dell'Hupeh e dell'Hunan). Ma durante il viaggio verso il suo vicariato, m. improvvisamente il 14 genn. 1725 e fu sepolto nel villaggio di Luo-Kuo-Ma.

Lasciò una particolareggiata relazione del suo viaggio in Cina, che si conserva nella Biblioteca di Brera a Milano.

2\. G. M. da S., iuniore. Nipote del precedente, n. nei primi anni del sec. XVIII, anch'egli francescano, si recò in Cina nel 1739 e lavorò nel vicariato dello Shensi e Shansi fino al 1760, allorché il vescovo G. Antonio Buocher, esule e prigioniero a Macao, non potendo reggere il vicariato inviò a Roma le sue dimissioni. Fu eletto a succedergli il p. G. M., ma questi m. prima della consacrazione, il 1° luglio 1761.

Bibl.: Costantino di Valcamonica, *Memoria di tre vescovi*, Parma 1876, pp. 5-7; G. Ricci, *Hierarchia cath. in Sinis*, Wuchang 1929, pp. 68, 75; Streit, *Bibl.*, VII, p. 469. Alberto Ghinato

GIAMBLICO (Ἰάμβλιχος, *Iamblichus*). - Filosofo neoplatonico, n. a Calcide in Celesiria, m. sotto Costantino il Grande intorno al 330. Della sua vita si hanno scarse notizie, miste a fantastiche leggende, in Eunapio (*Vitae Philos. ac Soph.*). Fu discepolo del peripatetico Anatolio e poi di Porfirio.

Sua opera principale è un vasto compendio delle dottrine pitagoriche in 10 libri, citati da Siriano col titolo: Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων, del quale restano 5 libri con titoli particolari (v. bibl.). Importante per la storia del sincretismo religioso neoplatonico è il libro *De mysteriis*, del quale, senza seri motivi, fu contestata l'autenticità, ma che oggi è di nuovo generalmente attribuito a G.

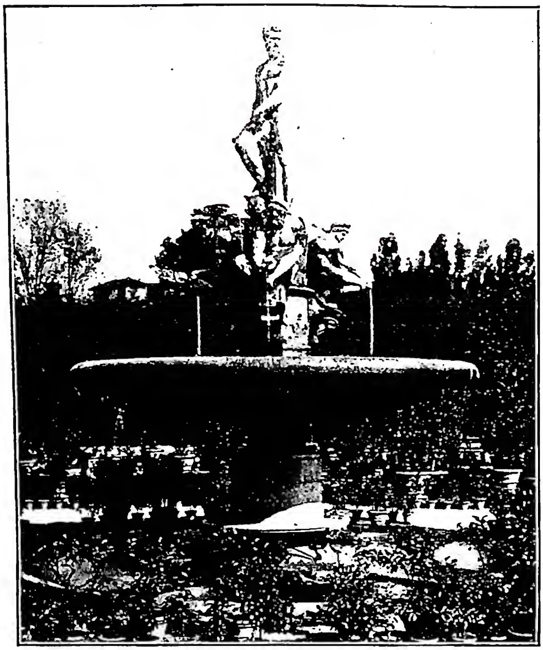
Con G. il neoplatonismo diviene sempre più religioso e mistico, pur senza rinunziare alla sua pretesa razionalistica. Sopra l'*Uno-Bene* di Plotino G. pone il Principio assolutamente ineffabile (ἡ πάντη ἄρρητος ἀρχή); ma sotto l'*Uno Bene* le ipostasi triadiche si moltiplicano in artificioso ordine simmetrico. L'influsso di G. nella scuola fu grande; la sua filosofia, che cercava di conciliare con i principi speculativi il politeismo tradizionale, fu seguita con entusiasmo dall'imperatore Giuliano l'Apostata nel suo tentativo di restaurazione pagana.

Bibl.: Opere di G.: *De vita Pythagorica*, ed. A. Westermann, Parigi 1862 (aggiunto alla ed. *Cobetiana* di Diogene Laerzio) e A. Nauck, Pietroburgo 1884; *Protrepticus* o *Adhortatio ad philosophiam* (nel quale sono conservati preziosi frammenti del *Protreptico* di Aristotele), ed. E. Pistelli, Lipsia 1888; *De communi mathematica scientia*, ed. N. Festa, ivi 1891; *In Nicomachi arithmeticam introductionem*, ed. E. Pisteili, ivi 1894; *Theologoumena arithmeticae* (dubbio), ed. V. De Falco, ivi 1922; *De mysteriis, greco-lat.*, ed. G. Parthey, Berlino 1857. Tra le opere perdute importante la *Teologia Caldaica* in 28 libri (citata da Damascio, *De primis principiis*, ed. Car. Aem. Ruelle, Parigi 1889, p. 86); un trattato su *L'anima*, di cui restano copiosi frammenti in Stobeo, ed. C. Wachsmuth; un trattato su *Gli Dei*, fonte di Macrobio (*Sat.*, I, 17-23) e di Sallustio, filosofo neoplatonico in *De diis et mundo* (F. W. A. Mullach, *Frag. philos. Graec.*, III, pp. 30-50). Per le dottrine metafisiche teologiche di G. v. le testimonianze soprattutto in Proclo e Damascio.

Studi: E. Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, II, Parigi 1846, pp. 126-44; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen: Die nacharistotelische Philosophie, Zweite Hälfte*, 4ª ed. Lipsia 1903, pp. 735-82; G. Mau e W. Kroll, s. v. in Pauly-Wissowa, coll. 645-51; Überweg, I, 12ª ed., Berlino 1926, pp. 612-17 (bibl.); Th. Whittaker, *The Neo-Platonists*, 2ª ed., Cambridge 1928, pp. 121-36, 225-28; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à st Augustin*, Parigi-Lovanio 1945, pp. 374-84. Pietro Marrucchi

GIAMBOLOGNA. - Jean Boulogne detto il G., scultore, n. a Douai nel 1529, m. a Firenze il 13 ag. 1608. Scolaro dapprima dello scultore Jacopo Dubroucq ad Anversa, nel 1545 era a Roma ove conobbe Michelangelo. L'incontro con questo artista e lo studio delle sue opere fu elemento sostanziale della sua formazione.

Nel 1567 per commissione di Pio III terminò la costruzione della fontana del Nettuno per la piazza maggiore



(fot. Alinari)

GIAMBOLOGNA - Fontana dell'Oceano - Firenze, Giardino di Boboli.

di Bologna, su disegno nell'architetto siciliano Tommaso Laurenti, e fuse la grande statua in bronzo del dio marino: uno dei suoi capolavori. Il bozzetto, pure in bronzo, si conserva nel Museo civico di quella città. Eseguì poi un altro Nettuno, inferiore a quello bolognese, per il giardino di Boboli ed un agilissimo *Mercurio volante* (1572) per la fontana di villa Medici a Roma, ora al Museo nazionale di Firenze. Quindi nel 1581 eseguì il gruppo del *Ratto delle Sabine* per la Loggia dei Lanzi, ripetendone la scena in un mirabile bassorilievo della base. Molte altre opere egli lasciò in Firenze: il *S. Luca* in Orsammichele, l'*Ercole che abbatte il centauro* nella Loggia dei Lanzi, le statue di Cosimo I, terminata nel 1594, in piazza della Signoria e di Ferdinando de' Medici in piazza della S.ma Annunziata. Numerose sono anche le opere sacre del G. fra cui di particolare importanza i bassorilievi con le scene della Passione del Palazzo dell'Università di Genova, i due rilievi, la *Pietà* e la *Deposizione* (1588), eseguiti per l'antipendio dell'altare della Croce nel S. Sepolcro di Gerusalemme, un Crocifisso in bronzo nella cappella del Soccorso all'Annunziata, ove fu posto il suo sepolcro, ed altri due Crocifissi, uno nel Museo di Palazzo Pitti, un altro nella Collegiata dell'Impruneta. Il G., tra i maggiori scultori del suo tempo, può considerarsi uno degli ultimi manieristi, ma in alcune sue opere è già evidente qualche anticipazione del gusto barocco. - Vedi tav. XXX.

BIBL.: G. Vasari, *Le vite*, ed. G. Milanesi, VII, Firenze 1881, pp. 643-48; A. Desjardins, *Vie et oeuvre de J. B.*, Parigi 1883 e 1901; E. Tietze-Conrat, *Bologna Giovanni*, in Thieme-Becker, IV, pp. 247-52; Venturi, X, III, pp. 693-791; C. Gamba, *I trionfi di Cosimo I del G. e di Enrico IV del Rubens*, in *Rivista d'arte*, 22 (1940), p. 127-31. Mario Massaccesi

GIAMBONI, BONO. - Fiorentino, dell'antica famiglia del Vecchio, giudice e letterato della seconda metà del sec. XIII.

Volgarizzò, pare, e con particolari pregi d'arte, il *Tesoro* di B. Latini, l'*Arte della guerra* di Vegezio, le *Storie* di P. Orosio, la *Formula honestae vitae* di Martino di Braga e il *De contemptu mundi* di Innocenzo III; e scrisse una *Introduzione alla virtù* (volgarizzamento per alcuni, opera originale per altri), viaggio allegorico, in cui la Filosofia è porta della Fede e questa delle Virtù, e Fede e Virtù debellano i Vizi, l'Idolatria, il Giudaismo, l'Eresia, il Maomettanesimo.

BIBL.: F. Tassi, *Delle storie di P. Orosio contro i pagani, libri VII*, Firenze 1849; R. Davidsohn, *Forsch. z. Gesch. von Florenz*, III, Berlino 1907, p. 362 sgg.; S. Debenedetti, *B. G.*, in *Studi medievali*, 4 (1942-13), pp. 271-78; G. Bertoni, *Il Duecento*, Milano 1939, pp. 328-29, 335-36. Alberto Chiari

GIAMBULLARI, BERNARDO. - Poeta fiorentino, n. nel 1450, m. nel 1529. Padre dello storico Pierfrancesco, della brigata del Magnifico e poi cortigiano di Leone X, cui diresse i *Sonetti di Biagio del Capperone*.

Versificò in stile popolaresco la vita di s. Giovanni Gualberto ed altre storie di santi, novelle in ottava rima, la satira *Il sonaggio delle donne* ed una lunga *gionta* al *Ciriffo Calvaneo* di Luca e Luigi Pulci. Compose, com'era uso, laudi e rime spirituali accanto a canzoni carnascialesche, ballate, sonetti, rispetti. Iniziatore dell'idillio contadinesco con la *Nencia da Barberino* (che, sfatata l'attribuzione a Lorenzo de' Medici, dev'essergli assegnata), trovò nel vernacolo mugellano una forma originale d'espressione. Con la *Contenzione di Mona Costanza* e col *Contrasto di Ton di Puccetto* (inedito), anch'essi vernacoli, dette i primissimi esempi di commedia rusticale.

BIBL.: D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano con appendice di documenti inediti*, Torino 1894; C. Aprile, *Sonetti rusticani di Biagio del Capperone (B. G.)*, Città di Castello 1902; L. Marchetti, *B. G., autore della « Nencia da Barberino »*, in *Nuova Antologia*, 84 (apr. 1949), p. 406 sgg.
Italiano Marchetti

GIAMBULLARI, PIERFRANCESCO. - Letterato, n. a Firenze nel 1495, m. ivi il 24 ag. 1555. Godette protezione da Giuliano duca di Nemours e da Leone X. Nel 1515 venne nominato canonico della basilica di S. Lorenzo.

Primo custode della libreria laurenziana, appare tra i primi aggregati dell'Accademia degli Umidi, poi Fiorentina, in cui ebbe, fra l'altro, l'incarico di riformatore della lingua (1551). Scrisse rime d'amore e canti carnascialeschi, poi ripudiati. Sua opera principale è la *Storia d'Europa* (Venezia 1566) in 7 libri, incompiuta, giudicata dal Giordani « la più perfetta prosa del Cinquecento ». Condotta con ampia concezione e diligenza nell'uso delle fonti (fra cui l'*Antapodosis* di Liutprando) non si allontana però dal tipo retorico umanistico, e va dall'877 al 947. Nel dialogo *Il Gello* (Firenze 1546) il G. sostenne la curiosa derivazione del fiorentino dall'aramaico. Primo esempio di grammatica d'autore toscano è *Della lingua che si parla e si scrive a Firenze* (ivi 1551). Da ricordare, fra le lezioni accademiche, il *De 'l sito, forma e misura dell'Inferno dantesco* (ivi 1544).

BIBL.: G. Kirner, *Sulla storia d'Europa di P.F.G.*, Pisa 1889; M. Barbi, *Della fortuna di Dante nel sec. XVI*, ivi 1890; C. Vallacca, *La vita e le opere di P.F.G.*, Bitonto 1898; G.L. Luzzatto, *L'arte di P.F.G.*, in *Convivium*, 6 (1934), pp. 284-91. Cf. inoltre l'ampia introduzione all'ed. della *Storia d'Europa* curata da G. Marangoni, Milano 1910. B. Croce, *Poeti e scrittori del primo e del tardo Rinascimento*, II, Bari 1945, p. 56 sgg.
Italiano Marchetti

GIAN CRISTOFORO ROMANO. - Scultore, architetto, medaglista, figlio di Isaia da Pisa (v.) n. a Roma nel 1470, m. a Loreto il 31 maggio 1512. Nel 1490 era a Ferrara per scolpire il busto di Beatrice d'Este oggi al Louvre. L'anno successivo era a Pavia, intento a lavorare al monumento funebre di Gian Galeazzo Visconti nella Certosa. Il lavoro proseguì fino al 1497. Nel 1498 era a Mantova presso Isabella d'Este Gonzaga di cui ha lasciato una bella medaglia. A Mantova, dove rimase fino al 1505, fece anche altri lavori, fra i quali va ricordata la porticina dello studiolo della Marchesana nel Palazzo Ducale e la tomba della b. Osanna Andreassi. Sul

finire del 1505 era a Roma dove modellò una medaglia di Giulio II. Pratico d'architettura, nel 1509 si recò con Bramante a Loreto per studiare le opere necessarie a quella Basilica, ed a Loreto dopo tre anni chiuse la sua vita.

Caratteristico esponente di un gusto, più che tradizionale, raffinatamente neoclassico, sulla via per molti aspetti indicatagli dal padre, quasi indifferente al grande movimento di trasformazione che s'andava operando ai suoi giorni nel campo artistico, G. C. godette fama presso i suoi contemporanei soprattutto quale incisore di gemme e cristalli. Nulla di lui è rimasto in quel genere di lavori, tuttavia le sue sculture e le sue medaglie lasciano facilmente intendere quali fossero i suoi gusti per l'aulica maniera e la esecuzione perfetta.

BIBL.: Venturi, VI, pp. 1128-40; A. Venturi, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI, p. 958; R. Filangieri di Candida, *Romano*, in Thieme-Becker, XXVIII, pp. 552-53. Emilio Lavagnino

GIANELLI, Antonio, beato. - Vescovo di Bobbio, n. a Cereta (La Spezia) il 12 apr. 1789, m. a Piacenza il 7 giugno 1846. Povero di famiglia, fu fatto studiare nel Seminario di Genova per intervento di una benefattrice. Ordinato sacerdote nel 1812, fu, prima, vicario curato nell'abbazia di S. Matteo, indi professore di retorica per dieci anni a Carcare presso gli Scolopi e in seminario, senza cessare con ciò di attendere in modo esemplare alle opere di apostolato.

Nel 1826 fu nominato arciprete e vicario generale di Chiavari, dove fondò nel 1829 l'Istituto delle Suore di Nostra Signora dell'Orto, chiamate comunemente « Gianelline », vigoroso e fiorente; mentre la istituzione, pur tanto utile, della Congregazione dei Missionari di S. Alfonso de' Liguori, fondata lo stesso anno per la predicazione, specialmente popolare, si spense dieci anni dopo la morte del G. Eletto vescovo di Bobbio (1838), si diede senza indugio all'opera di riforma e di organizzazione della diocesi : stese norme assai prudenti, ma ferme, per rinvigorire lo spirito ecclesiastico nel clero e togliere gli abusi; riordinò il Seminario negli studi e nella disciplina: fece tre volte la visita della diocesi e tenne due sinodi. Fu per il suo clero un esempio, prestandosi a predicare missioni, a confessare, a fare il catechismo ai fanciulli; né fu parco di elemosine ai poveri, privandosi anche del necessario.

Anche a Bobbio egli pensò di costituire nel 1839 una Congregazione di sacerdoti missionari, che chiamò degli Oblati di S. Alfonso, la quale però, dopo la sua morte, non resse agli urti e alle animosità esterne, per cui i vari membri si dispersero e non sentirono più il coraggio di riunirsi. Di essa aveva fatto parte Cristoforo Bonavino, diventato poi, dopo la defezione, Ausonio Franchi (v.).

La morte colse il G. a Piacenza, dove s'era portato per un breve soggiorno a ristoro della malattia che l'aveva colpito.

Fu beatificato da Pio XI il 19 apr. 1929; festa il 7 giugno.

BIBL.: A. Pellicani, *Della vita di mons. A. G.*, Genova 1878; L. Rodino, *Vita del servo di Dio A. M. G.*, ivi 1894; L. Sanguinati, *Il b. A. M. G., vescovo di Bobbio*, Torino 1925. Celestino Testore

GIAN GALEAZZO Sforza, duca di Milano : v. SFORZA, FAMIGLIA.

GIAN GALEAZZO Visconti, duca di Milano : v. VISCONTI, FAMIGLIA.

GIANNONE, Pietro. - N. il 7 maggio 1676 a Ischitella da Scipione e Lucrezia Micaglia, m. a Torino il 17 marzo 1748. Studiò legge a Napoli, vi si laureò nel 1698, e prese ad esercitare con successo la professione forense. Contemporaneamente si occupò con passione delle questioni giurisdizionali, che volle riconsiderare nei loro precedenti storici e nel loro quadro complessivo. Ne uscì un'opera di vasto disegno, la *Istoria civile del Regno di Napoli* (pubblicata a Napoli nel 1723), nella quale l'autore si proponeva di narrare le vicende dell'Italia meridionale dalle origini del cristianesimo alla fine del sec. XVII. Tali vicende per altro furono ripensate da G., che si ispirava alla sua passione politica, sotto una unica luce, quella del contrasto fra Stato e Chiesa, sistematicamente ponendo tutto il bene dalla parte dello Stato e tutto il male dalla parte della Chiesa. Donde una serie di svisamenti e di gravi carenze, che rendono l'opera discutibile e caduca sotto l'aspetto storico-scientifico. Essa è invece fondamentale nella storia del pensiero politico-ecclesiastico per il suo giurisdizionalismo, intimamente legato nella visione del G. all'alleanza dell'assolutismo monarchico e del ceto medio. L'opera ebbe immediata risonanza, ricevette sperticate lodi dagli anticurialisti e ne diventò uno dei testi più cari, e fu tradotta in molte lingue (all'Indice il 1° luglio 1723).

Il G., scomunicato dall'arcivescovo di Napoli nel 1723, si recò a Vienna, ove fu accolto da Carlo VI che gli accordò una pensione annua. A Vienna scrisse alcune operette polemiche, rivolte tutte ad approfondire e chiarire singoli punti dell'opera precedente e che presentano anche, nel complesso, un programma concreto di azione politica, che nei tempi successivi trovò applicazione a Napoli ed altrove (esercizio pieno del *regio exequatur*, riduzione del fòro ecclesiastico, graduale soppressione della manomorta ecc.). Pure a Vienna scrisse un'altra opera di maggiore rilievo, conosciuta con il titolo di *Triregno* : ivi egli svolgeva la tesi che, per assicurare un libero e incontrastato svolgimento alla sovranità statuale, conveniva sopprimere il papato e la gerarchia ecclesiastica, privare il clero di ogni bene temporale, e sottoporlo integralmente allo Stato.

Cessata nel 1734 la pensione viennese, il G. divisò di tornare in patria. Ma gli fu inibito l'ingresso nel Re-

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

Gianelli, Antonio, beato - Ritratto - Bobbio, vescovado.

(*da P. G., Istoria civile del regno di Napoli, Napoli 1770, p. 12*)
GIANNONE, PIETRO - Ritratto da un'incisione di J. F. Sedelmeir.

gno, sicché, dopo fortunosi brevi soggiorni a Venezia, Modena, Milano, si recò a Ginevra (1735), dove resistette alle lusinghe di conversione al calvinismo. Avversato il G. da tempo per le sue idee e i suoi programmi dalla Curia romana, il primo ministro del re di Sardegna pensò di acquistarsi benemerenze presso quest'ultima imprigionandolo. Difatti, attiratolo con inganno, per mezzo di un emissario, in luogo prossimo a Ginevra ma sottoposto alla giurisdizione sabauda, ivi lo fece arrestare e poi condurre in prigione a Chambéry e al castello di Miolans (apr. 1736). Ivi rimase fino all'anno successivo, essendosi le autorità sabaude rifiutate di consegnarlo alla Cancelleria romana, che lo aveva richiesto (ma furono inviate a Roma le carte del G.). Trasferito a Torino, vi firmò, travolto da minacce e blandizie, un atto di abiura delle sue antiche idee (marzo 1738). Da Torino passò al carcere di Ceva, dove rimase fino al 1744, occupandosi nella stesura di nuove operette storiche, nelle quali, pur fra qualche professione di fede cattolica, ritornano i vecchi motivi polemici. Ricondotto a Torino, morì nel carcere della cittadella.

Il G., nelle opere maggiori e in quelle minori, nel suo iniziale sensismo, nel suo giurisdizionalismo, nel suo stesso socinianesimo va considerato come uno degli scrittori che recarono un efficace contributo alla affermazione delle posizioni laicali nel sec. XVIII.

BIBL.: F. Nicolini, *Gli scritti e la fortuna di P. G.*, Bari 1914; id., *Le teorie politiche di P. G.*, Napoli 1915; B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, Bari 1925, v. indice; A. Corsano, *Il pensiero religioso italiano dell'Umanesimo al giurisdizionalismo*, ivi 1937, pp. 130-78; C. Caristia *P. G. « giureconsulto » e « politico ». Contributo alla storia del giurisdizionalismo italiano*, Milano 1947; L. Marini, *P. G. e il giannonismo a Napoli nel Settecento*, Bari 1950. Mario E. Viora

GIANNOTTI, DONATO. - Letterato, n. a Firenze il 27 nov. 1492, m. a Roma il 27 dic. 1573. Savonaroliano, antimediceo, nel 1527 segretario dei Dieci come già il Machiavelli, caduta la Repubblica fiorentina, dovette esulare.

Oltre versi giovanili, scrisse commedie (*Il vecchio amoroso*, la *Milesia*) e principalmente trattati politici (*Il libro della Repubblica de' Viniziani*; i 4 libri *Della Repubblica fiorentina*), in cui sostiene e delinea idealmente gli ordinamenti repubblicani. Importanti anche per lo studio di Michelangiolo, che vi è interlocutore, i *Dialoghi de' giorni che Dante consumò nel cercare l'Inferno e il Purgatorio*. Inedita una *Epitome historiae ecclesiasticae*.

BIBL.: Opere: *Opere poetiche e letterarie di D. G.*, a cura di F. Polidori, con un *Discorso* biografico di A. Vannucci, Firenze 1850; *Lettere di D. G. a Pier Vettori*, pubbl. da R. Ridolfi e C. Roth, ivi 1932. Per la vita e le opere, oltre il cit. *Discorso* del Vannucci, v.: G. Sanesi, *La vita e le opere di D. G.*, Pistoia 1899; E. Zanoni, *D. G. nella vita e negli scritti*, Roma 1900; G. Biasuz, *Per una ristampa dei « Dialoghi » di D. G.*, in *Convivium*, 12 (1940), pp. 36-43. Per le relazioni con Michelangiolo: G. Papini, *La vita di Michelangiolo nella vita del suo tempo*, Milano 1949, p. 403 sgg. Italiano Marchetti

GIANNOTTI, PIETRO. - Teologo mistico, n. nel 1695 a Città di Castello, m. il 28 genn. 1773. Studiò a Roma nel Collegio Fuccioli. Ordinato sacerdote, ritornò in patria dove, dopo la rinuncia di suo fratello Virgilio (poi vescovo di Città della Pieve), fu nominato prevosto della Cattedrale (2 dic. 1734).

Pubblicò interessanti opere di teologia mistica, insigne monumento della sua pietà, del suo zelo e del suo vasto sapere: *Teologia mistica* (3 voll., Lucca 1751); *Vita della buona serva di Dio suor Angela Moscani cappuccina* (Perugia 1757); *Ristretto di mistica dottrinale ed esperimentale come pure dell'ascetica che dispone o accompagna alla mistica con sufficienti regole da discernere i spiriti* (ivi 1758), compendio della *Teologia mistica*. La dottrina dell'autore è solidamente fondata sull'insegnamento dei più grandi dottori della Chiesa e dei migliori teologi delle diverse scuole, nonché sulla vita di molti santi e servi di Dio, non pochi dei quali contemporanei, come s. Veronica Giuliani, suor Paola Novelli della Volontà di Dio, suor Caterina Brondi, suor Chiara Todi. Frequenti sono le riprovazioni dello pseudomisticismo di Molinos, qualificato come « nemico di ogni mortificazione » (*Ristretto*, p. 243).

BIBL.: G. Muzi, *Memorie ecclesiastiche e civili di Città di Castello*, V, Città di Castello 1844, pp. 237. Felice Da Mareto

GIANO (*Ianus*). - Antico dio romano. Benché il suo nome non figuri nel più antico calendario romano, è dimostrato che la festa del 9 genn. indicata con il termine *Agon*(*ium*), era celebrata in suo onore. Questa è la prima festa dell'anno solare, come Ianuarius (gennaio) ne è il primo mese. Tale posizione di inizio, in base alla quale si poteva dire: « penes Iovem summa, penes Ianum prima », viene confermata anche da altri fatti: tutti i sacrifici e preghiere dovevano cominciare con un'invocazione a G. (e terminare con un'altra a Vesta).

Anche il primo giorno di ogni mese è sacro a G.: egli, insieme con Giunone, dea delle Kalendae, quale giorno di novilunio, riceve mensilmente un sacrificio: in questa connessione si chiama anche Ianus Iunonius. G. è perciò un « principium deorum », il primo degli dèi, « dio degli dèi » e « buon creatore » (*duonus cerus*) come lo invocava l'antico carme dei Salii. Nel mito romano questo suo carattere si esprimerà nella sua posizione di « primo re » del Lazio. Anche il *rex sacrorum* che può esser considerato quale suo sacerdote particolare – è lui che offre al dio un ariete nel giorno dell'*Agonium* – è il primo nell'ordine gerarchico dei sacerdoti romani. Nelle prime monete romane (IV sec. a. C.) l'unità, l'*as*, porta l'effigie del dio: effigie bifronte che gli è propria in tutti i tempi. Questo singolare tipo di raffigurazione che trova riscontro presso dèi solari di altri popoli, insieme con altri elementi (festa, vittima ecc.) getta luce sulla natura solare del dio, intuita anche dagli esegeti antichi e confermata forse anche dall'etimologia del nome: oggi, infatti, si tende ad abbandonare la supposta derivazione dal termine concreto *ianus*, *ianua* (arco, porta) e, senza riprendere, peraltro, l'inverosimile tesi di un

(*fot. Enc. Catt.*)

GIANSENIO, CORNELIO - Ritratto di G. C., vescovo di Gand, detto G. il vecchio. Frontespizio del *Commentariorum in suam concordiam...* Anversa 1613.

(D)ianus, si vuole spiegare il nome del dio con il sanscrito *yāna* (camminare); si tratterebbe del cammino del sole. La posizione di « inizio » (per cui G. è anche « matutinus ») ed altri caratteri, come la connessione con l'acqua, sottolineata soprattutto – ma non unicamente (cf. la dedica di un suo tempio in occasione di una vittoria navale; la sorgente presso lo Ianus Geminus; la prua associata alla sua immagine sull'*as* repubblicano) – dal mito, sconsigliano tuttavia un'equazione semplicista tra G. e il sole. Gli antichi luoghi di culto di G. sono: la *regia* stessa dove il *rex sacrorum* sacrifica l'ariete nel giorno dell'*Agonium*; il *tigillum sororium*, sul Monte Oppio, dove al culto di Ianus Curiatius si associa quello di Iuno Sororia (la leggenda cultuale è quella dell'Orazio vincitore dei Curiazi che espia, passando sotto il *tigillum*, il suo sororicidio; la festa è il 1° ott.); il monumento, più che tempio, detto Ianus Geminus: questo, fondato secondo la tradizione da Numa Pompilio, doveva essere aperto finché Roma era in guerra, chiuso in tempo di pace (a quest'uso si connetteva il doppio epiteto Patulcius Clusius del dio); il tempio presso il teatro di Marcello, fondato in occasione della vittoria di Mylae (la festa del tempio coincideva con i Portunalia dell'antico calendario, 17 ag.); si può aggiungere lo Ianus Quadrifrons costruito sotto Domiziano: l'immagine quadrifronte sarebbe stata importata da Falerii. Il culto di G. è quasi esclusivamente pubblico. La scarsa partecipazione privata e la mancanza di modelli greci determinano la povertà mitologica della figura che, tuttavia, si vede come primo re pacifico del Lazio, oppure come dio onniveggente messo in relazioni amorose con dee dell'acqua, quale Iuturna e Venilia, o altre, quale Carna. Più che alla mitologia, la figura di G. si prestava alle speculazioni cosmogoniche, in cui essa rappresentava l'origine, l'inizio del mondo, simile al Caos (v.), dei Greci. Il nome del Gianicolo (Ianiculum), sua sede mitica, deriva dal nome di G. Forse anche qui G. aveva un suo antico luogo di culto dimenticato.

BIBL.: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 103 sgg.; Otto, *Ianus*, in Pauly-Wissowa, *Suppl.*, III, col. 1175 sgg.; O. Huth, *Ianus*, Bonn 1932; F. Altheim, *Altitalische und altrömische Gottesvorstellung*, in *Klio*, 30 (1937), p. 48 sg.; P. Grimal, *Le dieu Janus et les origines de Rome*, in *Lettres d'humanité*, 4 (1945), p. 15 sgg. Angelo Brelich

GIANSENIO (JANSENS), CORNELIO (*Kornelius*). - Teologo ed esegeta fiammingo n. a Hulst nel 1510, m. a Gand l'11 apr. 1576. Formatosi all'Università di Lovanio, insegnò teologia ai Premostratensi (abbazia di Tongerloo, 1534-42), quindi fu curato di S. Martino a Courtray, e dal 1560 decano della Facoltà di teologia di Lovanio. Margherita d'Austria l'inviò con Hessels e Baius al Concilio di Trento (1563); nel 1568 fu nominato vescovo di Gand, dove applicò le norme del Concilio Tridentino.

Conosceva bene il greco e l'ebraico. I suoi scritti sono esegetici; G. vi mette in rilievo il senso letterale-storico. Commentò i *Salmi*, i *Proverbi*, la *Sapienza*, l'*Ecclesiastico*, e più copiosamente i quattro Evangeli, intrecciati da lui stesso in una ordinata *Historia evangelica*. Tutte opere che per i loro molteplici pregi furono molte volte ristampate ed ancor oggi si consultano con frutto. Esse (meno le parafrasi dei *Salmi*) sono tra i più insigni commenti cattolici del sec. XVI. Pubblicò: *Concordia evangelica...* (Lovanio 1549); *Paraphrases in omnes Ps.* (ivi 1568); *Comm. in Prov. Salomonis* (ivi 1569); *Annotationes in librum Sap. et Commentarii in Eccli.* (Anversa 1569); *Corn. Jansenii ep. Gand. commentarius in suam Concordiam ac totam hist. evangelicam* (Lovanio 1572).

BIBL.: A. Le Roy, *C. Jansénius*, in *Biographie nationale de Belgique*, X, coll. 103-105; P. Claessens, *C. Jansénius et G. Lindanus*, in *Annuaire de l'Université cath. de Louvain*, Lovanio 1871, pp. 288-324; R. Simon, *Histoire critiqu des principaux commentateurs du Nouveau Test.*, Rotterdam 1893, pp. 595-605; R. Guelluy, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain, d'Erasme à Jansénius*, in *Rev. d'Hist. Ecclés.*, 37 (1941), pp. 83-85; A. Vaccari, *Esegesi ed esegeti al Concilio di Trento*, in *Biblica*, 27 (1946), pp. 336-37. Francesco Spadafora

GIANSENIO (JANSENS), CORNELIO e **GIANSENISMO**. -

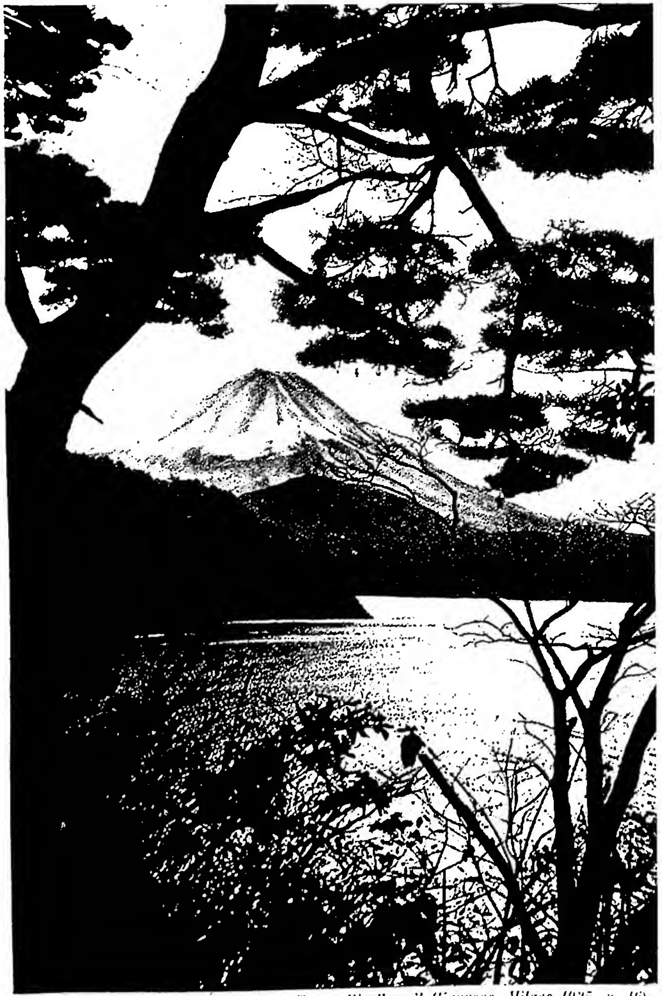
I. VITA. – Giansenio C., nipote del precedente, vescovo di Ypres, n. il 28 ott. 1585 ad Ackoy, villaggio di Leerdam, provincia dell'Olanda meridionale, e m. a Lovanio il 6 maggio 1638. Studiò ad Utrecht nel Collegio di S. Gerolamo, poi a Lovanio presso i Gesuiti. L'Università di Lovanio, detta dal Pallavicino « un grande campo d'arme contro le forze di Lutero » (l. XV, 97), in quegli anni era agitata dalle dispute che le controversie sulla Grazia e sulla predestinazione suscitavano tra i seguaci di Bañez e del Molina. A Lovanio aveva insegnato Baio, e contro Baio s'erano schierati Leonardo Lessio e Giovanni Du Hamel. In questa polemica dottrinale che a Lovanio ferveva sotto il nome e sulla dottrina di Baio, Giansenio viene introdotto da Giacomo Janson, direttore del Collegio di Adriano VI, e da Du Vergier de Hauranne, celebre abate di St-Cyran. L'influenza del Du Vergier sarà decisiva e costante nella vita e nell'opera di Giansenio. Quando nel 1604 egli si trasferisce a Parigi, dopo aver ultimati i suoi studi filosofici, per completare alla Sorbona quelli teologici, St-Cyran s'unisce a lui non solo come amico, ma come collaboratore nel desiderio di una riforma teologica morale e disciplinare della Chiesa ispirandosi soprattutto alle teorie dell'agostinianismo rigido.

Giansenio pensava a liberare la teologia da un preteso filosofismo e razionalismo scolastico; Du Vergier a restituirne la disciplina e la morale nel rigore dei primi secoli. Giansenio era teorico, Du Vergier pratico. Ma un ostacolo sembrava loro impedire la riforma: la Compagnia di Gesù che corrompeva la scienza teologica con il molinismo, la vita cristiana con il probabilismo. La loro riforma avrebbe attaccato la Compagnia di Gesù nei suoi aspetti teologici e morali. Nel 1617, quando Du Vergier

fu eletto abate di St-Cyran, Giansenio ritornò a Lovanio, dove ricostruì e poi diresse per qualche tempo il Collegio di S. Pulcheria, conseguendo la laurea dottorale in teologia nel 1619, e dal 1630 tenendo la cattedra di S. Scrittura. Nel 1635 fu nominato vescovo di Ypres dalla corte di Madrid, ed in seguito all'approvazione di Urbano VIII, prese nel 1636 possesso della sede episcopale. Ma dopo soli diciotto mesi di ministero, consumato dalle fatiche e dal contagio, moriva piamente. Aveva accolto con simpatia il *De republica Christiana* di Marcantonio De Dominis, il Sinodo protestante di Dordrecht (1619) il quale ripeteva la dottrina di Calvino contro gli arminiani e i cattolici : e queste accettazioni avrebbero potuto metterlo in sospetto d'eresia; ma insieme aveva pubblicato : *Alexipharmacum* (Lovanio 1630), che aveva difeso con una *Spongia notarum* (ivi 1631), contro Gilberto Voet, e *Mars gallicus* (s. l. 1635), nel primo dei quali difendeva le verità della Chiesa cattolica, negando ai protestanti l'autorità di riformare la Chiesa, e nel secondo, sotto lo pseudonimo di Alessandro Patrizio Armacano, denunciava con pungente satira le alleanze strette dai re di Francia con i protestanti tedeschi, svedesi, olandesi contro una tesi propugnata nel 1634 dal teologo di Lione Besian Arroy. Aggiungeva a queste opere il *Tetrateuchus* (Lovanio 1639), commentario ai Vangeli, il *Pentateuchus* (ivi 1641) e *Analecta* (ivi 1644) commentari cioè al *Pentateuco*, ai *Proverbi*, all'*Ecclesiaste*, alla *Sapienza*, ad *Abacuc*, a *Sofonia*. Nulla quindi di grave o di censurabile si sarebbe potuto citare contro il defunto vescovo di Ypres, se, postumo, non fosse apparso l'*Augustinus, seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses* (Lovanio 1640), che subito ristampato in Parigi nel 1641 ottenne un incredibile successo di edizioni e di diffusione. Come nacque l'*Augustinus* di Giansenio? Vi si può vedere l'ambiguità di un compromesso. Le ragioni di questo compromesso, se partivano da motivi delle controversie dibattute nell'Università di Lovanio, avevano radici ben più lontane e profonde, cioè nelle stesse origini storiche del problema della Grazia quali appariscono nella dottrina di Pelagio e dei predestinaziani. Nella secolare polemica della Grazia e della predestinazione s'introduce l'*Augustinus* di Giansenio.

Tra il determinismo duro dei predestinaziani e dei riformatori e la dottrina cattolica, Giansenio pone il suo compromesso. Tenta in Agostino un terreno neutro, e getta il suo appello di conciliazione. Era stato preceduto da Baio, la cui lettura è necessaria per chi intenda studiare il movimento giansenista. Giansenio difende Baio così intimamente che, se altre fossero state le circostanze, la parola baianesimo avrebbe potuto prendere nel vocabolario teologico il posto oggi occupato dalla parola giansenismo. Da Baio Giansenio imparò lo sforzo d'imporre, in nome di s. Agostino, la propria critica nella Rivelazione, fuori dell'autorità della Rivelazione, studiando la dottrina cattolica della Grazia fuori del magistero ecclesiastico; o se affermò di affidarsi alla Chiesa, preferì quella antica diffidente della contemporanea. Con Baio credette che i Padri del Concilio di Trento avessero scagliato troppi anatemi contro i riformatori; e non intendendo l'equilibrio saggio delle definizioni conciliari, invece di postillare e giustificare gli articoli della condanna, postillò e giustificò le proposizioni condannate. Di contro alla infallibilità del romano pontefice, come Lutero, seguì il suo personale giudizio critico nella tradizione primitiva, e poiché nella Chiesa antica Agostino dominava con la sua dottrina e i volumi dei riformatori e i trattati cattolici si appoggiavano alla sua autorità e anche il Concilio di Trento più volte lo citava nei suoi decreti, Giansenio tenta di trovare nelle sue opere la carta di riconciliazione in modo più deciso di Baio. Baio infatti era troppo pelagiano per contentare i luterani e troppo luterano per appagare i cattolici. Non piacque agli uni, dispiacque agli altri, concludendo così la storia dell'agostinismo ed iniziando quella del giansenismo.

II. La condanna. – Il 1° ag. 1641 la S. Congregazione dell'Indice e dell'Inquisizione condannò 18 opere, tra le quali l'*Augustinus* di C. Giansenio. Con questa condanna s'inizia la storia di un'eresia nata, a credere alle ultime parole del vescovo di Ypres, contro la volontà del suo fondatore non espressamente eretico. Giansenio infatti nel suo testamento (che alcuni ritengono falsificato), ma anche più esplicitamente in più luoghi del suo autentico *Augustinus* (cf., ad es., tomo II, cap. 29) protestava : « Sentio enim aliquid difficulter mutari posse. Si tamen Romana Sedes aliquid mutari velit, sum obediens filius, et illius Ecclesiae in qua semper vixi usque ad hunc lectum mortis obediens sum ». « Sentio aliquid difficulter mutari posse » ed « obediens sum » : con un atto di orgoglio e con una protesta di fede s'inizia e si conclude la storia postuma non solo dell'*Augustinus*, ma di ogni opera giansenista. L'*Augustinus* apparve in tre volumi in-fol. G. vi aveva lavorato ventidue anni, rileggendo dieci, venti e anche trenta volte gli scritti del grande Africano. Il primo tomo è diviso in 8 libri ed espone e confuta l'eresia di Pelagio con l'autorità di s. Agostino. Il secondo tomo, dopo aver delineato i limiti della ragione in teologia e dell'autorità di s. Agostino, tratta dello *status naturae lapsae* e dello *status naturae purae*. Il terzo direttamente propone la dottrina sulla Grazia, sulla libertà, sulla predestinazione e riprovazione. Termina con un parallelo critico tra la dottrina riprovata dei Marsigliesi e quella molinista dei Gesuiti. L'*Augustinus* è dunque prevalentemente un trattato sulla Grazia, una silloge di sviluppi dottrinali sulla Grazia documentati con testi isolati da s. Agostino. Definendo il metodo della teologia G. dichiara la ragione filosofica « madre di tutte le eresie », chiama gli scolastici « cani che abbaiano nelle scuole », e vi oppone la « memoria », cioè la tradizione. Ma nella tradizione ha poca simpatia per i Padri greci, e di quelli latini non vede che Agostino « Pater Patrum, doctor doctorum, primus post scriptores canonicos, inter omnes vere solidus, subtilis, irrefragabilis, angelicus, seraphicus, excellentissimus et ineffabiliter mirabilis » ecc. Nelle questioni importa unicamente accertare quale sia il parere di s. Agostino e quando s'imbatte in una proposizione condannata : « Quid ad propositionem quam proscripsit Apostolica Sedes ? – egli si domanda –. Haereo, fateor. Sed quid ad doctrinam Augustini ?... Nec enim ego quid verum aut falsum, quid tenendum et non tenendum in Catholicae Ecclesiae doctrina tradidi, sed quid Augustinus tenendum asseruerit et docuerit ». « Si quis vobis annuntiaverit – egli ripete parafrasando s. Paolo – praeter id quod ex Augustino accepistis, anathema sit » (tomo II, l. III, cap. 22; tomo III, cap. 1, *partitio dicendorum*). Nello stabilire la dottrina sulla Grazia, Giansenio riprende l'interpretazione di Baio, la dottrina del duplice amore (la *duplex delectatio*). Adamo prima di peccare era libero, poteva peccare perché aveva solo la Grazia sufficente (detta da Agostino *auxilium sine quo non*). Dopo il peccato, perde la libertà ed ha bisogno per ogni atto buono della Grazia efficace (*auxilium quo*) che determini infallibilmente la volontà. L'uomo per il peccato è intrinsecamente corrotto e dominato dalla concupiscenza, e quindi trascinato al male senza potervi resistere, invincibilmente. La sua volontà è dominata dalla cupidità terrena o amore terrestre. Le sue opere non sono che peccati se non interviene la carità o amore celeste a determinare infallibilmente la volontà al bene. Questo duplice amore è il principio della nostra condotta fisica, morale, soprannaturale, e perciò si chia-



(da C. Tomaselli, Ecco il Giappone, Milano 1935, p. 16)

IL SACRO FUJI
caratteristico paesaggio giapponese.

(da C. Tomaselli, Ecco il Giappone, Milano 1935, p. 32)

IL CASTELLO FEUDALE DI OSAKA
nel Giappone sud-occidentale.

(per cortesia del prof. V. Mariani)

(fot. Spartaco Appetiti)

In alto: SCENA D'UN TEATRO GIAPPONESE, vista dal palcoscenico. Silografia a colori di Hokousai (primi anni del sec. XIX). *In basso:* LA MARTIRE GRAZIA HOSOKAWA, di Luca Hasegawa (sec. XX).

ma « delectatio victrix ». L'uomo sottoposto alla ferrea legge di un amore invincibile resta così schiavo o della terra o del cielo, senza merito o demerito personale, trascinato al bene o al male, alla salvezza o alla dannazione, da un irresistibile diletto celeste o terrestre. Mentre bañeziani e molinisti, salvando l'onnipotenza della Grazia e la libertà dell'uomo, ammettono che vi è una Grazia sufficente, data da Dio a tutti gli uomini, la quale conferisce loro il potere prossimo per compiere i comandamenti, e che riceve la sua efficacia o dall'azione soprannaturale in noi (bañeziani) o dall'assenso della nostra libertà (molinisti), Giansenio sulle orme di Baio proclama che ogni grazia è efficace e perciò invincibile, e che sotto l'azione della Grazia efficace noi non possiamo fare nulla di nostro. Dio predestina all'inferno o al paradiso con volontà antecedente ad ogni considerazione di merito. Cristo è morto solo per i predestinati, e a loro solo dà la Grazia efficace. Non esiste quindi libertà, e se Giansenio parla di libertà è solo esenzione da violenza esteriore o da coazione fisica. Tutto l'*Augustinus* è un immenso arsenale polemico e partigiano, come dimostreranno poi i suoi seguaci, in difesa della *duplex delectatio* portata al parossismo di un personale pregiudizio; la « magna charta » della teologia del giansenismo che Fénelon giustamente chiamerà « cousin germain du calvinisme ».

III. Sviluppi del giansenismo. – Sembra strano, e nessuno l'avrebbe immaginato, tanto meno Giansenio, che una dottrina così stirata e torva, e tanto diversa dalla dolce vivacità del genio francese, avrebbe incontrato in Francia e nei paesi latini una vasta e fortunosa conquista.

N'è rimasto sorpreso il Bremond : « J'attribuirai la naissance du jansénisme à une sorte de génération spontanée. Le nez de Cléopatre... le jansénisme historique est pour moi un véritable monstre. En tant que monstre il n'a pu devoir sa naissance qu'à de bizarres et imprévisibles rencontres ». Era invece il naturale rifugio degli insoddisfatti, degli scontenti in Francia e nel Belgio dopo la condanna del calvinismo, di quanti cioè, senza pregiudicarsi con l'autorità civile ed ecclesiastica, vedevano nella dottrina di Giansenio un compromesso tra cattolicesimo e protestantesimo. Inoltre le teorie di Giansenio poterono per alcuni spiriti insofferenti rappresentare la parte migliore della Riforma cattolica; i quali deviarono però il desiderio di una rinascita morale e religiosa – che era necessaria ed urgente in quel secolo e in quella società – nella scelta del principio riformatore, preferendo ai canoni del Concilio di Trento e all'autorità del pontefice romano gli equivoci della riforma e il criterio personale d'interpretazione e di giudizio. Se tuttavia questo clima sociale e spirituale favorì lo sviluppo dell'eresia, incontri imprevedibili, come afferma il Bremond, facilitarono il suo cammino. Il giansenismo trova infatti nella psicologia piuttosto che nella metafisica religiosa la sua ragione di esistenza. Gli anatemi di Roma che segnano la progressiva morte delle altre eresie, divengono, per un periodo di tempo, la sua fortuna. Anzi nasce, si rivela, si consolida, tesse la sua storia nelle date e nelle forme delle diverse condanne pontifice. Quando i Gesuiti ebbero fra mano alcuni fogli di stampa dell'*Augustinus*, subito lo denunziarono. Urbano VIII si affrettò a proibire la continuazione della stampa che era curata in segreto da Fromond e da Calenus. Ma nonostante l'opposizione dei Gesuiti, dell'internunzio di Bruxelles, dell'Università di Lovanio, la stampa si continuò e si compì sotto la protezione del card. Ferdinando, infante di Spagna e governatore dei Paesi Bassi, al quale fu dedicata, ed uscì con i privilegi del re di Spagna e dell'imperatore Ferdinando III concessi nel genn. 1638 e nel febbr. 1640, e con la censura favorevole di Enrico Calenus e di Giacomo Pontano che dichiaravano l'opera « celeste... necessaria ed utilissima alla Chiesa... conforme alla dottrina di s. Agostino ». La diffusione e le ristampe furono molte, anche in Roma nel 1643 incontrando la più varia ed accesa polemica. Saint-Cyran affermava che dopo s. Paolo e s. Agostino, Giansenio era il terzo che aveva « parlato più divinamente della Grazia e creato il libro di devozione dei novissimi tempi ». Rimessa l'opera al giudizio della S. Congregazione dell'Indice il 10 giugno 1643 fu condannata prima con un decreto dell'Inquisizione (4 marzo 1641), poi con la bolla *In eminenti* di Urbano VIII redatta da Francesco Albizzi (6 marzo 1642), con la cost. *Cum occasione* di Innocenzo X (31 maggio 1653), e infine con l'altra *Ad Sacram beati Petri Sedem* di Alessandro VII (16 ott. 1656). Innocenzo aveva nominato cinque cardinali e tredici teologi per esaminare l'*Augustinus*. L'esame durò più di due anni in 36 sessioni. Alle prime dieci sessioni intervenne anche il Papa. Era consentito ai difensori di Giansenio sostenere la propria causa, ma la loro difesa non eluse la condanna che venne inclusa nelle cinque seguenti proposizioni che dichiarò temerarie, empie, blasfeme, degne di scomunica, eretiche (cf. Denz-U, 1092-96) : 1) Alcuni precetti di Dio sono impossibili nonostante il buon volere degli uomini giusti, secondo le presenti forze della natura, perché manca ad essi quella Grazia che li rende possibili; 2) Alla Grazia interiore nello stato di natura decaduta non si resiste mai; 3) Per acquistare merito o demerito non si richiede la libertà dalla necessità interna, ma soltanto la libertà dalla coazione esterna; 4) I semipelagiani ammettevano per i singoli atti anche all'inizio della fede la necessità della Grazia interiore preveniente, ed erano eretici in quanto concedevano alla volontà umana il potere di resistere o di obbedire alle Grazia; 5) È un errore semipelagiano affermare che Cristo è morto per tutti. Ma questa condanna non turbò gravemente gli ammiratori di Giansenio, alcuni dei quali volevano appellare dal Papa ad un Concilio ecumenico.

Il Papa a loro giudizio era un incompetente. Ma tale appello avrebbe pregiudicato ancor più l'*Augustinus*. Questa polemica con Roma rese più viva la controversia, allargando l'aspetto dogmatico dell'eresia nascente, inizialmente soteriologico, ad accogliere errori ecclesiastici come quello di ridurre il potere pontificio (il Papa era concepito *primus inter pares* tra i vescovi, primo per dignità non per autorità, inferiore e subordinato al Concilio ecumenico). Ma le teorie di Giansenio dovevano trovare il loro teatro di prova, la loro attuazione pratica a Port-Royal in Parigi.

IV. Port-Royal. – Port-Royal (v.) segna il passaggio dell'eresia giansenistica da un aspetto teologico ad una forma polemica ed ascetica non molto dissimile dallo scisma. Già le condanne avevano rivelato l'ambiguità dell'*Augustinus* e della fede dei giansenisti, figli ribelli e insofferenti che non vogliono abbandonare la casa e vivono in famiglia in continuo litigio. Il giansenismo si manifesta infatti una eresia in casa, uno scisma in famiglia. Ma di questa ribellione in famiglia Saint-Cyran incontrerà in Parigi il diplomatico controversista nella persona di Antonio Arnauld (v.), sottile e astuto disquisitore che insegnerà al giansenismo la sua indefinibile tattica polemica. Autore della *Logique de Port-Royal*, avvocato difensore dell'*Augustinus*, egli conosce le tergiversazioni, le amfibologie, gli equivoci della difesa e dell'offesa. Egli organizzò le idee giansenistiche, infuse loro un'anima, ne creò un sistema. Alla teologia unì l'ascetica, alla riforma dogmatica sulla Grazia associò un riforma sacramentale, pur non chiarendo mai le sue opinioni personali. Egli insegnò a non scoprirsi, a spargere nelle pagine in difesa dell'eresia osservazioni ortodosse e incensurabili. Se qualche volta è sospetto, subito se n'accorge, pronto ad affermare il contrario. Con Arnauld la parabola centrifuga dell'eresia ha il suo termine. Parte da Giansenio, il teologo, passa per Saint-Cyran, l'ipermistico, si conclude in Arnauld, il diplomatico controversista.

Si devono a lui le tergiversazioni alle condanne pontifice, per le quali Port-Royal resterà celebre. Arnauld ammoniva : « ne répondre jamais absolument, mais toujours par *si*. Par là on ne s'engagera à rien ». Perciò alla condanna delle cinque proposizioni, a quelli che chiamavano il Papa incompetente e volevano appellare ad un Concilio ecumenico, consigliò di condannare, insieme al Papa,

le cinque proposizioni. Negava però che si trovassero nell'opera di Giansenio o, nel caso che vi si trovassero, affermava che non erano dannabili nel senso dell'autore, che era quello di s. Agostino, che il Papa senza dubbio non aveva riprovato né poteva riprovare. Trentotto vescovi allora, coadiuvati da molti teologi, il 28 marzo 1654 dichiararono che le cinque proposizioni erano state insegnate da Giansenio e nel senso di Giansenio erano state condannate. Il Papa definì espressamente: « Quinque illas propositiones ex libro praememorati Cornelii Jansenii Episcopi Yprensis, cui titulus *Augustinus*, excerptas ac in sensu ab eodem Cornelio intento damnatas fuisse, declaramus et definimus ». Ma non bastò. In due lettere in difesa del duca di Liancourt nel febbr. del 1655 Arnauld distingueva tra questione di diritto e questione di fatto. La Chiesa, il papa, è infallibile quando giudica delle questioni di dogma o di morale contenute nella Rivelazione e nella esposizione della loro dottrina (*quaestio iuris*), non nel giudizio portato sulla dottrina di un libro di un autore umano o sopra il vero senso che questi abbia dato alle sue parole (*quaestio facti*). Nella *quaestio iuris* è prescritto l'interiore assenso alle decisioni della Chiesa; nella *quaestio facti* la Chiesa non ha potere; al massimo può esigere un rispettoso silenzio (*silentium obsequiosum*). Del resto, aggiungeva con spirito tutto giansenistico, a s. Pietro, nella caduta, mancava la Grazia necessaria. Insieme ad Arnauld assertore di questa politica equivoca è Pietro Nicole, al quale si debbono le opere: *Les imaginaires ou lettres sur l'hérésie imaginaire* e *Tractatus de distinctione iuris et facti in causa janseniana*, fondamentali per comprendere i raggiri e gli artifizi del giansenismo. Dall'eresia si declina verso lo scisma, dall'errore sulla dottrina della Grazia all'errore sull'infallibilità pontificia. Il papa può condannare infallibilmente una dottrina come eretica, ripete Nicole, non determinare infallibilmente che quella dottrina si trova in un libro (*Augustinus*); le cinque proposizioni condannate non si trovano nell'*Augustinus* o almeno nel senso nel quale sono state condannate. Il papa è male informato o, se bene informato, non è infallibile per sé ma solo con il consenso della Chiesa universale. E se questo consenso è raggiunto (come nel Concilio di Trento) ci s'appella ad un concilio futuro (pronti a riappellarsi ancora all'infinito), come ci si appella alla disciplina della Chiesa antica per sovvertire la disciplina della Chiesa contemporanea. Non s'accorgevano i giansenisti insistendo sul movimento riformatore d'autonomia della ragione dalla Fede di mettere insieme alla fede cattolica in agonia la propria fede.

A difesa di Arnauld, suo amico, anche Biagio Pascal (v.) rimase impigliato negli intrighi del partito giansenista. Aveva in Port-Royal la sorella Jacqueline « sa directrice » com'egli la chiama. Per amore della sorella e per un impegno d'amicizia con Arnauld scrisse un « pamphlet », una apologia letteraria di Port-Royal, una requisitoria antimolinista, *Les provinciales* (1656-57), che potrebbero definirsi il piacere dello scherno canonizzato ai danni della Compagnia di Gesù. Ma Pascal come Nicole ben presto compresero che tutta questa polemica diveniva « una pura commedia e uno scherzo di cattivo gusto » (Nicole) e che non si poteva fare « un idolo della stessa verità, perché la verità fuori della carità non è Dio, ed è immagine e idolo che non bisogna né amare né adorare » (Pascal), e si ritirarono dalle sottili e raffinate sottigliezze che non riuscivano a salvare né la carità né la verità.

V. Da Port-Royal a Pistoia. – Era naturale che allontanandosi dall'autorità spirituale della Chiesa il giansenismo cadesse, per sopravvivere, alla potenza temporale dello Stato e a forme di superstizione. Alla prima fase della storia del giansenismo, imperniata sulla Grazia, la predestinazione ed il rigorismo sacramentale, ne succede così una seconda nella quale teologia e morale sembrano annegare nelle teorie gallicane ed in manifestazioni ipermistiche. La polemica di Port-Royal che continuava quella protestante gettando lo scherno sul magistero ecclesiastico ne aveva preparata la via. Già nel *Petrus Aurelius* di Saint-Cyran si ritrovano essenzialmente le teorie di Richer e De Dominis, del Pithou e De Marca. Il card. Richelieu aveva saldato la Francia in unità politica e religiosa, ma insieme aveva acuito il desiderio del re di Francia di prendere la Chiesa sotto la sua protezione. Roma appariva quasi una potenza straniera, e il gallicanesimo tentò di assoggettarla all'assolutismo statale di Luigi XIV. Sotto l'insegna del sentimento nazionale si divinizzarono forme storiche e politiche ai danni della dottrina e della vita cattolica e soprannaturale, le quali accumunarono il giansenismo con il protestantesimo presso le corti gallicane. Se, come Lutero, il giansenismo aveva abbattuto ogni autorità in materia di fede, e a somiglianza del calvinismo aveva assunto un carattere democratico e rivoluzionario, con il criticismo ecclesiastico, poi, tanto affine al libero esame, spingeva non solo alla negazione della verità rivelata, ma alla ricerca di un punto d'appoggio al succedersi degli anatemi di Roma. Per continuare nel loro criticismo e stornare o almeno salvaguardarsi dalle condanne pontificie, i giansenisti ripiegarono in un ibridismo religioso, che li costrinse ad una doppia vita. Non si può infatti confondere giansenismo e gallicanesimo. I veri giansenisti mal sopportavano l'autorità e l'infallibilità pontificia, ma erano pure insofferenti di ogni ingerenza statale, e quando si volsero verso i Parlamenti lo fecero per rifuggire le condanne ecclesiastiche. Avevano però un punto comune: il papa è inferiore al concilio; le decisioni del papa, anche in materia di fede, non sono irreformabili se non dopo il consenso della Chiesa. Se i giansenisti trovavano nei gallicani un rifugio, i gallicani trovavano nei giansenisti un pretesto. Ragioni nazionali e ragioni teologiche, e più ancora ragioni polemiche li resero vicini ed amici, tanto amici da crederli gemelli nati da uno stesso letto, ma la diversità esisteva. Bossuet, gallicano, fu sempre avversario dei Gesuiti. I gallicani, eredi di Filippo il Bello, sono decisi; i giansenisti, seguaci di Arnauld, temporeggiano, non amano compromettersi, prender posizione. Si ripete che se le dottrine di Baio e di Giansenio si accostarono allo spirito gallicano fu per opera di Pascasio Quesnell (v.). Non è esatto. L'unione fra i due moti è dovuta alla particolare situazione politico-religiosa determinatasi in seguito alle lotte giurisdizionali tra la Corte francese e Roma. Le sue *Réflexions morales* (1671) ne sono una chiara testimonianza. Esse in forma capziosa ripeterono esattamente la dottrina di Giansenio e di Arnauld riaccendendone le controversie. Furono proibite da Clemente X nel 1675, ma tale proibizione dette luogo ad un pullulare di opuscoli polemici e non impedì che Quesnell, rivedendole e ampliandole, le ripubblicasse più volte e in diversi formati. Tra tanta letteratura polemica destò rumore un opuscolo pubblicato nel 1702 dal titolo *Un caso di coscienza* se cioè si dovesse assolvere chi mantenesse un « ossequioso silenzio » circa la condanna delle cinque proposizioni. Clemente XI il 12 febbr. 1702 proscrisse anche l'ossequioso silenzio e tre anni dopo (16 luglio 1705) confermò con la bolla *Vineam Domini* (Denz-U, 1350) le condanne dei suoi predecessori. Le monache di Port-Royal, rimasto come centrale di propaganda e « foyer d'agitation frondeuse », le quali si opposero alla bolla pontificia, furono disperse e il monastero per decreto reale fu raso al suolo (1710). Ma le *Réflexions* di Quesnell per decenni tennero vive le questioni gianseniste presso i Parlamenti, i vescovi, gli Ordini religiosi e il clero secolare, soprattutto per l'atteggiamento equivoco del card. Noailles che, dopo averlo approvato, aveva preso le difese del libro di Quesnell. Richiesto un intervento diretto e decisivo della S. Sede questo venne l'8 sett. 1713 con la bolla *Unigenitus* (Denz-U, 1351-1451) che condannava 101 proposizioni di Quesnell, cioè tutta la dottrina teologica, ascetica, morale, ecclesiastica del giansenismo. Si appellò da parte di alcuni giansenisti ad un Concilio ecumenico (1717) creando così il partito degli *appellanti* scomunicati da Clemente XI con la bolla *Pastoralis officii* (1718). Dopo la morte del reggente Filippo d'Orléans (1723) e del Noailles (1729) i giansenisti ebbero l'unico appoggio nel Parlamento e così ribelli, faziosi divennero una setta politica-filosofico-religiosa con un accento sempre più aggressivo contro la teologia, la morale e la pietà della Compagnia di Gesù, in modo particolare contro il probabilismo e la devozione al S.

Cuore di Gesù. Organo del partito diventano dal 1727 le *Nouvelles ecclésiastiques* e punto di riferimento morale la Chiesa scismatica di Utrecht (v.). Il movimento dei convulsionari di S. Medardo (v.) e il figurismo (v.) contribuirono a separare piuttosto che ad unire gli animi (degenerando la dottrina in fatti e credenze superstiziose) nella controversia religiosa che perdurò per tutto il Settecento e nella quale s'immischiarono i Parlamenti finché Benedetto XIV nel 1756 non rinnovò le proibizioni della bolla *Unigenitus*. Durante la Rivoluzione Francese, Grégoire, Mouton ed altri pochi preti giacobini ripeteranno nomi e fatti giansenistici, ma il vero giansenismo è ormai sopraffatto dalle nuove teorie illuministiche.

VI. Giansenismo italiano. – La diaspora giansenistica, se è vasta individualmente, socialmente presenta solo due comparse territoriali: a Utrecht, e più propriamente a Pistoia. Ma in Utrecht i giansenisti riconoscono solo un rifugio morale e ricevono un incitamento nella lotta con Roma. Sommersi dalle condanne essi si volgono ai vescovi scismatici olandesi per simpatia di persecuzione, come sogliono dire, identità di martirio per la verità, contro la tirannide romana. In Italia invece l'eresia giansenistica sembra assumere un aspetto di continuità. Insieme al pensiero filosofico e scientifico entrano per vie parallele alla fine del Seicento, ma soprattutto nel Settecento, le questioni religiose. Port-Royal è conosciuto attraverso *Les provinciales* di Pascal, e il giansenismo viene preparato dalle polemiche antigesuitiche, dalla politica gallicana delle corti, dalle controversie sulla Grazia e sulla morale. Le figure ecclesiastiche più notevoli alle quali si deve un orientamento giansenistico, sebbene nessuno dei tre si professasse e fosse giansenista, sono il card. Noris, Fulgenzio Belelli, Lorenzo Berti, agostiniani, detti semigiansenisti perché affermavano la necessità della Grazia non *ex necessitate*, ma solo *ex decentia*. Difendevano cioè il sistema agostiniano rifiutando però l'interpretazione di Giansenio. Accusati di baianismo e di giansenismo energicamente si difesero contro queste accuse. Era loro intenzione insistere sulla distinzione dei due stati prima e dopo la caduta. Prima della caduta, dicevano, Adamo, sotto l'influenza di una grazia versatile poteva liberamente determinarsi al bene o al male; dopo la caduta, la scelta non è possibile che sotto l'influenza di una Grazia efficace *ab intrinseco*, tale cioè che dia possibilità e atto. L'efficacia di questa Grazia consiste nella dilettazione, non già relativa ossia per superiorità di gradi, ma assolutamente vittoriosa, per cui Dio muove infallibilmente la volontà al libero consenso. Vi è una Grazia sufficente (*auxilium sine quo*) cui si può resistere e che rimane senza effetto se non sopravviene l'aiuto medicinale della Grazia efficace (*auxilium quo*). Il Berti tiene a rilevare costantemente le differenze che separano, secondo la sua opinione, il suo dal sistema di Giansenio. La dilettazione – egli afferma – non viene necessariamente, ma infallibilmente senza offendere la libertà dell'uomo. Non solo presso gli Agostiniani, ma anche presso prelati come Giovanni Bottari e Francesco Foggini e presso cardinali come il Passionei trovano simpatia gli antigesuiti, i rigoristi, gli appellanti francesi; e in genere presso i Filippini. A Roma infatti all'Archetto e all'Oratorio nel Settecento si incontrano, allacciano relazioni e amicizie i principali giansenisti italiani: Tamburini, Zola, Scipione de' Ricci, Serrao, G. Capecelatro. Roma rappresenta nella prima metà del Settecento la fase formativa, anche se sotterranea, timida e incerta, del giansenismo italiano che troverà poi nella seconda metà del secolo la generazione dei ribelli nei due cenacoli principali di Pavia e di Pistoia. Pavia centro di dispersione di idee con Pietro Tamburini, Pistoia campo di esperienza con Scipione de' Ricci. Ma giansenisti si trovano pure a Genova; per citare solo alcuni nomi: Palmieri, Degola, Solari; a Napoli: Serrao, Capecelatro, Simioli, Natale; a Torino, a Milano, a Venezia. Il giansenismo italiano è infatti un fenomeno aristocratico di piccoli gruppi, non un largo movimento come in Francia penetrato quasi in tutti gli strati sociali; non ha carattere unitario e originale ma varia da regione a regione, e spesso da persona a persona; non possiede che scarsi fondamenti teologici e motivi dottrinali. Alle dottrine primitive di Giansenio, di Saint-Cyran, di Arnauld preferisce lo spirito quale si rivela in Quesnell e Duguet, derivando immediatamente dagli appellanti francesi tramite il conte Dupac de Bellegarde e i missionari della Chiesa scismatica di Utrecht, e accogliendo elementi febroniani, richeriani e illuministi. Si ha così un giansenismo regalistico a Milano e a Pavia, un giansenismo rivoluzionario e repubblicano a Genova e un giansenismo ecclesiastico e liturgico a Pistoia. Unisce cioè un problema religioso (religione e Chiesa da riformare) ad uno sociale e politico (aspetto non giansenistico dell'eresia, ma pietra d'appoggio). Gli *Annali ecclesiastici*, sul tipo dell'omonima rivista francese, testimoniano come la teologia e la morale fossero travolte da preoccupazioni politiche e giurisdizionali. Diritto e teologia cambiano con gli avvenimenti, pur rimanendo negli epigoni la fede nelle teorie dei tre padri del giansenismo tradizionale.

In Austria e in Lombardia il punto di appoggio del giansenismo fu Giuseppe II, a Napoli il Tanucci, in Toscana Pietro Leopoldo (1765-90). Scipione de' Ricci ne divenne il fedele ministro di Grazia e di giustizia. Collaborano insieme, seppure con fine diverso: Leopoldo per scopi politici, Ricci per illusione religiosa. Nascono così le riforme ecclesiastiche, che, per opera del vescovo, ebbero Pistoia per centro sperimentale. Ma non mancarono altri vescovi, come mons. Sciarelli vescovo di Colle e mons. Pannilini vescovo di Chiusi e Piacenza, a dare alle riforme un aspetto regionale. Vi contribuivano, oltre alle due tipografie vescovili Bracali in Pistoia e Vestri a Prato, altri centri di propaganda editoriale a Torino, Venezia, Lugano, Firenze, Napoli, Pavia. Riforme in parte lodevoli, ma minate da un sottile veleno scismatico ed ereticale che ebbe la sua concreta attuazione nel Sinodo di Pistoia, nel 1786, alla presenza di 234 preti detti «padri del Concilio». Il Sinodo doveva preparare l'assemblea dei vescovi e degli arcivescovi della Toscana per sfociare in un Concilio nazionale e forse in una Chiesa separata, sul tipo di quella di Utrecht, alla quale il Ricci e gli altri giansenisti italiani erano devoti. L'Assemblea tenuta in Firenze nel 1787 fece fallire il piano scismatico per l'opposizione dei vescovi. Il popolo che non capiva le questioni teologiche ed era infastidito dalle riforme liturgiche, si ribellò in una serie di tumulti che obbligarono il Ricci e gli altri riformatori a ritirarsi, e il governo granducale a prendere provvedimenti. Ma il Sinodo in Francia, in Spagna, in Austria, in Olanda aveva riacceso speranze nei giansenisti. La S. Sede, richiesta di un giudizio definitivo, il 28 ag. 1794 promulgò la bolla *Auctorem Fidei*, redatta dal card. Gerdil che condannava in 85 proposizioni, esposte in 44 titoli a seconda della diversità delle materie tutti gli errori ereditari e avventizi del giansenismo (Denz-U, 1501-99). Ad evitare la malignità dei giansenisti con una condanna in globo, come nella bolla *Unigenitus*, si condannò ciascuna asserzione con le proprie qualifiche e con i molteplici sensi che essa poteva presentare. Sette proposizioni furono condannate come eretiche, le altre proscritte con diverse attribuzioni. Fu la pietra tombale del giansenismo. Quel carattere spiccatamente illuministico che il giansenismo ebbe fra noi, unito ad un desiderio di riforma dottrinale e disciplinare, interiore e morale, sopravvive in Eustachio Degola (v.), il quale sulla fine del Settecento e all'inizio dell'Ottocento si sentiva solo, per «l'estrema penuria dei successi dei maccabei portorealisti». A Parigi Saint-Severin, la Chiesa parigina degli ultimi giansenisti, si fa sempre più deserta. I dispersi giansenisti s'affidano al clero costituzionale della Rivoluzione. Anche Ricci pensa ad una possibile restaurazione, ma è solo un vano miraggio. Quando il 29 ott. 1809 «gli amici della verità» indicono un pellegrinaggio sulle rovine di Port-Royal, Degola ne tesse un panegirico, ma ormai si vive di memorie, di ricordi. Su quelle rovine sosterà il genovese dal 1801 al 1810 malinconicamente tra rovi, pietre e ruderi, misurando il terreno, rilevando disegni, scoprendo pietre tombali, prendendo appunti, scrivendo anche poesie. Morto il Ricci, con Eustachio Degola si spegne il giansenismo congiungendo nella stessa memoria le rovine materiali di Port-Royal con quelle spirituali e simboliche del Sinodo di Pistoia. Se nel Risorgimento italiano affiorano

ancora nomi, carteggi e dottrine di alcuni giansenisti, il legame può riconoscersi nel carattere non giansenistico del giansenismo italiano, cioè nella comune seppure non univoca concezione del potere temporale del papa. Vi influirono senza dubbio altre cause come un sistema democratico della vita e della politica, un nuovo indirizzo della filosofia e dei problemi religiosi, e soprattutto un'acre antipatia verso la Curia Romana. I liberali vedevano infatti nel potere temporale un impedimento all'unità politica nazionale, il giansenismo ad una riforma religiosa. Così si spiega la storiografia pregiudiziale che esaltò ed esalta tutti i ribelli a Roma come fossero puri spiriti e martiri della libertà.' Qualche traccia giansenistica restò anche nel rigorismo sacramentale di alcune diocesi, nella concezione tragica della natura umana in alcune opere letterarie, nello spirito anticurialistico dei politicanti, nel criticismo religioso dei liberi pensatori, ma come germi respirati nell'aria e germogliati in un clima e in un terreno già preparato da altre dottrine e da altre rivoluzioni.

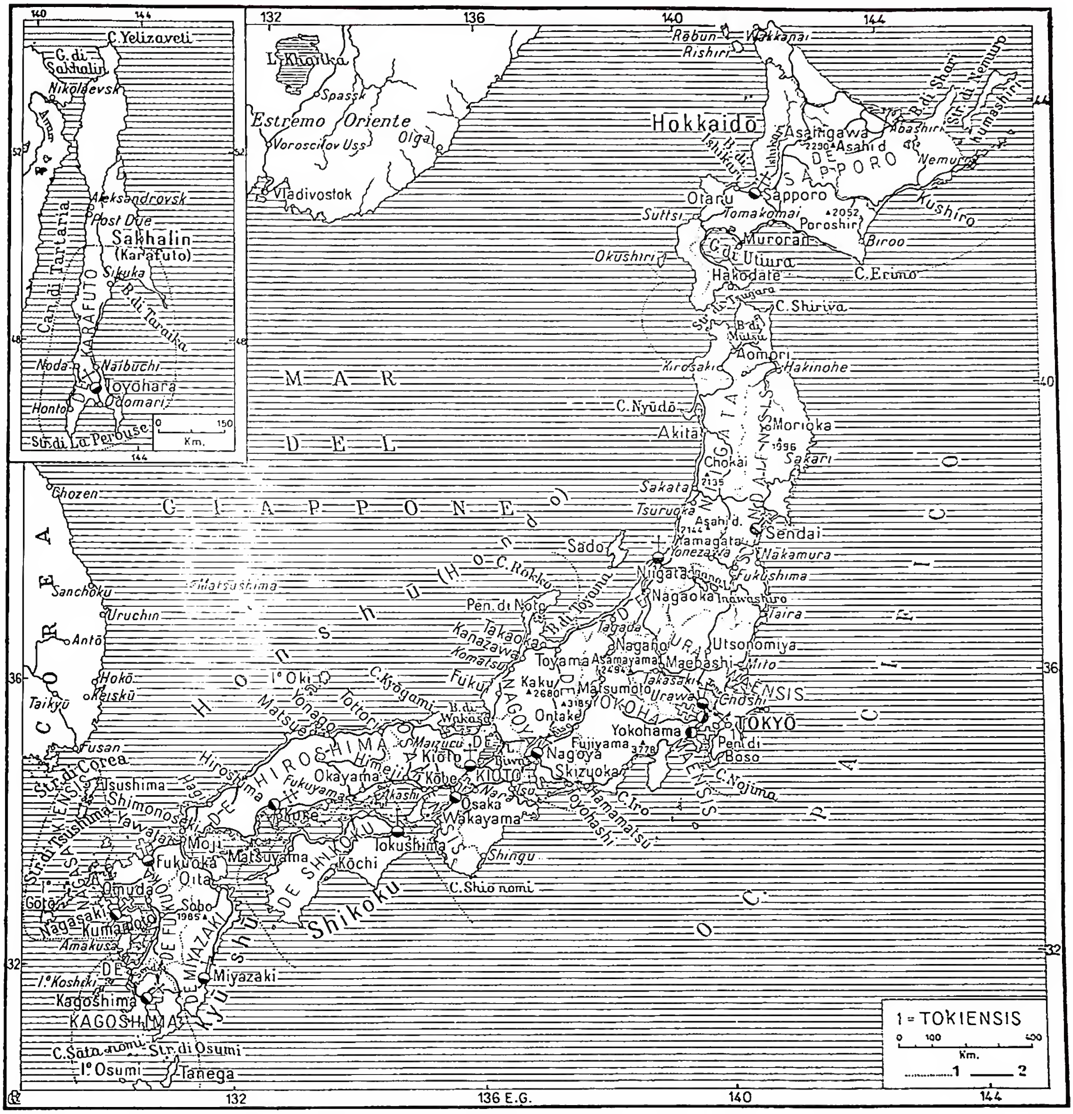
VII. Giudizio sul giansenismo. – Com'era nato e preparato alla macchia nella redazione e nella stampa dell'*Augustinus*, così rimase nella Chiesa nemico invisibile e indefinibile, anche se partecipò alle rivoluzioni politico-religiose degli Stati. Indivisibile e indefinibile, ma non un « fantôme » come insinuerà Arnauld, non una « hérésie imaginaire », come ripeterà Nicole. Dovranno sperimentarlo il card. Richelieu quando tenterà di stroncarlo incarcerando l'abate di Saint-Cyran, e Luigi XIV quando sopprimerà prima e distruggerà poi il monastero di Port-Royal. Tutto un vocabolario, tutto un frasario di luoghi comuni è da rivedere sul giansenismo presso storici e letterati antichi e moderni. Il giansenismo non è moto politico, una scuola di filosofia e di vita religiosa, una accademia di eruditi, la lotta contro il barocco e la retorica, il ritorno al senso misurato e storico dei Greci, l'illuminata ribellione ad una fastosità morale e razionale o un tema suggestivo d'amore nella cultura; è una eresia o meglio un complesso di errori teologici, una deviazione dal dogma, dalla morale e dalla disciplina ecclesiastica. La sua spina dorsale è formata dalla teologia della Grazia (Giansenio), dalla morale sacramentaria (Arnauld), dalla prassi disciplinare e spirituale (Saint-Cyran) e dalla polemica diplomatica che la regge e difende (Quesnell). Ma uno non esclude l'altro, lo include. Condannato, il giansenismo assume aspetti scismatici a Port-Royal, a Utrecht, a Pistoia. Per necessità di vita s'accompagna ora al gallicanesimo, ora al giurisdizionalismo, ora ad un ibridismo filosofico e religioso, ora a revisioni illuministiche, a motivi cioè esteriori, ma l'anima ne è il desiderio di una riforma, un atto di conciliazione tra calvinismo e cattolicesimo, una sopravvivenza larvata del protestantesimo, e le questioni fondamentali sono la predestinazione, la corruzione della natura umana, la dottrina sull'efficacia della Redenzione, il ritorno alla disciplina della Chiesa primitiva, un rigorismo morale e sacramentale. Movente : l'odio alla Compagnia di Gesù. Ma sarebbe un grosso abbaglio credere col Gazier, per antitesi, il giansenismo un mostro creato dai Gesuiti e comparabile agli ippogrifi e ai liocorni. I Gesuiti furono i nemici più intolleranti dei giansenisti per la stessa ragione che i giansenisti erano i loro accesi avversari : non per un motivo personale o di casta e neppure solo per una controversia disciplinare o morale, ma per una ragione teologica, la stessa ragione teologica della Riforma cattolica. L'*Augustinus* sopravvive infatti nel clima del protestantesimo : nella stessa sfiducia della ragione filosofica circa l'esposizione dei dogmi, nel positivo sentimento di aver le chiavi della tradizione, nello spirito critico del libero pensiero circa la fede nel reputarsi direttamente illuminati da Dio e depositari della verità, nell'assurdo religioso che mescola per opportunità teologia e politica, nell'affermazione di un assenso interiore e invisibile, nel credersi di rappresentare la parte migliore di un cristianesimo decadente, nella ribellione ad ogni forma di autorità ecclesiastica come norma della fede e dell'imposizione del proprio personale giudizio, nella accusa di casistica quando si parla di volontarietà morale, e di tirannide quando si parla di disciplina. Ma più appare la *duplex delectatio* in certe durezze spirituali della letteratura moderna, come nei romanzi del Bernanos e del Mauriac; la letteratura psicanalistica sembra chiudere il ciclo della *delectatio terrestris* nel sesso divinizzato, come quella autonoma e angelica fissare la *delectatio caelestis*, nel verbo umano elevato a divinità. Presenza antiumanistica che rese sempre il giansenismo una eresia individuale, mai sociale. La sua storia è storia dei singoli giansenisti, una silloge di biografie annotate da una cronaca di avvenimenti avvolti in una psicologia religiosa nella quale prendon forma, nei vari incontri e nelle varie comparse territoriali, errori teologici e morali, sociali e ecclesiologici. Nelle riforme che il giansenismo desiderò ed attuò specialmente in Italia non tutto è condannabile, né tutto fu condannato. Anzi in alcune riforme prevenne i tempi, ma lo spirito che le animava pretendeva un rinnovamento della Chiesa fuori della Chiesa. Da Baio al Sinodo di Pistoia c'è infatti una continuità segreta di dottrina e di metodo, e chi voglia comprendere la natura e la storia del giansenismo piuttosto che alla biografia dei suoi protagonisti, che vivono d'equivoci e di raggiri, deve fissarsi nello studio dei testi, opere incriminate e documenti di condanna. Di queste soprattutto è da consigliarsi la lettura a quanti desiderano una conoscenza dottrinale dell'eresia giansenista.

Bibl.: I. Carreyre, *Jansénisme*, in DThC, VIII, coll. 318-529; id., *Pistoie (Synode de)*, *ibid.*, XII, coll .2176-99; A. de Becdelièvre, *Jansénisme*, in DFC, II, coll. 1153-92; Pastor, XIII-XVI; L. Mozzi, *Storia delle rivoluzioni della Chiesa di Utrecht*, 3 voll., Venezia 1788; E. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 7 voll., Parigi 1853-57; R. Rapin, *Mémoires sur l'Eglise et la société, la Cour, la ville et le jansénisme*, 3 voll., ivi 1863; G. Ingold, *L'oratoire et le jansénisme*, ivi 1880; id., *Rome et la France. La seconde phase du jansénisme*, ivi 1901; M. Paquier, *Le jansénisme, étude doctrinale*, ivi 1909; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, IV, ivi 1920; J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, ivi 1923; A. Brou, *Le dix-huitième siècle littéraire*, 3 voll., ivi 1923-27; A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 voll., ivi 1924; A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari 1928; E. Préclin, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution du Clergé*, Parigi 1929; M. Deinhard, *Der Jansenismus in deutschen Ländern*, Monaco 1929; P. Savio, *La devozione di mgr. A. Turchi alla S. Sede. Testo e DCLXXVII documenti sul giansenismo italiano ed estero*, Roma 1938; B. Matteucci, *Scipione de' Ricci. Saggio storico teologico sul giansenismo italiano*, Brescia 1941 (contiene ampia bibliografia sul giansenismo italiano); G. Cacciatore, *S. Alfonso de' Liguori e il giansenismo*, Firenze 1944; E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 voll., Firenze 1941; id., *Il giansenismo toscano*, 2 voll., ivi 1944; id., *Illuministi, giacobini e giansenisti nell'Italia del '700*, Firenze 1947; E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del sec. XVIII*, Città del Vaticano 1945; H. De Lubac, *Surnaturel. Etudes historiques*, Parigi 1946; J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, 5 voll., Lovanio-Parigi 1947...., (in corso di pubblicazione, contengono completa bibliografia); P. Alatri, *Profilo storico del cattolicismo liberale in Italia*; I, *Il Settecento: giansenismo, filogiansenismo e illuminismo cattolico*, Palermo 1950.

Benvenuto Matteucci

GIANSENISTI, pedagogia dei : v. PORTOREALE.

GIAPPONE. - Il G. (dal cinese Jih pên, localmente pronunciato Nippon, o Nihon) è costituito da

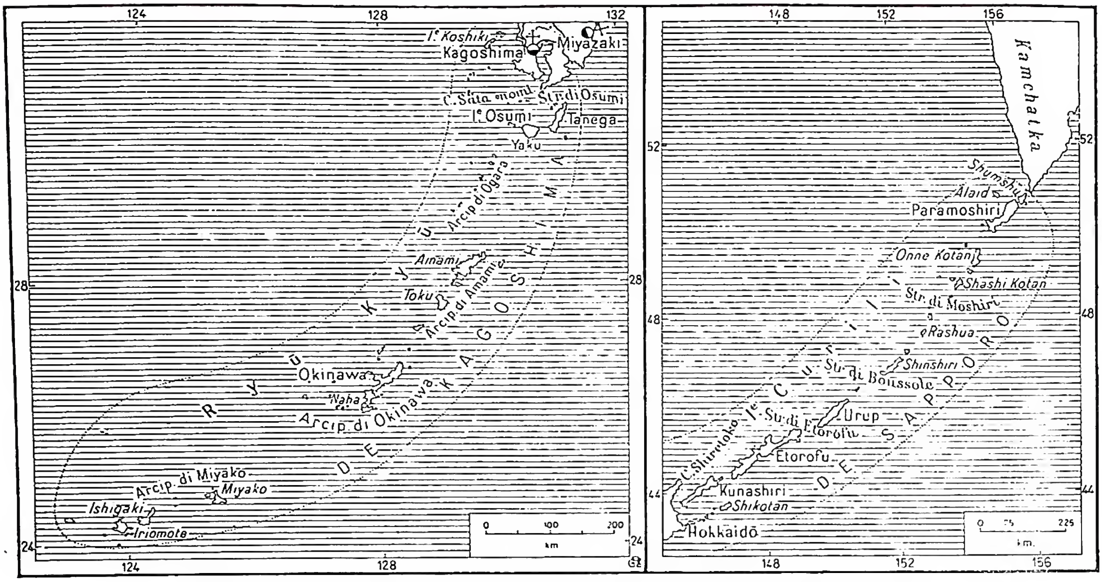


GIAPPONE - Cartina delle circoscrizioni ecclesiastiche. 1) Confini delle circoscrizioni. 2) Ferrovie.

un arcipelago di oltre 400 isole, situato al largo delle estreme coste orientali dell'Asia e disteso dal 30° (Stretto di Togora) al 46° N. (Stretto di La Pérouse). Queste isole si dispongono ad arco intorno alle quattro maggiori: Hondo, o Honshū (223.520 kmq., quanto la Gran Bretagna), Yezo, o Hokkaidō (kmq. 77.993, un po' meno dell'Irlanda), Kyūshū (35.657 kmq.) e Shikoku (17.756).

I. GEOGRAFIA. – Il territorio ha un carattere spiccatamente montuoso e vulcanico: le pianure sono poche, e per lo più di modeste dimensioni. Più di tre quarti del paese sono costituiti da brevi fasce rilevate di media altezza. Le vette più elevate corrispondono a vulcani recenti (Fujayama, m. 3776); su 165 di questi, 60 sono attivi, e le loro colate coprono da sole 1/5 della superficie del G. Intensa è l'attività sismica (in media più di un terremoto al giorno), con triste frequenza di catastrofi (anche per la concomitante azione di maremoti ed eruzioni). Il perimetro costiero è più accidentato e portuoso di quello della Grecia. L'incontro delle due correnti marine del Kura e dell'Oya shivo (calda l'una, fredda l'altra), al largo della costa orientale, rende pescosissime le regioni rivierasche. Il clima è piuttosto vario: a pari latitudine, vi fa più freddo d'inverno e più caldo d'estate che in Europa, come conseguenza del regime monsonico (venti continentali freddi, d'inverno; marini caldi, d'estate). In complesso si tratta di climi temperati o subtropicali caldo-umidi, sani. Le piogge sono dovunque copiose e distribuite in tutte le stagioni, ma i fiumi, date le condizioni del rilievo, sono brevi ed a carattere torrentizio. Il terreno è rivestito di magnifiche foreste di conifere e di latifoglie (nelle zone più elevate) a N. e nel centro, mentre a S. si sviluppa una rigogliosa vegetazione subtropicale, con boschi di cedri e di bambù, e macchie di sempreverdi.

La popolazione dell'arcipelago, etnicamente com-



GIAPPONE - Cartina delle circoscrizioni ecclesiastiche delle Isole Ryū-Kyū e Curili.

patta (i Giapponesi sono mongoloidi, e perciò di bassa statura, con occhi obliqui, capelli lisci e neri, scarsa barba e colorito giallognolo, alquanto diversi, però, fisicamente e spiritualmente, dai Cinesi ed ancora più dai 17 mila Ainu, dai caratteri forse europoidi, che vivono in Yezo) è più che raddoppiata negli ultimi 80 anni : dai 30 milioni del 1868, epoca in cui il paese si aprì all'influenza europea, passò a 60 milioni nel 1925, a 72 nel 1940, ad 83 nel 1950. L'incremento medio annuo fu del 17 % tra il 1937 ed il 1940; il suo ritmo è tornato del pari fortissimo dopo la guerra. L'altissima densità media (220 ab. a kmq.) denuncia una forte pressione demografica, cui non soccorre un adeguato movimento migratorio (i Giapponesi viventi all'estero erano, nel 1935, meno di un milione). Il 36 % della popolazione giapponese viveva nel 1937 in centri urbani, dei quali 4 con più di 1 milione, 30 con più di 100 mila e 54 con più di 50 mila ab.

L'economia del paese è imperniata sull'agricoltura. Il riso, che occupa da solo la metà del suolo coltivato, è alla base dell'alimentazione locale. Sulle altre colture (cereali, tabacco, canna da zucchero) prevalgono quelle della soja e del the. La scarsa importanza dell'allevamento trova compenso nella bachicoltura, che ha un enorme sviluppo in tutto il paese, e nella pesca, cui spetta il primato mondiale della quantità del prodotto (3-4 milioni di tonnellate annue) e che alimenta anche fiorenti industrie (scatolatura, concimi, farine e oli di pesce). Grande è il beneficio che si trae dalle cospicue risorse forestali (legname, canfora, celluloide, essenze).

Nonostante la inadeguata disponibilità di materie prime d'origine minerale (eccetto che per il rame, ed, in misura assai minore, per alcuni metalli, non però per il ferro), il G. era riuscito, prima del 1940, a crearsi una attrezzatura formidabile non meno per la varietà e capacità dei suoi rami (specie il tessile, il meccanico, il chimico), che per la convenienza dei prodotti e l'organizzazione commerciale destinata a smerciarli. D'altra parte, la grande industria moderna non è riuscita a soffocare un artigianato del pari attivo e messo in evidenza dallo squisito senso artistico di una produzione rispettosa delle migliori forme tradizionali. La guerra ha dimezzato, all'incirca, la capacità delle industrie, e chiuso loro molte prospettive: una efficente ripresa dipenderà anche dalla possibilità di equilibrare il cresciuto *deficit* della bilancia commerciale.

Le comunicazioni interne, più che dalla rete stradale (8550 km.) e ferroviaria (24.400 km.), sono favorite dai facili trasporti marittimi. La flotta mercantile giapponese, che prima della guerra era la terza del mondo, è ora ridotta ad un posto di second'ordine (1,5 milioni di tonnellate).

Come conseguenza della disfatta subita nella seconda guerra mondiale, il G. ha perduto tutto il suo impero coloniale, che nel 1941 ne faceva uno Stato di 690 mila kmq. con 110 milioni di ab.: la Corea è divenuta indipendente, la parte meridionale dell'isola di Sakhalin e le Curili sono passate all'U.R.S.S., Formosa è tornata alla Cina, i territori oceanici di mandato (Caroline, Marianne, Marshall) presi in amministrazione fiduciaria dagli U.S.A., e le Ryū-Kyū ancora d'incerto destino.

I dati relativi alle isole maggiori sono riassunti nella seguente tabella :

Isole maggiori (isole adiacenti)	Superfice in kmq.	Numero delle prefetture (Ken)	Popolazione (censimento 1935)	Densità ab. a kmq.	Centri urbani principali (popolazione in 1000 ab. nel 1940)
Hokkaido	88.775	13	3.063.883	34	Hakodate (207), Sapporo (197)
Hondo	230.533	34	52.713.877	221	Ōsaka (3252), Nagoya (1328), Kioto (1089) Yokohama (968), Kōbe (967)
Shikoku	18.772	4	3.357.282	179	Kōchi (105)
Kyūshū	41.800	6	9.520.005	227	Hukuoka (291), Nagasaki (212), Kumamoto (187), Kagoshima (182)
Giappone	379.880	57	68.655.047	186	Capitale: Tōkyō
Valutazione 1950			80.697.000	219	(6789)

In base alla nuova costituzione (1947), lo Stato giapponese è una monarchia costituzionale ereditaria. Il governo democratico poggia su una rappresentanza bicamerale elettiva. In attesa del trattato di pace con le potenze vittoriose, perdura l'occupazione militare statunitense.

Bibl.: J. Sion, *Asie des Moussons*, Parigi 1928; K. Haushofer, *Le Japon et les Japonais*, ivi 1937; Ryuichi Kaji, *Le Japon. Comment s'est formées sa civilisation moderne*, Tokyo 1939; G. H. Smith, *Japan: a geographical view*, Washington 1943; C. D. Carus - C. L. Mc Nichols, *Japan: its resources and industries*, Nuova York 1944; J. F. Embree, *The japanese Nation: a social survey*, ivi 1945; G. T. Trewartha, *Japan: a physical, cultural and regional geography*, Madison-Londra 1945; E. O. Reischaur, *Japan: past and present*, Londra 1947. Giuseppe Caraci

II. Storia civile. – 1. *Primordi*. – Il primo nucleo del popolo giapponese fu costituito da successive immigrazioni di genti provenienti dal continente asiatico e dalle isole dei Mari del Sud. Un gruppo di tribù, identificabili in base ai resti archeologici del tipo detto *yayoi* (età neolitica), si stabilì nella parte meridionale dell'isola di Kyushu. Le più antiche fonti letterarie, il *Kojiki* (712) e il *Nihon-shoki* (720), accennano ad un estendersi progressivo di queste tribù lungo le coste del mare interno e assegnano al sec. VII a. C. la fondazione dell'Impero a Yamato, ad opera di Jimmu Tenno, mentre gli storici spostano questa data al sec. I d. C. Testimonianze letterarie e archeologiche attestano che, sin dai primi secoli dell'Impero, i rapporti con la Cina e la Corea erano frequenti. Cronache cinesi del sec. III indicano i Giapponesi con il nome di *Wa*. Il merito di aver creato una prima unità territoriale del G., è generalmente attribuito all'imperatrice Jingô, che avrebbe anche intensificato i rapporti con il continente. La cultura cinese penetrò in G. soprattutto nel sec. IV, quando ne vennero adottati ufficialmente i caratteri ideografici. La sua assimilazione, già da tempo favorita dalle numerose immigrazioni di intellettuali e di artigiani cinesi, modificò lentamente ma sicuramente la vita nipponica, favorendovi il sorgere di una filosofia che preparava il terreno alla futura diffusione del buddhismo. La società del tempo, di tipo patriarcale, era costituita da comunità familiari (*uji*) aventi la stessa origine e da gruppi di famiglie esercitanti lo stesso mestiere (*be* o *tomo*). Ogni comunità era retta da un capo ereditario ed i suoi membri ereditavano la posizione sociale della comunità stessa. Durante il periodo di Yamato, la storia politica fu determinata dalle lotte dei grandi *clan* (Otomo, Mononobe, Soga) per la conquista del predominio. Tali lotte, iniziate nel sec. V, condussero, con il prevalere di alcune famiglie (sec. VI), all'esautoramento della dinastia imperiale. Durante la supremazia dei Soga (536-645) si verificò l'introduzione del buddhismo, caldeggiato dal principe Shôtoku.

2. *Epoca Nara e Heian* (710-1191). – La caduta dei Soga portò alla riforma Taikwa (648) che si proponeva di rinforzare l'autorità imperiale e di creare un ordinamento politico e sociale sul tipo di quello attuato in Cina dai T'ang. La riforma comportò la creazione di una capitale (Nara), la nomina di governatori nelle province orientali, l'abolizione delle cariche ereditarie. Le terre, dichiarate proprietà dello Stato, furono date in usufrutto ai contadini che, sottratti all'autorità degli anziani, divennero contribuenti dello Stato. In questo periodo, essendo il governo impegnato nella lotta contro le tribù non controllate dall'autorità centrale (fra cui quelle degli Ainu, fra i più antichi abitanti del G. di origine protocaucasica), i rapporti con il continente si affievolirono. Ciò diede ai Giapponesi il tempo di assimilare e di «giapponesizzare», per così dire, gli elementi importati

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

Giappone - Dame in conversazione. Silografia a colori di Utamaro Kitagawa (1754-1806).

della cultura cinese. Nel 794, la capitale fu trasferita a Heian (Kyôto). I Fujiwara, che avevano contribuito alla caduta dei Soga, imparentandosi con la famiglia reale, consolidarono il loro potere (sec. IX e X) con l'istituzione della carica di reggente durante la minore età dell'Imperatore, e conservarono questa carica sino alla loro caduta avvenuta nel sec. XII. Intanto l'economia terriera statale era sopraffatta dal progressivo estendersi del latifondo. I latifondisti crearono milizie per difendere le loro proprietà, stabilendo così le premesse di un vero e proprio regime feudale. Proseguiva la lotta contro gli Ainu mentre, contro il potere dei Fujiwara, si ribellava l'imperatore Sirakawa, che abdicò rifugiandosi in un convento (1081), da cui diresse un'organizzazione politica in opposizione all'autorità di Kyôto.

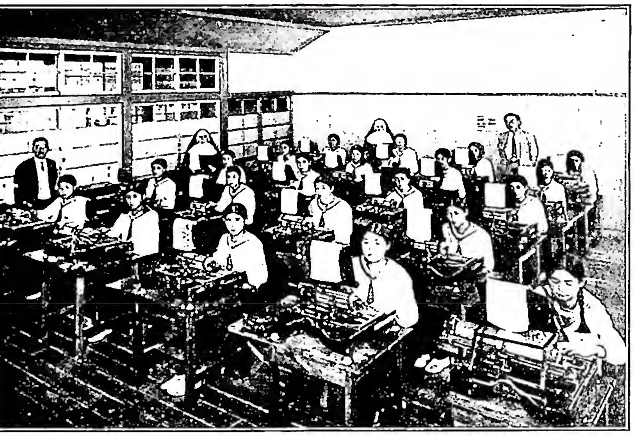
I capi militari della famiglia Minamoto consacravano il prestigio della classe dei *samurai* spodestando i Fujiwara. Un altro *clan* guerriero, quello dei Taïra, riuscì a imporsi

cosicché un suo discendente fu nominato primo ministro. (1167). L'urto fra i vari gruppi rivali portò alla sconfitta dei Minamoto e al predominio dei Taïra durato sino al 1185, dopo di che ricomparvero sulla scena i Minamoto. Yoritomo Minamoto ebbe dall'Imperatore il titolo di *shogun* (generalissimo) e trasferì la sua sede a Kamakura (1192) ritenendo deleteria l'influenza dei grandi centri urbani.

3. *Epoca di Kamakura* (1192-1337). – Yoritomo seppe amministrare egregiamente la cosa pubblica ma, dopo la sua morte, il potere passò agli Hôjô. Gli spodestati capi militari tentarono la rivolta ma la supremazia degli Hôjô durò più di un secolo.

Il buddhismo si era intanto diffuso anche fra il popolo e la sua più ascetica setta, detta Zen, gradita alla classe dei samurai, costituì, con la sua mescolanza di principi morali buddhisti e confucianisti, il fondamento del *Bushidô* (la via dei guerrieri).

Due tentativi d'invasione (del 1274 e del 1281) da parte dei Mongoli furono valorosamente respinti e valsero a creare un nuovo senso di solidarietà nazionale. Ma i dissensi tra la corte e gli Hôjô condussero al conflitto aperto conclusosi nel 1333 con la sconfitta degli Hôjô.



(fot. Fides)

GIAPPONE - Insegnamento di stenodattilografia impartito dalle Suore del Bambin Gesù di Chaufailles (Francia) nella scuola commerciale di Kumamoto, diocesi di Fukuoka.

4. *Epoca di Muromaci* (1338-1602). – Poco tempo dopo, il capo militare Ashikaga Takauji, ribellatosi, occupò la capitale, stabilendosi nel quartiere Muromaci, da cui il nome dell'èra.

La guerra delle dinastie, determinata dall'esistenza contemporanea di due imperatori, Go-Daigo a Yoshino e Kômyo a Kyôto, sostenuto quest'ultimo da Ashikaga, durò sino al 1392 e si concluse con l'abdicazione dell'imperatore di Yoshino a favore dell'altro. La pace fu breve; nuove lotte intestine (guerre di Onin, 1467-77) segnarono la progressiva decadenza degli *shôgun* e l'affermazione dei capi feudali sempre in lotta fra loro. Tuttavia, in questo torbido periodo (in cui, fra l'altro, scorrerie di pirati giapponesi [*Wakô*] organizzate dagli scontenti samurai, si susseguivano sulle coste cinesi) cominciavano a fiorire le arti e il commercio, cui erano interessati gli stessi feudatari, nei vari centri locali. Nel 1542, l'introduzione delle armi da fuoco, ad opera di marinai portoghesi, segnò una svolta dell'arte militare. Nel 1549, s. Francesco Saverio portava al G. la fede di Cristo.

Tra i feudatari (*daimyo*), Nabunaga Oda, tra il 1560 e il 1568, aveva occupato varie province e la stessa capitale. La sua saggia opera di consolidamento dell'autorità imperiale e di riordinamento amministrativo fu interrotta dalla sua morte (1582) e fu ripresa da Hideyoshi Toyotomi che, riuscito a sconfiggere i feudatari ribelli, ebbe dall'imperatore Goyôzei il titolo di Kwampaku (1588). Hideyoshi, incoraggiando il commercio con l'estero, sognava la fondazione di un'impero asiatico comprendente la Cina, la Corea, Formosa e le Filippine, sotto l'egemonia nipponica. Le due spedizioni contro la Cina dei Ming non ebbero risultati definitivi, in quanto la morte di Hideyoshi (1598) segnò l'abbandono dell'impresa.

5. *Epoca di Edo* (1602-1867). – Ieyasu Tokugawa ottenne allora il titolo di Shôgun, stabilì la capitale a Edo (Tôkyô) e curò l'ordinamento interno del paese rinforzando l'autorità centrale. Il controllo sulla dinastia e sui *daimyô* fu esercitato con tanta abilità ed energia che ogni rivolta divenne impossibile.

I suoi successori iniziarono una politica isolazionistica che, con il pretesto d'impedire la diffusione del cristianesimo, mirava a stroncare l'attività politica ed economica dei feudatari in rapporti con gli stranieri. Fu decretata quindi l'espulsione degli stranieri e si proibì ai Giapponesi l'uscita dal G. La pace fu ristabilita, ma il malcontento dei contadini, congiunto alla nuova autorità della borghesia, minava il prestigio dei *daimyô*. In questo periodo di forzata calma, vi fu una sola rivolta, quella dei cristiani di Shimabara, soffocata nel sangue (1637). Nonostante il benessere economico e il fiorire delle arti, si manifestavano i prodromi di un risveglio politico e sociale, mentre si delineava un vasto movimento ideologico, scaturito dagli studi storici e inteso a ripristinare i valori morali del confucianesimo e dello shintoismo.

6. *Epoca di Meiji* (1868-1912). – L'invio da parte degli Stati Uniti di una squadra navale agli ordini del comandante Perry per costringere il G. a riallacciare i rapporti con l'Occidente, fu la causa esterna della caduta del regime feudale. Nonostante le violente opposizioni interne, il G. diventava una nazione moderna. Nel 1867, lo Shôgun Keiki rendeva i poteri all'imperatore Meiji e la capitale veniva trasferita a Tokio. Dopo vari trattati con le potenze occidentali, l'11 febbr. 1889 fu promulgata la Costituzione che adeguava l'ordinamento politico a quello occidentale, mediante l'istituzione delle due camere e l'adozione del sistema economico capitalista. Mentre rifioriva il commercio, il G. raggiungeva, in pochi anni, il livello industriale e tecnico dell'Occidente ed entrava nel novero delle grandi potenze mondiali, mediante tutta una serie d'imprese fortunate : con la guerra contro la Cina (1884) scoppiata per il possesso della Corea, con la vittoriosa guerra contro la Russia (1904) che assicurava al G. l'influenza sulla Manciuria e sulla Corea nonché il possesso della parte meridionale di Sakhalin, e con l'annessione della Corea (1910). In virtù del trattato stipulato con l'Inghilterra (1902-21), il G. partecipava alla prima guerra mondiale, ottenendone, fra l'altro, il possesso delle isole già appartenenti alla Germania nel Pacifico. Ma la sua crescente influenza ne .Pacifico e l'efficenza della sua marina accesero i primi contrasti con le potenze anglosassoni. Si susseguirono allora gli eventi determinati dalla politica espansionista dei militaristi : l'intervento in Manciuria (1931), il ritiro dalla Società delle Nazioni (1933), la denuncia del Trattato di Washington (1934), il Patto anticomintern con la Germania e l'Italia, poi trasformato in alleanza militare, la campagna di Cina (1937), l'occupazione dell'Indocina (1940) e infine l'attacco a Pearl Harbour (1941) che vide il G. in guerra a fianco delle potenze dell'Asse. Nonostante le strepitose vittorie iniziali, lo sviluppo industriale giapponese non era all'altezza dell'enorme sforzo richiesto. La distruzione della flotta decise la situazione. Mentre il G. chiedeva i buoni uffici della Russia, cui era legato da un trattato di amicizia e di neutralità (1941), l'URSS dichiarò la guerra una settimana prima della capitolazione giapponese avvenuta il 15 ag. 1945. La nuova Costituzione del 1946 proclamava la rinuncia definitiva alla guerra e alle forze armate.

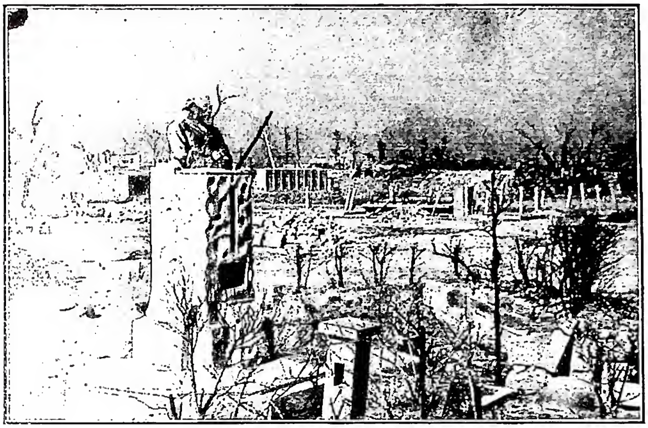
Bibl.: F. Brinkley, *A history of the japanese people*, Nuova York 1915; N. Koda, *Kojiki*, Tokio 1934; S. Shirayanagi, *Minzoku Nipon rekishi* (*Storia del popolo giapponese*), ivi 1938; G. B. Sansom, *Le Japon, histoire de la civilisation japonaise* Parigi 1938; K. Nakamura, *Shin Koku-shi kan*, Tokio 1949.
Agostino M. Kanayama

III. Evangelizzazione del G. – Probabilmente il cristianesimo entrò nel G. nel sec. VIII, per opera dei nestoriani. Il b. Odorico da Pordenone O.F.M. non toccò il G., scoperto solo nel 1543 dai Portoghesi. La storia delle sue missioni incomincia con loro e si può dividere in due periodi: i secc. XVI e XVII e il sec. XIX e seguente.

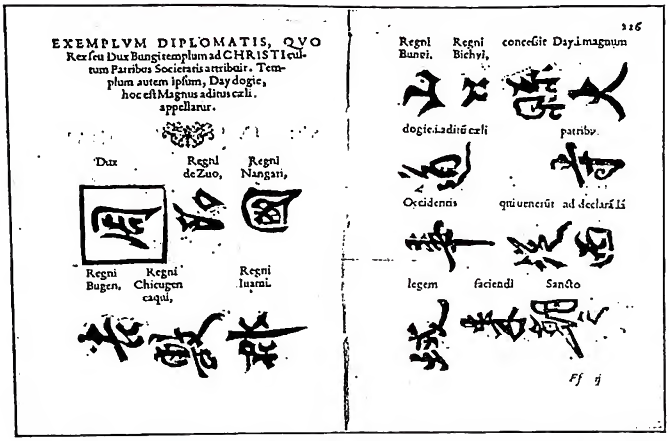
1. *Le missioni nel G. nei secc. XVI e XVII.* – Mercanti portoghesi e s. Francesco Saverio convertirono Anjirô di Kagoshima, un suo amico e un suo servo. Battezzati a Goa nella Pentecoste (20 maggio 1548) dal vescovo francescano Giovanni de Albuquerque, partirono assieme a due altri servi, al Saverio e ai gesuiti p. Cosma de Torres e fratel Giovanni Fernández, e il 15 ag. 1549 arrivarono a Kagoshima, accoltivi favorevolmente dal suo principe che poi osteggiò il cristianesimo. Il Saverio passò, con due compagni, nell'isola di Hirado, poi a Yamaguchi. Dopo due anni ritornò a Goa, lasciando nel G. 1500 cristiani, che nel 1555 erano saliti a ca. 2000. Nel 1561 vi erano otto cristianità: Funai, Kutami, Hirado, Hakata, Kagoshima, Yamaguchi, Miyako e Sakai, curate da sei Gesuiti. Nel 1563 si aggiunse quella del Kyûshû occidentale, essendosi convertito il suo feudatario Ômura Sumitada (1532-87), e della penisola Shimabara; e, nel 1566, le isole di Amakusa e di Gotô. Nel 1571 vi erano in G. ca. 30.000 cristiani. Da 17 a 18.000 se ne convertirono a Ômura nel 1575; nel 1583 erano oltre 30.000 a Nagasaki, e oltre 4000 ebbero a Shimabara il Battesimo assieme al feudatario Arima Harunobu. Nel 1587 oltrepassavano i 60.000 nella regione di Bungo, il cui feudatario era stato battezzato il 28 ag. 1578. Nel 1587 i 205.000 cristiani giapponesi erano curati da 43 sacerdoti, coadiuvati da altri 73 tra chierici e fratelli, 47 dei quali erano giapponesi. Ma il 24 luglio di quell'anno Toyotomi Hideyoshi (1535-98), fino allora favorevole ai missionari, emise un editto di proscrizione contro i Gesuiti che non avevano voluto mettere a sua disposizione una nave per la sua spedizione contro la Cina. La persecuzione portò alla crocifissione (5 febbr. 1597), in Nagasaki, di sei Francescani, tre Gesuiti e diciassette Giapponesi, i quali furono canonizzati da Pio IX nel 1862.

Accanto ai Gesuiti lavoravano, dal 1598, di nuovo i Francescani (il p. Girolamo De Castro fondò nel 1599 la missione di Edo, ora Tokio); dal 1602 i Domenicani e gli Agostiniani: quelli iniziarono la loro attività nella provincia di Satsuma, e questi in quella di Bungo. Nagasaki, per opera dei Gesuiti, era tutta cristiana; anche i tre Ordini mendicanti vi eressero case e fondarono cristianità nelle province settentrionali di Nambu, Oshu e Dewa. Il sangue dei martiri fruttificava davvero, e il G. contava nel 1613 oltre 300.000 cristiani.

Verso il 1611 i protestanti olandesi ed inglesi sussurrarono negli orecchi di Tokugawa Ieyasu, fino allora benevolo ai missionari, che questi preparavano il terreno agli Spagnoli per la conquista del G., e i bonzi gli parlarono della minacciosa vendetta degli dèi nazionali se non venisse distrutta la religione cristiana. Ieyasu emanò difatti un decreto di proscrizione e di persecuzione (Miyako 27 genn. 1614): tutti i missionari dovevano esser portati a Nagasaki, le chiese abbattute, i cristiani costretti all'apostasia, e, alcuni di loro, di nobile condizione, esiliati. A nulla riuscirono i tentativi per la revoca di tale editto, e il 7 ed 8 nov. salparono le navi con il carico dei proscritti. I pochi missionari rimasti nascosti e i pochi rientrati poi clandestinamente incoraggiavano i cristiani alla perseveranza, e, con loro, attendevano a nuove conversioni. E si ebbero dei martiri durante tutto il sec. XVII. Ce ne furono già il 22 nov. dello stesso 1614. Memorando il «grande martirio» del 10 sett. 1622 nel quale furono bruciati vivi o decapitati a Nagasaki 9 sacerdoti, 13 tra chierici e laici, appartenenti a diversi Ordini religiosi, e 34 cristiani. Il 4 dic. 1623 a Shiba, presso Edo, s'ebbe un'ecatombe di bruciati vivi. Per tutto il secolo vi furono dei martiri, ma per la raffinatezza dei tormenti, per il prolungarsi della persecuzione e per lo scarsissimo numero dei missionari si dovettero piangere non poche apostasie. Inoltre nessun vescovo arrivò nel G. dopo la morte di Lodovico Cerqueira (16 febbr. 1614). Fu eroismo l'entrata in G. del secolare siciliano Giov. Batt. Sidotti (1708). Vi fu prestissimo catturato e rinchiuso nelle carceri di Edo, ove morì nel 1715.


(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
Giappone - Luoghi colpiti dalla bomba atomica - Nagasaki.

2. *Le missioni del sec. XIX e seguente.* – Così il G. si chiuse quasi ermeticamente in se stesso. Solo pochi Olandesi e Cinesi vi ebbero una limitata relazione commerciale. Il cristianesimo, secondo i sospetti dei missionari della Cina e Corea, vi doveva essere estinto assolutamente. Nel 1844 poté sbarcare a Naha, nelle isole Ryû-Kiû, Teodoro Augusto Forcade, delle Missioni Estere di Parigi; ma non poté né predicarvi né penetrar oltre. Fu necessaria la forza dell'ammiraglio americano Perry (1854) a spezzare l'ermetismo del G. I missionari vi rimisero piede nel 1856. Vi vigeva ancora la pena di morte contro i cristiani, di cui ancora vi era un piccolo gruppo. Fu scoperto a Nagasaki (17 marzo 1865) dal p. Bernardo Taddeo Petitjean, pure delle Missioni Estere di Parigi. Anche a Kyûshû e nelle isole circostanti vivevano oltre 25.000 cristiani. Nel 1867 si ebbero nuovi martiri. I missionari continuarono in silenzio la loro eroica opera. I manifesti contro i cristiani furono rimossi solo nel 1873. Le leggi persecutorie furono abrogate nel 1876, dopo le rimostranze dello statista Iwakura Tomoni (1825-



(*da Rerum a Societate Iesu in Oriente gestarum, Napoli 1573, pp. 225-226*)
GIAPPONE - Scrittura giapponese stampata in Occidente.
Biblioteca Vaticana, Barb. H. II-16.

1880) che viaggiando in America ed in Europa s'era vergognato di sentirsi rimproverare che in G. vigessero ancora.

L'èra moderna della Chiesa in G. incomincia nel 1874. Ritornarono i cristiani esiliati, e, pentiti, anche gli apostati, formando nuclei considerevoli per nuove fondazioni. Nonostante l'incertezza delle clausole della Costituzione dell' 11 febbr. 1889, che assicurava la libertà religiosa, la fede cristiana si diffuse in modo assai promettente, e Propaganda poté erigere in G. (22 maggio 1876) i due vicariati: di Tokio per le province orientali e settentrionali, e di Ôsaka per le altre. Vicario apostolico a Ôsaka fu mons. Petitjean e a Tokio Pietro Maria Osouf, direttore del Seminario di Parigi. Nel 1878 l'attività missionaria dalle coste penetrò nei territori dell'interno. Il movimento verso il cristianesimo, manifestatosi nel 1889, decise Leone XIII (15 giugno 1891) a istituire in G. la gerarchia ecclesiastica, erigendo l'arcidiocesi di Tokio, con le diocesi suffraganeé di Nagasaki, Ôsaka e Hakodate.

Ai missionari delle Missioni Estere di Parigi s'aggiunsero (1895) i Domenicani spagnoli provenienti da Formosa (in seguito alla cessione di quest'isola al G.) ove lavoravano già dal 1859; e nel 1904 entrarono anche in Shikoku. I Francescani giunsero a Hokkaido nel 1907 e i missionari della Società del Verbo Divino nell'isola di Hondo; e nel 1908 vennero a Tokio i Gesuiti per fondarvi una Università. Le due guerre mondiali ostacolarono, e quasi fecero cessare in G. ogni attività dei missionari nominati, e quella dei Salesiani venuti nel 1926 e dei Conventuali nel 1930, e dei missionari americani di Maryknoll venuti nel 1935.

In G. v'erano, nel 1884, 31.230 cattolici; 64.099 nel 1910; e oggi ca. 127.000, i quali – degno di nota – ricevono la S. Comunione, in media, 17 volte all'anno, garanzia questa di perseveranza e promessa d'ulteriore sviluppo.

Il cristianesimo, che nei secc. XVI-XVII aveva trovato i massimi ostacoli nei signori feudatari e nel buddhismo, dal sec. XIX in poi li ebbe ancora nel buddhismo, ma più ancora nello shintoismo, specialmente dopo che lo shintoismo, nel 1870 e 1884, fu dichiarata religione ufficiale dello Stato. La religione cattolica, nonostante tutto, assai apprezzata in G. per la sua morale di rispetto e obbedienza alle autorità costituite, fu ancora più stimata dopo che la S. Congregazione di Propaganda Fide, con l'Istruzione del 26 maggio 1939, approvava e raccomandava gli atti d'ossequio civile all'imperatore e ad altri. Il riconoscimento ufficiale del cattolicesimo da parte dello Stato, alla pari dello shintoismo e del buddhismo, si ebbe il 3 maggio 1941. Intanto negli aa. 1940-41 vescovi e amministratori ecclesiastici indigeni avevano assunto la direzione ed amministrazione di tutte le opere ecclesiastiche (v. RITI GIAPPONESI).

Il 6. dic. 1919 fu eretta una delegazione apostolica a Tokio, e il governo giapponese costituì una delegazione presso il Vaticano a conclusione dell'opera diplomatica dei papi Leone XIII e successori. Anche le suore svolgono l'opera loro in G. fin dal 1873 negli orfanotrofi, ospedali, lebbrosari che vanno sempre moltiplicandosi e modernizzandosi; e in scuole di cultura media e di lavoro. Gli Istituti femminili sono 28, con 11.000 alunne, e 17 scuole professionali, con 2500 alunne loro affidate e dirette, per legge, da personale religioso indigeno.

I Marianisti aprirono a Tokio (1 febbr. 1888) una prima scuola, oggi istituto medio, frequentato da oltre 1500 alunni, cui seguirono le loro scuole a Nagasaki (1892), Ôsaka (1898), Yokohama (1901). La Società del Verbo Divino aprì una scuola media a Nugoya (1932); una i Francescani a Sopporonel (1934), e una a Hôbr (1938) i Gesuiti, i quali già nel 1913 avevano aperta a Tokio l'Università « Sophia ». Anche i Salesiani hanno aperto recentemente una scuola industriale nelle vicinanze di Tokio.

La fine della seconda guerra mondiale ha segnato per il G. una nuova èra della sua storia. Per la prima volta il suo suolo fu invaso da truppe straniere e molte delle sue antiche tradizioni stanno subendo una vera trasformazione. L'attività missionaria può svolgersi in un'atmosfera di maggiore comprensione, tanto più che tutta la gerarchia ecclesiastica è indigena e i missionari esteri, che in questi ultimi anni sono accresciuti di parecchio, esercitano un ministero di collaborazione.

La situazione al 30 luglio 1950 è indicata dallo specchietto seguente, in cui si dice che tre prefetture apostoliche e un vicariato apostolico sono affidati a missionari stranieri. Giuridicamente ciò è vero ma in pratica essi sono retti da amministratori apostolici locali. È stata esclusa la prefettura apostolica di Karafuto, nell'Isola di Sakalin, dove in seguito all'occupazione del territorio da parte della Russia non è possibile una ulteriore attività missionaria.

3. *Missioni protestanti.* – Nonostante che Olandesi e Inglesi avessero avuto relazioni commerciali con il G. fin dagli inizi del sec. XVII, le missioni protestanti cominciarono verso la metà del sec. XIX. Riusciti vani i tentativi di penetrarvi dalle Isole Ryûkiû (1844-55), il protestantesimo vi entrò nel 1859 con i missionari della Chiesa episcopale americana G. Giovanni Liggius e C. M. Williams, seguiti più tardi da missionari di altre sètte. Il primo battesimo protestante in G. si ebbe nel 1864; però altri Giapponesi s'erano fatti protestanti all'estero. La prima comunità protestante, la « Chiesa di Cristo in G. », fu costituita a Yokohama il 10 marzo 1872, con soli 9 membri. La rimozione dei manifesti murali contro i cristiani (1873) favorì anche il protestantesimo. Si diffuse rapidamente e nel 1882 contava 4367 adulti, cresciuti a 25.514 nel 1888, grazie agli aiuti finanziari dei protestanti americani, che resero possibile una imponente attività di scuole, di stampa e d'opere di beneficenza.

Le grandi Conferenze missionarie (p. es., di Yokohama nel 1872, di Ôsaka nel 1883, di Tokio nel 1900) e i Congressi estivi annuali di Karuizawa affrontarono i vari problemi missionari, fino a quello di poter riunire tutte le varie sètte in un'unica « Chiesa cristiana in G. », effettuata solo in questi ultimi tempi su d'una formola di confessione redatta in base ai Simboli apostolico e ni-

Missione	Grado	Affidata a	Cattolici	Catecumeni	Sacerdoti		Fratelli		Suore		Catechisti	Maestri	Seminaristi maggiori
					ind.	est.	ind.	est.	ind.	est.			
1. Fukuoka	D	clero sec.	12.995	910	9	35	5	1	138	39	54	171	27
2. Hiroshima	VA	S. J.	3.888	914	4	19	6	2	30	34	11	—	5
3. Kagoshima	PA	clero sec.	577	360	3	—	—	—	7	—	5	15	6
4. Kyoto	PA	clero sec.	3.017	1.900	6	23	—	4	16	23	46	—	7
5. Miyazaki	PA	S. S.	2.619	378	3	15	2	1	29	8	1	25	7
6. Nagasaki	D	clero sec.	62.142	213	47	10	30	10	402	12	375	125	29
7. Nagoya	PA	S. V. D.	2.071	1.449	6	38	6	3	35	23	8	97	4
8. Niigata	PA	S. V. D.	2.236	1.837	4	14	—	—	6	46	23	—	2
9. Ôsaka	D	clero sec.	8.499	2.100	25	57	3	12	273	110	8	—	23
10. Sapporo	VA	clero sec.	4.867	874	12	16	9	6	72	31	4	103	1
11. Sendai	D	clero sec.	4.996	1.315	20	18	42	13	159	69	—	—	15
12. Shikoku	PA	clero sec.	1.087	224	1	12	—	—	26	3	—	—	5
13. Tokio	AD	clero sec.	12.963	4.209	30	108	36	28	177	150	4	358	28
14. Urawa	PA	clero sec.	2.355	481	3	12	—	—	9	7	8	16	3
15. Yokohama	D	clero sec.	6.589	2.529	8	37	—	23	159	104	14	184	2
			130.901	19.693	181	414	139	103	1538	659	561	1094	164

ceno e ai nuovi articoli dell' «Alleanza evangelica». Nonostante fosse osteggiato dallo spirito nazionalista dello shintoismo e del buddhismo, i quali rinnovarono l'accusa che il cristianesimo minasse lo Stato alla base, e dall'ostilità dei proprietari delle case di tolleranza causata dalla lotta dei protestanti contro la tratta delle fanciulle, nel 1900 i protestanti in G. erano 43.000, e dei 300 parlamentari del primo Parlamento ben 13 si dichiararono cristiani. I protestanti nel 1925 erano 177.683, e nel 1940 oltre 220.000. La «Chiesa cristiana in G.», perché unione solo artificiale, dovette lasciare ai singoli libera scelta per riguardo alla Fede, e disponendo di spettacolosi mezzi finanziari di propaganda (nel 1940 si distribuirono 1.578.561 libri e 1.938.218 opuscoli cristiani e numerosissime Bibbie) raggiunse in G. un numero assai maggiore di quello dei cattolici.

4. *Missioni russo-ortodosse.* – Popi russi guadagnarono alla Chiesa ortodossa alcune famiglie Aine nelle Curili; la vera attività missionaria russo-ortodossa però incomincia solo nel 1861 con Ivan Kasotkin, più noto con il nome di Nicolai, il quale, cappellano al consolato russo di Hakodate, insegnando il russo, faceva propaganda religiosa, e nel 1868 poté battezzare per la sua Chiesa i tre primi giapponesi. Il S. Sinodo approvò; ma non volle alcuna collaborazione di personale missionario russo. Concesse a Nicolai solo mezzi pecuniari. Nicolai, nel 1872, si trasferì a Tokio, raggiuntovi (1879) dal pope Anatolio, suo successore all'ambasciata di Hakodate. Nel 1883 vi erano in G. 8863 ortodossi con 3 popi russi, 11 giapponesi, e 106 catechisti giapponesi. Nicolai, consacrato vescovo, nel 1906 fu nominato arcivescovo, e continuò l'opera sua anche durante la guerra 1904-1905, e portò gli ortodossi giapponesi (1917) a 36.265. Oggi sono appena 13.000, perché le religioni nazionaliste subiscono la sorte dei loro governi. La Chiesa ortodossa giapponese si rese affatto indipendente da quella russa; e conta molti membri distinti per pietà e fervore.

Bibl.: J. Orfanel, *Historia ecclesiástica de los Sucesos de la Christiandad del Japon*, Madrid 1633; D. Aduarte, *Historia de la Provincia del S. Rosario de la Orden de Predicatores en Philippinas, Japon y China*, Manila 1640; D. Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia di Gesù. Il G., seconda parte dell'Asia*, Roma 1660; L. Pagès, *Histoire de la religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651*, 2 voll., Parigi 1869-70; J. Ferrando y J. Fonseca, *Historia de los PP. Dominicos en las Islas Filipinas y en sus Misiones del Japón, China, Tung-King y Formosa*, 6 voll., Madrid 1870-72; Fr. Marnas, *La «Religion de Jésus» (Iaso Ja-Kyô) ressuscitée au Japon dans la seconde moitié du XIX*e *siècle*, 2 voll., Parigi e Lione 1896; G. Schurhammer e I. Vicki, *Epist. s. Francisci Xaverii, aliaque eius scripta*, 2 voll. (*Monumenta Historica Societatis Iesu*, 67-68), Roma 1944-45; Fr. Colin, *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañia de Jésus, Nuova ed. a cura del p. Pablo Pastells*, 3 voll., Barcellona 1900-1902; H. Haas, *Geschichte des Christentums in Japan*, 2 voll., Tokio 1902-1904; M. Steischen, *Les Daimyô Chrétiens ou un siècle de l'histoire religieuse et politique du Japon (1549-1650)*, Hong-Kong 1904; Fr. Sadaba del Carmen, *Catálogo de los Religiosos Augustinos Recoletos.... de Filipinas desde el año 1606.... hasta nuestros dias*, Madrid 1906; O. Cary, *A History of Christianity in Japan, Roman Catholic and Greek Orthodox Missions*, Nuova York 1909; L. Delplace, *Le catholicisme au Japon*, 2 voll., Bruxelles 1910; L. Pérez, *Cartas y relaciónes del Japon*, in *Archivo Ibero-Americano*, 4-19 (1916-23); A. Launay, *La Société des Missions Etrangères*, 2ª ed., Parigi 1919; J. Murdoch, *A history of Japan*, 3 voll., Londra 1925; L. Frois, *Die Geschichte Japans* (1549-78), trad. ted. per G. Schurhammer e E. A. Voretzsch, Lipsia 1926; T. Nagayama, *Kirischitan Shiryôshû. Collection of historical materials connected with the Roman Catholic Religion in Japan*, Tokio 1926; J. Witte, *Japan zwischen zwei Kulturen*, Lipsia 1928; Th. Ohm, *Kulturen, Religionen und Missionen in Japan*, Augusta 1929; M. Anesaki, *A concordance to the history of the Kirishitan Missions*, Tokio 1930; id., *Kirishitan dendô no Kôhai* («La sorte della propagazione del cri-

(*fot. Fides*)

Giappone - Laboratorio di batteriologia nell'ospedale di Maria S.ma, diretto dalle Francescane missionarie di Maria - Tokyo.

stianesimo »), ivi 1930; J. Vernier, *La Société de Marie au Japon (1887-1932)*, ivi 1933; B. de Avila Giron, *Relación del Reino del Nippon*, ed. a cura di D. Schilling e Fidel de Lejarza, in *Archivo Ibero-Americano*, 33-37 (1933-35); L. Frois, *Segunda parte da Historia de Japan... (1578-82)*, a cura di Joao do Amaral Abranches Pinto e Yoshitomo Okamoto, Tokio 1938; M. Domenzain, *El Japon, su evolución, cultura, religiones*, Bilbao 1942; P. Humbertclaude, *Petit guide culturel à l'usage du missionnaire*, Tokio 1948. Doroteo Schilling

IV. I MARTIRI GIAPPONESI. – La Chiesa del G. è stata una delle più illustri per esempi eroici di cristiana e insuperabile costanza.

Nella prima sanguinosa persecuzione sotto il Taicosama Hideyoshi 26 missionari e cristiani furono condannati e crocifissi a Nagasaki il 5 febbr. 1597.

Furono : s. Pierbattista, commissario O.F.M., s. Francesco da S. Michele, O. F. M.; s. Francesco Blanco, O.F.M.; s. Gonzalvo Garzia, O.F.M.; s. Filippo Las Casas, O.F.M.; s. Martino d'Aguirre, O.F.M.; s. Giovanni Soan de Goto, S.J.; s. Paolo Miki, S.J.; s. Giacomo Kisai, S.J.; s. Paolo Suzuqui, s. Gabriele Duizco, s. Giovanni Quizuya, s. Tommaso Idanqui, s. Francesco Medico, s. Tommaso Cosaqui, s. Giovacchino Saquiye, s. Bonaventura di Meaco, s. Leone Garasuma, s. Mattia di Meaco, s. Antonio di Nagasaki, s. Lodovico Ibarchi, s. Paolo Ibarchi, s. Michele Cosaqui, s. Pietro Suquezico, s. Cosimo Taquia; s. Francesco Fahelante, tutti terziari francescani. Nel 1627 furono beatificati, nel 1862 canonizzati.

Nel 1614 cominciò la grande persecuzione sotto il Daifusama (Shogun) Yeyasu e i suoi successori Hidetada e Yemitsu, nella quale molti missionari e cristiani subirono il martirio. Nonostante l'acerbità dei tormenti, molti missionari e cristiani, nobili e plebei, donne, vergini e fanciulli patirono il martirio. Nel 1867 furono beatificati 205 fra missionari e cristiani, che dal 1617 al 1632 erano stati martirizzati. Essi furono :

Pietro dell'Assunzione, O.F.M.; Giambattista Machado, S.J.; Alfonso Navarrete, O.P.; Ferdinando di S. Giuseppe, O.E.S.A.; Leone Tanaca, catechista; Gaspare Fisogirò, confratello del S. Rosario; Andrea Gioscinda, confratello del S. Rosario; Giovanni di S. Marta, O.F.M.; Giovanni di S. Domenico, O.P.; Leonardo Chimura, S.J.; Andrea Tocuan; Cosimo Taquea; Giovanni Xoum; Domenico Giorgi; Bartolomeo Xequi; Antonio Chimura; Giovanni Ivananga; Alessio Nacamura; Leone Nacanisci; Michele Tascita; Mattia Cozaca; Romano Matevoca; Mattia Nacano; Giovanni Motaiana; Tomaso Cotenda, del sangue dei re di Firando : tutti ascritti al S. Rosario. Ambrogio Fernandez, S.J.; Mattia d'Arima catechista; Simone Quiota, catechista; Maddalena, moglie del predetto; Tomaso Guengoro; Maria, moglie del predetto; Giacomo, figlio dei predetti, ascritti al S. Rosario; Agostino Ota, S. J.; Luigi Flores, O. P.; Pietro de Zugnica, O.E.S.A.; Giovacchino Firaiama; Leone Sucheiemon; Giovanni Foiamon; Michele Diaz; Marco Xineiemon; Tomaso Coianagui; Antonio Giamanda; Giacomo Densci; Lorenzo Rocuiemon; Paolo Sanciqui; Giovanni Iago; Bartolomeo Mofioie; Giovanni Nangata, ascritti al S. Rosario. Francesco Morales, O. P.; Angelo Orsucci, O. P.; Alfonso de Mena, O. P.; Giuseppe di S. Giacinto, O. P.; Giacinto Orfanel, O. P.; Alessio, O. P.; Tomaso del Rosario, O. P.; Domenico del Rosario, O. P.; Riccardo di S. Anna, O. F. M.; Pietro di Avila, O.F.M.; Vincenzo di S. Giuseppe, O.F.M.; Carlo Spinola, S. J.; Sebastiano Chimura, S.J.; Gonzalo Fusai, S.J.; Antonio Chiuni, S. J.; Pietro Sampò, S. J.; Michele Xumpò, S. J.; Giovanni Ciongocù, S. J.; Giovanni Acafosci, S. J.; Luigi Cavara, S. J.; Leone di Satzuma, terziario francescano; Lucia de Freitas, terziario francescano; Antonio Sanga, catechista; Maddalena, sua moglie; Antonio, catechista; Maria, sua moglie; Giovanni, di anni dodici; Pietro, di anni tre, loro figlioli; Paolo Nangasci; Tecla, sua moglie; Pietro, di sette anni, loro figliolo; Paolo Tanaca; Maria, sua moglie; Isabella Fernandez, moglie del martire Domenico Giorgi; Ignazio, di quattro anni, loro figliolo; Apollonia, vedova. e zia del martire Gaspare Cotenda; Domenico Xamada; Chiara, sua moglie; Maria, moglie del martire Andrea Tocuan; Agnese, moglie del martire Cosimo Taquea; Domenico Nacano, figliolo del martire Mattia Nacano; Bartolomeo Xichiemon; Damiano Iamichi; Michele, di cinque anni, suo figliolo; Tomaso Xiquirò; Rufo Iscimola; Maria, moglie del martire Giovanni Xoum; Clemente Vom; Antonio, suo figliolo; Domenica Ongata; Caterina, vedova; Maria Tanaura, tutti ascritti al S. Rosario. Gaspare Cotenda, catechista; Francesco, di dodici anni, figliolo del martire Cosimo Taquea; Pietro, di sette anni, figliolo del martire Bartolomeo Xichiemon; Tomaso Zumarraga, O. P.; Mancio di S. Tomaso, O. P.; Domenico, O. P.; Apollinare Franco, O. F. M.; Francesco di S. Bonaventura, O. F. M.; Pietro di S. Chiara, O. F. M.; Camillo Costanzo, S. J.; Luigi Giaciqui; Lucia, sua moglie; Andrea, di otto anni; Francesco, di quattro anni, loro figlioli. Pietro Paolo Navarro, S. J.; Dionisio Fugiscima, S. J.; Pietro Onizuchi, S. J.; Clemente, famigliare del p. Costanzo; Francesco Galvez, O. F. M.; Girolamo de Angelis, S. J.; Simone Jempo, S. J.; Diego Carvalhio, S. J.; Michele Carvalhio, S. J.; Pietro Vasquez, O. P.; Ludovico Sotelo, O. F. M.; Ludovico Sosanda, O. F. M.; Ludovico Baba, O. F. M.; Caio della Corea, catechista; Francesco Pacheco, S. J.; Baldassarre de Torres, S. J.; Giambattista Zola, S. J.; Pietro Rinscei, S. J.; Vincenzo Caum, S. J.; Giovanni Chinsaco, S. J.; Paolo Scinsuche, S. J.; Michele Tozò, S. J.; Gaspare Sadamatzu, S. J.; Mancio Arachi; Mattia Arachi; Pietro Arachi Cobioia; Susanna, sua moglie; Giovanni Tanaca; Caterina, sua moglie; Giovanni Naisen; Monica, sua moglie; Luigi, di sette anni, loro figliolo, ospiti e famigliari dei pp. Gesuiti; Ludovico Bertrando, O. P.; Mancio di S. Croce, O. P.; Pietro di S. Maria, O. P; Francesco Curobioje; Caio Jemon; Maddalena Chiota; Francesca, tutti terziari domenicani; Francesco di S. Maria, O. F. M.; Bartolomeo Laurel, O. F. M.; Antonio di S. Francesco, O. F. M.; Gaspare Voz, terziario francescano; Tomaso Vò, terziario domenicano; Francesco Enfioie; Luca Chiemon; Michele Chizaiemon, Ludovico Matzuo; Martino Gomez; Maria, tutti terziari francescani; Tomaso Tzugi, S. J.; Luigi Maqui; Giovanni, suo figliolo; Antonio di S. Bonaventura, O. F. M.; Domenico di Nagasachi, O. F. M.; Domenico Castellet, O. P.; Tomaso di S. Giacinto, O. P.; Antonio di S. Domenico, O. P.; Giovanni Tomachi, Domenico, di sedici anni, Michele di tredici anni, Tomaso di dieci anni, Paolo, di sette anni, suoi figlioli; Giovanni Imamura; Paolo Aibara; Romano; Leone; Giacomo Fajascida; Matteo Alvarez; Michele Jamada; Lorenzo, suo figliolo; Ludovico Nisaci; Francesco, di cinque anni, Domenico, di due anni, suoi figlioli; Luisa, tutti famigliari e del Terz'ordine di S. Domenico. Michele Fimonoia; Paolo Fimonoia; Domenico Xoboie, tutti e tre del Terz'ordine di S. Domenico. Michele Nacascima, S. J.; Giovanni Cocumbuco; Mancio; Michele Chinosci; Lorenzo Scixo; Pietro Cufioie; Tommaso, tutti e sei del Terz'ordine di S. Agostino. Bartolomeo Gutierrez, O.E.S.A.; Vincenzo Carvalhio, O. E. S. A.; Francesco di Gesù, O. E. S. A.; Antonio Iscida, S. J.; Girolamo de Torres, sacerdote secolare; Gabriele della Maddalena, O. F. M.

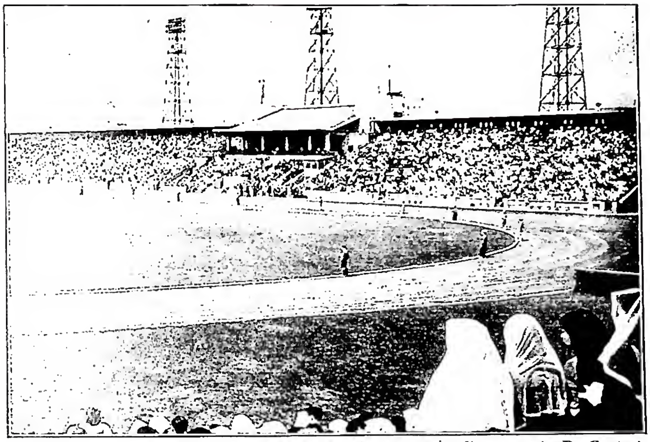
BIBL.: Agostino da Osimo, *Storia dei ventitré martiri giapponesi dell'Ordine dei Minori Osservanti detti Scalzi*, Roma 1862; G. Boero, *Istoria della vita e del martirio dei ss. giapponesi Paolo Michi, Giovanni Soan de Goto e Giacomo Chisai della Compagnia di Gesù*, ivi 1862; id., *Relazione della gloriosa morte di ducento e cinque beati martiri nel G.*, ivi 1867; L. Frois-R. Galdos, *Relación del martirio de los 26 cristianos crucificados en Nangasachi el 5 de febrero de 1597*, ivi 1935.
Giovanni Rommerskirchen

V. CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA. – L'ultima legge prima del secondo conflitto mondiale, che regolava le varie Chiese ed organizzazioni religiose in G., era quella dell'8 apr. 1939, n. 77 (*Shukyo Dantai Ho*) : suo scopo era quello di controllare qualsiasi movimento religioso, assicurando privilegi e benefici (come, p. es., esenzione di imposte) a quelle organizzazioni religiose che avevano chiesto il riconoscimento e quindi si erano poste nei quadri della organizzazione e dipendenza statale. Tale legge

proibiva soprattutto il controllo e la dipendenza da enti e persone che non risiedessero in G.

Al termine della guerra, tale legge venne subito abrogata dal Gran quartiere generale alleato, in forza del «memorandum» *Removal of restrictions of political, civil, and religious liberties*, inviato al governo giapponese il 4 ott. 1945, e sostituito dal decreto-legge n. 719 del 28 dic. 1945, riguardante l'acquisto della personalità giuridica degli enti religiosi (*Shukyo Hoojin Rei*). In forza di questo decreto-legge, perché un ente religioso possa acquistare la personalità giuridica, si richiede che presenti una semplice dichiarazione al ministro della Pubblica istruzione, mentre per le singole Chiese, conventi, uffici, è sufficente presentare la dichiarazione alla prefettura locale: tale dichiarazione viene subito registrata e in forza di ciò gli enti, le Chiese e gli uffici acquistano la personalità giuridica. Non vi è bisogno quindi né di una autorizzazione, né di una approvazione, né di una concessione da parte del governo giapponese: inoltre la registrazione non può mai essere rifiutata, in quanto non c'è nessun limite né divieto alla propagazione di dottrine, né alcun esame può essere fatto sulla organizzazione interna degli enti ed uffici religiosi. Quindi piena libertà di vita e di svolgimento di azione e propaganda. Le persone riconosciute sono esenti da qualsiasi imposta, sia governativa che regionale e comunale. Non vi è alcuna autorità che controlli tali associazioni e tutti gli enti ed uffici religiosi così nati vivono di vita propria dopo l'avvenuta registrazione; tutti sono uguali di fronte allo Stato, con libertà completa. Infatti con il *memorandum* del Gran quartiere generale alleato del 15 dic. 1945 *Abolition of governmental sponsorship, support, perpetuation, control, and dissemination of State Shinto-Nokka Shinto-Jinja Shinto*) sono stati aboliti tutti i privilegi che godeva lo shintoismo, nonché tutti i rapporti che lo legavano in modo di privilegio al governo giapponese. Tale libertà di azione della religione è stata del pari sanzionata dalla nuova Costituzione (pubblicata il 3 nov. 1946 ed entrata in vigore il 3 maggio 1947), dove nel cap. 3 su «I diritti e doveri dei cittadini», all'art. 19 è stato disposto: «Le libertà di idea e di coscienza non possono essere violate», ed all'art. 20: «La libertà di religione è garantita per tutti i cittadini. Nessuna religione può godere di particolari privilegi concessi dallo Stato, né svolgere attività politica. Nessun cittadino può essere obbligato a partecipare ad atti religiosi, a cerimonie od a manifestazioni religiose». Lo svolgimento di qualsiasi manifestazione religiosa è garantita dall'art. 21, che afferma: «Le libertà di associazione, di parola, di stampa e qualsiasi manifestazione di idee sono garantite». Giulio Dante

VI. Ordinamento scolastico del G. – L'istruzione giapponese attraversò questi periodi: istruzione familiare fino al 1864, istruzione scolastica di tipo cinese fino al 1872, istruzione scolastica sotto l'influsso americano, inglese e tedesco negli aa. 1872-90 e istruzione «Meiji» dal 1890 in poi. L'imperatore Meiji indicò nel 1890 una via da seguire nell'educazione del popolo giapponese che si riassume nei punti seguenti: primo compito della scuola è di approfondire il senso familiare in quanto la famiglia con le sue tradizioni è la base dell'unità del G.; secondo compito della scuola è l'educazione morale dell'individuo che deve essere pronto a qualsiasi sacrificio e privazione se il bene comune lo esige; terzo compito della scuola è l'adattamento continuo delle culture straniere alla mentalità giapponese.



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

Giappone - La tribuna dello Stadio Meiji a Tokyo durante la Messa pontificale, il 12 giugno 1949.

Particolare cura si dà all'educazione del sesso femminile in quanto nella donna è incorporata la continuità della tradizione giapponese. Nelle scuole di tutti i gradi la donna giapponese apprende la cerimonia del the, il cucito, la cucina, l'etichetta, la pittura, la musica, la scrittura e la poesia giapponese oltre all'arte di coltivare le piante, la danza e il giuoco «no».

La frequenza scolastica è obbligatoria, gratuita e la educazione divisa secondo i sessi è stata abolita con la legge del 1947, con la quale s'introduce la coeducazione.

Il sistema scolastico comprende i giardini di infanzia per i bambini da tre a sei anni d'età, la scuola elementare inferiore dai 6 ai 12 anni d'età, la scuola elementare superiore dai 12 ai 14 anni d'età. Dalla scuola elementare inferiore si può accedere alla scuola biennale, alla scuola professionale biennale, alla scuola per specialisti di primo grado della durata di due anni e al doposcuola biennale. Dalla scuola elementare superiore si può accedere alla scuola per specialisti di secondo grado e al seminario per la formazione dei maestri delle scuole elementari.

Dalla scuola elementare inferiore si può inoltre accedere alle Kôtôjogakko, scuole femminili superiori di primo grado, alle Chûgakko, scuole superiori maschili di primo grado, e da queste alle Kôtôjogakko, scuole femminili superiori di secondo grado, e alle Kôtôgakko, scuole maschili superiori di secondo grado, dalle quali si può accedere alle università. Ci sono 8 università imperiali a Tokio, Kiôto, Ôsaka, Sendai, Fukuota, Sapporo, Keijô e Taihoku, 2 università statali a Tokio e a Hiroshima, 11 università private, 2 università pubbliche con una facoltà e 13 università private con una sola facoltà.

L'istruzione cattolica viene impartita nelle 235 scuole di catechismo e preghiera, nelle 21 scuole elementari, 26 scuole medie inferiori, 14 scuole medie superiori, 12 scuole professionali e 1 scuola normale. Famosa è l'Università cattolica fondata nel 1913 dai Gesuiti a Tokio sotto il nome Jochi Daigaku.

I missionari cattolici dirigono inoltre 1100 corsi per studenti in lingue straniere e nel commercio.

L'educazione del clero cattolico avviene in 11 seminari minori, in 12 noviziati e in 4 seminari maggiori. Esistono inoltre 6 scuole per catecumeni. - Vedi tavv. XXXI-XXXII.

Bibl.: Kamao Murakami, *Das Japanische Erziehungswesen*, Tokio 1943; Ministero della pubblica istruzione, *Bollettino di legislazione scolastica comparata*, 2 (1942), pp. 48, 51, 10, 169 e 333; L. Magnino, *La riforma scolastica e linguistica*, *ibid.*, 8 (1950), p. 70 sg. Stumpf Miroslav

GIAQUINTO (Giacquinto), Corrado. - Pittore, n. a Molfetta nel 1703, m. a Napoli nel 1765. A Napoli, nel 1719, dopo brevissima permanenza presso N. M. Rossi, s'aggrega alla scuola del Solimena. Nel 1722 è a Roma, collaboratore di S. Conca, forse fino al 1731, epoca del primo contratto fatto in nome proprio per gli affreschi di S. Nicola dei Lorenesi.

(*fot. Anderson*)

GIAQUINTO (GIACQUINTO), CORRADO - *Orazione di Gesù nell'orto.* Dipinto nella Galleria del Prado - Madrid.

Si trattiene a Roma fino al 1752, spiegando opera feconda ad affresco e ad olio; lascia le opere migliori in S. Lorenzo in Damaso (1741-43), in S. Giovanni Calibita (1741-42), in S. Croce in Gerusalemme (1744-46), in S. Nicola dei Lorenesi (1746; tele ad olio), e a Palazzo Borghese (1747-47); e alterna l'attività romana con frequenti viaggi (Torino 1733 e 1735-39, Macerata, dopo il 1733, Cesena 1750-51) e con l'espletare commissioni da parte di chiese del Lazio e di altre regioni (Rocca di Papa 1739, Napoli 1744-45, Pisa 1751-52). Nel 1753, su invito di Ferdinando VI, si trasferisce a Madrid; vi è creato primo pittore di camera e presidente dell'Accademia di S. Fernando; e, mettendo a profitto le precedenti esperienze, dispiega vasta produzione di alta qualità (Madrid, Prado e Palazzo Reale; Aranjuez, castello). Rientra in patria nel 1762 e si stabilisce a Napoli.

G. fu pittore facile e brioso, che si compiacque di una decorazione brillante, nella quale riuscì a tradurre con gusto rococò quanto aveva assimilato dai grandi frescanti del Seicento, di cui può considerarsi diretto continuatore. Completò infatti gli insegnamenti del Solimena con lo studio di L. Giordano e delle opere romane del Lanfranco, di P. da Cortona e specialmente di G. B. Gaulli. Fu soprattutto un colorista raffinato, che, per dar vita ad un mondo fiabesco di pura fantasia, si servì di una gamma cromatica intensa e delicata insieme, ricchissima di velature e mezzetinte, che per la sua preziosa varietà trova pochi riscontri nella pittura contemporanea. La sua pennellata rapida e nervosa, di schietto carattere napoletano, rende quasi sempre più interessanti i bozzetti di fronte alle opere compiute. In Spagna ed in Italia ebbe largo seguito di scolari ed imitatori.

BIBL.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XIII, pp. 587-90, con bibl.; V. Moschini, *G. artista rappresentativo della pittura barocca tarda a Roma*, in *L'arte*, 27 (1924), pp. 104-24; A. de Rinaldis, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI (1932), pp. 943-44; M. Loret, *I pittori napoletani a Roma nel '700*, in *Capitolium*, 11 (1934), pp. 11-25.
Mario d'Orsi

GIARDINI D'INFANZIA: v. FROEBEL, FRIEDRICH.

GIASONE. - Sommo sacerdote (175-172 a. C.), fratello di Onia III, che soppiantò con mene infami. Il suo nome era Jĕhôšûa', cui diede la forma greca 'Ιάσων.

Brigò presso Antioco IV (v.) Epifane ottenendone, con la promessa di somme considerevoli, il sommo sacerdozio e l'appoggio per ellenizzare Gerusalemme. Introdusse ufficialmente l'ellenismo a Gerusalemme: costruì una palestra; spinse i giovani ai costumi elleni (*II Mach.* 4, 7-17). Perseguitò i giudei fedeli; mandò una missione ai giochi di Tiro, con 300 dracme d'argento per un sacrificio ad Ercole! Accolse con grande pompa Antioco a Gerusalemme (*II Mach.* 4, 18-22). Poco dopo (172) mandò ad Antioco le somme pattuite; il messaggero, Menelao, anche peggiore di lui, lo tradì e soppiantò, comprando il sommo sacerdozio con 300 talenti d'argento in più. G. fuggì in Ammonitide (*II Mach.* 23-26). Durante la seconda spedizione di Antioco in Egitto (168), allorché si diffuse la falsa notizia della sua morte, G. con ca. 1000 uomini mosse contro Gerusalemme; costrinse Menelao a chiudersi nella cittadella e pigliò feroce vendetta dei suoi concittadini. « Ma non poté sostenersi e dovette ritrarsi nell'Ammonitide e andar ramingo di paese in paese, in cerca d'asilo, finché tra gli Spartani se ne morì esecrato » (*II Mach.* 5, 5-10).

BIBL.: M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 50-53; H. Bévenot, *Die beiden Makkabäerbücher*, Bonn 1931, v. indice; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1934, pp. 260-68.
Francesco Spadafora

GIASONE di CIRENE. - Colto giudeo dell'Africa settentrionale, autore di un'opera in 5 libri, di cui *II Mach.*, eccettuato l'inizio (1, 1-2, 18), non è che il sunto (cf. *II Mach.* 2, 23).

È questa l'unica notizia che si ha di G. e della sua voluminosa opera. Essa, come risulta dal nostro libro canonico, partendo dalla rapina tentata da Eliodoro nel tempio (175 a. C.), arrivava alla vittoria di Giuda su Nicanore (161 a. C.).

Le notizie dettagliate e precise contenute in *II Mach.* lasciano dedurre che G. (da cui derivano) abbia attinto a testimoni contemporanei degli eventi e abbia scritto poco dopo il 161. Non sembra abbia utilizzato fonti scritte. È senza fondamento l'ipotesi (Schlatter) che anche *I Mach.* dipenda da G.

BIBL.: A. Schlatter, *Jason von Kyrene. Ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung*, Monaco 1891; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 3-4ª ed., Lipsia 1901, p. 40; III, 3ª ed., ivi 1898, pp. 358-61; A. Momigliano, *Prime linee di storia nella tradizione maccabaica*, Roma 1930; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 2ª ed., Parigi 1931, p. 48. Francesco Spadafora

GIASONE di TESSALONICA. - Convertito da s. Paolo, ospitò l'Apostolo in casa sua, durante la seconda missione (*Act.* 17, 5-9).

Un giorno « i giudei rimasti increduli... misero sossopra la città, poi presa d'assalto la casa di G., cercarono di trarre Paolo e Sila dinanzi al popolo. Ma, non avendoli trovati, trascinarono G. ed alcuni fratelli dinanzi ai politarchi, gridando: Costoro che hanno messo sossopra il mondo, son venuti anche qua, e G. li ha accolti! » (*Act.* 17, 5 g.). G. e gli altri arrestati dovettero versare una cauzione per ottenere la libertà. Parecchi esegeti ritengono che questo G. sia da identificare con quel parente di Paolo che con lui invia saluti ai Romani (*Rom.* 16, 21).

Secondo la tradizione greca G. sarebbe poi divenuto vescovo di Tarso in Cilicia e sarebbe morto a Corfù. Festa al 12 luglio nel *Martyr. Romanum*; al 28-29 apr. presso i Greci e i Copti.
Pietro de Ambroggi

GIASONE e PAPISCO: v. ARISTONE di PELLA.

GIASSO, ANGELO. - Minore dell'Osservanza, in religione Candido da Genova, guardiano del santuario di N. S. di Loreto in Oregina, celebre per la visione mariana avuta il 9 dic. 1746, che precedette immediatamente il gesto del Balilla. La visione è descritta nella sua testimonianza giurata deposta presso il quartiere generale e dinanzi al Senato.

BIBL.: M. Remondini, *I santuari e le immagini di Maria nella città di Genova*, Genova 1865, p. 69; U. Bonzi da Genova, *9 dic. 1746: la testimonianza giurata del p. C. G.*, in *Raccoglitore ligure*, ott. 1934, pp. 2-3. Umile Bonzi da Genova

GIAVA : V. INDONESIA.

GIAVARINO (GYÖR), DIOCESI di. - In Ungheria, suffraganea di Strigonia. Fu fondata da s. Stefano (997-1038), primo re degli Ungheresi, da lui convertiti alla fede di Cristo. La diocesi si estendeva allora su tutto il territorio delle contee di Sopron e di Moson, e sulla maggior parte del territorio delle contee di Győr, Komaron, Veszprém e Vas, nell'angolo nord-occidentale dell'Ungheria attuale.

La tradizione indica, già nel 1001, l'esistenza del vescovato. Il primo vescovo fu il monaco benedettino Radla, amico e discepolo di s. Adalberto, vescovo di Praga. Il successore fu Modesto, il cui nome viene commemorato sui ricordi dell'incoronazione di re Andrea I (1046-60). Il vescovo Hartvik, incaricato dal re Colomanno (1095-1114), scrisse ca. il 1111, in base a fonti storiche, la vita del santo re, la celebre « leggenda di s. Stefano ». Il vescovo Ugrin Csak (1188-1204) fu un celebre guerriero, poi anche arcivescovo di Strigonia (Esztergom). Il vescovo Gregorio (1223-41), il 18° tra i vescovi di G., fu inviato ripetutamente come legato del re al papa Gregorio IX; morì sul campo di Mohi (nell'Ungheria nord-orientale) nella tragica battaglia dell'esercito ungherese contro i Mongoli. Il vescovo Amedeo II (1254-63) consacrò la chiesa di Jak, una delle più belle del periodo romano-gotico in Ungheria. Il grande consigliere del re Mattia Corvino (1458-90), il card. Tomaso Bakocz, prima di diventare arcivescovo di Strigonia e cancelliere del re Vladislao II (1490-1516), fu vescovo di G. (1486-94). Il vescovo Biagio Paksi (1525-26) fu ucciso nella fatale battaglia di Mohacs (nell'Ungheria del sud), che iniziò da parte dei Turchi l'invasione e l'occupazione della maggior parte dell'Ungheria, protratta per ca. 150 anni. I vescovi Zacaria Delphine (1566-72) e Gregorio Draskovich (1578-87) furono elevati alla porpora. L'ultimo diventò poi vescovo di Zagabria e luogotenente della Croazia. Georgio Szechenyi (1658-85) poi arcivescovo di Strigonia, una delle figure più significanti della storia della Chiesa ungherese, fondò il Seminario diocesano, un collegio di Gesuiti e diverse altre scuole. Leopoldo Kolonich (1685-95) fece costruire varie chiese, scuole, ospedali e ospizi di vecchi, e come vescovo di G. fu elevato alla dignità cardinalizia. Agostino Keresztely (1695-1725) prima di cominciare la carriera ecclesiastica, come ufficiale partecipò alla riconquista di Buda contro i Turchi. Durante il vescovato del conte Francesco Zichy (1743-83) il territorio della diocesi fu sensibilmente ridotto; le parrocchie nella contea di Veszprem furono aggregate all'antica diocesi di Veszprem; quelle invece della contea di Vas formarono con altri territori la nuova diocesi di Sabaria (Szombathely). Lo Zichy fece anche grandi sacrifici per i lavori di restauro della Cattedrale, la quale fu allora ornata da affreschi e quadri dal pittore barocco Maulpertsch. Anche il tesoro della Cattedrale fu arricchito da lui di preziosi doni. Il card. Giovanni Simor, arcivescovo di Strigonia, per un certo tempo fu anche vescovo di G. (1857-64). Il vescovo Giovanni Zalka (1867-1901) fu uno scrittore ecclesiastico e spiegò anche un'attività considerevole in favore della Chiesa, della società e della nazione. Il fondatore del nuovo Seminario diocesano fu il vescovo conte Nicola Szechenyi (1901-11). Il successore Arpad Varady (1911-14), eccellente canonista, merita considerazione, quale presidente della società di S. Ladislao per la cura spirituale degli Ungheresi emigrati. Durante la prima guerra mondiale il vescovo della diocesi fu Antonio Fester. La seconda guerra mondiale donò alla diocesi un vescovo martire, il barone Guglielmo Apor, che fu ucciso da un soldato russo, perché difese energicamente la vita e l'onore dei suoi fedeli, rifugiati nel ricovero del Palazzo vescovile durante l'avanzata dell'esercito rosso, nel marzo del 1945.

Oggi nelle 180 parrocchie della diocesi ca. 350 sacerdoti secolari e ca. 60 sacerdoti religiosi svolgono la loro attività. Il numero dei fedeli arriva ai 400.000. Nel 1948 si contavano ancora 280 scuole cattoliche elementari e medie, nelle quali ca. 400.000 bambini e giovani ricevevano una educazione religiosa e civile. Purtroppo in quell'anno tutte le scuole cattoliche furono nazionalizzate. Il capoluogo della diocesi è G. (Győr). Tra i suoi bei monumenti i più importanti sono quelli religiosi. Quali insigni monumenti dello stile gotico ungherese si citano le cappelle di Hedervari (1404) e di Doczy (1498). Un bel esemplare barocco è la chiesa dei Benedettini, già dei Gesuiti (1641).

A G. si trovano anche le istituzioni religiose più importanti della diocesi: il Capitolo dei canonici, il quale durante l'occupazione turca per un certo tempo fu trasferito a Sopron; il Seminario diocesano; varie case di religiosi (Benedettini, Carmelitani) e religiose (Orsoline); il ginnasio-liceo dei Benedettini per ragazzi e delle Orsoline per le femmine e una grande scuola magistrale diocesana, istituti caduti nel giugno 1948 sotto la legge della nazionalizzazione. G. è così non solo un centro dell'industria e del commercio dell'Ungheria, di nord-ovest, un anello di congiunzione tra Budapest e Vienna, ma anche un importante centro religioso e culturale nella vita ungherese. Gerardo Békés

GIBAIL, DIOCESI di. - L'antica *Byblos* in Fenicia, la *Giblet* dei Crociati, oggi un villaggio di 1.500 ab., a 30 km. a nord di Beirut sul Mediterraneo. G. è insieme con Botri la diocesi patriarcale del patriarca maronita che risiede a Bekorki.

Fedeli: 22.774; sacerdoti: 93; case religiose maschili: 6; parrocchie: 70; opere d'azione cattolica: 5; confraternite: 145; scuole ed istituti: 30.

La diocesi G. dei melkiti è stata unita con quella di Beirut mediante la bolla del 16 ag. 1881 sotto Leone XIII.

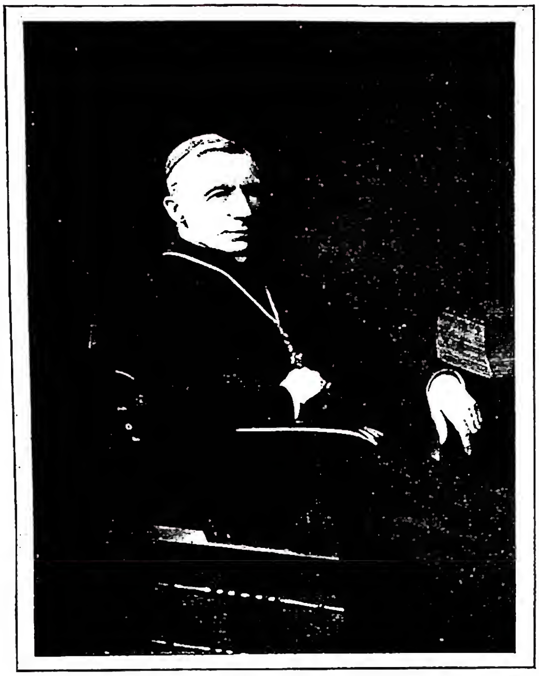
BIBL.: P. Dib, *Maronite (Eglise)*, in DThC, X, col. 122; *Statistica della gerarchia e dei fedeli di rito or.*, Città del Vaticano 1932, pp. 59-60, 306; *Annuario pontificio*, 1949, p. 191. Guglielmo de Vries

GIBBON, EDWARD. - Storico inglese, n. a Putney-on-Thames l'8 maggio 1737, m. a Londra il 16 genn. 1794. Entrato ad Oxford per compiervi gli studi nel 1752, si converte al cattolicesimo, ma, inviato dal padre a Losanna (1753), torna ben presto al protestantesimo. Nel 1758 è a Londra, dove continua gli studi.

Nel 1763 parte per un viaggio di istruzione, si ferma a Parigi, dove si lega con D'Alembert e Diderot, poi a Losanna, indi si reca a Roma, dove sembra abbia concepito il disegno della sua grande opera, la *History of the decline and fall of the Roman Empire*. Tornato in Inghilterra (1765) attende ad essa, oltre che a studi letterari di scarso rilievo. Eletto deputato nel 1774, pubblica nel 1776 il primo volume della *History*, accolto da grande plauso ma anche da vivaci opposizioni per la sua svalutazione del cristianesimo. Nel 1779 scrive, su incarico del ministero, un *Mémoire justificatif* di polemica antifrancese, ottenendone in compenso per breve tempo un posto al *Board of Trade*. Nel 1781 pubblica il II e III vol. della sua *History*. Nel 1783 è di nuovo a Losanna, donde tornerà in Inghilterra nel 1788 per la pubblicazione degli ultimi tre volumi dell'opera.

La sua *History* è divisa in due parti, la prima (180-641 d. C.) ricca di documentazione, è condotta con rigore scientifico, mentre la seconda (641-1453) è un sommario nel quale svaluta del tutto la storia dell'Impero bizantino. Nell'insieme l'opera è animata da spirito razionalistico e mira a spogliare i fatti da ogni elemento extraumano (fu messa all'Indice nel 1783).

BIBL.: Opere: ed. crit. a cura di J. B. Bury, 7 voll., Londra 1909-13, con ampia introd.; D. M. Low, *E. G.*, ivi 1940; C. Fueter, *St. d. storiografia mod.*, Napoli 1944, v. indice (con bibl.). Sergio Cotta



(da Allen S. Wille, *Life of James Cardinal Gibbons*, Baltimora 1911, frontespizio)

GIBBONS, JAMES - Ritratto.

GIBBONS, James. - Cardinale statunitense, n. a Baltimora da genitori irlandesi il 23 luglio 1834, m. ivi il 24 marzo 1921. Sacerdote il 30 giugno 1861, segretario e cancelliere di mons. Spalding, arcivescovo di Baltimora; nel 1868 fu consacrato vescovo, quale primo vicario apostolico della Carolina del nord. Nel 1869 prese parte al Concilio Vaticano. Nel 1872 fu trasferito a Richmond, nel 1877 divenne coadiutore di B. J. Roosevelt, arcivescovo di Baltimora, cui successe nello stesso anno. Nel nov. 1884 presiedette il III Concilio plenario americano. Il 7 giugno 1886 fu creato cardinale del titolo di S. Maria in Trastevere e nel 1887 divenne gran cancelliere dell'Università cattolica di Washington, alla cui fondazione aveva contribuito. Nel 1903 venne a Roma per l'elezione di Pio X : primo cardinale americano che partecipasse a un conclave. Durante la prima guerra mondiale (1915-18) varcò due volte l'oceano per visitare i combattenti al fronte, familiarizzando con soldati di ogni confessione, facendo così cadere molti pregiudizi anticattolici tra i protestanti anglo-americani.

Seppe comprendere il carattere ed i bisogni del popolo americano, acquistandosi così grande popolarità ed influenza, riuscendo col suo tatto a facilitare i rapporti fra il cattolicesimo ed i pubblici poteri sul fondamento delle libertà. Si adoperò molto per gli immigranti cattolici, gli umili ed i poveri e per l'abolizione della schiavitù. Tante benemerenze pratiche poterono indicarlo come il più illustre rappresentante dell'americanismo (v.), ma il fatto stesso che egli accettò senza tergiversare il breve di Leone XIII a lui indirizzato a proposito delle polemiche sorte sull'argomento, dimostra che il suo pensiero non intendeva allontanarsi dalla tradizione cattolica.

Larga eco ebbero le sue opere di apologetica popolare : *The Faith of our Fathers* (Baltimora 1876), di cui si ebbero oltre 280 edizioni e traduzioni nelle principali lingue del mondo; *Our Christian Heritage* (ivi 1889); *The Ambassador of Christ* (ivi 1897); *A Retrospect of Fifty Years* (ivi 1917).

BIBL.: A. S. Will, *Life of card. G.*, Nuova York 1911, 2ª ed., ivi 1922; W. T. Russell, *Baltimore, Archdiocese of*, in *The Cath. Enc.*, II, pp. 234-35 e *ibid.*, suppl., I, p. 341; anon., s. v. in *Enc. Eur.-Am.*, XXV, p. 1555; G. Schuhmann, s. v. in LThK, IV, col. 490; A. S. W., s. v. in *Dictionary of american biograpy*, VII (1946), pp. 238-42. Vito Zollini

GIBERTI, Gian Matteo. - N. a Palermo il 20 sett. 1495, m. a Verona il 30 dic. 1543. Governatore di Tivoli a vent'anni. A Roma è intimo del card. Giulio de' Medici, il quale, eletto pontefice col nome di Clemente VII, lo nomina suo datario. Nel 1524 è vescovo di Verona. La sua attività politica è legata al tentativo di alleanza della S. Sede con Francesco I. È il G. che spinge il Papa all'alleanza col re di Francia del genn. 1525. Fautore della lega di Cognac (1526), durante il sacco di Roma rimane chiuso col Papa in Castel S. Angelo (1527). Solo dopo il crollo delle sue speranze politiche passa alla diocesi veronese (febbr. 1528). Nel 1537 cerca di trattare la tregua tra Carlo V e Francesco I : tentativo che fallì per l'impossibilità per Francesco I di parlar di pace, se Carlo V non avesse ceduto il ducato di Milano o non lo avesse affidato in pegno al Papa; come pure fallì l'altro tentativo del G. di spingere Enrico VIII a rinunziare allo scisma.

Delusioni complete dunque per il G. nella vita politica, una vita alla quale d'altronde non si sentiva intimamente attratto. La sua attività caritativa e le sue stesse amicizie romane (Jacopo Sadoleto, Gaspare Contarini, Gian Pietro Carafa, Reginaldo Pole, Girolamo Aleandro, Pietro Bembo, Vittoria Colonna) mostrano le sue propensioni e le sue affinità più spirituali e culturali che politiche. E difatti se la sua attività politica fu un fallimento, non fu un fallimento la sua opera pastorale. Dal suo passaggio alla sede vescovile fino alla morte lavorò con accanimento ed entusiasmo al rinnovamento etico-religioso della sua diocesi : qui è la sua opera più ricca e duratura di riformatore, di attuatore di quella *renovatio* auspicata da vari anni dagli spiriti più pensosi delle sorti del cattolicesimo. Le *Constitutiones*, da lui compilate per i bisogni della diocesi, furono poi prese a modello da molti in Italia e fuori.

Parsimonioso, facile all'ira ma pure al dominio di se stesso e alla condiscendenza verso gli altri, di rapida immaginazione, veloce nella pratica degli affari, ricco di fervore, è tra le figure più suggestive della riforma cattolica.

BIBL.: T. Pandolfi, *G. M. G. e l'ultima difesa della libertà d'Italia negli anni 1521-25*, in *Archivio della R. Società romana di storia patria*, 34 (1911), pp. 131-237; G. B. Pighi, *G. M. G.*, 2ª ed., Verona 1924; P. Paschini, *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei Chierici Regolari Teatini*, Roma 1926, passim; G. M. Monti, *La legazione del Polo e del G. in Francia e in Fiandra nel 1537*, in *Archivio storico italiano*, 87 (1929), pp. 293-309; Pastor, IV, V, passim; L. Simeoni, *Un volume manoscritto di prediche attribuite al vescovo G.*, in *Atti dell'Accademia di Verona*, 1932, 5ª serie, vol. X, pp. 125-30; F. Pellegrini, *Un consulto di Gerolamo Fracastoro per G. M. G. vescovo di Verona*, Verona 1934; A. Grazioli, *Nel centenario della morte di G. M. G. vescovo di Verona. La sua opera di riforma*, in *La scuola cattolica*, 73 (1945), pp. 85-101; A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, Brescia 1948 (v. indici); G. Barbieri, *Aspetti sociali nell'opera riformatrice di G. M. G.*, in *Saggi di storia economica italiana*, Bari 1948, p. 73-88; H. Jedin, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica*, Brescia 1950, pp. 38-48.
Massimo Petrocchi

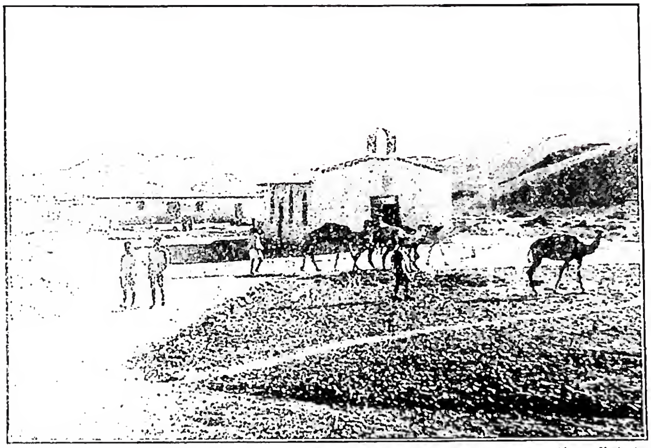
GIBIER, Charles-Célestin. - Vescovo di Versailles, n. in Artenay il 25 dic. 1849, m. a Versailles il 3 apr. 1931. Figlio di contadini, entrò quattordicenne nel Seminario di Orléans e fu ordinato nel 1873. Parroco di S. Paterno in Orléans nel 1888, si rese noto per singolari prove di zelo nel ministero pastorale, dando vita ed impulso a moltissime opere,

talché lo si può considerare un precursore dell'Azione Cattolica.

Eletto nel 1906 vescovo di Versailles all'epoca delle leggi Combes e della rottura delle relazioni fra la S. Sede e la Francia, fu uno dei vescovi francesi consacrati in Roma da Pio X. Da presule intensificò la sua attività religiosa e sociale con imponenti risultati : 34 nuove chiese, 4 seminari fondati e restaurati, sale parrocchiali, patronati, scuole; una cura speciale ebbe in favore degli agricoltori, fondando : l'*Union catholique de la France agricole* (1917), l'*Oeuvre de l'adoption des petites paroisses rurales* (1920); e il giornale *La Croix de Seine et Oise* (1927). Specialmente dimostrò premure tutte particolari per l'opera delle vocazioni sacerdotali, raccogliendo ottimi risultati.

Pubblicò varie serie fortunatissime di conferenze : *Conférences aux hommes* (16 voll., Parigi 1907-1911) intorno alla religione, Dio, Gesù Cristo, la Chiesa, la famiglia e la società; *Les devoirs de l'heure présente* (10 voll., ivi 1912-17); *Les temps nouveaux* (9 voll., ivi 1918-22).

Bibl.: G. Millot, *Mgr G., précurseur de l'Action catholique*, Parigi 1939.
Renzo U. Montini



(fot Fides)
Gibuti, prefettura apostolica di - Chiesa e Orfanotrofio di Ali Sabiet.

GIBIEUF, Guillaume. - Teologo oratoriano, n. a Bourges nel 1585 (?), m. a Parigi il 6 giugno 1650. Ricoprì importanti uffici nell'Oratorio del card. Bérulle, che lo nominò vicario generale nel 1625 e visitatore delle Carmelitane di Francia; notevoli rapporti ebbe con Cartesio, Mersenne, St Cyran e Giansenio.

I suoi libri : *La vie et les grandeurs de la très sainte Vierge Marie* (Parigi 1637), *Cathéchèse de la manière de la vie parfaite* (ivi 1637), riflettono fedelmente i principi della spiritualità berulliana e gli meritano un posto notevole tra gli scrittori mistici della « scuola francese ». Ma l'importanza maggiore del G. è data dal *De libertate Dei et creaturae* (ivi 1630), dove propone una soluzione nuova alla questione della concordia del libero arbitrio con il concorso divino. La novità, che suscitò un'aspra polemica con i teologi gesuiti F. Annat e Th. Raynaud, risiede nella nozione del libero arbitrio come facoltà che, liberandosi dalla schiavitù delle cose create, si fa partecipe dell'infinità di Dio, e nella conseguente definizione della libertà come « ampiezza » dell'anima. Alla libertà così intesa non nuoce la mancanza dell'« indifferenza attiva », la quale viene ripudiata come elemento non essenziale anzi difettoso; perché la volontà sia libera, è necessaria e sufficiente quell'« immensità » metaforica e partecipata che le deriva dall'unione con l'infinito. Tale dottrina, in quanto esclude la libertà d'indifferenza, preludeva a Giansenio, che riscontrò nel libro « des grandes ouvertures » e lo esaminò nell'*Augustinus* (III, 7, 16).

Più incerto l'influsso del G. su Cartesio, nonostante che questi affermi di accettare in pieno la dottrina del G. (cf. la lettera a Mersenne, apr. 1641); esso sembra doversi limitare agli elementi neoplatonici e agostiniani, presenti nel G. e nel filosofo.

Bibl.: Hurter, III, col. 952; E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Parigi 1913, pp. 188-98; G. Marafini, *Agli albori del giansenismo : G. G. e il suo pensiero intorno alla libertà*, Roma 1947 (con ampia bibliografia). Giuseppe Marafini

GIBILTERRA (Gibraltar). - Penisoletta rocciosa che chiude da E. la baia di Algeciras, all'estremità meridionale della Spagna, sbarrando l'ingresso del Mediterraneo.

Cosiddetta (Ğebel at-Ṭāriq, « Monte di Ṭāriq ») in memoria del condottiero che nel 711 guidò gli Arabi in Spagna, fu conquistata nel 1704 dagli Inglesi, che ne fecero una munita fortezza. Come colonia militare è retta dal comandante della guarnigione (governatore), assistito da un consiglio esecutivo di 7 membri. La zona istmica fra G. e la Spagna (0,81 kmq.) è territorio neutro. Su 5 kmq. vive una popolazione civile di 22.532 ab. (1948), di lingua spagnola e di religione cattolica. Il porto è scalo assai frequentato delle navi mercantili.

Bibl.: O. Jessen, *Die Strasse von Gibraltar*, Berlino 1929; G. T. Garrat, *Gibraltar and the Mediterranean*, Londra 1939; H. W. Howes, *Short history of Gibraltar*, ivi 1946.
Giuseppe Caraci

La diocesi di G. – La penisola di G. ebbe la prima evangelizzazione con la conquista spagnola (1492). In breve tempo la religione cattolica fece numerosi proseliti e poté fondarsi la parrocchia di S. Maria Coronata, posta sotto la giurisdizione del vescovo di Cadice. Avvenuta l'occupazione inglese (1704), gli abitanti abbandonarono, quasi in massa, il territorio, il culto cattolico fu proibito ed i beni ecclesiastici passarono ai protestanti.

L'Inghilterra nel 1771 vi instaurò, per il governo religioso, una commissione di *seniores* che rimase in carica parecchi anni impedendo ogni iniziativa cattolica. Nel 1806 la S. Congregazione di Propaganda Fide, non potendo il vescovo di Cadice provvedere alla cura dei fedeli della penisola, nominò direttamente parroco del territorio il sac. Isidoro Dominguez, il quale attese ai bisogni spirituali dei nuovi coloni, in maggior parte genovesi, chiamati dagli Inglesi. Nel 1817 fu eretto il vicariato apostolico di G., divenuto diocesi il 19 nov. 1910 e affidato ai Padri benedettini della Primitiva Osservanza. Il territorio di questo ordinariato comprende tutta la penisola con una superficie di kmq. 5,62. Vi sono 20.246 cattolici, la maggior parte di origine italiana; altri spagnoli ed altri di origine inglese e irlandese. La popolazione totale è di 23.868 ab., dei quali 886 sono ebrei, ca. 5082 protestanti e un centinaio musulmani. Il governo inglese si mostra tollerante verso i cattolici. Il clero è formato da 6 sacerdoti del luogo e 13 stranieri. Vi sono inoltre alcuni Fratelli delle Scuole cristiane e le Suore di Loreto. La diocesi ha due parrocchie, 5 stazioni primarie, con tre chiese e tre cappelle. Le scuole cattoliche sono ripartite in 8 elementari, 3 medie e 2 professionali. Esistono 2 orfanotrofi e 2 ricoveri per vecchi.

Bibl.: AAS, 2 (1910), pp. 942-43; Arch. Prop. Fide, Relazione quinquennale 1933, pos. prot. 4251/27 e 5033/07; MC, 1940, p. 68. Antonio Mazza

GIBUTI, prefettura apostolica di. - I Cappuccini iniziarono l'evangelizzazione della Somalia francese. Il 28 apr. 1914, con territorio del vicariato apostolico dei Galla, fu eretta la prefettura aposto-

lica, che abbracciava anche un vasto territorio dell'Etiopia, cioè l'Ogaden. Nel 1937 si ebbe un riordinamento generale delle missioni dell'Etiopia e con decreto del 25 marzo dello stesso anno il territorio fu limitato al possedimento francese.

Esso è situato in piena zona tropicale ed ha una superfice di kmq. 23.000 con clima torrido. Ha ca. 100.000 ab. di cui, secondo i dati del 1950, i cattolici sono complessivamente 2445, tra indigeni, stranieri e di razza mista. I catecumeni sono 111, protestanti 35, ebrei 50, musulmani 78.000. Gli abitanti appartengono a due razze principali: i Danachili nel circolo di Tagiura fino alla frontiera con l'Eritrea e i Somali, o meglio gli Issa, che sono una sottotribù della razza somala, nel restante territorio: essi sono musulmani. Vi sono anche Arabi, Indiani e Malgasci. L'apostolato è quindi assai difficile, anche perché i Somali menano una vita nomade tra la colonia francese e la vicina Somalia inglese. Vi sono: 1 quasi parrocchia, 3 stazioni primarie, 9 secondarie; 1 chiesa e 3 cappelle; 3 orfanotrofi con 112 bambini; 4 scuole elementari con 391 alunni. Nei due ospedali civili e nel dispensario vi sono le suore. Vi si pubblica in 450 copie il periodico *Le semeur en Terre Somalie*.

BIBL.: Archivio di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. n. prot. 3791/49; AAS, 6 (1914), p. 233; 29 (1937), pp. 361-362; MC (1950), p. 29. Saverio Paventi

GIELEMANS, JOHANNES. - N. nel 1427, entrò nel 1447 al priorato dei Canonici regolari di S. Agostino di Rubea Valle (Rooklooster) presso Bruxelles e fu ordinato sacerdote nel 1464. Per molti anni, fino alla morte, nel 1487, fu sottopriore.

È noto come amanuense e soprattutto come agiografo: *Sanctilogium* (4 voll., 1470-80); *Novale Sanctorum* (2 voll., 1483-85); *Hagiologium Brabantinorum* (2 voll., 1476-84). Non dimostra però gran senso critico.

BIBL.: Bollandisti, *De codicibus hagiographicis J. G., Canonici Regularis in Rubea Valle prope Bruxellas* (*Subsidia agiographica*, 3), Bruxelles 1895; id., *Anecdota ex codicibus hagiographicis J. G.* (*ibid.*, 3, 2), ivi 1895. Pietro Grootens

GIEZI (*Gêḥăzî*; Settanta = Γιεζί). - Servo del profeta Eliseo (v.).

Quando questi vuol premiare la generosa ospitalità della buona sunamita, G. gli suggerisce che il miglior dono è di ottenerle un figlio (*II Reg.* 4, 11-17). Quando la sunamita corre dal profeta per la morte improvvisa del suo insperato figliolo, Eliseo manda il premuroso G. a risuscitarlo, ponendo sul volto del fanciullo il bastone che gli affida. Ma la risurrezione non avviene e G., deluso, riferisce l'insuccesso al suo padrone che veniva con la sunamita e che compirà il prodigio (*II Reg.* 4, 18-37).

La cupidigia e la menzogna, in occasione della miracolosa guarigione del generale siro Naaman, rovinarono G., che per punizione finì lebbroso (*II Reg.* 5, 20-27). L'episodio, in cui G. narra a Ioram, re di Giuda, i prodigi compiuti da Eliseo (*II Reg.* 8, 1-6), è anteriore al precedente, ché il Re non avrebbe mai ammesso un lebbroso a conversare con lui.

BIBL.: E. Mangenot, s. v. in DB, III, coll. 236-38. Francesco Spadafora

GIGANTI nella BIBBIA. - *Gen.* 6, 4 ricorda i *nĕphîlîm*, antidiluviani, forse distinti dagli « eroi » nati da Sethiti e Cainiti. In *Bar.* 3, 26-28; *Eccli.* 16, 7; *Sap.* 14, 6 (γίγαντες) viene descritta la loro superba violenza e l'iniqua prudenza terrena. È quel che esprime l'ebraico *nĕphîlîm*, da *nāphal*, nel senso di « cadere su qualcuno », aggredire con impeto (cf. Aquila ἐπιπίπτοντες, Simmaco βιαῖοι).

La versione greca (Settanta) ha γίγαντες, che significa appunto « forte, gagliardo, violento » (Eschilo, *Agam.*, 692). Le antiche cosmogonie ponevano ai primordi dell'umanità una razza di g., di statura e forza straordinarie, costruttori di città, inventori di armi, nati da esseri celesti unitisi ai mortali. Il loro ricordo rimase nell'immaginazione popolare. Così gli esploratori, nella loro relazione esagerata e disfattista, parleranno dei *nĕphîlîm* visti in Canaan (*Num.* 13, 33), al cui confronto essi erano delle locuste (cf. l'ironia di *Deut.* 9, 2 su tale relazione).

La tradizione ebraica considera razza di « g. »: 1) gli Enacim (*Num.* 13, 13. 28; *Deut.* 1, 28; 2, 10 sg. 21; 9, 25), che abitavano le montagne di Giuda, Hebron, Dabir, Anab, sconfitti e distrutti da Giosuè e ridotti quindi a Gaza, Geth, Azoto (*Ios.* 11, 21 sg.). Forse Golia era un loro discendente (*I Sam.* 17, 4; cf. *II Sam.* 21, 15-22). Il termine *'ănāq* = « uomo dalla lunga cervice » (Moore) divenne nome della loro stirpe (Fernandez). 2) I Rephaim, abitanti prevalentemente della Transgiordania; gli Emim di Moab, i Zuzim e Zomzommim di Ammon (*Deut.* 2, 10 sg., 20 sg.). Erano uomini bellicosi e feroci, di statura più alta di quella degli Ebrei. In *Deut.* 3, 11 la grandiosità del sarcofago di basalto (ca. m. 4,50 × 2) di Og, re di Basan, non del suo « letto di ferro » (Volg.), nulla dice dell'effettiva statura di Og. I moderni concordano nell'attribuire in gran parte all'immaginazione popolare questi riferimenti biblici circa i « g. » abitatori di Canaan. Certo i monumenti megalitici: dolmen, cromlech... testimoniano l'esistenza di una razza dotata di forza straordinaria; sono le tribù della età neolitica incontrate in Canaan dalle invasioni semitiche, i cui residui gli Ebrei sconfissero e distrussero.

BIBL.: M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2ª ed., Parigi 1905, p. 405 sg.; H. Lesêtre, *Géants*, in DB, III, coll. 135-38; A. Barrois, *Canaan*, in DBs, I, col. 999; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, II, Parigi 1930, p. 238 sg.; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, ivi 1933, pp. 325-29, con riferimenti e bibl.; A. Fernandez, *Comm. in Josue*, ivi 1938, pp. 198-202 sg.; A. Clamer, *La Ste Bible*, ed. L. Pirot, II, ivi 1940, pp. 319, 323 sg., 519 sg., 532, 572. Francesco Spadafora

GIGANTISMO. - La denominazione indica un particolare sviluppo delle proporzioni corporee e specialmente dell'altezza che siano al disopra dei limiti della normale variabilità fluttuante individuale.

La statura dell'uomo è un elemento variabile entro termini fissi legati a fattori climatici ed ereditari, particolarmente di razza. Eliminate le misure estreme proprie di alcuni popoli, Pigmei dell'Africa (Accas) con statura media di 138 cm., Scozzesi di Galloway e del nord con statura media di 178-79 cm., può dirsi che le variazioni normali dell'altezza dell'umanità oscillino tra 154 e 175 cm. con la media di 165 cm. Spostandosi notevolmente da tale media si passa nelle condizioni anormali nel nanismo (v.), con stature al disotto di 125 cm., e nel g. al disopra dei 199 cm.

Nel g. la statura può raggiungere e sorpassare i due metri e mezzo, conservandosi armoniche le proporzioni sugli altri diametri del corpo o assumendo questo particolari disarmonie per l'aggiungersi di note di acromegalia (v. ENDOCRINE, GLANDOLE). Esso di rado è famigliare; nella sua forma pura è esclusivo del sesso maschile e rappresenta per l'individuo una vera nota di minorazione; il soggetto, infatti, in un terzo dei casi, è affetto da diabete, muscolarmente astenico, presenta particolare fragilità organica; malamente resiste alle malattie, è di scarso valore psichico (« homo longus raro sapiens ») e di fiacca volontà. A tale quadro, spesso si trovano associati segni d'infantilismo e ipogenitalismo con impotenza (v.). La vita dei giganti è breve, di rado sorpassano i 30-40 anni; tutto ciò in contrasto con la credenza e le descrizioni mitologiche ed eroiche, che facevano dei giganti esseri di particolare forza fisica e di valore supernormale.

Il g. è attualmente attribuito esclusivamente all'iperfunzione della porzione anteriore dell'ipofisi con iperformazione dell'ormone di crescenza (*somatotrophic hormone STH*) che fa sentire la sua azione stimolante sullo sviluppo scheletrico.

BIBL.: L. Luciani, *Fisiologia dell'uomo*, V, 6ª ed., Milano 1924, pp. 245-47; A. Ceconi, *Medicina interna*, VI, Torino 1937, pp. 851-55; C. Pelosio, *Nuove conoscenze sulla fisiopatologia e clinica dell'ipofisi anteriore*, in *Recenti progressi di medicina*, 6 (1949), p. 333 sgg. Giuseppe de Ninno

GIGLI, Alessandro. - Teologo dei Minori conventuali, detto da Figline, ma n. a Montepulciano nella 2ª metà del '500, m. a Modena nel 1631.

Dottore in teologia (1618), fu soprattutto direttore di coscienze e scrittore ascetico, lasciando piissimi opuscoli, come *Congregazione spirituale del divino amore* (Bologna 1624), i dialoghi del *Regno del divino amore e paradiso delle anime spirituali* (Modena 1626-27, 2 parti); *Via della Croce... in quindici stazioni* (Bologna 1628), per la pratica e la diffusione del pio esercizio; importante per il tempo in cui usciva. Il G. morì di peste, in esercizio caritativo, a Modena, in grande fama di santità.

Bibl.: G. Franchini, *Bibliosofia di scrittori francescani conventuali*, Modena 1693, p. 28; Sbaralea, I, p. 21; F. A. Benoffi, *Memorie minoritiche*, in *Misc. Franc.*, 33 (1933), pp. 355-56.
Lorenzo Di Fonzo

GIGLI, Girolamo. - Scrittore, n. a Siena il 14 ott. 1660, m. il 4 genn. 1722 a Roma, dove aveva preso dimora nel 1708 per sfuggire all'ostilità dell'ambiente culturale ed ecclesiastico senese.

Spirito mordace, ma satiricamente superficiale, scrisse commedie originali (quali *La sorellina di Don Pilone*) e rifacimenti teatrali da Racine, Molière, Montfleury, Palaprat (quali *I litiganti*, il *Don Pilone* e *Le furberie di Scappino*, *La Scuola delle fanciulle*, *I vizi correnti all'ultima moda*), perseguendo finalità di satira anticlericale. Pubblicò le opere di s. Caterina da Siena, facendole seguire da un *Vocabolario cateriniano* (Lucca 1717), con cui volle dimostrare la superiorità del volgare senese sul fiorentino.

Bibl.: F. Corsetti, *Vita di G. G. senese*, Firenze 1746; M. Vanni, *G. G. nei suoi scritti polemici e satirici*, ivi 1888; G. Mazzoni, *Il teatro della rivoluzione*, Bologna 1894, pp. 419-31; T. Favilli, *G. G. senese nella vita e nelle opere*, Rocca S. Casciano 1907; A. Giannini, *Una commedia inedita di G. G. e l'« Ecole des filles » di J. de Montfleury*, in *Studii di filologia moderna*, 6 (1913), pp. 49-73.
Giorgio Petrocchi

GIHON. - Fonte, fuori le mura di Gerusalemme, dove per ordine di David fu di sorpresa consacrato re Salomone, prevenendo la proclamazione di Adonia complottata dai suoi partigiani riuniti alla roccia di Zoheleth presso la fonte Rogel (*I Reg.* 1,9). Si identifica con 'Ajn Sittī Marjam, l'unica fonte di Gerusalemme, situata ai piedi dell'altura (Ophel) su cui era il palazzo di David, nel lato occidentale della valle del Cedron a ca. 100 m. da *Bīr Ajjūb* (= fonte Rogel) e di fronte all'erta *Zahwejleh* (= Zoheleth ?) che saliva al villaggio di Silwān.

L'esplorazione archeologica nella caverna da cui sgorga il G. ha esaminato tutto un sistema di opere idrauliche per approvvigionare d'acqua la città in caso d'assedio. Nel II millennio un passaggio segreto, tagliato nella roccia, conduceva dalla città all'imboccatura di un pozzo da cui con funi e recipienti potevasi attingere l'acqua, che dalla fonte, sbarrata la naturale uscita, era incanalata nell'interno della collina fin sotto al pozzo. Gli esegeti generalmente convengono che per questo passaggio (*ṣinnôr*) Ioab poté penetrare nella fortezza gebusaica e conquistarla.

Estesasi poi la città verso l'ovest, nuovi lavori (piscina e canali) furono già dal tempo di Salomone aggiunti intorno al G.; al tempo di Achaz un canale fu costruito lungo i fianchi della collina quasi a fior di terra, con varie sezioni aperte per l'innaffiamento dei giardini reali; esso dal G. conduceva l'acqua nella piscina inferiore, oggi Birket el-ḥamrā' (*Is.* 8, 6). Questo canale, che poteva servire anche ad assedianti, fu otturato da Ezechia (*II Par.* 32, 30), il quale fece scavare una galleria profonda che, attraversando sotterraneamente la collina di Ophel, portava l'acqua dal G. superiore all'altro lato della collina, nel versante ovest (*II Par.* 32, 30; *II Reg.* 20, 20; *Eccli.* 48, 19) nella piscina di Siloe (*Io.* 9, 7). Ivi nel 1880 fu trovata l'iscrizione – oggi al Museo di Costantinopoli – che descrive l'opera compiuta.

Bibl.: H. Vincent, *Jérusalem sous terre*, Londra 1911; R. Weil, *La cité de David*, Parigi 1920.
Donato Baldi

GIHR, Nikolaus. - Teologo e liturgista, n. a Aufingen (Baden) il 5 dic. 1839, m. a S. Peter im Schwarzwald il 25 giugno 1924. Fece i suoi studi teologici a Roma nel Collegio Germanico e nell'Università Gregoriana, dove si laureò in teologia nel 1862. Dal 1872 la sua vita si svolse nel Seminario di S. Peter im Schwarzwald (arcidiocesi di Friburgo in Br.), dove rivestì successivamente gli uffici di direttore spirituale, di ripetitore, e, dal 1888 fino alla morte, di vice-rettore.

Fornito di una vasta conoscenza teologica, liturgica e ascetica, che sapeva comunicare in maniera chiara e vivace, il G. fu maestro molto apprezzato di varie generazioni di giovani sacerdoti. Le medesime doti brillano anche nei suoi scritti, che rappresentano uno sforzo ben riuscito per valorizzare i tesori della scienza teologica e della liturgia ai fini della vita spirituale e della pastorale. Noti e diffusi i suoi scritti : *Das heilige Messopfer, dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt* (1ª ed., Friburgo in Br. 1877; 19ª ed. ivi 1922; vers. franc., 2 voll., Parigi 1900); *Die Sequenzen des römischen Messbuches, dogmatisch u. aszetisch erklärt* (ivi 1887); *Die heiligen Sakramente* (ivi 1897, 3ª ed. 1918-28, vers. franc., 4 voll., Parigi 1901-1904).

Bibl.: A. Manser, s. v. in LThK, IV, col. 494.
Igino Rogger

GILBERT ed ELLICE. - Colonia (dal 1915) britannica, comprendente, oltre i due arcipelaghi delle G. (16 isole, situate a cavallo dell'equatore : 400 kmq. con 28 mila ab.) e delle E. (9 isole australi : 36 kmq. con 3555 ab.) e l'Isola Ocean (56 kmq. con 2744 ab.) pertinenti alla Micronesia, le tre Isole Christmas, Fanning e Washington (in complesso 662 kmq. con 334 ab.) delle Sporadi polinesiane.

Nel 1937 vennero annessi alla colonia gli 8 isolotti madreporici detti Isole della Fenice (61 kmq. con 62 ab.), due dei quali (Canton e Enderbury) controllate dopo il 1938 in comune da Gran Bretagna e Stati Uniti. Tutte le isole sono atolli corallini, eccetto Ocean o Banaba, ricchissima di fosfati. La popolazione è costituita di indigeni micronesiani e polinesiani, dediti all'agricoltura (colture tropicali); i bianchi sono appena 250. La colonia è retta da un residente, che dipende dall'alto commissario delle Isole del Pacifico occidentale.

Bibl.: G. L. Wood, *The Pacific bassin: a human and economic geography*, Oxford 1942; R. W. Robson, *The Pacific Islands handbook*, Nuova York 1945.
Giuseppe Caraci

Vicariato apostolico delle Isole G. – Nel 1888 due padri della Congregazione dei missionari del Cuore di Gesù si recarono nelle Isole G., che furono erette in vicariato apostolico il 28 luglio 1897. Esse prima appartenevano al vicariato apostolico della Micronesia (v. rabaul) e ad esse furono annesse le Isole Ellice, Banaba e Nauru.

Nelle Isole della Fenice i missionari del vicariato esercitano il ministero, ma le altre, Howland, Palmira, Fanning, Christmas, Jarvis, non appartengono ad esse. La superfice delle 36 isole è di ca. kmq. 500, racchiusa tra il meridiano 165 orientale e il 165 occidentale e tra il parallelo 5 settentrionale e il parallelo 11 meridionale. La regione è equatoriale ed arida, con poche risorse. L'Isola di Tarawa è la sede dell'Ordinario e dell'amministrazione civile. I gilbertini sono di razza polinesiana, venuti da Samoa tra il 1440 e il 1500. I protestanti hanno preceduto i cattolici nell'opera di evangelizzazione. Alcune isole sono state dichiarate chiuse all'apostolato in seguito a disposizioni dell'autorità civile.

Gli ab. sono 40.000, di cui 14.050 cattolici e 21.504 protestanti. Parecchi sono ancora pagani. Inoltre (1949) vi sono 20 missionari, 3 fratelli e 26 suore. Catechisti 130; quasi-parrocchie 16; stazioni secondarie 99; chiese 40; dispensari 16; scuole elementari 125 con 2434 alunni; medie 2 con 320 alunni, normali 1 con 42 alunni. Vi si pubblica un periodico con

ca. 500 copie. Le difficoltà di comunicazione fra le varie isole impediscono uno sviluppo maggiore della missione.

BIBL.: E. Sabatier, *Sous l'équateur du Pacifique. Les Iles G. et la mission catholique*, Issoudun 1939; Archivio di Propaganda, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 37/49; MC, 1950, pp. 470-71. Saverio Paventi

GILBERTINI. - Ordine religioso, l'unico di origine inglese, fondato da s. Gilberto di Sempringham, ca. gli aa. 1131-35, con monasteri doppi sull'esempio dell'Ordine di Fontevrault. Concorsero alla fondazione, con consigli e donazioni di terre, Guglielmo abate di Rievaulx e Alessandro vescovo di Lincoln.

In 4 reparti separati vivevano nei monasteri le monache coriste, le converse, i fratelli laici e i sacerdoti chiamati canonici, sotto unica amministrazione tenuta dalle monache. Queste, sotto la Regola di s. Benedetto e gli statuti cistercensi, parte vivevano esclusivamente la vita contemplativa, parte accudivano alle faccende domestiche. Dei religiosi, sotto la cosiddetta Regola di s. Agostino e gli statuti composti da s. Gilberto, i fratelli laici lavoravano la terra, provvedevano al mantenimento, e i canonici, aggiunti più tardi nel 1148, si occupavano della direzione spirituale del monastero. L'Ordine ebbe presto grande diffusione ed eresse le nuove case nei poderi offerti da nobili e prelati. Tuttavia non oltrepassò mai i confini dell'Inghilterra eccetto 2 case in Irlanda. Fu approvato dal papa Eugenio III nel 1148. Alla morte del fondatore contava 700 religiosi e 500 monache. Quando fu soppresso da Enrico VIII assieme agli altri Ordini, contava 26 monasteri.

L'intero Ordine era retto da un maestro generale, chiamato pure maestro di Sempringham dal luogo di sua residenza. Veniva eletto nell'annuale Capitolo generale cui intervenivano il superiore e la superiora di ogni monastero. La sua autorità era assoluta ed egli visitava continuamente le sue case, accompagnato da alcuni canonici e monache, i quali poi intervenivano al Capitolo generale. I religiosi vestivano una veste talare nera con mantello e cappuccio bianchi foderati di pelle d'agnello; le monache portavano vesti bianche, simili, per forma, a quelle degli uomini.

BIBL.: W. Dugdale, *Monasticon anglicanum*, VI, parte 2ª, Londra 1830, pp. I-XCIX tra le pp. 945-47; F. A. Gasquet, *Henry VIII and the english monastic life*, ivi 1904; R. U. Butler, *Gilbertines*, in *Cath. Enc.*, VI, p. 556 sg. Ulderico Vicentini

GILBERTO FOLIOT. - Vescovo di Hereford e di Londra, m. il 17 febbr. 1187, fu tra gli avversari di s. Tommaso Becket nella lotta contro Enrico II per i diritti della Chiesa in Inghilterra.

Di nobile famiglia anglo-normanna, fattosi monaco a Cluny, ne fu più tardi abate. Nel 1136 patrocinò a Roma la causa di Matilde, figlia di Enrico I, contro Stefano di Blois che le aveva usurpato il regno ed era stato riconosciuto dal Papa. Nel 1139 fu eletto abate di S. Pietro di Gloucester e continuò a sostenere, senza successo, le parti di Matilde.

Fu creato vescovo di Hereford nel 1148 e nel 1162 fu avversario del Becket nella candidatura alla sede primaziale di Canterbury. Il Becket per farselo amico lo fece eleggere, l'anno successivo, vescovo di Londra, ma G., pur accettando la nomina, rifiutò al suo primate la rituale professione di obbedienza e si adoperò per rendere indipendente da Canterbury la propria diocesi. Nel genn. 1164 fu tra i capi della maggioranza dei vescovi che sottoscrissero gli articoli gravemente lesivi per le libertà ecclesiastiche, fatti votare nell'assemblea di Clarendon da Enrico II. In seguito divenne confessore dello stesso Enrico, prestandogli valido aiuto nella lotta contro il primate Becket e rimase nella sua sede anche dopo due scomuniche di questi. Tuttavia l'avversione non gli impedì di biasimare l'assassinio del santo arcivescovo perpetrato dai cavalieri di Enrico.

Fu un uomo dotto, irreprensibile e austero nella vita privata; promosse il bene della religione tra i fedeli di cui era pastore, ma per la sua natura fredda e calcolatrice fu più temuto che amato, seguito dovunque dalla taccia di malcelata ambizione. Dei suoi scritti sono rimaste moltissime lettere, scritte da abate e da vescovo e un commento al *Cantico dei Cantici*.

BIBL.: Le lettere sono edite in PL 190, 739-1060; la *Expositio in Cantica Canticorum*, *ibid.* 202, 1146-1306. Studi: J. C. Robertson, *Material for the history of Thomas Becket*, 7 voll., Londra 1875-85 (v. indice); O. Lhuillier, *St Thomas de Canterbury*, 2 voll., Parigi 1891-92 (v. indice). Ulderico Vicentini

GILBERTO di HOYLAND. - Monaco inglese del XII sec., n. probabilmente nella regione di Holland nella contea di Lincoln (per sbaglio Mabillon lo suppose irlandese d'origine, anche l'abate Grandvaux).

Ricevé l'abito cistercense da s. Bernardo stesso, e nel 1163 fu eletto abate di Surnestread (Lincolnshire). Era discepolo ed amico di s. Bernardo. Morì al monastero di Rivour o Laniow nella diocesi di Troyes in Francia nel 1172. È rinomato come continuatore del gran commentario di s. Bernardo sul *Cantico dei Cantici*. Scrisse 48 sermoni fino al verso 9 del cap. 5. J. Mabillon lo stimava «vir sane Bernardo, dicendi gravitate et pietate, non multum inferior». Parecchi altri scritti sono stati attribuiti a G., ma per errore.

BIBL.: Opere in PL 184, 11-298; B. Heurtebize, s. v. in DB, III (1903), col. 241. Enrico G. Rope

GILBERTO della PORRÉE (*Gilbertus Porretanus*). - Filosofo e teologo scolastico, n. a Poitiers nel 1076, m. ivi nel 1154. Studiò a Chartres, dove ebbe maestro Bernardo di Chartres (da non confondere con Bernardo Silvestris o di Tours, cancelliere di Chartres nel 1156), e dove in seguito insegnò e fu cancelliere. Insegnò poi a Parigi, dove ebbe scolaro Giovanni di Salisbury (v.). Nel 1142 fu nominato vescovo di Poitiers.

Sotto l'influsso umanistico di Chartres commentò gli *Opuscola sacra* di Boezio o meglio quattro di detti opuscoli (PL 64). Vi premise un prologo, non pubblicato dal Migne, edito in parte dall'Hauréau e poi intero dal Grabmann (*Die Gesch. der scholast. Methode*, II, Friburgo in Br. 1912, pp. 417-19, nota). G. commentando uno degli opuscoli boeziani, e precisamente il *De Trinitate*, si imbatteva, subito al primo capitolo, nelle parole «quare diversum etiam (come l'identico) vel genere vel specie vel numero dicitur. *Sed numero differentiam accidentium varietas facit*». Ispirandosi a queste parole di Boezio, che a sua volta si ispirava a Porfirio, G. afferma che l'universale è bensì nell'individuo, ma distinto realmente dai principi individuanti («accidentium varietas»), dichiarandosi così per un realismo in apparenza moderato, in realtà esagerato. In conformità con questo suo ultrarealismo G. pone le tre persone della S.ma Trinità non solo realmente distinte tra loro ma pure dalla natura divina o essenza (*Commento* al II *Opusc.* di Boezio). Questa opinione fu contrastata da s. Bernardo di Chiaravalle e condannata nel 1148 dal Concilio di Reims, presente papa Eugenio III; ripudiata in seguito dall'autore, obbligato a riconoscere «neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum sed etiam nominativi», come lasciò scritto uno scolaro suo ammiratore, cioè lo storico Ottone di Frisinga (*De gestis Friderici*, l. I, cap. 56, in MGH, *Scriptores*, XX).

Altra opera di G. Porretano è il *Liber sex principiorum* (PL 188, 1257-70) sulle ultime sei categorie aristoteliche non espressamente trattate da Aristotele; da esso risulta che G. fu tra i primi nel 1100 a introdurre la «logica nuova», cioè gli ultimi libri dell'*Organon* aristotelico, nella scuola di Chartres. Il *Liber sex principiorum* ottenne, come un libro classico, onore di commenti attraverso tutto il medioevo, accanto ai libri di Aristotele. Anche s. Alberto Magno lo commentò, ed Ermolao Barbaro ne adattò il latino, per l'ed. veneta del 1496, riportata poi in PL 188, 1257-70.

G. ebbe seguaci ed avversari in campo filosofico e in campo teologico. Risentì immediatamente o

mediatamente l'influsso delle sue opere anche Gioachino da Fiore, condannato per errori simili intorno alla S.ma Trinità nel Concilio IV Lateranense del 1215. G., attraverso le *Sententiae divinitatis*, che appartengono, se non a lui, alla sua scuola, influì anche sui *Libri quatuor sententiarum* di Pietro Lombardo. Da S. Vittore e precisamente da Gualtiero di S. Vittore, quasi contemporaneo di G., usciva il *Contra quatuor labyrinthos Franciae* raffigurante G. Porretano con Abelardo, Pietro di Poitiers e fin anche Pietro Lombardo quali altrettanti dissolvitori del pensiero tradizionale.

Altre opere di G.: *Lettera* all'abate di S. Florent (PL 188, 1255-58); *Lettera* a Bernardo di Chartres (L. Merlet, *Lettres d'Yves de Chartres et d'autres personnages de son temps* [*Bibliothèque de l'Ecole des Chartres*, 4ª serie, 1], Parigi 1855, p. 461); *Sermones super Canticum canticorum* (Strasburgo 1497); *Commento su l'Apocalisse* (Parigi 1512); *Commento alle lettere di s. Paolo* (inedito: frammenti in *Revue d'histoire eccl.*, 13 [1912], pp. 677-683, note); *Commento ai Salmi* (inedito); *Sententiae divinitatis* (della scuola di G.). Oltre le opere, documenti su G. si trovano in varie fonti (Mansi, XXI, coll. 712-736); Ottone di Frisinga, *De gestis Friderici*, l. 1, cap. 56 (MGH, *Script.*, XX, p. 380 sgg.); Gaufridus, *Libellus contra Gillebertum* (PL 185, 595 sgg.); B. Geyer, *Die Sententiae Divinitatis*, con il II l. di Gualtiero di S. Vittore, *Contra quatuor labyrinthos Franciae* (Münster 1909); Johannes Saresberiensis, *Metalogicon*, IV (ed. C. J. Webb, Oxford 1929); id., *Historia pontificalis* (MGH, *Script.*, XX, p. 524 sgg.).

BIBL.: A. Berthaud, *G. de la P. et sa philosophie*, Poitiers 1892; M. Grabmann, *Die Gesch. der scholast. Methode*, Friburgo in Br. 1909-11, passim; J. Assenmacher, *Die Gesch. des Individuationprinzips in der Scholastik*, Lipsia 1926; Manitius, III, pp. 210-15; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, I, Parigi 1934, p. 211 sgg.; M. Grabmann, *Die theologische Erkenntnis und Einleitungslehre des h. Thomas v. Aquin*, Friburgo in Svizzera 1948 (passim). Amato Masnovo

GILBERTO di SEMPRINGHAM, santo. - Asceta, fondatore dell'Ordine dei Gilbertini, occupa un posto importante nel rifiorimento degli Ordini religiosi nel sec. XII. N. a Sempringham nel Lincolnshire, ca. il 1083-85, dal cavaliere inglese Jocelino e da madre normanna; studiò in Francia e, tornato in patria, si diede a istruire la gioventù abbandonata. Ebbe dal padre due benefici, ma ne distribuì le rendite ai poveri vivendo egli presso il vescovo di Lincoln Roberto Bloet e il successore Alessandro dal quale, ca. l'anno 1123, fu ordinato sacerdote e, poco dopo, creato parroco a Sempringham.

Fondò il suo Ordine tra gli aa. 1131-35, raccogliendo nella casa paterna sette fanciulle povere cui fece emettere i voti religiosi dedicandole esclusivamente alla vita contemplativa. In seguito aggiunse delle suore converse per gli uffici domestici e dei fratelli laici per il lavoro dei campi. Al capitolo generale di Cîteaux (1145-46) incontrò s. Bernardo ed Eugenio III e offrì ai Cistercensi la direzione spirituale del nuovo Ordine. Non avendo essi accettato aggiunse un nuovo ramo alla sua istituzione, i Canonici regolari, per la cura spirituale dei monasteri. Più tardi egli stesso entrò nell'Ordine, promettendo obbedienza a Ruggero di Sempringham primo superiore generale. Appoggiò Tommaso Becket contro Enrico II, per cui ebbe delle persecuzioni, salvandosi solo per la stima personale che godeva presso il Re. Soffrì pure le calunnie di alcuni suoi religiosi ma fu difeso presso il papa Alessandro III da tutti i vescovi. Fondò 13 monasteri di cui 9 doppi e 4 di soli uomini. M. centenario a Sempringham il 4 febbr. 1189 e fu canonizzato da Innocenzo III l'11 genn. 1202.

I suoi scritti comprendono gli statuti dell'Ordine, una lettera ai suoi religiosi e alcuni discorsi.

BIBL.: *Acta SS. Februarii*, I, Parigi 1863, pp. 572-78; R. Graham, *St. Gilbert of Sempringham and the Gilbertins*, Londra 1901; T. A. Archer, s. v. in *Dictionary of national biography*, VII, pp. 1194-96. Ulderico Vicentini

GILDA. - Prendono il nome di g. (*convivia*) i banchetti tenuti all'epoca precristiana e pagana tra le popolazioni nordiche in occasione di matrimoni, funerali ecc., connessi a cerimonie religiose ed accompagnati da sacrifici. L'etimologia del termine g. è di origine non certa. Alcuni studiosi lo pongono in relazione con le prestazioni da effettuarsi da parte dei convitati (*geldan, gyldan, gelten* « pagare »), altri con la connessione tra il simposio ed il sacrificio pagano (*gield, gildi, kelt* = « sacrificio »).

L'origine delle g. rimonta probabilmente all'epoca in cui il singolo non si sentiva ancora sufficentemente protetto dal rapporto di vassallaggio: in origine esse erano insomma delle *coniurationes*, delle unioni giurate costituite per la mutua difesa dei componenti. Con la diffusione del cristianesimo si vennero a formare g. di carattere prevalentemente religioso, vere e proprie *fraternitates*. Ognuna di queste g., secondo il Gierke, aveva un santo per protettore, che nella maggior parte dei casi le dava il nome e sul quale si prestava giuramento, manteneva un proprio altare e spesso anche un'apposita cappella. La fondazione di istituzioni di beneficenza o di vicariati, di Messe eterne e di simili donazioni ed oblazioni alla Chiesa, gli atti caritativi ed il sostentamento di pellegrinaggi, nonché l'acquisto delle candele occorrenti per le funzioni religiose ed altre, opere pie erano pertinenza e fine di queste unioni. La cura della sepoltura e la salute dell'anima dei defunti appartenenti alla g. costituivano i doveri principali di queste comunità. Inoltre ogni g. curava regolarmente adunanze tra i propri adepti, riunioni che conservavano, sia a ricordo delle origini pagane sia secondo la prassi cristiana della Cena eucaristica, un carattere religioso. Oltre a queste g. religiose rivestono particolare importanza altre, strette tra mercanti ed artigiani, soprattutto fiorenti in Inghilterra dopo la conquista normanna, in Germania, nei paesi scandinavi. La loro influenza per di più si estendeva non solo all'ambito ad esse proprio, ma era assai più vasta ed abbracciava anche la vita pubblica e quella politica in genere. Alla fine del medioevo le funzioni esplicate dalle g. furono progressivamente assunte in parte dallo Stato e dai comuni, in parte da unioni, società, corporazioni, sindacati.

BIBL.: W. Wilda, *Das Gildenwesen im Mittelalter*, Halle 1831; O. Gierke, *Deutsches Genossenschaftsrecht*, I, Berlino 1868, pp. 230 sgg., 321 sgg., 344 sgg.; C. Gross, *G. mercatoria*, Gottinga 1883; K. Hegel, *Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittelalter*, 2 voll., Lipsia 1891; A. Doren, *Untersuchungen zur Geschichte der Kaufmannsgilden des Mittelalters* (*Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen*, ed. G. Schmöller, 12, 11), ivi 1893; R. Ehrenberg, *Gilden*, in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, ed. J. Conrad, L. Elster, W. Lexis, E. Loening, 3ª ed. V, pp. 11-13 (con bibl.); G. Luzzatto, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, pp. 112-13 (con bibl.). Silvio Furlani

GILDA il SAGGIO, santo. - Monaco bretone, n. nella Gran Bretagna ca. il 493, m. a Rhuys (Vannes) ca. il 570. È chiamato talora anche « Badonico », perché, come confessa egli stesso (*De excidio*, 1, 26: PL 69, 347) nacque l'anno in cui i Bretoni vinsero presso il Monte Badon una famosa battaglia contro i Sassoni. Del resto della sua vita poco si sa con certezza; si può dire che si fece monaco e fu discepolo di s. Iltut nel monastero di Caerworgan (Wales); che ca. il 510 passò in Irlanda a restaurare la fede e i costumi (i quali però non erano caduti così in basso, come appare dai suoi biografi) e vi introdusse una nuova liturgia della Messa; peregrinò a Roma ca. il 520 e nel ritorno si fermò tra i Britanni del continente e fondò a Rhuys un monastero, che, dopo la sua morte, venne chiamato dal suo nome. La sua festa è celebrata il 29 genn.

Opera principale: *De excidio et conquestu Britanniae ac flebili castigatione in reges, principes et sacerdotes*,

in tre parti: prologo; riassunto della storia dei Britanni dalla invasione dei Romani ai suoi tempi; lettera piena di invettive acerbe ed esagerate contro i cinque regoli Costantino, Vortipor, Cyneglas, Cynan e Maelgwn, senza risparmiare né clero secolare, né popolo (solo i monaci sfuggono al suo flagello), perché si erano dimostrati deboli contro i cattivi costumi importati dagli invasori Pitti e Scoti e non erano migliorati neppure dopo la vittoria di Badon. L'opera dimostra una persona di cultura fuori dell'ordinario, di notevole santità di vita e di grande zelo, conoscitore della S. Scrittura e di diversi Padri; ma lo stile è parecchio oscuro. Altre opere gli vengono attribuite, la cui appartenenza a G. è dibattuta: *Liber de poenitentia*, 27 canoni che indicano la penitenza da dare a chi si confessa; *Oratio pro itineris et navigationis prosperitate*, in versi ritmici; *Lorica*, altra preghiera in versi con la quale si domanda per ciascuna parte del corpo l'aiuto divino contro le malattie. Il suo pensiero è citato anche in una collezione di canoni, di cui parlano s. Colombano (*Ep.* 1, 4: PL 80, 262) e s. Beda (*Hist. eccl.*, 1, 22 : PL 95, 52).

Bibl.: Le tre vite di G.: T. Mommsen, *Chronica minora*, III, in MGH, *Auct. antiquis.*, XIII, Berlino 1898, pp. 81-89; la più antica (sec. XI) è attribuita ad un monaco di Rhuys (pp. 89-110), per le due altre, meno sicure, cf. *Acta SS. Ianuarii*, II, Venezia 1733, pp. 129-42. Opere: *De excidio, De poenitentia* e frammenti delle *Epistolae* sono riportati da T. Mommsen, *loc. cit.*, rispettivamente a pp. 25-85 e 86-90; *Lorica*, in C. Blume, *Anal. hymn. medii aevi*, LI, Lipsia 1918, pp. 358-64. Studi: A. de la Borderie, *L'historien et le prophète des Brétons*, Parigi 1883; A. Ascombe, *St Gildas of Ruys and the irish regal chronology of the VI century*, Londra 1893; J. Fonsegrives, *St Gildas de Ruis et la société bretonne au VIe siècle*, Parigi 1908; F. Lot, *De la valeur du « De excidio »*, in *Medieval studies, Gertrude Schoepperte*, Parigi-Nuova York 1930; E. Faral, *St Amphibalis*, in *Mélanges Paul Thomas*, Parigi 1930; Bardenhewer, V, pp. 399-401; C. E. Stevens, *Gildas sapiens*, in *English historical review*, 56 (1941), pp. 353-73.
Celestino Testore

(da G. Prampolini, *La mitologia nella vita dei popoli*, Milano 1937)
Gilgameš, epopea di - G. raffigurato come soffocatore di leoni, proveniente da Ḫorsābād (reggia) - Parigi, Museo del Louvre.

GILGAMEŠ, Epopea di. - Accanto all'*Enūma eliš* i Babilonesi e Assiri avevano un altro poema nazionale, che aveva per figura centrale G. (Giš-bil-ga-meš), presunto re antichissimo della città sudbabilonese di Uruk ('Erekh nel Vecchio Testamento), della quale avrebbe costruito le mura e il famoso tempio chiamato Eanna, siccome era sede del dio Anu. È molto probabile che G. sia effettivamente una figura di re storica. Di questo poema si aveva una redazione in lingua sumera, della quale è pervenuto qualche frammento, una redazione paleobabilonese, risalente di certo all'epoca della prima dinastia di Babele (ca. dal 1900 al 1600 a. C.), pervenuta essa pure frammentariamente, e una redazione neoassira, i cui numerosi ed ampi frammenti sono stati trovati nella biblioteca del re assiro Assurbanipal tra le rovine di Ninive. Alcune lacune del testo sono state colmate con vari brani della versione in lingua hittita. Si conoscono inoltre frammenti della traduzione hurrita. Il poema è diviso in dodici libri. Il penultimo contiene una descrizione del diluvio universale. È scritto in versi, in quel linguaggio poetico che era proprio dei poemi e degli inni agli dèi dell'epoca paleobabilonese.

L'*E. di G.* è un inno all'amicizia, al cameratismo cordiale e profondo che legava il re di Uruk al suo dilettissimo amico Enkidu, eroico al pari di lui e pronto ognora a combattere e a dar la vita per il suo compagno, per il suo *ibru talīmu*. Su questo motivo principale dell'epopea è innestato un altro motivo, quello dell'impossibilità per l'uomo di ottenere la vita eterna: questa è stata riservata dagli dèi a se stessi, ed è quindi del tutto inutile che G. cerchi di ottenerla per il suo caro amico defunto Enkidu.

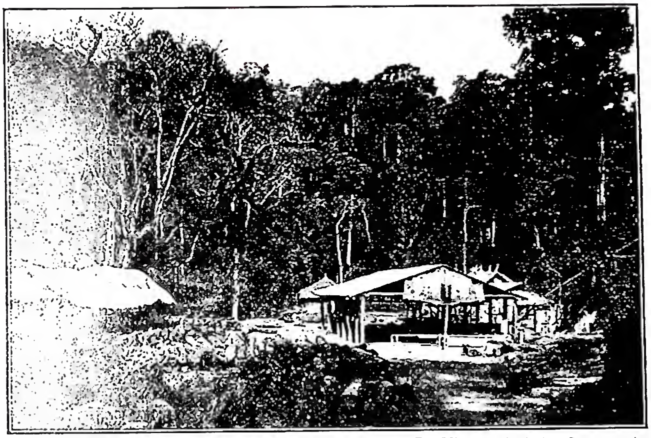
Le prime parole del poema, *Ša nagba imuru*, « colui che ha visto tutto », dànno il titolo babilonese del poema. G., quale re di Uruk, tratta gli abitanti della città da tiranno, e questi naturalmente si lagnano e rivolgono i loro lamenti agli dèi, i quali incaricano la dea Aruru di formare un uomo, in tutto simile a G., il cui compito sarà far cessare le prepotenze del Re. Aruru modella Enkidu, eroe della steppa, tutto coperto di peli, che abita con gli animali, fortissimo e selvaggio. Egli distrugge le reti dei cacciatori e uno di questi per consiglio del Re prende con sé una prostituta che conduce da Enkidu onde ammansarlo. Infatti i rapporti carnali con la donna sfibrano Enkidu e lo rendono malleabile ai suoi disegni. Essa da un selvaggio ne fa quasi un cittadino e lo conduce infine nella città. Qui egli s'incontra con G. dopo che al Re in vari sogni era stato annunziato il suo arrivo. Enkidu si scontra con il Re quando questi si reca a giacere con la propria amante e riesce a debellarlo: dall'inimicizia dei due sorge un'amicizia indistruttibile. Essi diventano compagni inseparabili e si dànno a compiere alcune imprese eroiche, tra le quali il poema descrive minutamente quella contro Ḫumbaba sulla montagna dei cedri, sacra alla dea Ištar. L'impresa finisce con l'uccisione del custode or ora menzionato. Ma questa uccisione suscita l'ira della dea, la quale pensa subito a vendicarsi per l'affronto subito, tanto più che essa, dopo il ritorno di G. a Uruk, piena di ammirazione per l'eroismo del Re, gli si era offerta in amante, ma era stata respinta in malo modo da lui. Per lavare l'onta arrecatagli essa si rivolge ad Anu, e questi manda contro G. e il suo amico il toro celeste, il quale però è preso dai due ed ucciso. Anzi Enkidu ne prende una coscia e, salito sulle mura della città, la getta contro la dea. Ancor più inviperita per questo nuovo affronto essa sguinzaglia una malattia contro l'incauto eroe, il quale muore, pianto amaramente e per lungo tempo dal suo desolato compagno e da tutta la città. Dopo averlo seppellito, G., inconsolabile e come pazzo, va in cerca di Utnapištim, l'eroe del diluvio universale, che era stato reso immortale da parte del dio Enlil. Lo trova dopo un lungo viaggio e si fa narrare da lui come pervenne alla vita eterna, allo scopo di ottenerla per Enkidu ed anche per se stesso. Ma Utnapištim non può conferirgliela; gli dà però una pianta per ringiovanire, che all'eroe poi viene sottratta da un serpente. Ritornato a casa, evoca lo spirito di Enkidu dall'inferno e si fa descrivere la vita che là conducono i defunti. Con questa nota malinconica finisce il poema: l'uomo non può esser immortale.

Bibl.: R. C. Thopson, *The epic of G.*, Oxford 1930; A. Schott, *Das G. Epos*, Lipsia 1934; G. Contenau, *L'épopée de G.*, Parigi 1939.
Giuseppe Furlani

GIMMA, vicariato apostolico di. - È situato nell'Etiopia sud-occidentale sul confine del Sudan anglo-egiziano. Deriva dalla prefettura apostolica del Kaffa, che, eretta il 28 genn. 1913 con parte di

territorio dell'allora vicariato apostolico dei Galla (ora di Harar), fu chiamata del Kaffa meridionale e affidata all'Istituto missioni della Consolata.

L'8 sett. 1913, dopo una rettifica di confini con il vicariato apostolico dei Galla, fu chiamata semplicemente prefettura apostolica del Kaffa. Il 25 marzo 1937, nel riordinamento delle missioni dell'Etiopia, fu elevata a vicariato apostolico con nuovi confini e con l'appellativo di G. dal nome della residenza dell'Ordinario. Il 13 febbr. 1940 ne furono distaccate le prefetture apostoliche di Endeber e di Hosanna, e il vicariato di G. rimase con una superficie di kmq. 350.000. I Missionari della Consolata vi avevano impiantato una metodica e proficua opera di evangelizzazione, tanto che nel 1939 il vicariato contava già – su 4.500.000 ab., di cui 900.000 copti dissidenti, ca. altrettanti musulmani e 2.650.000 pagani – 23.560 cattolici con 5700 catecumeni, 2965 Battesimi di adulti in un solo anno, 86 sacerdoti e 20 fratelli esteri, 78 suore estere, un seminario minore con 12 alunni, e uno maggiore con 2; 42 stazioni principali, 11 stazioni secondarie, 10 chiese, 27 cappelle, una sessantina di scuole di vario grado. Ma la guerra, che impose l'esodo dei missionari italiani, ha disperso in gran parte i frutti conseguiti. Attualmente si sa appena che alcune cristianità (e forse anche alcune scuole) sopravvivono. Nel 1949 i sacerdoti indigeni sono 8, le suore 27; stazioni primarie 5, secondarie 1; chiese 5, cappelle 1; 4 dispensari.



(per cortesia dei PP. Missionari della Consolata)

GIMMA, VICARIATO APOSTOLICO di - Laboratorio meccanico di quindici macchine e seghe azionate da una turbina Pelton. Stazione di Umbi (Sayo) nella foresta di Anfillo.

BIBL.: AAS, 5 (1913), pp. 40 e 432; 29 (1937), pp. 360-361; 32 (1940), pp. 467-70; GM, p. 219; MC, 1950, pp. 85-86.
Carlo Corvo

GINETTI, MARZIO. - Cardinale, n. a Velletri il 6 apr. 1585 da nobile famiglia oriunda bergamasca, compì i suoi studi a Roma dove m. il 1° marzo 1671.

Fu cameriere segreto di Paolo V. Urbano VIII lo fece maggiordomo; nel Concistoro del 19 genn. 1626 lo creò cardinale *in pectore* e lo promulgò il 30 ag. 1627. Inviato legato *a latere* a Colonia (1635), perché si adoperasse con i delegati delle potenze belligeranti ad avviare trattative di pace (Guerra dei Trent'anni), disperando di riuscirvi, soprattutto per le profonde divergenze tra l'Impero e la Francia, si fece richiamare. La sua missione fu poi condotta a termine da mons. Fabio Chigi nella pace di Vestfalia (1648). Rientrato in Italia, ebbe la legazione di Ferrara. Fu poi prefetto di S. Congregazioni e protettore di Ordini religiosi. Fu vescovo di Albano (1653-63), della Sabina (1663-66), di Porto (1666-71) e vicario di Roma, ministero che tenne sotto cinque pontefici. È sepolto in S. Andrea della Valle, nella cappella da lui costruita. Aveva edificato in Velletri uno splendido palazzo e ampliato la Piazza del Trivio (ora Cairoli), ove innalzò ad Urbano VIII, di cui era amicissimo, una statua in bronzo, opera del Bernini.

BIBL.: L. Cardella, *Memorie storiche de' cardinali*, VI, Roma 1793, pp. 269-71; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XXX, pp. 236-37; A. Leman, *Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche de 1631 à 1635*, Parigi 1920, passim; Marcellino di S. Teresa, *Cronotaxis*, in *Analect. Ord. Carmelit. Discalceat.*, 5 (1931-32), pp. 128-29. Angelo Ferrari

GINEVRA, DIOCESI di: v. LOSANNA, GINEVRA, FRIBURGO, DIOCESI di.

GINHAC, PAUL. - Gesuita, n. il 31 maggio 1824 a Le Mazel, presso Serverette (Linguadoca), m. a Castres il 10 genn. 1895.

Dopo una crisi di gioventù, entrò a 19 anni nella Compagnia, il 4 genn. 1843. Dopo il sacerdozio (1852) tenne gli uffici di maestro dei novizi, di superiore ed infine di istruttore di terza probazione a Castres (1868-77), Paray-le-Monial (1877-80), Mourville (1877-80). Castres (1880-95). Fu presto in concetto di santità, distinguendosi per un profondo spirito di abnegazione e mortificazione, che, se pur gli conferiva un carattere di austerità, andava congiunto con una squisita carità verso gli altri. Fu anche direttore spirituale di molte anime elette, tra cui la b. Maria Teresa de Soubiran, fondatrice delle religiose di Maria Ausiliatrice, la serva di Dio Maria di Gesù, fondatrice delle Suore di Maria Riparatrice, il servo di Dio Riccardo Friedl, il generale de Sonis. Pio XI ne introdusse la causa di beatificazione il 27 febbr. 1924.

BIBL.: A. Calvet, *Vita del p. Paolo G. de C. d. G.*, trad. it., Roma 1913; id., *Lettres de direction du r. p. P. G.*, Roulers 1913; J. Thermes, *Le p. P. G. Choix de lettres de direction*, Tolosa 1927; S. Congregazione dei Riti, *Positio super virtutibus in causa Servi Dei P. G. (Summarium)*, Roma 1939. Arnaldo M. Lanz

ĞINN. - Sostantivo collettivo arabo, indicante una categoria di esseri, spiriti o folletti, facente parte della credenza del paganesimo preislamico, accolta poi da Maometto e quindi rimasta nella dogmatica e nel folklore islamico. Etimologicamente, il sostantivo è da alcuni collegato alla radice *ğnn* (« coprire », « nascondere »), da altri, ma di recente più raramente, al latino *genius*.

Secondo il *Corano*, i *ğ.* sono creati dal fuoco (15, 27; 55, 14); alcuni sono malvagi e saranno condannati all'Inferno (6, 128; 11, 120); altri sono buoni e musulmani: si veda a questo proposito la *sūrah* del *Corano* ad essi dedicata (72), in cui si racconta che un gruppo di *ğ.* si convertì udendo la predicazione di Maometto. Nella *sūrah* 27 (v. 17 sgg.) si dice che i *ğ.* facevano parte dell'esercito di Salomone. Satana è detto un *ğ.* (18, 48); ma altrove (2, 32) è presentato come un angelo.

I *ğ.* sono in generale anonimi. Tuttavia se ne conoscono di nome alcuni; il più famoso nella credenza popolare, fin dall'età preislamica, è la *ğūl* (di sesso femminile), divoratrice dei beduini nel deserto.

BIBL.: D. B. Macdonald, *Djinn*, in *Encyclopédie de l'Islām*, I, pp. 1076-77. Cf. inoltre le parti relative ai *ğ.* nelle opere generali sull'islām e sulla sua dogmatica (v. la bibl. al riguardo s. v. ISLĀM). Per i passi coranici ed i loro commenti, v. la bibl. s. v. CORANO. Sabatino Moscati

GINNASI, DOMENICO. - Cardinale, n. a Castel Bolognese da Francesco e Caterina Pallantieri verso il 1550; laureato in diritto a Bologna nel 1572 entrò in prelatura sotto Gregorio XIII e sotto Si-

(fot. Spaziani)

GINNASTICA - Equilibrio sull'asse Baumann di un amputato del femore, protesizzato con ginocchio fisiologico Bestetti.

sto V si segnalò nella lotta contro i briganti quale vicelegato di Campagna e Marittima.

Era refendario di Segnatura quando fu nominato vescovo di Siponto (17 genn. 1586) e vi rinunciò più tardi in favore del nipote (5 nov. 1607); durante il suo governo vi tenne due sinodi (1588 e 1592). Ritornato a Roma sotto Clemente VIII fu governatore di Fermo, poi nunzio in Toscana presso il granduca Ferdinando, quindi (febbr. 1600) presso Filippo III di Spagna e collaborò nel procurare la pace con la Francia. Creato cardinale di S. Pancrazio il 9 giugno 1604, tenne poi successivamente le sedi suburbicarie di Palestrina, Porto e di Ostia-Velletri (15 luglio 1630) e fu decano del S. Collegio. Morì a 89 anni a Roma, il 12 marzo 1639. Fu amico dei ss. Camillo de Lellis e Giuseppe Calasanzio. Fondò il monastero del Corpus Domini per le Teresiane e la chiesa di S. Lucia presso il suo palazzo e un collegio per giovani studenti a Roma e si dimostrò munifico verso il suo luogo natale e verso le chiese di Siponte e di Ostia. Si ha di lui un commento a stampa (1630) sui *Salmi* e ne lasciò inedito uno sul *Pentateuco*. Fu sepolto a S. Lucia dei Ginnasi.

BIBL.: C. Mezamici, *Notizie del card. D. G.*, Roma 1682; G. Moroni, *Dizionario*, XXXI, p. 247 sgg. corretto con Eubel, IV, p. 6; V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese e di altri edifici di Roma dal sec. XI fino ai giorni nostri*, V, Roma 1874, p. 404 (n. 1103); Pastor, XI, p. 164 e passim.

Pio Paschini

GINNASTICA. - La g. (dal gr. γυμνός = nudo) è l'arte di muovere il corpo umano; in alcuni casi, quando essa si propone particolari fini, è anche scienza (g. medica, ortopedica, educativa, ecc.).

Diverse sono le forme di g. e ciascuna con scopi propri; tra le più importanti si menzionano la g. educativa, la medica, la differenziale, la sociale, la cosiddetta da camera, la ritmica, l'attrezzistica, la callistenica, l'acrobatica, la militare, ecc.

Condizione indispensabile per la realizzazione di qualsiasi tipo di g. è una precisa valutazione psico-fisica di chi vuole o deve esercitarsi.

I. LA G. EDUCATIVA. – È la base dell'educazione fisica (v. EDUCAZIONE: X. *L'educazione fisica*). Essa è entrata a far parte delle discipline scolastiche, così come, in parte, ancora oggi viene realizzata in quasi tutto il mondo, ad opera di Adolfo Spiess (1810-58), il quale verso il 1837 intuì e realizzò le condizioni della simultaneità e del ritmo degli esercizi, fondando la g. scolastica e iniziando una vera e propria g. femminile scolastica.

Lo Spiess senza dubbio giovò alla diffusione della g., ma l'abuso che poi si fece della g. metodica snaturò, in parte, il vero obiettivo della g. stessa, suscitando una vera reazione tendente a svincolare l'esercizio fisico da quelle forme per forme nuove.

La g. educativa comprende gli esercizi metodici ed i giuochi ginnastici.

Degli esercizi metodici fanno parte: *a*) *gli ordinativi*, che hanno finalità disciplinari e pratiche, soprattutto per le esercitazioni di palestra; *b*) *gli esercizi di deambulazione*, i quali oltre a rafforzare gli arti inferiori dànno grazia ed agilità al portamento; *c*) *gli elementari*, che sono i veri esercizi analitici per l'educazione psico-cinetica; *d*) *gli esercizi con piccoli attrezzi* (bacchette, clavette, cerchio, bastone, giunco, clava, appoggi, ceppi ecc.), i quali, oltre ad avere finalità specifiche, offrono buona parte dei vantaggi degli esercizi elementari migliorandone spesso il rendimento; *e*) *gli esercizi di equilibrio* (asse e ceppi Baumann, trave, canestro, globo, ecc.), i quali hanno grande valore psico-cinetico in quanto, impegnando in modo particolare il sistema nervoso, favoriscono la tranquillità, stimolano l'attenzione e fanno acquistare il coraggio; *f*) *gli esercizi di salto e volteggi* (saltometri, trave, cavallina, plinto, cavallo, ecc.), i quali fanno acquistare agilità, destrezza e coraggio; *g*) *gli esercizi di appoggio e di sospensione* (palco di salita, spalliera, scala, stanga, panca, muro, quadro ginnastico, cavallo, sbarra, parallele, anelli, ecc.), i quali hanno grande efficacia per lo sviluppo muscolare specialmente per gli arti superiori ed il torace. La pratica di questi ultimi esercizi e l'uso particolare di alcuni attrezzi (cavallo, sbarra, parallele, anelli, ecc.) vanno particolarmente graduati e distribuiti secondo l'età e lo sviluppo fisico evitando qualsiasi sforzo, data la loro intensità; *h*) *gli esercizi in aula* (g. fra i banchi) vanno praticati dagli alunni della scuola primaria per necessità didattica e pratica. Essi abituano all'ordine ed alla disciplina, possedendo inoltre un buon effetto fisiologico particolarmente preventivo e correttivo contro l'insorgere di cattivi portamenti propri agli scolari della scuola primaria. Con la g. in aula il banco, vero strumento deformante, mediante particolari esercizi, diventa un attrezzo di g. compensativa.

Gli esercizi metodici, che hanno come peculiare caratteristica la *precisazione* dei movimenti, oggi, vanno completati con i giuochi ginnastici, che per la loro spontaneità (movimenti *imprecisati*), oltre a « ricreare », posseggono un immenso valore pedagogico-psico-cinetico.

II. LA G. MEDICA. È forse uno dei capitoli più antichi della medicina; già alcuni millenni prima dell'èra volgare i cinesi la praticavano. La g. medica ha fine prevalentemente fisiologico. Cardiaci, dispeptici, obesi, individui affetti da ptosi viscerale ecc. si avvantaggiano della g. medica.

Si intende che qui si parla di una g. razionale dosata come un medicamento e controllata nei suoi effetti come qualsiasi altra terapia medica. Una specializzazione della g. medica è la g. *ortopedica*, branca della ortopedia, che si avvale, per la rieducazione fisica di minorati delle funzioni motorie, della g. con e senza attrezzi, attiva e passiva. I mutilati protesizzati civili e di guerra, in particolare, trovano grande giovamento da una simile g.

III. LA G. DIFFERENZIALE. – Ha come fine un vero e proprio ricupero della personalità fisica dell'individuo. Essa comprende: la g. *correttiva* di quei paramorfismi lievi che tanto frequentemente si riscontrano tra gli alunni

della scuola primaria; la g. *compensativa* per gli scompensi causati da particolari mestieri (malattie profesionali dei calzolai, fabbri, manovali, ecc.) o per naturale tendenza (mancini, adenoidei, ecc.) e la g. per minorati fisici e psichici (g. per ciechi, sordomuti, dementi ecc.).

IV. La g. sociale. – Gli svedesi la chiamano *g. volontaria*. Essa ha come meta il miglioramento della salute pubblica; è la g. che interessa tutti, dai fanciulli agli adulti, dalle persone agiate ai lavoratori del braccio e della mente. Tale tipo di g. varia da età ad età sia per sostanza che per fine; infatti mentre i giovanetti praticano una g. di sviluppo, gli adulti adottano esercizi per conservare e fortificare la salute. I lavoratori del braccio praticano esercizi fisici atti a sopperire all'effetto negativo del loro lavoro quotidiano, mentre gli intellettuali praticano una cultura fisica che varia secondo i bisogni di movimento che la loro occupazione sacrifica.

In Svezia esistono ca. 3000 libere associazioni di g. con oltre 300.000 soci su ca. 6.000.000 ab. In Italia qualcosa del genere si è realizzato tramite le organizzazioni dopolavoristiche.

V. La g. da camera. – Ha un fine essenzialmente igienico-estetico. Tale tipo di g. è molto diffuso in tutti gli strati sociali; la radio con particolari trasmissioni ha fortement: contribuito a tale diffusione.

Caratteristica della g. da camera è che si compone di esercizi di respirazione, analitici senza attrezzi e con piccoli attrezzi praticabili in uno spazio ristretto. Il vantaggio per tali esercizi è considerevole per la loro pratica quotidiana.

VI. La g. ritmica. – È g. femminile per eccellenza; essa tende alla educazione ed all'armonia del corpo mediante movimenti naturali e liberi, con o senza accompagnamento musicale. Un sistema di g. ritmica molto diffuso è quello di Émil Jacques-Dalcroze. Con tale sistema Jacques-Dalcroze si pone il triplice intento dello sviluppo dell'istinto ritmico e metrico musicale, del senso dell'armonia plastica, e della regolarizzazione delle abitudini motrici. Altri sistemi hanno fatto seguito a quello sopra accennato.

VII. La g. attrezzistica (*artistica*). – È a carattere agonistico-spettacolare; essa si compone di esercizi affaticanti; le parallele, la sbarra fissa, gli anelli, il cavallo sono gli attrezzi tipici di tale g. Questi esercizi, che è necessario siano integrati con intense esercitazioni di salti e di corsa, sono consigliabili solo per soggetti riconosciuti fisicamente idonei, forniti di particolari attitudini. L'attrezzistica, che comprende anche esercizi di agilità e di destrezza sul terreno, fa parte delle prove olimpioniche (v. sport); in Italia è sotto il controllo della Federazione ginnastica italiana, affiliata al Comitato olimpico nazionale italiano.

VIII. La g. callistenica. – È una g. riservata alla donna con finalità prevalentemente estetica.

IX. La g. acrobatica. – È a fine professionale-spettacolare. Un fisico eccezionale, uno sprezzo del pericolo ed una grande tecnica sono i requisiti per tale g.

X. La g. militare. – Ha come fine immediato il miglioramento del rendimento fisico, l'abitudine alla disciplina e l'allenamento a superare le prevedibili difficoltà ambientali e tecniche del futuro combattente. La g. metodica, i giochi pre-sportivi e sportivi, alcune specialità dell'atletica leggera e la g. di applicazione sono alla base della g. militare.

Per la g. *atletica* v. sport.

Bibl.: Per cenni storici sulla g. ed un complemento di bibliografia v. educazione: x. *l'educazione fisica*. R. Obermann, *Manuale completo di g. educativa*, Torino 1882; J. Happel, *Gymnastique*, Anversa 1905; E. Baumann, *Il nodo dorsale*, Roma 1915; É. Jaques-Dalcroze, *La rythmique*, Losanna 1916; D. Marchetti, *La valutazione fisica*, Bologna 1922; L. R. Faccio, *125 giuochi ginnastici*, Torino 1924; F. Bravetta, *Terapia fisica*, Milano 1925; J. P. Müller, *Il mio sistema di respirazione*, ivi 1927; F. Bravetta, *La g. ortopedica*, Biella 1927; id., *Il piede piatto*, Torino 1927; id., *Il «dorso curvo» negli adolescenti*, ivi 1927; E. Frairot-C. Lapalu, *Gymnastique de développement et d'application*, Parigi 1929; Federazione Ginnastica Nazionale Italiana, *Terminologia ginnastica*, Milano 1929; P. Fameti, *Massaggio e ginnastica medica*, Bologna 1934; S. Mazzarocchi, *G. in aula*, ivi 1946; J. G. Thulin, *Gymnastic handbook*, Lund 1947; E. W. Burger-H. Groll, *Leibeserziehung*, Vienna 1949; F. Veglia, *Elementi di g. ai grandi attrezzi sportivi*, Torino 1950. Michele Di Donato

La g. e il pensiero della Chiesa. – Lo scopo che la g. si prefigge, di dare al corpo « nobilissimo strumento dell'anima, agilità e solida grazia, sanità e forza vera e buona » (Pio XI, *Lettera*, cit. in bibl.), è apprezzato e approvato dalla Chiesa, la quale non può « restringere la sua competenza e la sua azione alle cose puramente religiose, esclusivamente spirituali, come se il corpo, creatura di Dio al pari dell'anima, alla quale è unito, non dovesse avere la sua parte nell'omaggio da rendere al Creatore » (Pio XII, *Discorso* cit. in bibl.).

La g., infatti, contiene in sé ottimi elementi pedagogici positivi. I movimenti ginnastici, condotti ritmicamente e secondo metodi sapientemente definiti (v. sopra) non solo raccolgono tutti i vantaggi del moto, di cui l'organismo ha bisogno, correggono le posizioni viziate, decongestionano il cervello, offrono allo spirito sollievo e giocondità, ma si trasformano in un prezioso strumento di educazione. Perché nella g. si debbono osservare determinate leggi: obbedienza ai comandi, isocronismo dei movimenti, prontezza degli scatti, resistenza; il che contribuisce a dare il senso della disciplina e a farla apprezzare; elementi, questi, decisivi per la formazione di una volontà forte ed elastica come l'acciaio. La g., inoltre, specialmente nella scuola e quando è esercitata nelle gare, impegna l'animo all'emulazione, al successo, alla vittoria sui compagni, e così ingenera a poco a poco il sentimento di potere, volendo, migliorare se stessi non solo rispetto al fisico, ma anche sotto tutti gli altri rispetti.

Per questo bisogna che la g. non perda di vista il senso della misura e il suo scopo primitivo. Quindi: 1) l'educazione del corpo deve restare un mezzo e non degenerare in un culto; come mezzo deve essere e rimanere ordinata al fine, che consiste nella formazione ed educazione perfetta ed equilibrata di tutto l'uomo, al quale è di aiuto per l'adempimento pronto e gioioso del dovere, sia dello studio, sia della professione; 2) gli esercizi devono essere adatti all'età, al sesso, allo stato di salute e di sviluppo dell'organismo; altrimenti, invece che aiutare, impediscono il lavoro dello spirito; 3) da parte di chi contempla, come da parte di chi si espone alla contemplazione altrui, occorre un senso di sano pudore, di decoro, di signorile disinvoltura, di reciproco rispetto. Quindi non solo sono da evitare le sguaiataggini, le scompostezze, le sconvenienze e le audacie, ma anche l'abbigliamento troppo succinto o troppo aderente e gli esercizi, che mirano piuttosto ad un esibizionismo malsano o, peggio, morboso, che non ad una vera utilità; 4) tanto più devono valere queste osservazioni e cautele, quando si tratta di g. femminile sia nelle semplici palestre, sia e soprattutto nei concorsi e nelle gare cosiddette atletiche. La sensibilità e l'attenzione ai delicati riguardi dovuti alla giovane donna e alla fanciulla si fonda su motivi di ordine fisico e morale di puro buon senso, intuiti e sentiti, come per naturale istinto, dai genitori e dagli insegnanti non prevenuti o fuorviati da teorie esagerate o false o da motivi affatto estranei alla buona e sana pedagogia. Va perciò evitato tutto ciò che non s'accorda con il riserbo e la compostezza che sono tanto ornamento e presidio della virtù e deve esulare ogni incentivo a vanità e violenza.

Bibl.: *Lettera di Pio XI al card. Vicario di Roma*, del 2 maggio 1928 (cf. *Civ. Catt.*, 1928, II, pp. 368-69 e il commento dell'*Osservatore Romano* del 10 maggio 1928); Pio XII, *Discorso agli sportivi romani* del 20 maggio 1945 (cf. *Discorsi e Radiomessaggi di S. S. Pio XII*, VII, Milano 1946, pp. 55-63); J. Schröteler, *Rhytmik u. Erziehung*, Friburgo in Br. 1925; id., *Sitte u. Sittlichkeit*, ivi 1926; C. Michel, *L'esprit chrétien dans le sport*, Parigi 1933. Celestino Testore

GINOULHIAC, Jacques-Marie-Achille. - Arcivescovo e teologo, n. a Montpellier il 3 dic. 1806, m. ivi il 17 nov. 1875. Ordinato sacerdote (1830) insegnò nel Seminario diocesano filosofia, poi teologia dogmatica. Cappellano del convento della Provvidenza (1837), vicario generale dell'arcivescovo di Aix (1839), nel 1853 fu consacrato vescovo di Gre-

(*fot. Biblioteca Vaticana*)

GIOACHINO da FIORE - *Explicit* dell'*Expositio in Apocalypsim*: *I tre regni e la Trinità* - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 4860, f. 203r (secc. XIII-XIV).

noble, da cui passò alla sede arcivescovile di Lione nel 1870. Partecipò al Concilio Vaticano, nel quale più volte prese la parola. Antinfallibilista convinto, dopo la definizione si sottomise lealmente.

Come vescovo di Grenoble divulgò parecchie lettere e pastorali, tra cui notevoli quelle sulle condizioni dello Stato pontificio (1860), sulla *Vita di Gesù* del Renan (1863) e quella in difesa dell'enciclica dell'8 dic. 1864 e del *Sillabo* (1865).

Scrisse: *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Eglise et jusqu'au Concile de Nicée* (Parigi 1852; 2a ed., ivi 1866); interessanti particolarmente *Les épîtres pastorales, ou réflexions dogmatiques et morales sur les épîtres de st Paul à Timothée et à Tite* (ivi 1866); *Le Concile oecuménique* (ivi 1869); *Le sermon sur la montagne* (Lione 1872); *Les origines du christianisme* (postumo, Parigi 1878).

BIBL.: M. Thibaudier, *Mandement à l'occasion de la mort de mgr. J. M. A. G.*, Lione 1875; M. Cotton, *Oraison funèbre de mgr. G.*, ivi 1876; E. Mangenot, s. v. in DThC, VI, coll. 1371-73.
Niccolò Del Re

GIOACHIMITI: v. GIOACHINO DA FIORE.

GIOACHINO, santo. - Secondo una tradizione attestata fin dal sec. II dall'apocrifo *Protovangelo di Giacomo*, è il padre della Vergine S.ma. Il nome è sconosciuto alle fonti canoniche neotestamentarie, ma probabilmente la tradizione rispecchia qualche fonte attendibile.

Secondo il *Protovangelo*, G. era un uomo molto ricco e pio della tribù di David; un giorno, recatosi per fare le sue offerte al Tempio, fu respinto dal sommo sacerdote perché non aveva figliuoli. Afflitto, si ritirò nel deserto, finché, per mezzo di un angelo ch'era apparso anche alla moglie Anna, non ebbe l'assicurazione che il suo desiderio di paternità non era stato esaudito. Ritornò infatti a casa, ed ebbe una bambina che chiamò Maria.

In Oriente il culto di G. si sviluppò molto presto. Nel *Sinassario costantinopolitano* è commemorato insieme con la moglie Anna, il 9 sett., molto probabilmente in relazione con la festa del giorno precedente che celebra la Natività di Maria. Nel sec. V l'imperatrice Eudossia fèce costruire una basilica presso la piscina di Bethsaida a Gerusalemme, nel luogo dove la tradizione additava la casa di G. e dove sarebbe nata la Vergine S.ma. La chiesa fu ricostruita completamente dai Crociati nel sec. XII e dedicata a s. Anna. In Occidente il culto di G. fu divulgato dai Francescani; la prima istituzione liturgica della festa risale però a papa Giulio II (1503-13), che la fissò al 20 marzo. Dopo varie vicende, da Pio X fu definitivamente fissata il 16 ag.

BIBL.: *Acta SS. Martii*, III, Parigi 1865, pp. 77-80; L. Cré, *Tombeau de st Joachim et de ste Anne*, in *Révue biblique*, 2 (1893), pp. 245-74; H. Vincent, *La crypte de Ste-Anne à Jérusalem*, *ibid.*, 13 (1904), pp. 228-41; E. Amann, *Le Protovangile de Jacques et ses remaniements latins*, Parigi 1910, pp. 45-51; *Martyr. Romanum*, p. 104 sg.; G. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, I, Firenze 1948, pp. XXII, 58-72.
Agostino Amore

GIOACHINO da FIORE. - È una delle figure più rappresentative, ma anche più complesse della spiritualità medievale: mistico, riformatore, profeta, teologo, esegeta; venerato come un santo da alcuni, considerato come un impostore da altri. S. Tommaso riconosce la santità della sua vita, ma ritiene che in alcune delle sue profezie abbia fallito.

I. BIOGRAFIA. – N. a Celico (Cosenza) verso il 1130. È molto discutibile che abbia passato la giovinezza come paggio alla corte normanna. Di un suo viaggio giovanile in Terra Santa, affiorano reminiscenze nel suo *Tractatus super quatuor Evangelia*. Al ritorno, verso il 1155, entrò fra i Cistercensi della Sambucina (Luzzi), dove fu portinaio e dove incominciò a predicare. Passato al monastero di Corazzo, fu ordinato sacerdote dal vescovo di Catanzaro e, nel 1177, eletto abate. Nel 1182-83 fu ospite a Casamari, e di lì si recò a Veroli dal papa Lucio III, per impetrare l'autorizzazione di mettere in scritto le sue idee esegetiche sulla S. Scrittura. A Casamari dettò a Luca, suo futuro biografo, la *Concordia N. et V. Testamenti* e parte dello *Psalterium*. Nel 1186 raggiunse Urbano III a Verona. Il Papa lo spinse a compilare la *Expositio in Apocalypsim*. È pura leggenda che da Verona si sia recato a Venezia per dare dei suggerimenti sulla composizione dei famosi mosaici, tra cui quelli profetici sui ss. Domenico e Francesco, di cui hanno tanto parlato i cronisti veneziani e francescani. Clemente III, l'8 giugno 1188, gli dirigeva un *Admonitorium* per esortarlo a compiere le sue opere e a sottometterle al giudizio della S. Sede. Poco dopo si separò dai Cistercensi e fondò la Congregazione Florense, che ebbe il suo centro in S. Giovanni in Fiore. Fu approvata, malgrado le opposizioni dei Cistercensi, con bolla di Celestino III del 25 apr. 1196. Al 1200 risale il suo *Testamento spirituale*, messo in dubbio da E. Buonaiuti, piuttosto per prevenzione, e difeso da H. Grundmann. Morì a Canale (Cosenza) il 30 marzo 1202. Le sue reliquie furono trasportate nell'archicenobio di S. Giovanni in Fiore, dove ebbero culto pubblico, cui la Chiesa non diede mai sanzione ufficiale. Sulla tomba fu apposto un epitaffio latino, che fu sintetizzato nell'antifona dei Vespri, riecheggiata a sua volta da Dante nei famosi versi del canto XII del *Paradiso*, in cui G. è collocato tra i luminari del sapere tra s. Tommaso e s. Bonaventura e proprio per lo spirito di profezia, che viceversa gli era stato negato dall'Aquinate.

II. L'OPERA DOTTRINALE. – L'esegesi gioachimita non è originale; ma spinge fino all'inverosimile l'interpretazione allegorica, che è alla base del suo sistema.

Come teologo ha ricevuto un colpo mortale con la condanna del suo *Libellus de essentia Trinitatis contra Lombardum* da parte del Concilio Lateranense IV, nel 1215. L'opuscolo è andato perduto; ma se ne conosce

il contenuto attraverso le espressioni della condanna conciliare: G. rimproverava a Pietro Lombardo una malintesa quaternità, mentre egli a sua volta difendeva un'unità similitudinaria, che veniva a distruggere l'unità di essenza. F. Foberti, pur ammettendo come giusta la condanna conciliare, contesta a G. la paternità del libello, ritenendolo un falso presentato sotto il suo nome al Concilio. Ma la sua difesa è debole; non meno debole è la difesa dell'ortodossia di G. in materia di Sacramenti e della Chiesa.

Più fortunata è invece la chiarificazione di E. Denifle, sulla natura della terza età, caposaldo del messaggio gioachimita.

L'avvento della terza età, quella dello Spirito Santo, in successione di quella del Padre (del timore) e del Figlio (della Grazia), non si deve intendere come una nuova economia o rivelazione della Terza Persona divina, ma come una « intelligentia spiritualis » della Rivelazione cristiana. È stata una deformazione del pensiero gioachimita, operata dagli Spirituali francescani, specialmente da Gherardo da Borgo S. Donnino, quella di far passare per «Vangelo eterno» le tre opere principali di G. Di qui la denunzia alla S. Sede e la condanna del 23 ott. 1255. Accanto a Gerardo, tra i più noti gioachimiti sono da ricordare: Giovanni da Parma, generale dei Francescani, Salimbene de Adam, Ubertino da Casale e Angelo da Chiarino in Italia; Ugo de Digne e Pier di Giovanni Olivi in Francia; Arnaldo da Villanova in Spagna e altri minori in Germania e in Inghilterra.

In tema di influenze, è da escludere che il messaggio gioachimita abbia trovato il suo realizzatore in s. Francesco d'Assisi; ma non si può negare che argomenti gioachimiti siano stati adottati anche da s. Bonaventura e da s. Bernardino da Siena; né si può misconoscere che tutto il movimento dei Flagellanti, degli Spirituali, dei Fraticelli e dei Beghini si riallacci a G. Influssi gioachimiti, diretti o indiretti, sono stati ugualmente rilevati nel profetismo savonaroliano, nella filosofia della storia di G. B. Vico, nelle elucubrazioni di Telesforo di Cosenza, nelle aspirazioni di Cola di Rienzo, perfino in Giuseppe Mazzini e nel poeta norvegese Ibsen, come ha fatto notare G. Manacorda.

Ma la questione più dibattuta è l'asserito gioachinismo dantesco, portato alla ribalta da studi recentissimi, sì da farne uno dei motivi fondamentali della *Commedia*. L'avvertimento del Barbi contro le esagerazioni e le deviazioni non è servito; anzi la recente scoperta del *Codice delle Figure*, da parte di L. Tondelli, non ha fatto che accentuare la tendenza.

Bibl.: Le opere di G. sono state classificate in autentiche, dubbie e spurie. Si veda F. Russo, *Saggio di bibliografia gioachimita*, in *Archivio st. Calabria e Lucania*, 6 (1936), pp. 101-108. La bibliografia su G. è copiosissima. Per quella anteriore al 1936, ci si può attenere al *Saggio* cit., pp. 108-41, che contiene anche la bibliografia speciale su Dante e Gioacchino (pp. 139-41). Tra le opere posteriori si ricordano le principalissime: Cr. Huck, *Joachim v. Floris u. joachitische Literatur*, Friburgo in Br. 1938; G. Slaughter, *Calabria the First Italy*, Madison 1939; F. Caraffa, *Il Monastero Florense di S. Maria di Gloria*, Roma 1940; F. Foberti, *G. da F. e il gioachinismo antico e moderno*, Padova 1942. Per le relazioni con Dante: A. Ricolfi *Influssi gioachimiti su Dante e i fedeli di amore*, in *Giornale dantesco*, 33 (1930), pp. 169-87; E. Buonaiuti, *Dante come profeta*, Modena 1936; D. Merezkowski, *Dante*, Bologna 1938 pp. 338-51; F. Russo, *Rassegna gioachimito-dantesca*, in *Miscellanea francescana*, 38 (1938), pp. 65-83; id., *Il libro delle Figure*, *ibid.*, 41 (1941), pp. 326-44; 43 (1943), pp. 323-35; L. Tondelli, *Il libro delle Figure*, Torino 1939; id., *Da G. a Dante*, ivi 1944. Francesco Russo

GIOACHINO MURAT, re di Napoli. - N. il 25 marzo 1767 a La Bastide Fortunière, m. il 13 ott. 1815 a Pizzo in Calabria. Destinato dai genitori allo stato ecclesiastico, entrò nel Seminario dei Lazzaristi di Tolosa, ma la missione sacerdotale non era fatta per lui, e nel 1788 lasciò il Seminario e si arruolò nei cacciatori a cavallo. Entusiasta della Rivoluzione ed amico del Bonaparte, fu l'aiutante di campo di quest'ultimo nella campagna d'Italia nel 1796. Generale di divisione nel 1799 a ricompensa della sua condotta nella campagna d'Egitto, contribuì in maniera decisiva alla riuscita del colpo di Stato del 18 brumaio.

(fot. Enc. Catt.)

Gioachino Murat, re di Napoli - *G. M. presenta ai suoi generali il proclama agli Italiani*. Disegno di G. Moricci, litografia Bailagny - Roma, Museo del Risorgimento.

Le doti militari di G. M. quale comandante di cavalleria erano veramente eccelse ed egli partecipò a pressoché tutte le campagne napoleoniche alla testa dei suoi cavalieri: nella campagna di Russia ebbe il comando della cavalleria della grande armata. Maresciallo dell'Impero, divenne nel 1806 granduca di Berg e di Clèves. Nel nov. 1807 ebbe il comando delle truppe che invasero la Spagna e domò con feroce energia la sollevazione madrilena del 2 maggio 1808. Nel luglio dello stesso anno successe a Giuseppe Bonaparte sul trono di Napoli. Nel Regno di Napoli migliorò con adeguate riforme le condizioni sociali, economiche e spirituali della popolazione. Con una accorta politica finanziaria consolidò il debito pubblico, promosse leggi a favore dell'agricoltura, dell'industria e del commercio; diede molto incremento alla costruzione di opere pubbliche. Durante il suo Regno si procedette all'adozione dei codici francesi, opportunamente riveduti e modificati secondo le necessità locali, ma il Codice civile, entrato in vigore il 1° genn. 1809, conteneva pure gli articoli relativi al divorzio. Nelle relazioni con la religione cattolica G. affermò in tutti i suoi provvedimenti, la supremazia dello Stato sulla Chiesa. Il clero nel suo insieme veniva considerato alla stregua di un organo statale, debitamente stipendiato, e quindi obbligato ad eseguire fedelmente gli ordini e le istruzioni trasmessegli dal governo. Pur di conservare il trono, G. M. abbandonò Napoleone dopo la battaglia di Lipsia e si alleò con l'Austria, ma, alla notizia del ritorno dell'Imperatore dall'Elba, concepì, con il proclama di Rimini del 30 marzo 1815, l'idea di sollevare tutta l'Italia e costituirla in regno indipendente. Sconfitto, si ritirò a Cannes e ad Ajaccio, donde salpò alla riconquista del suo Regno, ma, sbarcato a Pizzo, fu fatto prigioniero e condannato a morte.

Bibl.: A. Espitallier, *Napoléon et le roi Murat, 1808-1815*, Parigi 1910; H. Weil, *Joachin Murat roi de Naples. La dernière année du Règne*, 5 voll., ivi 1909; M. Dupont, *Murat. Cavalier, maréchal de France, prince et roi*, ivi 1934; A. Valente, *G. Murat e l'Italia meridionale*, Torino 1941. Silvio Furlani

GIOACHINO SAVELOV. - Patriarca di Mosca (1672-90). Nel 1685 annesse la metropolia scismatica di Kiev al patriarcato di Mosca. Nello stesso

(fot. Pont. comm. arch. sacra)
GIOBBE - Affresco del sec. IV nel cimitero dei SS. Marcellino e Pietro - Roma.

anno apparve anche la legge in cui lo Stato comminava la pena di morte ai Vecchi-Credenti. Prima, nel 1682, Avvakum (v.) era stato bruciato a Pustosersk. G. riordinò i limiti delle circoscrizioni ecclesiastiche e, seguendo l'esempio dello Stato, abolì i diritti di anzianità nell'amministrazione della Chiesa. Fece bruciare il protestante Quirino Kuhlman aderente ad una setta della Boemia. Fece anche trionfare la mentalità antilatina greca contro la scuola teologica ucraina che aveva subito un forte influsso latino. Il capo degli « Ucraini », Silvestro Medvedev, fu condannato a morte e fu vietata tutta la letteratura teologica dell'Ucraina.

BIBL.: A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948 (v. indice). Alberto M. Ammann

GIOAS : v. IOAS.

GIOBBE. - I. L'AUTORE. – Ricco e saggio idumeo, perfetto cultore del vero Dio, tipo del giusto sofferente, protagonista del libro omonimo.

Il nome ricorre nelle lettere di el-ʿAmārnah : *A-ia-ab*; l'ebr. *'Ijjôbh*, potrebbe significare « perseguitato », se derivasse da radice ebraica. Il suo paese è ʿŪṣ, regione tra Edom e l'Arabia settentrionale, come può dedursi da *Ier.* 25, 20-24; *Lam.* 4, 21 ed esplicitamente afferma l'aggiunta della versione greca *Iob* 42, 17; concordano ancora in tal senso le indicazioni sugli amici di G. (*Iob* 2, 11) : Eliphaz (v.) di Theman, regione certamente idumea (*Gen.* 36, 11-15; *Ier.* 49, 7) e Baldad di Sue nell'Arabia settentrionale (*Gen.* 25, 2). Ma le tradizioni divergono; *Gen.* 10, 23, che nomina ʿŪṣ tra i figli di Aram, contribuì a farlo cercare in Siria e specialmente nel Ḥawrān.

Ez. 14 ricorda G. per la sua giustizia (v. 20; cf. *Iob* 12, 4; *Gen.* 6, 9 per Noè), con Noè e Daniele (cf. *Eccli.* 49, 9); *Iac.* 5, 11 lo ricorda piuttosto per la sua pazienza : cf. *Tob.* 2, 12-15 (solo nella Volgata). Tali riferimenti non risolvono la questione se G. è un personaggio reale o fittizio. Niente impedisce di proporre come modello (*Ezechiele, Giacomo*) un personaggio puramente letterario, come Gesù quando raccomanda al suo interlocutore di imitare il buon samaritano (v. GIONA). L'autore si è ispirato a qualche episodio reale, a qualche personaggio tradizionale? Gli esegeti cattolici sono portati ad ammettere un fondo storico per il grande poema. Il che è verosimile.

II. IL LIBRO DI G. – Il libro è « uno dei più meravigliosi poemi del mondo » (Vaccari); lo si è avvicinato alla *Divina Commedia* di Dante ed al *Faust* di Goethe (Dennefeld). « Un tema appassionante, un dramma insieme profondamente umano e divinamente sublime, vi è trattato con una ricchezza di colorito, con una forza di affetto, con tanta varietà di forme, che può ben dirsi la lingua vi abbia esaurita la sua facondia e l'arte la sua tavolozza » (Vaccari).

Il libro consta di tre parti : introduzione e prologo (capp. 1-2); il poema propriamente detto (capp. 3-41); l'epilogo (42). La parte centrale è in versi di squisita fattura; le altre due, brevissime, in prosa.

Parte 1ª (1-2) : G., dalla condotta irreprensibile, gode di grande prosperità; ha una numerosa famiglia, greggi e terreni, ed una folla di servi. Dio permette che venga colpito dalla sciagura : perde gli averi, i figli; e, logorato da ributtante malattia, è scacciato da casa e subisce il disprezzo e lo scherno della gente e di sua moglie... Pur nel suo profondo dolore, G. si rassegna al volere divino. Vanno a consolarlo tre suoi amici, Eliphaz, Baldad e Sophar, e con loro ha inizio il dialogo che sarà chiuso dall'intervento di Dio.

Parte 2ª : tre sono le loro dispute con G. ed hanno inizio con uno sfogo di questi che lamenta i suoi dolori (3). Gli amici parlano sempre nel seguente ordine : Eliphaz, Baldad, Sophar, e G. risponde volta per volta a ciascuno. La tesi sostenuta da quei tre è la concezione tradizionale : ogni dolore suppone una colpa, come ogni favore un atto buono; Dio non si fa servire od offendere gratuitamente. Perciò G., invece di lamentarsi e vantare la sua innocenza, si riconosca colpevole e faccia penitenza sì da impetrare misericordia.

Nella prima disputa (4-14), Eliphaz (v.) espone questa tesi astrattamente, onde evitare un'esplicita condanna di G., e la fonda su una rivelazione soprannaturale per farla accettare più docilmente (4-5). G., pur accettando le sue sofferenze, non può dubitare della sua innocenza; e il suo sguardo, quando si volge al Signore, resta smarrito, non comprendendo il motivo della sua condizione (6-7). Interviene Baldad, con l'autorità della tradizione, applicando più direttamente a G. la stessa tesi. Il sofferente che mette in mostra la propria innocenza offende la Provvidenza divina quasi sia ingiusta (8). G. vede ancor più chiaramente la opposizione tra la teoria e il fatto indiscusso della sua innocenza, come il mistero dell'agire di Dio (9-10). Queste parole scandalizzano il giovane Sophar, che appoggia la medesima teoria sui dettami della ragione e sull'esperienza (11-12, 6). Ma la esperienza, risponde G., dimostra l'altro fatto sconcertante della prosperità dei malvagi. La sua fede nella sovrana giustizia di Dio è indiscussa e profonda; resta pertanto più vivo il mistero (12, 7-14, 21).

Nella seconda disputa (15-21), i tre amici apertamente accusano G. di empietà, onde tanti mali si era meritato. È impossibile che egli soffra da innocente. Eliphaz vede nelle proteste di G. solo orgoglio; adduce la propria esperienza e la dottrina dei saggi (15, 1-18). Gli altri due nulla aggiungono di nuovo, eccetto il tono violento e l'acrimonia delle loro repliche (capp. 18-20). G., stanco di questi discorsi che nulla adducono di nuovo (15, 17-35), non spera più comprensione e conforto dagli uomini (16, 1-5), rimette solo in Dio la sua speranza invocandone il giusto giudizio prima che scenda nello *šĕ'ôl* (16, 6-17, 16), ed esprime il suo profondo disgusto per una tale dottrina, contraria ai dati della esperienza (21); Dio sarà il suo vindice e neppure la prossimità della morte può rendere dubbia questa sua speranza (19).

Nella terza disputa (22-28), gli amici mostrano la loro impotente irritazione colmando di ingiurie G., cui

addebitano i più gravi peccati. Le doxologie non suppliscono la povertà degli argomenti (22-25). G. risponde con l'ironia; la felicità dell'empio è evidente, e gli oltraggi non sono ragioni. È vero che Dio tarda a fargli giustizia, ma egli non cessa di invocarne il supremo giudizio (27, 1-6). Manca nel testo attuale il discorso di Sophar; e sono attribuite a G. delle espressioni che si aspetterebbero piuttosto sulle labbra degli avversari. È stata pertanto proposta la disposizione seguente, supponendo un errore di impaginazione (Dhorme): 24, 18-25; 25, 2-26, 4; 26, 5-14; 27, 2-12; 27, 13-23. La risposta di G. a Eliphaz terminerebbe in 24, 17. Quindi parlerebbe Baldad (16, 5-14 + 25, 2-6), con la risposta di G. (26, 2-4 + 27, 2-12). Infine Sophar (27, 13-23 + 24, 18-25), o ancor meglio lo stesso G., senza dargli tempo di parlare, formulerebbe il pensiero di Sophar già espresso in 20, 29 (= 27, 13); e prima di descrivere splendidamente la potenza divina nell'inno alla sapienza (28), sviluppa non senza ironia la falsa tesi dei suoi avversari. L'inno, già preannunziato in 27, 11, chiude l'acre discussione dei tre amici, divenuti feroci accusatori.

A questo punto G. imbastisce abilmente la sua difesa (29-31). Mette in evidenza la giustizia e la prosperità del suo passato (29), che non merita pertanto l'ignominia, di cui lo vogliono coprire, e i dolori attuali (30); ribadisce infine la sua innocenza ed invoca il giudizio di Dio. In tale giudizio, G. si propone di affrontare Dio che crede irritato contro di lui e di confutare i suoi accusatori (13, 18; 31, 35b-37). Desidera pertanto un arbitro, un avvocato che prenda le sue difese (9, 33; 31, 35 a). Questo arbitro è Eliu (v.), che interviene (32-37): G. non dica che Dio lo perseguita; Dio invia i mali non solo per punire, ma anche per preservare e purificare. Preludia così all'intervento di Dio (38-41). Dio appare in una nuvola che ne vela la maestà ed espone la sua onnipotenza e la sua sapienza nella creazione e nel governo dell'universo. Cosa può dire G. su queste meraviglie dell'ordine fisico? E come quindi può pretendere di giudicare l'opera di Dio, nel mondo morale? G. si prostra nella polvere e professa la sua ignoranza.

Parte 3ª: nell'epilogo (42) Dio pronunzia (42, 42) la sentenza; G. si è umiliato; i tre saggi sono condannati e a G., dichiarato innocente, sono restituiti altrettanti e maggiori beni che prima.

Si è dinanzi ad un poema didattico; fra l'altro la scena degli angeli con Satana (imitata da Goethe all'inizio del *Faust*) è tutta simbolica. L'autore, un dotto e versatile giudeo, vi tratta il più umano e il più dibattuto dei problemi: l'origine e la teleologia del dolore. Egli dimostra tutta la fallacia della teoria fino allora comune, che soffre solo chi ha peccato, con due facili dati dell'esperienza: la prosperità dell'iniquo e la sofferenza del giusto. Il problema non è risolto appieno, ma sono esposti i punti essenziali di quella che sarà la soluzione piena predicata dal cristianesimo: a) le sofferenze provano il giusto in onore di Dio (cf. prologo); b) lo preservano dall'orgoglio, dal peccato e lo purificano (discorso di Eliu); c) l'uomo deve rimettersi alla Sapienza divina, ai suoi inscrutabili disegni, senza aver l'audacia di discuterli, sottomettendosi umilmente alla sua provvidenza (parole di Dio).

Da ciò appare l'unità mirabile della bellissima composizione. Alcuni vollero negare all'autore il prologo e l'epilogo, per la loro forma prosastica; altri la teofania (38-42). Ma il prologo è richiesto come fondamento e l'epilogo come complemento di tutto il poema; si hanno identità di concetti e di espressioni; cf. gli angeli = figli di Dio (1, 6; 2, 1 e 38, 7). Così l'intervento di Dio è strettamente connesso con l'invocazione di G. (31, 35-37), dello stesso Eliphaz (5, 8) e con l'annunzio di Eliu (37, 14-24). Anzi è il punto culminante preparato ed atteso in tutto il poema. Lo stesso prologo lo esige.

Soprattutto, i critici (e anche Dhorme) non ritengono originali i discorsi di Eliu. Obiettano: *a*) Eliu non è nominato né nel prologo, né nell'epilogo (ma se Eliu

(da F. Gerke, Der Sarkophag des Iunius Bassus, Berlino 1936, fig. 10)

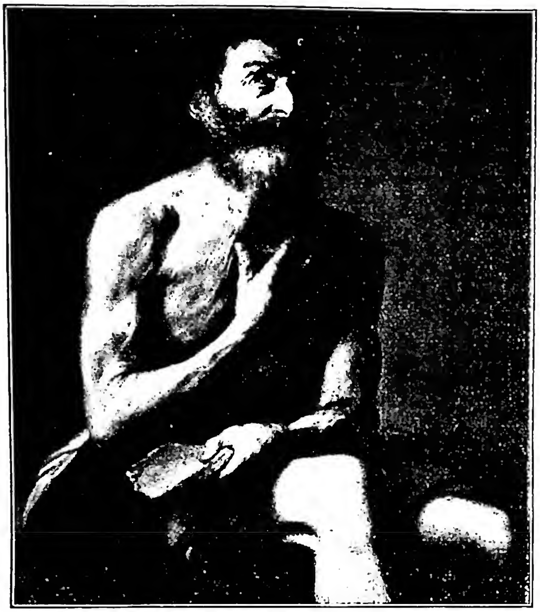
GIOBBE - *G. con la moglie che si tura le narici e un amico.* Particolare del sarcofago di Giunio Basso (a. 359) - Grotte Vaticane.

è l'avvocato di G. e ben preludia alla sentenza di Dio, non doveva entrare in questa; il suo intervento è preparato dalla duplice invocazione di G.); *b*) Eliu non dice nulla che non abbiano detto gli amici o dirà Dio (ma i suoi discorsi dovevano essere appunto un esame di quanto detto finora e la preparazione della sentenza divina [37, 14-24]); *c*) diversità di stile e di vocabolario (ma un esame accurato infine stabilisce che il vocabolario di Eliu è in generale quello degli altri oratori [Szczygiel, Peters, Dennefeld]; né può condannarsi un artista a non variare secondo l'indole e il compito del personaggio, o ad essere sempre altamente lirico, senza pause o abbassamenti di tono).

Autore del libro è un ignoto giudeo di Palestina, perfetto conoscitore della legge (*Iob* 24, 2-11; *Ex.* 22, 21; ecc.), della letteratura sacra, delle condizioni sociali giudaiche, delle scienze, e anche dei costumi e delle letterature dei paesi stranieri.

Pfeiffer e Dhorme lo ritengono un saggio edomita, altri (Jastrow) un imitatore del carme babilonese del « giusto sofferente », altri un imitatore della letteratura egiziana (cf. *Iob* 31 e le confessioni negative egiziane). È fuori luogo parlare di imitazione: nessuna prova valevole può essere addotta, come conferma, oltre al contenuto, la sublime poesia di *G.* Il fondo comune di forme e di motivi nella letteratura sapienziale dell'Oriente basta a spiegare le analogie.

È innegabile invece l'affinità e la dipendenza di *G.* dai libri sacri e particolarmente da *Geremia* (cf. *Ier.* 12, 1-4 con l'argomento di G.; *Ier.* 20, 14-19 con *Iob* 3, 3-12; *Ier.* 9, 3 con *Iob* 7, 15; ecc.). La regione di 'Ûṣ è nominata solo in *Iob* 1, 1; *Ier.* 25, 20; *Lam.* 4, 21. L'autore dunque ha scritto dopo Geremia, probabilmente verso la fine del regno di Giuda; il vigore dello stile e l'eleganza della lingua rendono poco verosimile l'ipotesi che il libro sia stato scritto dopo l'esilio (Vaccari, Szczygiel, Dennefeld, Gunkel, König, ecc.). Tuttavia Bi-



(fot. Alinari)
GIOBBE - *G.*, dipinto da Murillo (1617-82) - Parma, Pinacoteca.

got, Driver-Gray, Buhl, Dhorme sono per dopo l'esilio : *Iob* 12, 13-15; 37, 7-12 ha un'evidente allusione all'esilio; e sembra dipenda ancora dalla seconda parte di Isaia, da Zaccaria e forse da Malachia (Dhorme). Ma le antecedenti deportazioni assire degli Israeliti del nord (*II Reg.* 15, 29; 17, 6) bastano a spiegare l'accenno di *G.*

Peters ne rimette la composizione addirittura al sec. IV per un preteso influsso in *G.* della cultura greca. Degli antichi alcuni lo rimisero al tempo di Mosè (la descrizione del prologo presenta G. come un patriarca), altri l'attribuirono a Salomone.

Il testo ebraico, contro le prevenzioni di Merx, Torczyner e Ball, è meglio conservato di quello di altri libri (p. es., di *Geremia*), come dimostrano Budde, Dhorme, Peters, Vaccari. La versione greca è piuttosto libera, da usare con precauzione; talvolta si allontana troppo dal senso del testo; ha qualche aggiunta (p. es., l'appendice storica, in fine); ma in genere tende ad abbreviare, e manca in essa circa un sesto del testo ebraico, supplito dalla versione di Teodozione. La siriaca è fedele, utile per la critica, meno per l'esegesi. Più utile del solito è il Targum (v.) aramaico. Tra tutte eccelle la versione di s. Girolamo (Volgata) per comprensione del testo, chiarezza ed eleganza (Vaccari).

Se si eccettua Teodoro di Mopsuestia, nessuno mai mise in dubbio la divina autorità del libro di *G.*, citato come S. Scrittura in *I Cor.* 3, 19; *Iac.* 5, 13; cf. *Rom.* 11, 35.

Da esso può trarsi una completa teologia del Vecchio Testamento. Tutto il libro è dominato dal pensiero dell'unico Dio (5, 9; 9, 10; 37, 5), variamente denominato come in *Genesi*. G. ne canta la gloria, nello stile dei Profeti e dei *Salmi* (9,6=*Is.* 13, 13; 9, 8= *Am.* 4, 13...), nella creazione (9, 4-13) e nei capovolgimenti che opera nella società (12, 13-25; cf. *Ps.* 106 [107], 40). Creatore e sovrano di tutte le cose (28, 24-27; 38, 4-7 : cf. *Prov.* 8, 22-31), Dio le conserva e le governa (12, 13 : cf. 3, 4; 31, 2). Inaccessibile ai nostri sguardi (23, 8 sg.), non è possibile conoscerne la natura (11, 8 sg.). È circondato dagli angeli (1, 6; 37,7) suoi servitori (5, 1; 33, 23 sg.), nei quali la sua purezza trova delle macchie (4, 18). L'« avversario » non è un essere perduto come il nostro Satana, ma un suo ministro (*Iob* 1, 2), come « lo spirito di menzogna » visto da Michea (*I Reg.* 22, 19-23 : cf. L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, p. 161 n.; II, ivi 1930, p. 72 sg.). Di fronte a Dio sta la misera e fuggevole esistenza dell'uomo, che per quanto giusto è impuro dinanzi a lui (9, 28-31; 25, 4-6). I suoi doveri hanno come fondamento « il timor di Dio » (28, 28; 1, 1-8; 2, 3), che include la pietà e la pratica dei doveri religiosi (4, 6; 15, 4) e morali (23, 11 sg.; 21, 7 sg.; 29, 14; specialmente 31, 13. 16-21. 29-32). Accanto ai giusti, vivono i peccatori, che sono malvagi (8, 20) e insensati (5, 2 sg.). Principale attributo di Dio in relazione all'uomo è la giustizia.

Tutto il Vecchio Testamento vede la rigorosa connessione tra gli atti umani e la loro ricompensa o castigo, realizzata quaggiù in un pragmatismo a 4 termini : peccato e castigo - penitenza e liberazione (cf. *Iob* 4, 7 sg.; 5, 6). In *G.* questo pragmatismo è superato, anche se manca una soluzione che lo sostituisca. In realtà il concetto dell'oltretomba rimane in *G.* quello tradizionale dello *šĕ'ôl*, dimora tenebrosa (17, 13-16) in opposizione a quella dei viventi (14, 21; 21, 21), da dove nessuno più esce (7, 10; 10, 21; 14). In *G.* la morte non viene più considerata qual segno del giudizio divino (16; 19; 21), e *G.* la desidera come inizio della sua requie (5, 17 sg.); ma non ripone nell'al di là nessuna speranza (17, 13-16). Spera che Dio interverrà prima ch'egli muoia; è certo che lo vedrà con i propri occhi, tanta è la sua fede nella giustizia divina (16, 18-20; 19, 25 sg.). Così nel cap. 16 : pur essendo con un piede nella fossa (17, 11-16), G. è sicuro che Dio interverrà prima che la terra copra il suo sangue.

Così in 19, 25-27 G. vorrebbe che fosse stilato un atto della sua causa in scrittura indelebile (v. 23 sg.) perché è certo che Dio in persona là sul letamaio sta per ergersi contro i suoi accusatori (v. 25); ed egli con la sua pelle rosa, con i suoi occhi arrossati dalle lacrime assisterà alla sua giustificazione, alla confusione dei suoi amici (26 sg.). « Ah, lo so; il mio *gō'ēl* è vivo, e per ultimo su questa polvere si drizzerà; e di dietro alla mia pelle, e nella mia carne vedrò Iddio... » (25 sg.) : versione più probabile del testo ebraico, confermato in parte dalla versione siriaca e da Teodozione. Si tratta sempre della stessa speranza che il Signore intervenga prima che muoia. La versione greca, omettendo *wĕ'aḥar* (v. 26) e anteponendo *jāqûm* (v. 25), inserisce il concetto della risurrezione del corpo : « So che è eterno colui che mi libererà, sulla terra risorgerà la mia pelle... ». Concetto che videro alcuni Padri greci, fu negato da s. Giovanni Crisostomo (PG 53, 565; 57, 396) e con l'appoggio della Volgata s. Agostino divulgò (p. es., PL 41, 793) nella Chiesa latina.

BIBL.: Introduzioni : A. Vaccari, *Institutiones biblicae*, II, 2ª ed., Roma 1935, pp. 65-75 ; H. Höpfl-A. Miller-A. Metzinger, *Introductio in Vet. Test.*, ivi 1946, pp. 273-285, 289-291; L. Hudal-I. Ziegler-F. Sauer, *Einleitung in die heil. Bücher*, 6ª ed., Vienna 1948, pp. 180-86. – Commenti recenti : *S. R. Driver-G. B. Gray, Edimburgo 1921 ; *C. J. Ball, Oxford 1922; G. Ricciotti, Torino 1924; P. Dhorme, Parigi 1926; N. Peters, Münster in V. 1928; P. Szczygiel, Bonn 1931 ; *G. Hölscher, Tubinga 1937; H. Bückers, Friburgo in Br. 1939; E. J. Kissane, Nuova York 1946; J. J. Weber, *Le livre de Job. L'Ecclésiaste*, Parigi-Tournai-Roma 1947. – Studi : L. Bigot, *Job*, in DThC, VIII, coll. 1458-86; A. Lefèvre, *Iob*, in DBs, fasc. 22, coll. 1073-98; P. Krieger, *Weltbild und Idee des Buches Iob, verglichen mit dem altor. Pessimismus*, Lipsia 1930; H. Bückers, *Kollektiv und Individualvergeltung im Alt. Test.*, in *Theologie und Glaube*, 25 (1933), pp. 273-87 ; L. Dennefeld, *Les discours d'Elihou*, in *Revue biblique*, 48 (1939), pp. 163-80; C. E. B. Granfield, *An Interpretation of the Book of Iob*, in *Expository Times*, 54 (1942-43), pp. 295-98; A. De Guglielmo, *Iob 12, 1-9 and the Knowability of God*, in *Catholic Biblical Quarterly*, 6 (1944), pp. 472-82; * R. R. Hawthorne, *Jobine Theology*, in *Bibliotheca sacra*, 101 (1944), pp. 64-75, 173-86, 290-303, 417-33; 102 (1945), pp. 37-54; * R. Dussaud, *La néphesh et la rouah dans le « Livre de Iob »*, in *Revue de l'histoire des religions*, 129 (1945), pp. 17-30; * J. Lindblom, *La composition du livre de Iob*, Lund 1945; J. Straubinger, *Iob el libro del consuelo*, Buenos Aires 1945; G. Thils, *De genere litterario et fontibus libri Iob*, in *Collectanea Mecliniensia*, 31 (1946), pp. 35-40; * C. L. Feinberg, *The Poetic Structure of the Book of Iob and the Ugaritic Litterature*, in *Bibliotheca sacra*,

103 (1946), pp. 283-92; B. Maisler, *The Genealogy of the Sons of Nahor and the Historical Background of the Book of Iob*, Sion 1946; J. Steinmann, *Iob* (*Témoins de Dieu*, 8), Parigi 1946; * J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zurigo 1946; * W. B. Stevenson, *The Poem of Iob : A Literary Study with a New Translation*, Londra 1947; H. Junker, *Jobs Leid, Streit und Sieg*, Friburgo in Br. 1948. Francesco Spadafora

III. Archeologia. – L'esempio del profeta G., rassegnato nelle sofferenze della miseria, viene già additato ai fedeli dal papa Clemente allo scorcio del sec. I (*I Cor.* 26, 3). Esso venne rappresentato negli affreschi cimiteriali verso la fine del sec. III (Wilpert, *Pitture*, 351 sgg.); se ne devono aggiungere altri tre rinvenuti nel Cimitero « ad duas lauros » dopo tale pubblicazione, e la più espressiva è quella edita dal Kirsch (*Un gruppo di cripte dipinte inedite del cimitero dei SS. Pietro e Marcellino*, in *Riv. di arch. crist.*, 7 [1930], p. 225, fig. 13). Nelle pitture il profeta è sempre solo. Un gruppo di sarcofagi, cioè cinque romani, uno di Brescia e tre delle Gallie, tutti del sec. IV, rappresentano invece il profeta mentre la moglie va a trovarlo (Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 14,2, 159,2, 187,6); in alcuni casi questa tende al marito una focaccia, come in un sarcofago di Arles, ovvero si tura le narici, come nel sarcofago di Giunio Basso (F. Gerke, *Der Sarkophag des Iunius Bassus*, Berlino 1936, fig. 10). In alcuni casi poi figurano anche gli amici.

In antiche orazioni dell'« ordo commendationis animae » si rivolge la preghiera al Signore « sicut liberasti Iob de passionibus suis ». Il famoso passo « scio quod Redemptor meus vivit » (*Iob.* 13, 25) di G. stesso, venne accolto nelle liturgie funebri e ripetuto anche nelle iscrizioni sepolcrali cristiane, come in quella del vescovo Flaviano di Vercelli, altre di Napoli, di Rimini e di Comacchio.

G. è simbolo della risurrezione secondo s. Girolamo (*Contra Iohannem Hierosolymitanum*, 30); s. Ambrogio lo addita come colui che seppe superare pazientemente tutte le ingiurie e le avversità della vita, ripromettendosi un compenso nella risurrezione futura. Quindi viene quasi a simboleggiare l'anima del defunto liberata da Dio dalle pene eterne. Le tribolazioni di G. furono rappresentate anche nel sec. V nella basilica di S. Felice in Nola (s. Paolino di Nola, *Carm.*, 28, 25 : PL 61, 663).

Il profeta G. è anche rappresentato in vetri dorati, come, ad es., in quello rinvenuto a Neuss, presso Colonia; in manoscritti, come nel Cod. siriaco 341 della Biblioteca nazionale di Parigi, del sec. VII o VIII.

Bibl.: Wilpert, *Pitture*, p. 351 sgg.; id., *Sarcofagi*, pp. 266-267; H. Leclercq, *Job*, in DACL, VII, II, coll. 254-70.
Enrico Josi

IV. Iconografia. – In una simbologia di *Christus patiens*, G. compare nel portale sud della cattedrale di Amiens e nel portale nord della cattedrale di Chartres, seduto sopra un mucchio di sterco. Il ciclo dei fatti della vita di G. compare anche nei frammenti di un *Libro di G.* della Biblioteca di Napoli, trova ricca illustrazione nelle Bibbie catalane di S. Maria de Ripoli e di St-Père-de-Roda, della Biblioteca nazionale di Parigi, come pure in un'altra Bibbia di scuola salisburghese. G. in miseria, è rappresentato come di consueto in atteggiamenti che attestano le sue sofferenze, mentre, prima e dopo la sua infelicità, sembra rivestire grado e maestà regali.

Anche la pittura ad affresco contribuisce alla iconografia di G. : Bartolo di Fredi, nel 1356, affrescò *Storie di G.* nella collegiata di S. Gimignano, e pochi anni più tardi, nel 1371, Francesco di Volterra ripeté il ciclo in perduti affreschi del camposanto di Pisa, con gli episodi del *Festino*, del *Colloquio di Dio con Satana*, della *Distruzione del Palazzo di G.*, della sua infelicità e del suo ritorno a benessere.

Bibl.: Heuser, s. v. in *R. Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, II, pp. 61-62; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, p. 301. Eugenio Battisti

V. Testamento di G. – Apocrifo, proscritto nel *Decreto pseudo-gelasiano*. È un *midhrāš* sul *Libro di G.* In parte poggia sulle amplificazioni della versione greca di *G.* (dopo 2, 9 e 42, 17).

Così G. vien identificato con Iobab (confusione nata da *Gen.* 36, 33 sg.); ha un fratello Nachor, cui è attribuito il « Testamento »; la moglie di G. è chiamata Sitis e le è attribuito un lungo discorso. Più sobria è la leggenda sui figli e sulle figlie di G., che son raccolti intorno al padre morente. G. racconta come abbia tanto sofferto da Satana per aver distrutto un tempio idolatrico; ma il Signore gli ha restituito tutto. Dinanzi alle figlie che cantano inni celesti gli angeli vengono a pigliarsi l'anima di G., che sarebbe vissuto 255 anni.

Fu scritto probabilmente nel sec. II d. C., da un giudeo; Tertulliano (*De patientia*, 13: PL 1, 1270 sg.) allude al *Testamento di G.*, 20.

Bibl.: Il testo greco fu edito dal card. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, VII, 1, Roma 1833, pp. 180-91. M. R. James, *Apocrypha Anecdota*, II, Cambridge 1897, pp. LXXII-CII, 103-137. P. Dhorme, *Le livre de Job*, Parigi 1926, pp. XVI-XVIII; J. B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament* in DBs, I, col. 455, con bibl. Francesco Spadafora

GIOBERTI, Vincenzo. - È l'uomo più rappresentativo di quel liberalismo cattolico che accompagnò il nostro Risorgimento con l'intenzione, energicamente combattiva e dottrinalmente elaborata, di far leva sulla tradizione religiosa degli Italiani per il riscatto della loro coscienza morale e, conseguentemente, per il riscatto politico e l'unificazione della patria. N. a Torino il 5 apr. 1801 da Giuseppe e Marianna Capra, rimasto presto orfano di padre, dalla madre fu affidato per l'educazione ai padri dell'oratorio di S. Filippo e avviato allo stato sacerdotale. Ricevette l'Ordinazione nel 1825 e l'anno stesso ottenne la nomina a dottore aggregato del Collegio teologico dell'Ateneo torinese; l'anno dopo fu promosso cappellano di corte.

Fin da fanciullo avidissimo di letture, risentì tutte le influenze culturali dell'epoca e lasciò documento del suo fervore e della sua inquietudine giovanili in molti manoscritti che furono parzialmente pubblicati dopo la morte. Il suo itinerario spirituale dell'età giovanile può riassumersi nel passaggio da una fase di dubbio ad un periodo fideistico e tradizionalistico, e dal tradizionalismo, attraverso un'accesa esigenza razionalistica, al deismo e al panteismo. Una lettera al Mazzini, pubblicata nel 1834, nel fasc. VI de *La giovane Italia*, col titolo *Della repubblica e del cristianesimo* e sotto lo pseudonimo di *Demofilo*, riflette, insieme con le sue idee di riforma sociale e politica, l'ultima fase del pensiero del G. prima dell'esilio. Non fu mai iscritto alla *Giovane Italia*, ma appartenne ad una società « segreta e politica », probabilmente d'ispirazione carbonara. Compromesso anche per la sua aperta professione di idee liberali, dopo essere stato esonerato dall'ufficio a corte, fu arrestato nel maggio del '33 e tenuto in prigione fino al sett. dello stesso anno, quando Carlo Alberto, nell'impossibilità di ricavare dal processo motivi sufficenti per la condanna, ordinava che fosse « posto in libertà e tradotto contemporaneamente ai confini dei Regi Stati ».

Esule a Parigi dall'ott. del '33 al dic. del '34, il G. ebbe modo, attraverso una conoscenza personale di uomini e di istituzioni, di controllare direttamente le conseguenze di alcune delle idee più avanzate con le quali era partito dall'Italia. Il frutto di questa sperimentazione fu il ripudio del deismo, con una sempre più decisa avversione ai metodi rivoluzionari del Mazzini e alle idee politico-religiose del Lamennais, a cui pure s'era sentito molto vicino nel periodo preesilico. Sicché quando, nel dic. del 1834, egli passò a Bruxelles presso l'Istituto Gaggia, dove resterà fino al luglio 1845 quale insegnante di filosofia e storia, vi andò maturando, attraverso studi indefessi e intense meditazioni, un nuovo orientamento di pensiero che trovò espressione nelle varie opere pubblicate in questo periodo : *Teorica del sovrannaturale* (Bruxelles 1838); *Introduzione allo studio della filosofia* (ivi 1840); *Considerazioni sulle dottrine religiose di V. Cousin* (ivi 1840); *Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. De Lamennais* (ivi 1841); *Del bello*

(fot. Enc. Catt.)
GIOBERTI, VINCENZO - Ritratto, disegnato dal vero a Parigi nel 1847, inciso da A. Ros-ena a Parma nel 1848 - Roma, Museo del Risorgimento.

(Venezia 1841); *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* (3 voll., Bruxelles 1841-44); *Del buono* (ivi 1843); *Del primato morale e civile degli italiani* (2 voll., ivi 1843); *Prolegomeni del Primato* (ivi 1845). Tra il '37 e il '39 è da collocarsi la prima parte di quel complesso di appunti e di abbozzi che sarà pubblicato postumo dal Solmi sotto il titolo di *Teorica della mente umana, Rosmini e i Rosminiani, La libertà cattolica* (Torino 1910); e tra il *Bello* e gli *Errori* trova posto un quaderno di appunti per le lezioni del corso di filosofia, venuto in luce per merito di G. Calò e M. Battistini nell'ed. del 1947 dal titolo *Cours de philosophie* (Milano 1841-42). Lasciato l'Istituto Gaggia e stabilitosi a Parigi nel nov. del 1845, l'esule diede corso ai 5 voll. del *Gesuita moderno* (Losanna 1846-47); e raccolse successivamente altri scritti ispiratigli dalle circostanze nell'*Apologia del libro intitolato «Il gesuita moderno»* (Bruxelles-Livorno 1848) pubblicato nell'apr. del 1848. Tra questo complesso di opere, le prime, specialmente la *Teorica*, l'*Introduzione* e il *Primato*, enunciano e svolgono l'idea filosofica, religiosa e politica del G.; le altre, dagli *Errori* e dai *Prolegomeni* in poi, costituiscono uno strascico polemico in cui l'autore, che prima aveva obbedito a un sentimento magnanimo di universale conciliazione, attacca i suoi oppositori e li insegue con insistenza e spesso con intemperanza, cedendo ad un umore sospettoso e acre che non lo abbandonerà mai per tutta la vita. La grande idea delle prime opere, destinata ad accendere fiammate di entusiasmo tra gli Italiani e a suscitare consensi alla causa nazionale anche nelle sfere più diffidenti o indifferenti, è che il principio dell'unione italiana, cioè l'unità preesistente ed effettiva, «reale, concreta, vi a e ben radicata», che contiene in sé il moto produttivo di ogni esplicamento, non può essere altra dal cattolicesimo romano, quello stesso che riporta l'Italia al centro della storia ideale eterna dell'umanità. L'Italia contiene in se medesima tutte le condizioni necessarie al suo nazionale e politico risorgimento, e per darvi opera non ha bisogno di moti inconsulti e rivoluzioni interne: deve soltanto riprender coscienza di sè medesima (*Primato*, Milano 1848, p. 616) Programma moderato, realistico, educativo, opposto all'ansia rivoluzionaria dei mazziniani; programma graduale che vuole arrivare all'«unità» attraverso l'«unione», cioè attraverso la federazione delle compagini politiche esistenti nella penisola. Soprattutto si guarda a Roma e a Torino, rispettivamente centro spirituale e centro militare e politico della penisola: «s'egli è vero che le idee e le armi accoppiate girano il mondo, da Roma e da Torino unanimi pendono i destini d'Italia» (*ibid.*, p. 118). Si affretta l'avvento dell'unità politica italiana, quale matura personalità conquistata dalla coscienza popolare, col far gravitare i principati attorno al centro vivo e personale del pontificato romano, che è «la coscienza civile e perpetua d'Italia» (*ibid.*, p. 398), «la guarentigia sovrana dei diritti, la costituzione vivente di ciascun popolo in particolare e il pernio della loro civile e fratellevole colleganza» (*ibid.*, p. 211). In Roma, la lega italica avrebbe trovato l'arbitro pacifico che coordina gli interessi e risolve i dissensi in una sfera di superiore spiritualità. Inoltre, poiché l'Italia è «lo spazio ideale della repubblica europea» (*ibid.*, p. 582), e nulla è propriamente italiano che non sia degno di darsi al mondo, si sarebbe potuto sperare nell'avvento di una confederazione morale e civile delle nazioni, a mano a mano che esse entrassero nel giro della fratellanza e della paternità spirituale, stabilite dal cristianesimo. Qui la «profezia» del *Primato* va oltre le sorti del Risorgimento italiano: l'utopia della pace «non si può mandare ad effetto per mezzo d'un congresso europeo, se questo non si rannoda intorno ad un centro vivo e permanente» (*ibid.*, p. 589). L'unione degli uomini non si fonda sui protocolli né sugli eserciti: e un congresso permanente delle nazioni, secondo il *Primato*, è una chimera se non si accoppia con l'idea dell'arbitrato, la quale a sua volta, per non ridursi a un'astrattezza, vuol essere incorporata nel pontefice.

L'assunzione al pontificato di Pio IX e le sue prime riforme liberali sembrarono realizzare l'ideale che l'esule aveva agitato dinanzi alla coscienza degli Italiani. I nomi di Pio IX e del G. furono associati nell'entusiasmo del nostro primo '48 e sotto la grande egida ispiratrice fu dato inizio alla campagna liberatrice. Quando l'esule, nel maggio del '48, rientrò in Italia, vi colse un trionfo che segnò il fastigio di quella che il Solmi dirà la sua «egemonia» sugli Italiani. Ma già, con l'allocuzione dell'apr., Pio IX aveva segnato i limiti della sua partecipazione alla causa nazionale, già le armi piemontesi avevano subito lo scacco di Custoza, sicché in momenti difficili il G. dovette assumersi la responsabilità del potere, prima quale presidente della Camera, poi quale ministro senza portafoglio nel ministero Casati (29 luglio-9 ag. 1848), infine, dopo l'armistizio di Salasco e dopo il ministero Sostegno-Perrone, quale presidente del Consiglio dei ministri (13 dic. 1848 - 19 febbr. 1849). Nel posto della massima responsabilità proseguì nella sua idea inflessibilmente: unione in vista dell'unità, unione degli Stati della penisola e unione dei partiti. Ma, per essere al di sopra dei partiti, occorreva ancora parteggiare: avvicinandosi alle sinistre, dovette lasciarsi sfuggire le destre. E gli sfuggiva quella *Società nazionale per la confederazione italiana* che aveva fondato per unire le forze dei governi e dei popoli: gli sfuggiva, perché degenerata nella *Costituente toscana* del Montanelli che con il suo estremismo valeva piuttosto a dividere ulteriormente le forze che ad unirle. Per l'opposizione di quelli che egli chiama i «municipali», cioè gli uomini legati alla politica del particolarismo piemontese, gli sfuggì anche la possibilità di realizzare il progettato intervento piemontese in Toscana e a Roma, per impedire il prevedibile intervento straniero a favore dei prìncipi spodestati. Fu costretto a lasciare il governo un mese prima di Novara.

Ministro senza portafogli nel governo De Launay, inviato straordinario e ministro plenipotenziario a Parigi, nel maggio del '49 il G. rassegnò le dimissioni da tali uffici e si ridusse a vita privata, riprendendo la figura dell'esule iroso che guarda con dispetto, non la patria, ma gli uomini che in patria avevano avversata l'esecuzione del suo disegno politico. La raccolta solitudine degli ultimi anni fruttò la grande opera politica *Del rinnovamento civile d'Italia* (Parigi-Torino 1851), che potrebbe dirsi il suo secondo *Primato*, perché in essa il G. intese rivendicare la continuità e dirittura della linea che con-

giunge i vari momenti della sua precedente attività politica e, prolungandosi oltre il presente, segna la direzione da seguirsi in avvenire. Consentì al Massari di raccogliere alcuni suoi scritti e discorsi nel volume delle *Operette politiche* (Capolago-Torino 1851) e diede un seguito increscioso alle recriminazioni suscitate dal *Rinnovamento* con vari opuscoli di aspra polemica personalistica. La filosofia deve a questo periodo il *Discorso preliminare* alla 2ª ed. della *Teorica del sovrannaturale* (ivi 1850): *Discorso* rivolto a dimostrare la coerenza mantenuta in tutti i suoi scritti filosofici, come il *Rinnovamento* era rivolto a dimostrare la coerenza della sua attività politica. A questo periodo è pure dovuto in gran parte quel complesso di manoscritti, per lo più allo stato frammentario e di abbozzo, da cui saranno ricavate, a cura del Massari, le opere postume *Della protologia* (Torino-Parigi 1857), *Della filosofia della Rivelazione* (ivi 1856) e *Della riforma cattolica della Chiesa* (ivi 1856). Di quest'ultima il Balsamo-Crivelli curerà un'edizione più corretta e completa dal titolo: *I frammenti « Della riforma cattolica » e « Della libertà cattolica »* (Firenze 1924). Tra le postume assume particolare importanza la *Protologia* (=scienza prima), l'opera di cui il G. aveva concepita l'idea anche prima di scrivere l'*Introduzione* e che si portò nell'anima per tutta la vita, non riuscendo a darle compimento nemmeno nella breve solitudine del secondo esilio. Tra visioni anticipatrici del futuro destino della patria e sogni palingenesiaci sul destino dell'umanità di fronte a Dio, l'esule fu còlto da morte improvvisa, nella sua stanzetta di Parigi, la notte tra il 25 e il 26 ott. del 1852.

Quanto all'attività politica del G., è riconosciuto quasi unanimemente dalla critica il contributo essenziale da lui recato alla causa del Risorgimento, sia per l'ispirato primo messaggio con cui attrasse nell'orbita nazionale le forze spirituali più intime del nostro popolo, sia per aver contrappesato con un programma moderato e realistico gli ardimenti della corrente rivoluzionaria, sia infine per le « profezie » del *Rinnovamento* che furono di guida agli uomini politici del Piemonte e specialmente al Cavour nei successivi sviluppi della politica nazionale nel decennio di preparazione e oltre.

Non altrettanto concorde è il giudizio per quanto riguarda la « coerenza » e la « gradualità » che egli pretese di aver sempre mantenute nel passaggio dall'una all'altra fase della sua campagna ideologica e della sua politica militante. Non manca chi, come l'Omodeo (*V. G. e la sua evoluzione politica*, Torino 1941), descrive il processo spirituale dell'esule quale informe rapsodia di contraddizioni o inconsapevoli o volute e calcolate, o, come il Croce (*Discorsi di varia filosofia*, I, Bari 1945, pp. 95-96), giudica che troppo egli giocò di ravvolti ripieghi e di astute combinazioni, che poi gli si disfacevano tra le mani. Dai primi concordi entusiasmi suscitati dal *Primato*, i cattolici passarono alla diffidenza e all'ostilità, quando la stretta dialettica di quell'opera, che tutte le forze tendeva a conciliare nella causa comune, cedette ad un bisogno antagonistico di escludere quello che egli diceva « l'esclusivismo degli esclusivisti » e iniziò la campagna intemperante contro i Gesuiti. I cinque ponderosi volumi de *Il gesuita moderno*, che ebbero nella penisola il pronto successo di quattordicimila copie vendute, furono il fermento dei moti popolari scoppiati a Torino, Genova, Cagliari contro i Gesuiti, e alla persuasione dell'esule sono certo dovute le espulsioni dei Gesuiti dalla Sardegna, da Genova e quella decretata il 2 marzo '48 da Torino. La politica giurisdizionale del G., da lui tentata o da lui auspicata negli scritti, limitava troppo decisamente i diritti della Chiesa a profitto di quelli dello Stato perché nello statista torinese si potesse veder convivere pacificamente il sacerdote cattolico. A parte tutto questo, che spiega le avversioni e le condanne, si deve riconoscere che tra il guelfismo del *Primato* e il liberalismo del *Rinnovamento* non c'è la stridente contraddizione che qualcuno gli imputa. Nulla v'ha d'illiberale nel guelfismo del *Primato*, nulla che possa far pensare alla ierocrazia e alla teocrazia, se la sostanza del guelfismo del G. è l'affermazione dell'influenza decisiva che il fattore e l'ispirazione religiosa avrebbero dovuto avere per gli Italiani nel loro riscatto politico. Reciprocamente, nulla v'ha di laicistico nel liberalismo del *Rinnovamento* dov'egli, dopo la smentita degli avvenimenti, pur rinunciando alla temporalità e alla guida papale, e pur affidando la direzione politica della nazione ai poteri laici, segnava loro il còmpito di trasferirsi a Roma per costituirvi la nuova Italia, pacificata nella distinzione e nell'armonia dei poteri civile ed ecclesiastico, custode dei valori della trascendenza cattolica, i soli atti a salvare l'Europa dalla decadenza morale che segue fatalmente il caos panteistico. L'idealità dello Stato s'identifica bensì, nel *Primato* e nel *Rinnovamento*, con l'idealità della nazione, e lo Stato vi è l'espressione della massima consapevolezza morale raggiunta dalle aristocrazie dell'ingegno che, al governo della cosa pubblica, sono capaci di attrarre a sé il popolo, educandolo. Ma nemmeno nelle ultime opere politiche del G. non v'ha nulla che possa far pensare allo « Stato etico » di Hegel o a una conclusione terrena del destino umano. Nella coscienza degli uomini che sono capaci e degni di reggerlo, lo Stato si pone sempre a confronto con l'infinito attuale, personalmente determinato nella sua assolutezza, cioè con Dio, il quale giudica la storia e giudica gli Stati, mentre sarebbe perduta ogni possibilità di consorzio civile, moralmente regolato, se il vivere terreno fosse abbandonato all'infinito potenziale, cioè all'andare del tempo nei momenti successivi dell'umana finitezza. L'idea cattolica, personificata nel magistero di Roma, continua ad essere, nel *Rinnovamento*, ispiratrice nel còmpito immane dell'umano riscatto.

L'ideologia filosofica del G. non fu soggetta a critiche e a censure meno aspre di quelle che accompagnarono la sua attività politica. Qualche consenso nelle sfere religiose determinò inizialmente l'*Introduzione allo studio della filosofia* e perfino una scia ontologistica si protrasse nelle scuole dei Gesuiti di Sicilia, al seguito del giobertiano p. Giuseppe Romano, professore di filosofia nel Collegio Massimo di Palermo. Ma, specie dopo la campagna sferrata dal G. contro l'Ordine, fu naturale che i padri si armassero a difesa e definissero ulteriormente la posizione critica, assunta fin dall'inizio, con gli scritti del Curci, del Sordi, del Liberatore e di altri, pronunciando la più severa condanna contro tutti gli aspetti dell'attività del G. A lui fu imputata prevalentemente la dottrina dell'intùito che, abolendo tra lo spirito umano e il suo oggetto l'intermediario della specie intelligibile, immedesima l'uomo con Dio e, con il conseguente panteismo, apre l'adito al razionalismo: quel razionalismo che, abilmente dissimulato nei primi scritti del G., si sarebbe poi spiegato palesamente nelle opere postume, con l'intento di laicizzare lo Stato e di risolvere la religione in filosofia. Tutto quello che per i Gesuiti era motivo di condanna fu motivo di lode per chi giudicava il G. dall'altra sponda, cioè per gli hegeliani che, con lo Spaventa, prima, e poi con il Gentile e il Saitta, immisero la dottrina dell'abate torinese nel ciclo di sviluppo del moderno immanentismo idealistico. Dell'interpretazione idealistica si avvalse il Padovani per ribadire la condanna dal punto di vista dell'ortodossia cattolica. Ma con altri scritti del Piccoli, del Calò, del Pavese, del Bonomi, del Palhoriès, del Bonafede, del Bruers si va determinando nella critica un atteggiamento meno sfavorevole al G., col dovuto rilievo di tutti gli elementi della sua dottrina che entrano nel solco della tradizione cattolica.

Per un rapido inventario, che consenta qualche orientamento di fronte ai dibattiti della critica, giova

distinguere nell'attività filosofica del G. due momenti, facenti capo da una parte all'*Introduzione* e dall'altra alla *Protologia* e alle altre postume. Il primo è caratterizzato dall'« ontologismo », il secondo dallo « psicologismo trascendente ». Un esame degli scritti intermedi, nella successione cronologica che si è indicata, darebbe modo di stabilire la continuità e la progressione tra i due momenti.

Nella fase iniziale, quasi a riparare al giovanile « errore » panteistico e deistico, il G. fu tutto preso dall'esigenza di salvare la « esternità » o, come può dirsi, la trascendenza dell'oggetto dell'intelligenza sull'atto dell'intendere. Tutti gli errori del pensiero moderno si riducono per lui allo « psicologismo », cioè alla riduzione dell'oggetto ad un modo d'essere del soggetto conoscente, sia che con il sensismo si pretenda ricavare l'idea dalla pura sensibilità, cioè da un'interna modificazione, sterile di oggettività; sia che con il kantismo si sottoponga la materia del conoscere alle forme soggettive dell'intendimento e si lasci quindi sfuggire l'in sé della cosa. La finità e la contingenza dell'uomo non porgono le condizioni d'un sapere scientifico, cioè assoluto e necessario, qualora l'uomo non trascenda le condizioni che gli sono proprie e non consegua nell'oggetto conosciuto ciò che manca al soggetto conoscente. Perciò allo psicologismo filosofico tengono dietro tutte le forme di edonismo, di sensismo sociale e politico, dovute alla perdita d'un criterio universale di verità e di un principio autorevole che contenga l'arbitrio individuale e disciplini gli umori tumultuosi della masse. Allo psicologismo si oppone l'ontologismo, per il quale l'Idea, invece di porsi quale termine soggettivo dell'intendere, s'identifica con il suo oggetto assoluto, cioè con l'Ente che, venendo da noi inteso in quanto si pone, si pone in quanto s'intende (*Introduzione allo studio della filosofia*, I, Capolago 1845, cap. 4). L'Idea è il vero assoluto ed eterno, in quanto s'affaccia all'intùito dell'uomo. L'Idea non si può dimostrare, ma si deve ammettere come un vero primitivo, perché è la fonte di ogni prova e di ogni dimostrazione, com'è fondamento di tutta l'enciclopedia delle scienze e la pietra di vòlta di tutto l'edificio morale e sociale. Il Primo psicologico e il Primo filosofico s'indentificano col Primo ontologico : la prima Idea s'indentifica con l'Essere primo, cioè con Dio (*ibid.*, pp. 148-45).

È chiaro che, se la dottrina del G. si fosse fermata a questo livello, non avrebbe evitato l'esito panteistico e immanentistico che gli è imputato dai vigili oppositori. Infatti, il pensiero umano non si risolve nella passività dell'intùito, se non per ricostituirsi, quale pensiero assoluto, nell'oggetto intùito. L'ontologistica immanenza dell'io in Dio è il precedente storico e logico dell'idealistica immanenza di Dio nell'io. Ma il G. si premunisce contro le conseguenze panteistiche e immanentistiche dell'ontologismo, precisando che l'intùito dell'Idea è intùito dell'Idea nei suoi rapporti con la natura creata, cioè è intùito della formola ideale : « L'Ente crea l'esistente » (*ibid.*, p. 195). La distinzione che rischiava di andar perduta con l'immedesimarsi dell'atto del conoscere con l'oggetto dell'intùito, si salva nei due termini del giudizio, in cui riappare la distinzione tra Dio e l'anima, tra l'Ente e l'esistente, tra il Creatore e la creatura : e tra i due termini esplica la sua funzione unitiva e disgiuntiva la copula della creazione. Il concetto di creazione, che è dunque intrinseco alla formola, diventa centrale in tutta la ideologia del G. e gli vale per distinguere i sistemi eterodossi, che l'hanno ignorato e quindi sono caduti nell'immanentismo e nel panteismo, dal sistema ortodosso del pensiero che è conservato nei secoli dalla tradizione cattolica. Le principali difficoltà della speculazione, in cui resta irretita l'eterodossia, vengono superate con quel concetto, secondo un'analisi che il G. approfondisce e sviluppa in ogni direzione (*ibid.*, pp. 180-85; cap. 5, pp. 47-50). Il concetto di creazione è il presupposto del concetto di causalità, in quanto quello è il concetto della causazione assoluta; e quindi viene superata la difficoltà che, contro la possibilità della dimostrazione dell'esistenza di Dio, Kant opponeva all'argomento cosmologico, per la regressione all'infinito, che egli supponeva, nella serie degli effetti e delle cause. Il creazionismo risolve l'antinomia dell'uno e dei molti, in quanto la molteplicità variata delle creature erompe dalla causa assoluta, senza intaccare l'unità del principio. Il creazionismo risolve l'antinomia del discreto e del continuo, in quanto l'esistente è il discreto, mentre l'Ente è il continuo e la creazione è la coniugazione di entrambi : il continuo è in relazione organica con il discreto in quanto lo crea e nel suo atto lo congiunge. Altrettanto dicasi dell'antinomia dell'infinito e del finito : l'infinito comprende il finito, senza perdere la sua assolutezza nei modi finiti e senza immedesimarli nell'infinito, in quanto l'infinito contiene il finito per via di efficienza creatrice e non di contenenza o di modalità. Sono questi elementi di dottrina che non dovrebbero andar perduti per la filosofia del cristianesimo.

Però, se con l'intùito della formola ideale e del vincolo creativo tra l'Ente e l'esistente il G. si salvava dalle conseguenze immanentistiche dell'ontologismo, sorgeva la difficoltà di mettere insieme intùito e formola, cioè di ridurre a un'apprensione immediata una formola che è giudizio e quindi mediazione. Sotto lo stimolo di questa difficoltà si determina il passaggio dall'ontologismo delle prime opere, attraverso le opere intermedie, e specialmente gli *Errori* e i *Prolegomeni*, allo « psicologismo trascendente » della *Protologia*. Il motivo caratteristico di questo secondo momento della speculazione giobertiana è la funzione preminente assuntavi dalla « riflessione », cioè dall'atto per cui l'esistente fa proprio l'oggetto dell'intùito, lo elabora e lo esprime da sé come propria parola significativa, come *verbum mentis* (*Protologia*, I, Torino-Parigi 1858, pp. 153, 183, 253). Non mancava nelle prime opere la riflessione, accanto all'intùito, ma vi appariva niente altro che come un intùito secondario, come un riverbero dell'intùito, che non impegnava direttamente l'attività del soggetto conoscente. Ora, invece, il primato è assegnato alla riflessione e l'intùito perde il carattere di sapere attuale, di visione immediata dell'oggetto, e si fa pensiero potenziale, virtuale, « possibilità di conoscenza », che tocca alla riflessione di sviluppare e attualizzare (*ibid.*, pp. 138-39, 141-142, 263; *Il rinnovamento civile d'Italia*, III, Bari 1912, pp. 4-6). Per quanto sia sempre Dio che, presente all'umana mentalità con il suo atto creativo, determina in noi la possibilità di conoscerlo, tocca all'umana riflessione di mettere in atto i mezzi per riconoscerlo. Quindi Dio non è più assioma, ma teorema : non è più oggetto d'intùito, ma di dimostrazione razionale (*Discorso preliminare alla Teorica del sovrannaturale*, I, Capolago e Torino 1850, p. 223; *Protologia*, I, p. 291; II, p. 42). Il mero

intùito, senza soccorso della cognizione riflessiva, è escluso dal linguaggio come dalla scienza. Questo motivo dominante della *Protologia* fa intendere come le tracce ontologistiche, che pur vi persistono, vogliono essere corrette con l'accentuazione dei poteri attivi del soggetto, in modo che sia segnata ulteriormente la distinzione tra il conoscente e il conosciuto e quindi ribadita la trascendenza del divino, secondo il proposito dichiarato dal G. col denominare questa seconda fase della sua dottrina « psicologismo trascendente » e non « psicologismo trascendentale », secondo la variazione indebitamente introdotta dalla critica idealistica.

Nell'orbita del tema dominante si accumulano, nelle pagine disordinate e frammentarie della *Protologia*, motivi di rara profondità speculativa cui qui è possibile far cenno appena con una serie di enunciati: la distinzione tra l'infinita attualità, che è propria di Dio, e l'infinità potenziale o l'indefinita finitezza che ne è la proiezione e l'immagine sul piano della natura creata (*Protologia*, I, pp. 185-89, 239-42, 327-33, 343; II, pp. 319-20); il denunciato errore hegeliano di scambiare l'indefinito processo dell'umana mentalità con l'infinito attuale che invece l'umana mentalità può significare, riferendolo a Dio, ma non mai conseguire come condizione propria (*ibid.*, I, pp. 455, 466); l'universale dialettismo come processo ognora incompiuto della mentalità finita per congiungere i termini dell'esperienza sensibile e della ideazione in vista della sintesi finale, cioè della relazione assoluta stabilita essenzialmente in Dio e partecipata in immagine per mezzo dell'atto creativo (*ibid.*, pp. 239, 244, 249, 285, 478); la contraddittorietà o adialetticità della contraddizione (*ibid.*, I, pp. 301, 487; II, pp. 133, 166, 307); il male concepito quale sofistica morale o interruzione del processo dialettico che congiunge l'esistente al suo principio (*Introduzione allo studio della filosofia*, cap. 8, ed. cit., p. 301; *Protol.*, II, pp. 318, 323, 342-43); l'arte come « finzione d'infinità » da parte dello spirito umano che, creando il suo fantasma, vi si possiede e vi si gode (*Del bello*, cap. 5, Venezia 1849, p. 55; *Protol.*, I, p. 204, 345; II, p. 73); il pensiero moderno visto come un grande poema eterodosso, vero come poesia, falso come filosofia, visto cioè come il prodotto di una mitologia intellettuale che, invece di mantenere l'atto umano trasparente sull'allusione al divino trascendente, si chiude in se stesso a sancire la divina sufficenza del mondo e dell'uomo (*Del bello*, cap. 10, p. 142; *Protol.*, I, p. 86; II, pp. 156-60); la concezione personale dell'essere nel suo principio assoluto e nelle persone finite le quali sono destinate, dopo la prova terrena, a convivere nella società palingenesiaca delle anime, al cospetto beatificante di Dio (*Protol.*, I, pp. 193-94, 360-61, 464; II, p. 414, 475-76, 480, 482).

È altamente apprezzabile nel genio del G. l'esigenza di stringere ogni momento contingente della realtà pratica e politica ai supremi postulati dell'ordine morale e religioso, facendo procedere insieme l'azione e la speculazione, e coinvolgendo il Risorgimento italiano nel ciclo d'una redenzione cosmica e metafisica. L'urgenza della lotta politica e la brevità della vita non gli concessero di chiudere il sistema in linee chiare e definite di dottrina. Nelle pagine del *Rinnovamento* raggiunse il vigore dell'espressione sobria, energica, incisiva, letterariamente pregevole. Un'infermità fisica, che portò per tutta la vita, influì sul suo umore sospettoso e iroso, instabile nell'amore e nell'amicizia. L'anelito a una magnanima universale comprensione di uomini, di idee, di partiti, fu in competizione con un temperamento antagonistico, insistente e intemperante nella polemica e nell'attacco personalistico. Orgoglioso, avido di riconoscimento e di consensi, disprezzò la fatuità degli onori. Non chiese per sé più di quanto gli fosse sufficiente a vivere e morì in povertà, ricco della visione palingenesiaca di cui si animano le ultime sue carte lasciate in eredità alla scienza e in dono di speranza agli uomini.

Tutte le opere del G. sono all'Indice (decr. 30 maggio 1849; 14 genn. 1852).

BIBL.: Fra le opere del G. si citano ancora, oltre le indicate: *Pensieri di V. G., Miscellanee*, Torino 1859-60; *Ricordi biografici e carteggio*, ivi 1860-62. Altri scritti postumi a cura di E. Solmi: *Meditazioni filosofiche inedite di V. G.*, Firenze 1909; a cura di G. Balsamo-Crivelli: *Ultima replica ai Municipali*, Torino 1917; a cura di G. Gentile e G. Balsamo-Crivelli: *Epistolario*, 11 voll., ivi 1927-37; a cura di G. Calò e M. Battistini: *Cours de philosophie (1841-42)*, Milano 1947. Un'antologia degli scritti del G. a cura di G. Gentile, reca il titolo: *Nuova protologia*, Bari 1912. L'edizione nazionale delle opere edite e inedite di V. G. comprende i seguenti volumi: I) *Prolegomeni del Primato morale e civile degli Italiani*, a cura di E. Castelli, Milano 1938; II-III) *Del primato morale e civile degli Italiani*, a cura di U. Redanò, 2 voll., ivi 1938-39; IV-V) *Introduzione allo studio della filosofia*, a cura di G. Calò, 2 voll., ivi 1939-41; VIII-X) *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, a cura di U. Redanò, ivi 1939; XI) *Del bello*, a cura di E. Castelli, ivi 1939; XII) *Del buono*, a cura dello stesso, ivi 1939; XIII-XVIII) *Il gesuita moderno*, a cura di M. F. Sciacca, ivi 1940-42

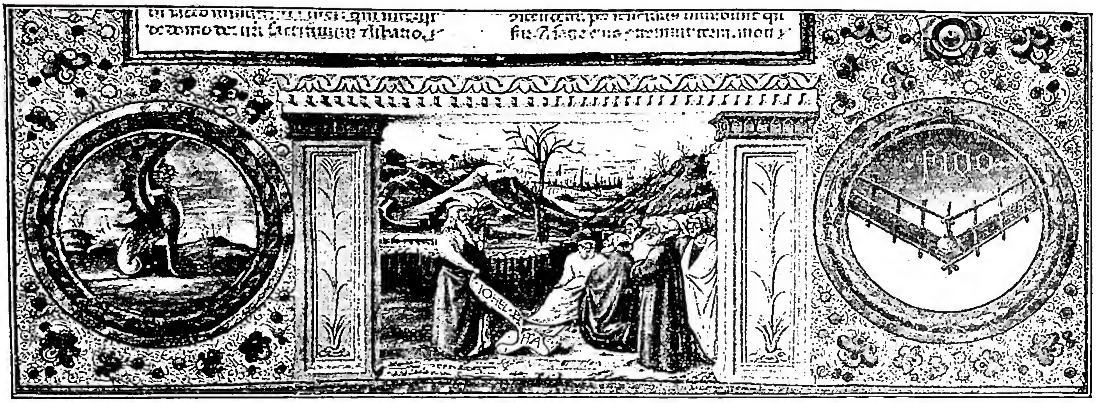
Studi: *a*) sul pensiero politico di G.: D. Berti, *Di V. G. riformatore politico e ministro*, Firenze 1881; E. Solmi, *Mazzini e G.*, Milano 1913; B. Giuliano, *Il primato di un popolo: Fichte e G.*, Catania 1917; G. Maggiore, *G. e Fichte*, Milano 1918; A. Anzilotti, *G.*, Firenze 1922; id., *La funzione storica del giobertismo*, Firenze 1923; G. Gentile, *I profeti del Risorgimento italiano*, ivi 1923; A. Bruni, *V. G.*, Torino 1937; A. Omodeo, *V. G. e la sua evoluzione politica*, ivi 1941; *b*) sul pensiero filosofico in generale: B. Spaventa, *La filosofia di G.*, Napoli 1863; G. Gentile, *Rosmini e G.*, Pisa 1898; G. Saitta, *Il pensiero di V. G.*, Messina 1917; V. Piccoli, *V. G.*, Roma 1923; U. Padovani, *V. G. e il cattolicismo*, Milano 1927; S. Caramella, *La formazione della filosofia giobertiana*, Genova 1927; F. Palhoriès, *G.*, Parigi 1929; G. Bonafede, *V. G.*, Palermo 1941; A. Bruers, *Scritti filosofici*, Bologna 1941; B. Croce, *Del G. filosofo*, in *Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945, pp. 73-96; L. Stefanini, *G.*, Milano 1947; S. Scimè, *Il trionfo dell'ontologismo in Sicilia, Giuseppe Romano*, Roma 1950, pp. 47-64; G. Bonafede, *G. e la critica*, Palermo 1950; *c*) sul pensiero estetico: A. Faggi, *V. G., esteta e letterato*, Palermo 1901; V. Piccoli, *L'estetica di V. G.*, Milano-Roma 1917; S. Caramella, *Lo sviluppo dell'estetica giobertiana*, in *Giornale critico della fil. it.*, 2 (1921), fasc. 1, 2; C. Sgroi, *L'estetica e la critica letteraria di V. G.*, Firenze 1921; C. Calcaterra, *Gli studi danteschi di V. G.*, in *Dante e il Piemonte*, Torino 1922. V. inoltre la guida bibliografica di A. Bruers, *G.*, Roma 1924. Luigi Stefanini

GIOCONDO, FRA'. - Giovanni da Verona, domenicano detto fra' G., architetto, n. a Verona intorno al 1433, m. a Roma il 1 luglio 1515. Figura eminente nel Rinascimento dell'Italia settentrionale rifulse negli studi d'architettura affermandosi teorico e progettista di alto valore.

Antiche testimonianze scritte tendono a limitare la sua attività di progettista, attribuendo a Daniele Banda la Loggia del Consiglio di Verona, a Girolamo Tedesco il Fondaco dei Tedeschi a Venezia, a due capimastri francesi di poca fama il ponte di Notre-Dame sulla Senna. Ciò non offusca la celebrità di G. affidata ad altre opere, quali il Palazzo di Poggio Reale a Napoli, costruito durante il suo soggiorno in quella città (1489-95), e il Castello di Gaillon (costruito nei primi anni del XVI sec. quando f. G. era in Francia). Altre sue opere sono: le costruzioni militari, con bastioni a raggiera, che furono progettate per difendere Padova e Treviso dagli attacchi di Massimiliano; i lavori idraulici, eseguiti nello stesso periodo (1506-1509) intorno alla Brentella; il progetto, poi modificato ed eseguito dallo Scarpagnino, della fabbrica del quartiere di Rialto; le 126 illustrazioni aggiunte – durante il soggiorno napoletano – al trattato di architettura di Francesco di Giorgio.

Nel 1514, Leone X chiamò l'architetto a Roma per continuare, morto Bramante, accanto a Raffaello, la costruzione di S. Pietro (che, nel progetto di f. G., assunse la forma di croce latina).

Ma la sua figura di uomo rinascimentale è rappresentata, oltre che dalle grandi opere sopraddette, che lo dichiarano iniziatore, « padre dell'architettura veneta » (G. Fiocco), dagli studi umanistici ed epigrafici in cui



(per cortesia de sen. G. Treccani)
GIOELE - Il profeta G. Particolare del fol. della Bibbia di Borso d'Este (1455-61) contenente l'*incipit* del libro di G. (vol. II, 91[r]) - Modena, Biblioteca Estense.

si affermò degnamente. In questo campo si deve a fra G. la scoperta e la pubblicazione delle lettere di Plinio, la pubblicazione dei *Prodigi* di G. Ossequente, degli *Acquedotti* di Frontino, del *De re rustica* di Catone, del *Breviario* di storia romana di Aurelio Vittore, dei *Commentari* di G. Cesare (elegantemente illustrati).

Bibl.: G. Fiocco, *Giovanni G. Veronese*, Verona 1916; B. Biadego, *F. G.*, Venezia 1917; Willich, s. v. in Thieme-Becker, XIV, p. 64 sgg. (con bibl.); G. Fiocco, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, p. 159. Pietro Gazzola

GIOELE (ebr. *Jô'ēl* « Jahweh è Dio »). - Profeta, figlio di Phatuel (1,1). Poiché nel suo libro parla solo di Giuda, di Gerusalemme e del Tempio, si può dedurre che svolse in Giuda il suo ministero e forse nella stessa capitale.

Molti esegeti (dal Credner in poi) assegnarono *G.* al tempo del re Ioas (836-797); così, tra i recenti, König e Theis. Ma i dati offerti dal libro favoriscono la posizione della moderna esegesi (dal Merx in poi), che rimette a dopo l'esilio l'attività di G., tra il 500 e il 400. Taluni pongono G. subito dopo Malachia: i sacerdoti in *G.* appaiono pii intercessori (1, 13 sg.; 2, 15 sg.). *G.* non accenna al Regno di Samaria, a Damasco, all'Assiria, a Babilonia, alla monarchia di Giuda, ai peccati di idolatria; parla solo di sacerdoti; il popolo di Giuda rappresenta tutto Israele (2, 17-27; 3, 2-16 = ebr. cap. 4, come nei *Paralipomeni*); allude all'avvenuta rovina di Gerusalemme, alla dispersione d'Israele tra i pagani; alla occupazione del paese da parte delle nazioni finitime. *G.* dipende dai profeti antecedenti (Driver), e particolarmente da Ezechiele (Merx, Scholtz). I nemici di Giuda sono i Fenici, i Filistei, gli Edomiti, gli Egiziani (3 [ebr. 4], 4-8.19; cf. *Ez.* 35-36; mentre i vv. 9-17 richiamano *Ez.* 38-39; e il v. 18 *Ez.* 47, 1-12). Siamo dunque, pare, dopo il ritorno dall'esilio.

Nella Volgata si hanno 3 capitoli; nelle edizioni ebraiche, invece, 4 : 2, 28-32 sono nell'ebraico 3, 1-5, e cap. 3 (Volg.) - cap. 4 (ebr.).

Punto di partenza della profezia di G. è una terribile invasione di cavallette, che ha devastato il paese (1, 1-12); il profeta esorta al pentimento (1, 13-20). Nel cap. 2 riprende il medesimo tema; il flagello, descritto con vivide immagini e forti metafore, è considerato quale tipo del « giorno di Jahweh » (2, 1-11); G. esorta ancora al pentimento (2, 12- 17). Segue quindi la risposta del Signore : cessazione del flagello, promessa di grandi benedizioni temporali (2, 18-27) e spirituali (2, 28-32; ebr. 3, 1-5). Giuda sarà liberato dai nemici che tenteranno di soffocarlo : loro punizione e protezione divina per Israele (3, ebr. 4).

Il testo è ben conservato. Lo stile è smagliante ed in genere puro. L'unità letteraria del libro è riconosciuta contro i pochi tentativi (Rothstein, Marti, Sellin) fatti in contrario.

L'idea centrale della profezia di G. è l'assicurazione che le profezie circa la perpetuità del nuovo Israele, rinato dopo l'esilio, e del suo trapasso nel regno del Messia si compiranno.

L'esegesi che nella descrizione delle cavallette vedeva solo un'allegoria degli attacchi nemici del cap. 3 (ebr. 4) (s. Girolamo, Calmet) fu seppellita da tempo. Venne tentata invece da alcuni un'esegesi escatologica (Schegg, Merx, van Hoonacker, Tobac). L'invasione delle cavallette non si sarebbe verificata; avremmo solo la descrizione di una delle future calamità che annunzieranno il giorno del Signore: la fine del mondo o qualcosa di simile.

In realtà si tratta di descrizione storica e di profezia, con alcuni degli elementi descrittivi che passeranno poi nel genere apocalittico. « Giorno di Jahweh », presso i profeti, è chiamata una manifestazione particolare della sua giustizia; qui, p. es., contro le genti che attaccheranno Giuda. È il futuro del nuovo Israele (o della teocrazia) che il profeta annunzia con la sue lotte e con i suoi trionfi, avendo nello sfondo il regno messianico. A quest'ultimo si riferisce il celebre oracolo (2, 28-32; ebr. 3, 1-5) realizzatosi nella Pentecoste (*Act.* 2, 14-21; cf. *Rom.* 10, 12 sg.).

I prodigi della natura quivi descritti sono immagini già tradizionali (cf. *Is.* 13, 10; *Ez.* 32, 7 sg.), ed indicano la grandiosità dell'intervento divino nell'effusione dello Spirito, senza riferimento a reali mutazioni cosmiche e alla fine del mondo. Il nome della valle (cf. 3, ebr. 4), dove Dio giudicherà le nazioni nemiche di Giuda, è simbolico (*Iosaphat* = « Jahweh giudica », cf. *Ez.* 39, 11 sg.). Solo a partire dal sec. IV d. C. tal nome fu dato alla valle del Cedron (H. Vincent, *Jérusalem*, II, Parigi 1926, pp. 849-52).

Bibl.: H. Höpfl-A. Miller-A. Metzinger, *Introductio generalis in Vet. Test.*, Roma 1946, pp. 498-505 (con ampia bibl.). Commenti recenti: B. Kutal, *Liber prophetae Joelis*, Olmütz 1932; G. M. Rinaldi, *Il libro di Ioele*, Rapallo 1938. Studi: * A. Merx, *Die Prophetie des Joel*, Halle 1879; A. C. Welch, *Joel and the post-exilic community*, in *The expositor*, 20 (1920), pp. 161-80; E. Tobac, *Les prophètes d'Israel*, II-III, Malines 1921, pp. 599-602; D. Buzy, *Les symboles de l'Anc. Test.*, Parigi 1923, pp. 309-22; L. Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joel*, ivi 1926; * O. R. Sellers, *Stages of locust in Joel*, in *American journal of semitic Languages and literatures*, 52 (1935-36), pp. 81-95; * A. S. Kapebrud, *Joel 1, 17. Et oversettelses problem*, in *Norsk theologisk tideschrift*, 45 (1944), pp. 285-93.
Francesco Spadafora

GIOIA, Melchiorre. - Uomo politico e scrittore, n. a Piacenza il 20 sett. 1767, m. a Milano il 2 genn. 1829. Nel 1784 entrò nel Collegio Alberoni,

dal quale uscì ordinato sacerdote nel 1793. Simpatizzando per le idee giacobine, fu carcerato. Liberato per intervento di Napoleone, riparò a Milano. Gettò l'abito talare, e si diede al giornalismo. Fondò vari giornali. Vagheggiava l'idea di uno Stato italiano indipendente, e subì di nuovo il carcere, dal quale uscì nel 1800 dopo la vittoria di Marengo.

Ebbe vari uffici e varia fortuna sino al crollo del Regno d'Italia nel 1814. Seguono anni di fecondo lavoro. Pubblicò il *Nuovo progetto delle scienze economiche* (Milano 1815-19), *Del merito e delle ricompense* (ivi 1818), gli *Elementi di filosofia* (ivi 1818). Sospettato dalla polizia austriaca, patì ancora una volta il carcere per vari mesi (1820-21). Uscito, seguitò a pubblicare: nel 1822, la *Ideologia*; nel 1824, *Esercizio logico su gli errori* (queste e altre opere furono messe all'Indice). La sua ultima opera fu la *Filosofia della statistica* (Milano 1826). Ebbe grande cultura, attinta, in gran parte, a fonti francesi. In filosofia, nonostante qualche accenno a elevarsi sul volgare sensismo, non uscì dalla sfera della scuola ideologica allora dominante. Indulge spesso a un grossolano edonismo e utilitarismo. Una posizione più originale gli va riconosciuta nelle scienze sociali, dove fondò la statistica come « scienza economica delle nazioni », in cui « si esamina l'influsso delle cause fisiche e morali, interne ed esterne, su le fonti della produzione, su la popolazione, su i lavori e su le abitudini ». Nelle teorie economico-commerciali il G. è seguace della dottrina liberista.

BIBL.: Edizione completa delle sue opere, Lugano 1832-49; G. D. Romagnosi, *Elogio storico di M. G.* (*Biblioteca italiana*, 52), Milano 1829; I. Lampertico, *Sulla statistica... e M. G.*, 2ª ed., Roma 1879; G. Capone-Braga, *La filosofia francese e italiana nel '700*, Arezzo 1920. Per un esame dei suoi principi, v. A. Rosmini, *Breve esposizione della filosofia di M. G. raccolta dalle sue opere*, Milano 1828; G. Semprini, *M. G. e la sua dottrina politica*, Genova 1934; B. Donati, *Rosmini e G.*, Firenze 1949; F. Catalano, *M. G. e il passaggio dal Settecento all'Ottocento*, in *Belfagor*, 5 (1950), pp. 636-56 (con bibl.).
Armando Carlini

GIOLÌTO DE FERRARI, GIOVANNI GABRIELE, detto GABRIEL. - È il maggior libraio, editore e tipografo di questo nome, n. poco oltre il primo decennio del sec. XVI, m. nei primi mesi del 1578.

Ebbe una prodigiosa attività che va posta fra gli aa. 1536-78, con una produzione crescente e sempre migliorata con la quale dominò, dalla sua « Libreria della Fenice » di Venezia, il campo editoriale di buona parte del suo secolo; fu, infatti, l'editore della maggior parte dei letterati del suo tempo. Pubblicò anche numerosi testi religiosi, ascetici e devozionali e di essi formò due collezioni intitolate « Ghirlanda spirituale », con 14 voll., e « Fiori », con 12 voll.

BIBL.: Fondamentale: S. Bongi, *Annali di Gabriel G. de F.*, 2 voll., Roma 1890-95; aggiunte di P. Camerini, *Notizia sugli Annali giolitini di S. Bongi*, in *Atti e memorie Accademia di scienze, lettere ed arti in Padova*, 51 (1934-35), pp. 103-238.
Giannetto Avanzi

GIOLITTI, GIOVANNI. - Statista, n. a Mondovì il 27 ott. 1842, m. a Cavour il 17 luglio 1928. Dopo aver percorso una brillante carriera amministrativa, nel 1882 fu nominato consigliere di Stato ed eletto deputato di Cuneo. Per la sua competenza in materia finanziaria, fu ministro del Tesoro con Crispi nel 1890 e due anni dopo costituiva il primo dei suoi cinque ministeri. Costretto a dimettersi per lo scandalo della Banca romana (1893), tornò successivamente al potere nel 1903, nel 1906 e nel 1911, dando prova di grande capacità amministrativa: gli si devono il progresso industriale del paese, l'allargamento del suffragio politico, l'inizio di una illuminata politica sociale.

Di principi nettamente liberali anche nei riguardi della Chiesa e della « questione romana », si sforzò, tuttavia, specialmente di fronte al sovversivo dilagare delle correnti sociali più estreme, di addolcire i contrasti con la S. Sede e con le forti organizzazioni cattoliche particolarmente sul piano elettorale, e lo si vide in occasione delle elezioni generali del 1913, con l'abolizione del *non expedit* e il patto Gentiloni. Al G. si deve inoltre un nuovo

(*fot. Enc. Catt.*)
GIOIA, MELCHIORRE - Ritratto. Disegno di De Marchi, litografia di Vassalli - Roma, Museo del Risorgimento.

indirizzo della politica estera, mirante ad accrescere il prestigio internazionale dell'Italia: fu il G. a condurre la vittoriosa guerra libica del 1911-12.

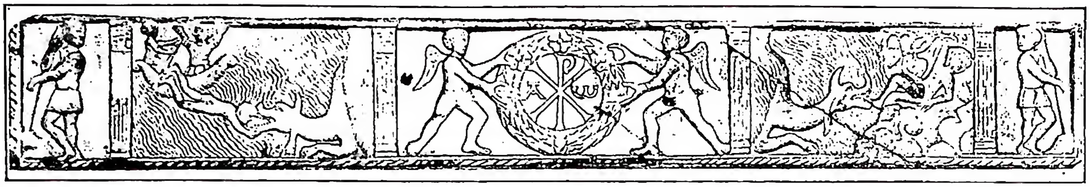
Nel 1915 fu contrario all'intervento italiano e propugnò accordi diretti con l'Austria (politica del « parecchio »), per cui perdette gran parte della popolarità; ma nelle difficoltà del dopoguerra, l'Italia salutò con entusiasmo il suo quinto ministero (giugno 1920). In un anno di governo attuò il Trattato di Rapallo con la Jugoslavia e gli diede applicazione abbattendo il regime instaurato a Fiume da G. d'Annunzio. Cercò di opporsi ai progressi del fascismo, di cui fu tenace oppositore sino alla morte.

BIBL.: Oltre alle *Memorie della mia vita*, Milano 1922, si vedano: V. Chiusano, *G. G. nella storia sociale degli ultimi trent'anni*, Pinerolo 1913 e L. Salvatorelli-T. Palamenghi Crispi, *G. G.*, Roma 1913; W. Salomone, *L'età giolittiana*, Torino 1949; V. Galizzi, *G. e Salandra*, Bari 1949; G. Ansaldo, *Il ministro della buona vita*, Milano 1949; G. Natale, *G. e gli Italiani*, ivi 1949.
Renzo U. Montini

GIONA. - Profeta, figlio di Amathi (ebr. *'Ămittaj*) di Geth (*Gath*) di Opher (*Ḥēpher*) in Galilea; vaticinò a Geroboamo II (787-746) le sue vittorie (*II Reg.* 14, 25). Una leggenda giudaica lo dice figlio della vedova di Sarephta, risuscitato da Elia (*I Reg.* 17, 17-24). Tradizioni poco attendibili pongono il suo sepolcro a Geth di Opher, o in Assiria presso il villaggio *Nebī Jūnus* « profeta G. », sul posto dell'antica Ninive.

G. è l'eroe del libro omonimo, quinto tra i profeti minori della Bibbia ebraica e della latina, sesto in quella greca. Il libro non contiene discorsi, ma un episodio della vita di G.

Mandato da Jahweh a predicare la penitenza a Ninive, capitale dell'Impero assiro, oppressore d'Israele, G. si ricusa e cerca sottrarsi all'ordine di Dio imbarcandosi a Ioppe su una nave fenicia. Scoppia la tempesta, e la sorte indica in G. il colpevole. Gettato in mare, è inghiottito da un grosso pesce (cap. 1). Nel ventre di esso G. compone un cantico (un vero salmo) e dopo 3 giorni è vomitato sulla costa palestinese (cap. 2). Dopo un nuovo ordine, G. reca a Ninive il messaggio di distruzione: fra 40 giorni la capitale sarà distrutta. Gli abitanti fanno penitenza e Jahweh li perdona (cap. 3). È quello che G. non voleva; se ne adira ed invoca la morte. Jahweh gli rimprovera tale sentimento di odio e lo istruisce sulla sua misericordia che vuole salvi anche i gentili, mediante la pianta di ricino cresciuta ma poi inaridita nello stesso giorno, questa volta con vivo rammarico di G. (cap. 4).



(*da Wilpert, Sarcofagi, II, tav. 168, 4*)
GIONA - G. gettato a mare e in riposo dopo essere stato restituito dal mostro. Sarcofago (sec. IV) - Chiesa di St-Caprais d'Agen.

Scopo dell'autore è insegnare che Dio vuol salve anche le Genti (4, 2). Il profeta rimproverato da Dio impersona il gretto particolarismo giudaico. Lo spirito universalista che anima questo piccolo libro ne fa una delle perle della letteratura ebraica. Tale insegnamento, che ne è l'essenza, rimane intatto sia che il libro sia ritenuto pienamente storico, sia che venga assegnato piuttosto al genere didattico.

La storicità, difesa comunemente fino al sec. XIX, sembra insegnata da Gesù (*Mt.* 12, 39-41; *Lc.* 11, 29-32), che allinea l'esempio dei Niniviti a quello, certamente storico, della regina di Saba (*I Reg.* 10) e paragona la propria sorte a quella di G.: rimarrà 3 giorni nel sepolcro, come G. nel pesce. Il riferimento di *Tob.* 14, 4 (solo cod. B) è del tutto insicuro (R. Galdos, *Tobit*, Parigi 1930, p. 296; A. Miller, *Tobia*, Bonn 1940, p. 106). Infondati risultano i tentati riferimenti a testi cuneiformi (J. B. Schaumberger). D'altra parte, la disubbidienza di G. (cf. *Ier.* 20, 7-9), il cantico nel ventre del pesce, la conversione totale e subitanea di Ninive, appaiono inverosimili. Si parla di Ninive come di una città del passato, con riferimenti inesatti (3, 3.6).

Gesù parla di G. e dei Niniviti a scopo didattico; fa un riferimento illustrativo che può essere desunto da un fatto storico come da un racconto parzialmente fittizio o leggendario. Così *I Cor.* 10, 4 e *Iud.* 9 sgg. hanno riferimenti a leggende giudaiche; cf. *II Tim.* 3, 8; *Mt.* 23, 35; *Hebr.* 7, 3 ecc. Così la liturgia augura all'anima la pace eterna « con Lazzaro una volta povero ». Un insieme di indizi favorisce l'interpretazione parabolica, che è sempre più seguita dagli esegeti moderni (Lagrange, Van Hoonacker, Tobac, Lesêtre, Holzhey, Gigot, Dennefeld, Chaine, Feuillet, e già s. Gregorio Nazianzeno e R. Simon).

È notevole la dipendenza letteraria e teologica di *G.* da *Geremia*: il profeta delle nazioni è stato la fonte principale dell'autore di *G.* (cf. 1, 14 = *Ier.* 36, 15; 3 = *Ier.* 36 ; 3, 8 = *Ier.* 18, 11 ; 23, 22 ; 3, 10 b = *Ier.* 18, 7 sg.). I versi del cantico sono reminiscenze del *Salterio*. Tutto ciò tenderebbe a confermare il carattere non strettamente storico, ma didattico, del racconto.

Lo stile, con aramaismi e neologismi, pone G. tra gli ultimi scritti ebraici del Vecchio Testamento. I critici odierni, cattolici o protestanti, esitano quanto all'interpretazione, se simbolica (E. König), parabolica, allegorica, o mistica. Il tempo della composizione è assegnato tra il 500 ca. e il 300 a. C.; probabilmente, il libro fu composto ca. il 300, nel periodo della maggiore dispersione (v. DIASPORA) e del proselitismo. Contro la corrente più ristretta che si opponeva alla diffusione del jahwismo tra i gentili, si sentì il bisogno di affermare il non esclusivismo della religione di Jahweh nei confronti dei pagani (cf. *Is.* 56, 1-9). L'autorità divina del libro è attestata da Gesù (*Mt.* 12, 39-41; *Lc.* 11, 29-32).

BIBL.: H. Höpfl-A. Miller-A. Metzinger, *Introd. gener. Vet. Test.*, Roma 1946, pp. 512-16 (con ampia bibl.). Commenti recenti: J. Lippl, *Die zwölf Kleinen Propheten*, Bonn 1937, pp. 155-75; T. S. Bird, *The Book of Jona*, Londra 1938. Studi: A. Condamin, *Jonas*, in DFC, II, coll. 1546-58; E. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, II-III, Malines 1921, pp. 573-84; L. Dennefeld, *Jonas*, in DThC, VIII, coll. 1497-1504; J. B. Schaumberger, *Das Bussedikt des Königs von Ninive, bei Jonas 3, 7-8, in keilschriftlicher Beleuchtung*, in *Miscellanea Biblica*, II, Roma 1934, pp. 23-34; G. Bellincini, *Figura e realtà della Risurrezione. Lezioni scritturali sul libro di G. e sul Vangelo della Risurrezione*, Padova 1938; H. Junker, *Die religiöse Bedeutung des Buches Jonas*, in *Pastor Bonus*, 51 (1940), pp. 108-14; N. H. Snaith, *Notes on the hebrew text of Jonah*, Londra 1945; F. E. Gaebelein, *The Servant and the dove: Obadiah and Jonah*, Nuova York 1946; A. Feuillet, *Les sources du Livre de Jonas*, in *Revue biblique*, 54 (1947), pp. 161-86; id., *Le sens du livre de Jonas*, *ibid.*, pp. 340-361; id., *Jonas (Le livre de)* in DBs, IV (1949), coll. 1104-31. G. nei monumenti cristiani antichi: G. Wilpert, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Città del Vaticano 1938, pp. 9 sg., 124-28.

Francesco Spadafora

ICONOGRAFIA. – 1. *Nell'antichità cristiana*. Lo stesso Divino Maestro ha insegnato il senso del simbolismo dell'episodio del profeta G., dicendo: « Come G. rimase tre giorni e tre notti nel ventre del cetaceo, così anche il Figlio dell'uomo resterà per tre giorni e tre notti nel seno della terra » (*Mt.* 12, 40). G. gettato in mare e ingoiato dal mostro è simbolo del fedele defunto deposto nel sepolcro,

(*da Wilpert, Pitture, tav. 47, 2*)
GIONA - G. gettato a mare e inghiottito dal mostro, restituito dallo stesso e in riposo. Affresco (fine del II-inizio III sec.). Roma, cimitero di Callisto.

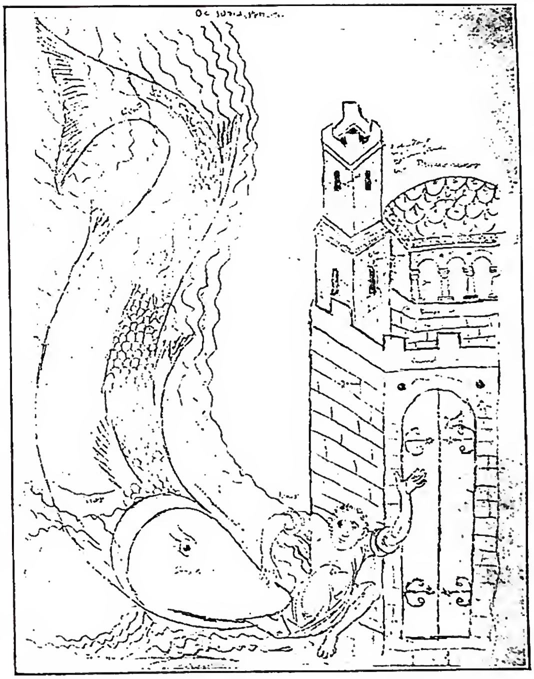
mentre il mostro rappresenta la morte eterna dalla quale il Signore salverà il defunto come già G. Questo concetto è espresso in una orazione pseudo-ciprianica in cui è detto: « come tu o Signore, esaudisti G. dal ventre del mostro, così ascolta anche me e dalla morte gettami alla vita ».

È stato uno dei soggetti più spesso rappresentati nell'arte funeraria primitiva cristiana; il ciclo è espresso talvolta con quattro scene: G. gettato dalla nave e ingoiato dal mostro; G. rigettato sulla riva; G. in riposo; G. molestato dal sole essendosi seccata la pianta. Queste quattro scene si trovano dipinte nel cimitero « ad duas lauros ». In genere però sono rappresentate solo le tre prime; talvolta è soppressa la nave; in alcuni casi si ha una scena o il solo rigetto del profeta come nel cubicolo detto della velata in Priscilla o del solo G. in riposo. La tempesta prodotta dal vento è talvolta indicata dalla sua personificazione; l'effetto della tempesta è espressa anche dai gesti dei marinai; uno atterrito si copre il volto con le mani, un altro è in preghiera. Circa il genere della pianta all'ombra della quale si riposò il profeta, nacque una polemica tra s. Girolamo e s. Agostino perchè nella versione della Volgata la parola ebraica *qîqājôn* fu resa con *hedera*, mentre nella versione dei Settanta si trova κολοκύνθη cioè cucurbita. Nell'arte si trova sempre rappresentata la cucurbita, meno che in un affresco di Priscilla (Wilpert, *Pitture*, tavv. 44, 2). Talvolta nello sfondo è rappresentata anche la città di Ninive, come nel cubicolo A² del cimitero di Callisto, in un coperchio di sarcofago di Arles e in una lastra graffita nel cimitero « ad duas lauros » in Roma. Le più antiche rappresentazioni del ciclo di G. si hanno in Roma in musaico nella cella sepolcrale scoperta nel 1942 presso la confessione di S. Pietro in Vaticano, in pittura nel cimitero di Callisto (Wilpert, *ibid.*, p. 338, tav. 26,1), in scultura nel sarcofago lateranense n. 119 (id., *Sarcofagi*, tavv. IX, 3; LIX, 3). Fuori Roma in pittura si trova nel cimitero detto di S. Gennaro in Napoli, a Bonaria in Sardegna, e a Cinque Chiese in Ungheria. È rappresentato pure in musaici tombali, a Roma su lastre di terra cotta, rinvenute in un cimitero della Via Latina, oggi nel Museo cristiano Lateranense; in Africa a Tabarca, e in un pavimento oggi nel Museo Alauni in Tunisi. Proveniente da Tarso, oggi nel Metropolitan Museum di Nuova York, si ha una scultura con G. gettato dalla nave, inghiottito e restituito dal mostro. Figura la scena di G. e del mostro anche in una lastra marmorea del Museo Lateranense, proveniente dal cimitero di Pretestato; nell'iscrizione di Beratius Nikatoras dello stesso Museo. Si trova poi in lampade in bronzo (R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli*, VI, Prato 1880, tav. 471, n. 3), in lampade in terra cotta di Marsiglia, di Siracusa, di Sémur-en-Auxois, di Parigi, di Colonia, di Cartagine. In piatti (R. Garrucci, *ibid.*, VI, tav. 465, 4 e 5). In medaglioni in bronzo da Ponziano ora alla Vaticana; in una coppa di piombo; in vetri dorati, in gemme, in stucchi come a Ravenna nel battistero di S. Giovanni in Fonte (R. Garrucci, *ibid.*, II [Prato 1876], tav. 132, 1). Nei bordi marmorei di bacini provenienti da Salona e conservati a Zagabria la scena del mostro che rigetta G., in un frammento di Atene, in uno dell'Istituto archeologico russo di Istambul, proveniente da Smirne, in un altro di Laodicea oggi al Museo Tchnili-Kiosk pure a Istanbul (E. Michon, *Rebords de bassins chrétiens ornés de reliefs*, in *Revue biblique*, nuova serie, 12 [1915], p. 517 sgg.). In miniature, come nei manoscritti di Rabula, di Cosma Indicopleuste, nell'omeliario di s. Gregorio di Nazianzo. In avori, come nella pisside già di S. Ambrogio a Milano, ora al Museo de l'Ermitage a Leningrado o in quella del Museo di Bonn; nella lipsanoteca di Brescia, nella copertura d'evangeliario di S. Michele di Murano, ora a Ravenna.

Quale profeta G. è effigiato a Ravenna in S. Martino, « in caelo aureo », oggi S. Apollinare Nuovo (R. Garrucci, *op. cit.*, III [Prato 1876], tavv. 246-247).

BIBL.: Wilpert, *Pitture*, pp. 47, 337 sgg., 363 sgg.; id., *Sarcofagi*, pp. 201-22; H. Leclercq, *Jonas*, in DACL, VII, II, coll. 2571-2631. Enrico Josi

2. *Nell'arte medievale*. – Più tardi la pittura medievale esprime i medesimi concetti secondo le forme stilistiche proprie delle diverse età. Così le vetrate di Bourges, Le Mans e Lione (sec. XIII), mentre le sculture ed i musaici con l'immagine del profeta ingoiato dal pistrice, che si trovano spesso sui parapetti dei pergami ducenteschi nell'Italia centrale e meridionale (Minturno, S. Pietro; Sessa Aurunca; Gaeta, Duomo; Ravello, Duomo, e S. Giovanni del Toro) rivelano un significato particolare, cioè un ammonimento indirizzato ai predicatori. A prescindere dalle bibbie catalane del 1000 ca. e dalle rappresentazioni nei monumentali portali gotici, le effigi di G. raggiungono con l'affresco di Michelangelo nella Cappella Sistina, con l'altro del Correggio in S. Giovanni Evangelista a Parma e con la statua del Lorenzetto (su disegno di Raffaello) in S. Maria del Popolo a Roma il più alto



(*da Herrade di Landsberg, Hortus deliciarum, Strasburgo 1901, tav. 21*)
GIONA - G. rigettato dal pesce alle porte di Ninive. Disegno a matita di Engelhard da miniatura dell'*Hortus deliciarum* (ca. 1230).

livello artistico. Lo stesso dicasi per le scene del naufragio dipinte dal Rubens (Nancy, Museo) e dal Poussin (Windsor Castle).

BIBL.: V. Mitius, *Jonas auf den Denkmälern des christlischen Altertums*, in *Archäol. Studien zum christl. Altertum und Mittelalter*, IV, a cura di I. Ficher, Lipsia 1897; W. Neuss, *Die katalanische Buchillustration um die Wende des 1. Jahrtausends u. die altspan. Buchmalerei*, Berlino e Lipsia 1922, pp. 23 sgg. e 95 sg.; K. Ehrenstein, *Das Alte Testament im Bilde*, Vienna 1923, cap. 33, passim; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, pp. 303 e 305. Kurt Rathe

GIONA d'ORLÉANS. - Vescovo e teologo, n. in Aquitania, probabilmente prima del 780, m. ad Orléans tra l'841 a l'843. Succeduto nell'818 a Teodolfo nella sede di Orléans, divenne presto uno dei prelati più influenti della corte di Ludovico il Pio, a cui era legato da devota amicizia, che neppure il critico periodo della funesta lotta dell'Imperatore contro i figli valse ad affievolire. Pastore zelante, curò gli interessi della sua diocesi, favorì la riforma monastica nello spirito di s. Benedetto di Aniane (v.) e prese viva parte ai concili del suo tempo

(Parigi 825, 829; Aquisgrana 837: degli ultimi due redasse gli atti).

Scrisse: *Vita s. Huberti* (in *Acta SS. Novembris*, I, Parigi 1887, pp. 806-16) seguita da una breve *Historia translationis s. Huberti episcopi Tungrensis* (PL 106, 389-394); *De institutione laicali* (*ibid.*, 121-78), una specie di trattato di morale cristiana, con speciale riferimento alla vita coniugale e con preziosi ragguagli sulla disciplina penitenziale dell'epoca e sull'uso, anche estrasacramentale, dell'Olio Santo; *De institutione regia ad Pippinum regem* (*ibid.*, 279-306), un manuale per i re, interessante per la conoscenza delle idee politico-religiose del tempo; *De cultu imaginum* (*ibid.*, 307-88), opera cominciata sotto Lodovico e completata ad istanza di Carlo il Calvo, cui è dedicata: è una confutazione di Claudio di Torino (v.), ove G. propugna una via media tra l'iconoclastia bizantina e la dottrina romana; non è che l'eco delle idee espresse nei Libri Carolini.

In queste opere, redatte in uno stile accurato non privo di eleganza, l'autore fa mostra di grande erudizione biblico-patristica, cui però non risponde originalità di pensiero. Sono perduti un *Liber contra perfidos* (probabilmente contro gl'iconoclasti), i *Sermones*, un *Hymnarius Ionae episcopi*.

BIBL.: K. Amelung, *Leben und Schriften des Bischofs Jonas von Orléans*, Dresda 1888 (importante per la cronologia delle opere); E. Amann, s. v. in DThC, VIII, coll. 1504-1508 (riassume la critica di Amelung); J. Reviron, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle: Ionas d'Orléans et son « De institutione regia »*, Parigi 1930 (erudita monografia con edizione critica del *De institutione regia*, basata sul codice D. 168 della Biblioteca del Capitolo Vaticano); Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 243-44.
Antonio Piolanti

GIONATA (ebr. *Jônāthān*, « Jahweh ha dato »). - Figlio maggiore di Saul (v.), una della più eroiche ed attraenti figure della Bibbia. Aveva forse 20 anni quando compare a fianco del padre, che regnava probabilmente da 15 anni. Si voleva scuotere il giogo filisteo, e fu G. che, uccidendo un capo guarnigione, dette il segno della rivolta (*I Sam.* 13). Batté subito dopo, solo con il suo scudiero, un'altra guarnigione filistea, salendo per dirupi impossibili: impresa che condusse ad una folgorante vittoria israelita (*I Sam.* 14). Di poco maggiore di David, appena lo conobbe dopo il duello con Golia (v.) « l'amò come l'anima propria ». Ed anche quando seppe che David, non lui, sarebbe stato re d'Israele, continuò ad amarlo e a difenderlo dal padre, sebbene se ne attirasse l'ira e gli insulti (*I Sam.* 18-20; 23, 15-18). Morì da prode, a fianco di Saul, sui monti del Gelboe, combattendo contro i Filistei.

David pianse, in un celebre lamento, « l'arco di G. che giammai indietreggiava », la sua angoscia per il « fratello G. » che gli era « caro tanto », il cui amore gli era « più in pregio che amore di donna » (*II Sam.* 1, 19-27). G. lasciò, morendo, un figlioletto di 5 anni, Miphiboseth (v.), che David, in memoria dell'amico, farà poi suo perpetuo commensale (*II Sam.* 9).

Altri personaggi biblici: v. JONATHAN.

Gino Bressan

GIORDANI, CIMITERO dei. - Sulla Via Salaria nuova. Nulla si può dire di sicuro sulla denominazione in plurale di questo cimitero che ha fatto pensare ad alcuni ad una corruzione di « Germanorum » ad altri ad un nesso con il fiume « Iordanus », ad altri ancora ad un nome di associazione. Vi furono sepolti i martiri Marziale, Vitale e Alessandro che la leggenda indica come tre dei sette figli di s. Felicita (v.). Sui loro sepolcri si celebrò la commemorazione fin dalla prima metà del sec. IV, come indica la « depositio-martyrum » al « VI idus julias », giorno che ricorre anche nel *Sacramentario leoniano* e nel *Martirologio geronimiano*, il quale addita sepolte nello stesso cimitero e commemorate al 31 dic. un gruppo di sette vergini cioè Donata, Paolina, Rogata, Dominanda, Serotina, Saturnina, Ilaria. Tanto queste, quanto i tre martiri sopra ricordati furono venerati nel sec. VII, come attestano gli Itinerari.

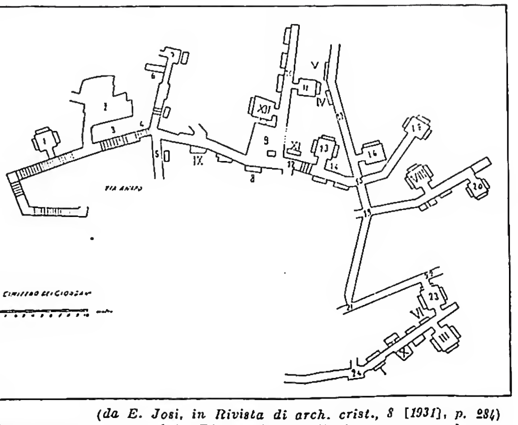
Il cimitero, restaurato dal papa Simmaco (498-514) ebbe forse all'aperto cielo un oratorio detto « ad s. Alexandrum » da uno dei tre martiri; esso, danneggiato nell'assedio gotico, fu ripristinato dal papa Vigilio ed è ricordato nei *Capitularia Evangeliorum*; l'ultimo restauro fu compiuto dal papa Adriano I (775-92). Dopo l'abbandono generale dei cimiteri romani nel sec. IX, in seguito al trasporto delle reliquie nell'interno della città, il cimitero dei G. tornò alla luce casualmente il 31 maggio 1578, quando alcuni operai, scavando in una vigna sulla Via Salaria nuova, s'imbatterono improvvisamente nelle gallerie del cimitero con i sepolcri ancora chiusi dalle loro iscrizioni e con cubicoli e arcosoli dipinti. Tale scoperta richiamò non solo la curiosità dei visitatori e tra questi s. Pietro Canisio e il card. Cesare Baronio, ma anche degli studiosi che trascrissero le iscrizioni e copiarono le pitture come il fiammingo Filippo De Winghe (v.) e il domenicano spagnolo Alonso Chacon (v.).

Ma il cimitero venne rovinato nel 1590-91 e lo stesso Antonio Bosio che iniziò le sue esplorazioni nel nov. 1593 non riuscì a penetrarvi, contentandosi nella sua *Roma sotterranea* di copie delle iscrizioni e delle pitture fornitegli dal Chacon e dal De Winghe.

Le gallerie tornarono ancora improvvisamente in luce nel dic. 1921 per le fondazioni di un villino tra la Via Salaria nuova e la Via Anapo.

Si tratta di un cimitero a due piani della fine del sec. III e dell'inizio del IV, nel quale furono ritrovate le pitture già vedute tra il 1578 e il 1590 e copiate con mirabile fedeltà da Filippo De Winghe, ad eccezione di due, l'una con la rappresentazione dell'apostolo Paolo, l'altra con il fossore Trofimo al lavoro. Tra le pitture si notano nel ciclo del Vecchio Testamento: Noé nell'arca, il sacrificio d'Abramo, il ciclo di Giona, Daniele tra i leoni, i tre fanciulli nella fornace, Mosé che batte la rupe; nel ciclo del Nuovo Testamento: Gesù docente tra i dodici Apostoli, il buon Pastore, la moltiplicazione dei pani, la risurrezione di Lazzaro; poi oranti maschili e femminili, genietti e una scena di caccia al cervo e al cinghiale. Le pitture furono in parte barbaranemte deturpate prima del 1591.

Delle iscrizioni rinvenute nel 1578 solo due si sono conservate; ma fin da allora, come si legge in una lettera di s. Pietro Canisio, molte erano state asportate o spezzate. Infatti delle 120 iscrizioni rintracciate, la quasi totalità era stata ridotta a pezzi. Due appartengono a sarcofagi, tre sono dipinte in rosso su tegola, le altre tutte in marmo. Sono da ricordarsi quella di un « Demofilus » che fu vescovo non si sa di dove per oltre 23 anni, di un fossore « Aelius Auxanon » che da vivo si preparò « suis



(*da E. Josi, in Rivista di arch. crist., 8 [1931], p. 284*)

GIORDANI, CIMITERO dei - Pianta delle gallerie scoperte nel 1921 (sec. III-IV) - Roma.

(fot. Pont. comm. arch. sacra)

MIRACOLO DELLA SORGENTE
Affresco della fine del sec. III - Roma, cimitero dei Giordani.

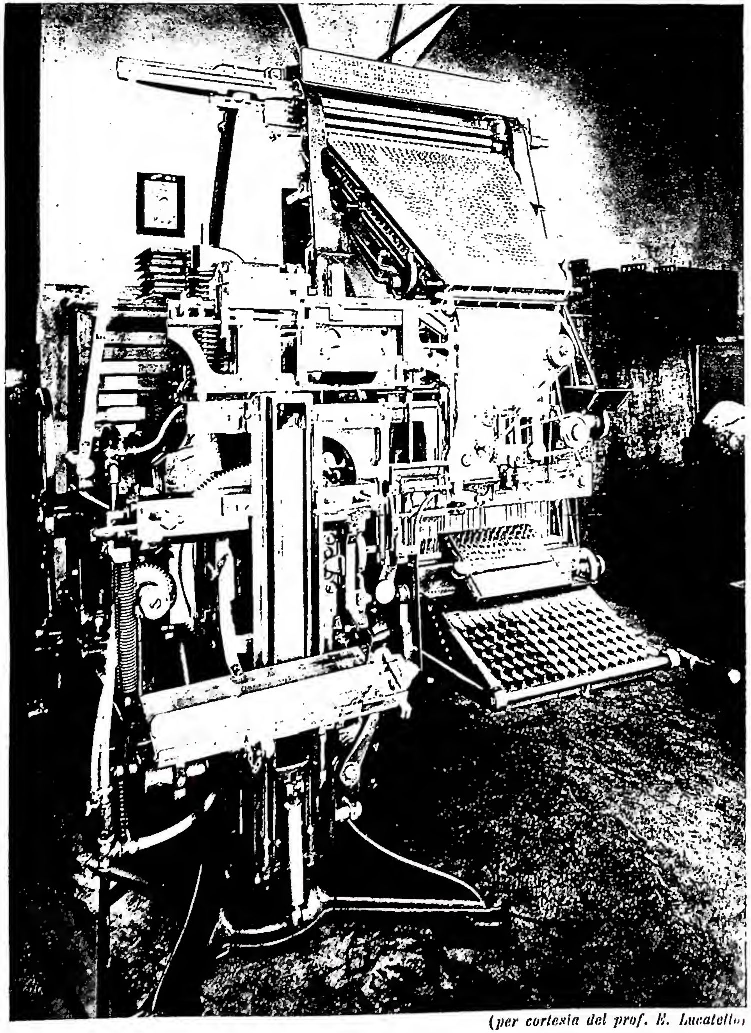
(fot. Pont. comm. arch. sacra)

MIRACOLO DELLA MOLTIPLICAZIONE DEI PANI
Affresco della fine del sec. III - Roma, cimitero dei Giordani.

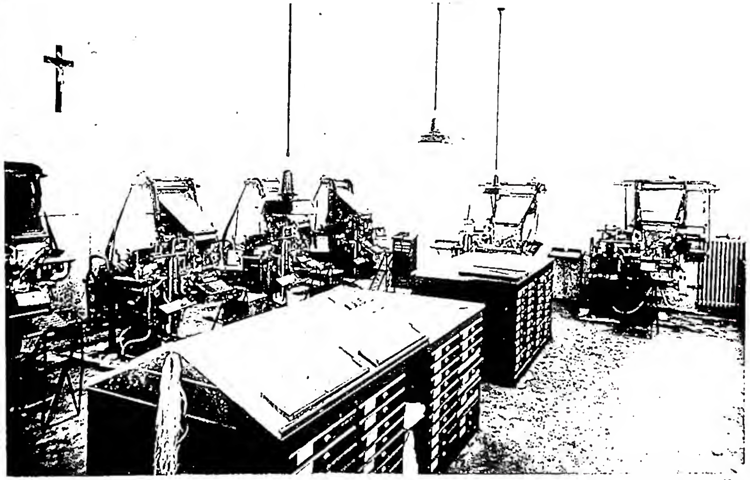
(fot. Anderson)

(da G. Fiocco, Giorgione, Bergamo 1942, tav. 11)

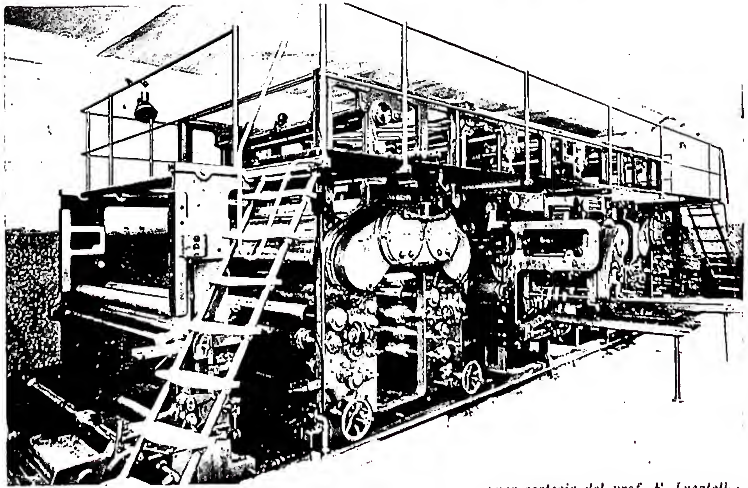
In alto: LA VERGINE IN TRONO. Particolare - Castelfranco Veneto (Treviso), chiesa dei SS. Liberale e Maria. *In basso:* ADORAZIONE DEI PASTORI - Londra, Galleria nazionale.



(per cortesia del prof. E. Lucatello)



(per cortesia del prof. E. Lucatello)



(per cortesia del prof. E. Lucatello)

A sinistra UNA MODERNISSIMA MACCHINA PER COMPORRE: la linotype (*L'Avvenire d'Italia*) - Bologna. *In alto a destra:* LE MACCHINE PER COMPORRE E I BANCHI DELL'IMPAGINAZIONE (*L' Italia*) - Milano. *In basso a destra:* UNA MODERNA ROTATIVA IN FUNZIONE. Tiratura 72.000 copie orarie (*L'Italia*) - Milano.

(*per cortesia del sen. G. Treccani*)

INCIPIT DEL LIBRO DI GIOSUÈ
Bibbia di Borso d'Este (1455-61) vol. I, f. 88v - Modena, Biblioteca Estense.

manibus » un sepolcro bisomo per sé e per sua moglie Cecilia Marcella; l'epigrafe posta dai genitori al loro bambino « Gregorio Phoebo in refrigerio » che termina con la preghiera: « qui legitis in mente habetote ». Un altro bambino L. Laberius Messor è rappresentato in beatitudine tra due pecore e due alberi con colombe. Caratteristica dell'epigrafia di questo cimitero è l'appellativo « benedictus » o « benedicta » che si legge o per intero o abbreviato in *BD* in ben 22 epitaffi su 120, mentre è raro altrove.

L'eplorazione del cimitero però si può dire appena iniziata. - Vedi tav. XXXIII.

(*fot. Pont. Comm. arch. sacra*)

GIORDANI, CIMITERO dei - Iscrizione di Paolina. Particolare di sarcofago (sec. III), proveniente dal predetto cimitero - Roma, Museo Lateranense.

Bibl.: E. Josi, *Note di topografia cimiteriale romana*, I. *Il coemeterium Iordanorum sulla Via Salaria nova*, in *Studi romani*, 3 (1922), pp. 49-70; id., *Le pitture rinvenute nel cimitero dei G.*, in *Riv. d'arch. crist.*, 5 (1928), pp. 167-226; id., *Le iscrizioni rinvenute nel cimitero dei G.*, *ibid.*, 8 (1931), pp. 183-284.

Enrico Josi

GIORDANI, Pietro. - Scrittore, n. a Piacenza il 1° genn. 1774, m. a Parma il 14 sett. 1848. Compiuti gli studi di filosofia e di legge a Parma, raggiunse il fratello nel monastero benedettino di S. Sisto a Piacenza. Già suddiacono, nel giugno del 1800 uscì dall'Ordine e si impiegò come segretario del governo provvisorio delle Alpi Apuane; tre anni dopo chiese ed ottenne la dispensa dai voti.

Tentò vari uffici; nel 1808 fu pro-segretario dell'Accademia di Belle Arti di Bologna, ma nel 1815 per le sue idee liberali venne espulso; a Piacenza, dove si condusse, confortato dalla cospicua eredità paterna, per uno scritto inopportuno fu dalla duchessa Maria Luisa mandato in esilio; da Firenze nel 1830 fu cacciato dal granduca insieme col Poerio; a Parma nel 1834 fu carcerato. Nonostante queste avventure, il G. visse il suo ideale del perfetto scrittore, fedele alla tradizione della lingua « buona e bastante » dell'aureo Trecento, nelle prose elaboratissime e sazie dei suoi panegirici (*Allo imperatore Napoleone*; *Ad Antonio Canova*), nei discorsi (*Per le tre legazioni riacquistate dal Papa*; *Della religione in Italia*, opera incompiuta contro il papato, *Degli improvvisatori e dell'ordine dello studiare la storia e della tortura data a Galileo*), nei lavori di filologia (*Istruzioni a un giovane italiano per l'arte di scrivere*; *Dei volgarizzatori trecentisti*; *Degli studi degli Italiani nel sec. XVIII*), nelle polemiche (*Il peccato impossibile*) contro i teologi, nelle traduzioni e nelle epigrafi meritamente famose. Ostile alla Chiesa, ebbe tuttavia lodi per il valore religioso dell'opera del Manzoni, e degnamente rivalutò i grandi scrittori gesuiti del Seicento: Bartoli, Segneri, Pallavicino. Fu piuttosto il mito della parola la sua cosiddetta religione, il culto cioè della pura bellezza formale e di una sobria e armoniosa eloquenza, la quale sovrasta e designa, ancora oggi, la sua vasta opera frammentaria, che godé, tra l'altro, l'ammirazione grandissima del Leopardi (di cui il G. fu intimo amico e rivelatore) e del Carducci. Sono all'Indice *donec corrigantur* le *Opere* (decr. 5 sett. 1825) e l'*Epistolario*, edito da A. Gussalli (decr. 7 apr. 1856).

Bibl.: *Opere*, a cura di A. Gussalli, 14 voll., Milano 1854-1863; *Le Lettere*, 2 voll., Bari 1837. Studi: I. Della Giovanna, *P. G. e la sua dittatura letteraria*, Milano 1882; G. Capasso, *La giovinezza di G. P.*, Torino 1896; S. Fermi, *Saggi giordaniani*, Piacenza 1915; G. G. Ferrero, *Prosa illustre dell'800, P. G.*, in *Riv. di sint. lett.*, 3 (1937), pp. 347-70; F. Flora, *Storia della lett. ital.*, III, parte 1ª, Milano 1948, pp. 116-26. Giovanni Fallani

GIORDANIA. - Denominazione recente ad indicare il regno di Transgiordania.

Quando il 25 maggio 1946 l'emiro 'Abdallāh prese il titolo di re e il 27 giugno 1946 venne ratificato il trattato con l'Inghilterra, allora il nome di Transgiordania venne cambiato in quello di « Regno hāšimita del Giordano » più brevemente, Giordania.

V. TRANSGIORDANIA. *

GIORDANINI, Pier Francesco. - Missionario di s. Vincenzo, n. a Saluzzo il 15 genn. 1657, m. a Roma l'11 nov. 1720. Entrò nella Congregazione della Missione il 22 marzo 1679; vi occupò importanti uffici a Pavia, Firenze e Roma. L'ultimo periodo della vita lo trascorse a Roma come presidente dell'Accademia dei nobili ecclesiastici, che diresse saggiamente dal 1703 (anno della fondazione) fino alla morte.

Fu molto stimato per la sua competenza teologica e pastorale da Benedetto XIV, che lo dice « in administratione sacramenti Poenitentiae apprime versatus ». L'opera in 4 voll. del G.: *Istruzione pei novelli confessori* (Roma s. d.), ebbe molte edizioni e fece testo nel sec. XVIII. Altro lavoro di merito fu un volumetto di carattere ascetico, *Ichonographia, ossia modello d'un vescovo* (ivi 1719), ristampato più volte, da ultimo un secolo fa con il titolo: *Vita e uffizi del vescovo a seconda dei dettami dei sacri canoni, dei SS. Padri e dell'istoria* (ivi 1850).

Annibale Bugnini

GIORDANO (ebr. *Jardēn*, arabo *el-Urdunn*). - Il più importante e perenne fiume della Palestina, formato dalla confluenza di 3 corsi d'acqua che hanno le loro sorgenti ai piedi del nevoso Hermon.

La più famosa sorgente scaturisce da una grotta, ora bloccata, anticamente dedicata al dio Pan, donde il nome dell'odierno villaggio di Banjās (m. 329 s. m.), il quale a sua volta dà origine a Nahr Banjās; l'altra, la più copiosa, è presso Tell el-Qāḍī (m. 154 s. m.), l'antica Dan-Lais, e produce il Nahr el-Leddān; la terza è a Ḥasbejjah (m. 563 s. m.), con il fiume el-Ḥasbānī. I tre confluenti si riuniscono per formare il G., che dopo essersi trattenuto per ca. 10 km. in mezzo ai canneti, giunchi e papiri dell'acquitrinosa Arḍ el-Ḥūleh, si raccoglie nel paludoso lago di Ḥūleh o Semaconite. Diviene poi rumoroso e precipita lungo una valle angusta, nella quale, su 17 km. di percorso, scende da 2 m. s. m. (altezza del lago di Ḥūleh) a 208 m. sotto, sfociando nel lago di Galilea. Di qui al Mar Morto corrono in linea retta 109 km., ma il Giordano corre così tortuosamente attraverso i meandri della vallata (*Gōr*) da triplicare il percorso (320 km.) scendendo ancora di 200 m. Dei numerosi affluenti che lo alimentano i principali sono il Jarmuk e il Jebbōq a sinistra, il Nahr Ǧalūd e il Wādi Fāsʿah o de tra. Nei primi 20 km. il Gōr, largo 2-3 km. si distende di 15-20 km. nelle vicinanze di Gerico. La valle in·assata del fiume, larga dai 500 m. ai 3 km., è segnata da arbusti sempreverdi e inondata nei mesi di piena; la corrente è di 40-30 m. nei mesi di magra. In prossimità degli affluenti vi è una vegetazione tropicale lussureggiante e nelle oasi, in antico e

(*fot. Anderson*)
GIORDANO - Personificazione del G. nella scena del Battesimo di Gesù. Musaico della vòlta del Battistero degli Ariani (sec. v). Ravenna.

oggi, città e villaggi, come Bejsān e Gerico; ma in genere è desolata per il clima torrido.

Non navigabile, il G. costituisce più una barriera che un tramite di comunicazioni fra i popoli. Nella Bibbia è ricordato soprattutto come frontiera (*Num.* 34, 12; *Ez.* 47, 18), sia di nemici che lo avevano guadato (*II Reg.* 7, 15; *Iudc.* 12, 5) che di Israeliti che si mettevano in salvo nell'altra riva (*I Sam.* 13, 7; *II Sam.* 2, 29; 17, 22).

Nella parte inferiore, di fronte a Gerico, il G. è associato al ricordo del passaggio miracoloso degli Israeliti (*Ios.* 3, 1), ai profeti Elia ed Eliseo (*II Reg.* 2), al ministero di s. Giovanni Battista (*Io.* 1, 28) ed al Battesimo di Gesù. Questo ricordo rese il G. sempre frequentato e visitato dai fedeli, che per devozione vi si bagnano, specialmente nella solennità dell'Epifania.

BIBL.: N. Glueck, *The river Iordan*, Londra 1946. Donato Baldi

ICONOGRAFIA. – La raffigurazione del fiume G. ricorre con frequenza sui monumenti cristiani, a causa degli avvenimenti di cui esso fu testimone, principalmente del Battesimo di Gesù. È noto come gli antichi, per esprimere particolari paesistici, facessero uso, sovente, di personificazioni. I fiumi sono rappresentati da un vecchio dio, sdraiato ed appogiato ad un'urna o ad un vaso, donde sgorga l'acqua. Tale consuetudine si ritrova anche nell'arte cristiana primitiva. Nella decorazione musiva del battistero di S. Giovanni in Fonte a Ravenna (sec. v) il disco centrale della cupola con la scena del Battesimo di Cristo reca l'immagine del G. con l'attributo della canna verde: sorgendo dalle acque, esso offre al Salvatore un drappo per asciugarsi. Ancora in Ravenna, nel battistero degli Ariani, di età coeva, la decorazione del centro della vòlta con la medesima scena ha la figura del G. seduto su di una roccia e munito degli attributi di antica divinità fluviale. Negli affreschi cimiteriali e sui sarcofagi non si riscontra generalmente l'antropomorfizzazione, ma appaiono particolari paesistici ben determinati. In tutti i casi sono visibili le acque del G., che simboleggiano la purificazione spirituale ottenuta con il Battesimo. Nei riguardi del Vecchio Testamento, la personificazione del G. è sull'affresco della lunetta di un arcosolio nel cimitero di Domitilla (seconda metà del sec. IV) con la scena dell'assunzione di Elia al cielo (*II Reg.* 2, 1 sg.; *Eccli.* 48, 1-13): appare inoltre nel cofanetto di Werden e nel « rotolo di Giosuè », conservato nella Biblioteca Vaticana, e precisamente nell'episodio del passaggio del fiume da parte del popolo ebreo guidato dal successore di Mosè (*Ios.* 3, 7; 4, 14. 23).

BIBL.: H. Leclercq, *Baptême de Jésus*, in DACL, II, 1, coll. 350-80; id., *Jourdain, ibid.*, VII, 11, coll. 2706-2707; Venturi, I, pp. 283-85. Luigi Maria Catteruccia

GIORDANO da GIANO. - Francescano, n. ca. il 1195 a Giano (Spoleto), m. a Magdeburgo dopo il 1262. Accolto nell'Ordine da s. Francesco, prese parte al Capitolo delle Stuoie e nel sett. del 1221 partì alla volta della Germania con fra' Cesario. Stabilì la sede a Salisburgo e, appena un anno dopo, la sua attività si estese ai territori di Spira, Worms, Magonza.

Il 27 ott. 1224 fu inviato in Turingia con sette frati tedeschi, e in qualità di custode diresse il movimento francescano a Erfurt, Eisenach, Gotha, Nordhausen, Mülhausen. Tornò due volte in Italia; è probabile un suo terzo viaggio a Roma per la riforma dell'Ordine nel '39. Come vice ministro delle province di Boemia e di Polonia, nel maggio del '41 fu a Praga e l'anno seguente a Altenburg per il Capitolo. Sollecitato da Baldovino da Brandeburgo, nel 1262 dettò in un latino medievale, talora misto a forme volgari, la *Cronica*, la quale, per la conoscenza del movimento minorita in Germania ed anche per la storia di s. Francesco, è da considerare opera di somma importanza.

BIBL.: La *Cronica* è edita da H. Boehemer, in *Collection d'études et de documents*, IV, Parigi 1908, p. LIX; *Analecta Franciscana sive Chronica aliaque documenta ad historiarum Minorum spectantia*, I, Quaracchi 1881, pp. 1-19; e trad. it., con introd. e note, da L. Pompili, Brescia 1932. Giovanni Fallani

GIORDANO, LUCA. - Pittore ed incisore, n. a Napoli nel 1632, m. ivi il 12 genn. 1705. Ricevé i primi insegnamenti dal padre; poi venne messo a bottega presso il Ribera. Prestissimo iniziò una serie di viaggi nei maggiori centri pittorici della Penisola, Roma, Firenze, Parma e Venezia.

(*Laboratorio zincografico Terra Santa*)
GIORDANO - S. Messa celebrata sulle rive del G.

(*fot. Anderson*)
GIORDANO, LUCA - Autoritratto - Roma, Galleria nazionale d'arte antica.

Nel 1692 si reca in Spagna e vi si trattiene fino al 1702; fa quindi ritorno in patria.

Artista eccezionalmente dotato per fertile fantasia, per sicurezza di segno e di tocco, padrone di ogni sottigliezza di mestiere, capace di riprodurre le caratteristiche di ogni pittore fino alla contraffazione, il G. in quasi 60 anni di ininterrotta fatica compose vertiginosamente – da cui il soprannome di « fa presto » – una produzione brillante, piacevole, volta alla decorazione scenografica, al moto drammatico ed all'architettura delle masse, ma tendente ai facili effetti e spesso priva di profondità di pensiero. Dopo la giovanile produzione riberiana, si scorge nelle sue opere, di volta in volta, la decisa influenza di Pietro da Cortona, del Veronese, del Rubens e del Lanfranco; e ciò accade senza alcun ordine ma attraverso una spavalda ricreazione, che non può che definirsi giordanesca. La sbalorditiva quantità nocque alla qualità della sua produzione. Tuttavia la scelta di una dozzina di opere può indurre a collocare il G. nei primi posti della pittura barocca napoletana. Le scene mitologiche del salone di Palazzo Riccardi a Firenze (1682), la *Cacciata di Eliodoro* nella chiesa dei Gerolamini di Napoli (1684), la sontuosa vòlta dello scalone dell'Escorial a Madrid, con l'*Esaltazione di Filippo II* (1692-94) provano le sue doti di grande decoratore ad affresco. Il rubensiano *Giudizio di Paride* nel Museo Federico di Berlino, il monumentale *Martirio di s. Pietro* delle Gallerie di Venezia (1692), la *Vocazione dei ss. Pietro ed Andrea* e la *Moneta del Fariseo* della certosa di S. Martino a Napoli (1704), il *Gesù tra i Dottori* della Corsini di Roma – queste ultime espresse nella cosiddetta maniera bionda di gusto veronesiano – mostrano le sue grandi possibilità nella pittura ad olio. Ma capolavoro assoluto resta sempre la vòlta affrescata con il *Trionfo di Giuditta,* nella cappella del tesoro di S. Martino (1704), aerea composizione, che costituisce il primo saggio di autentica pittura barocca a Napoli ed il punto di partenza per la grande decorazione del Settecento meridionale. L. G. fu anche pittore di ritratti, di nature morte e di scene di genere.

Lo si può meglio apprezzare nei bellissimi disegni e nei bozzetti, dove appare più evidente l'impetuosità e la freschezza della sua inventiva.

BIBL.: A. De Rinaldis, *Su alcuni disegni di L. G.*, in *Ausonia*, 5 (1910), pp. 146-47; E. Petraccone, *L. G.*, Napoli 1919; H. Posse, s. v. in Thieme-Becker, XIV, pp. 75-79.; G. Ceci, *Bibliografia per la storia delle arti figurative nell'Italia meridionale*, Napoli 1937, pp. 189-91; A. De Rinaldis, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, pp. 171-72.
Mario d'Orsi

GIORDANO da PISA, beato. - Insigne predicatore domenicano, n. a Pisa (o a Rivalto ?) nel 1260 ca., m. a Piacenza il 19 ag. 1311.

Vestì l'abito religioso nel convento pisano di S. Caterina (1280). Ivi iniziò gli studi, che proseguì a Bologna e terminò a Parigi. Viaggiò in Francia, Inghilterra e Germania; al Capitolo generale di Colonia del 1301 era definitore. Insegnò a Pisa, spiegò le *Sentenze* del Lombardo a S. Maria Novella di Firenze, infine era stato destinato ad insegnare a Parigi, quando la morte lo sorprese in viaggio.

Più che come professore egli ha lasciato un nome come predicatore. Parlava a Pisa e a Firenze due, tre e anche cinque volte al giorno. Delle sue prediche latine o volgari, raccolte dagli uditori, solo una parte vide le stampe. Notevoli quelle in volgare, che per la loro purezza di lingua sono un monumento della letteratura italiana, dal punto di vista sia filologico che letterario.

Testimonianza dello zelo di lui è la fondazione della Confraternita del S.mo Salvatore, detta del Crocione, di Pisa, con lo scopo di condurre gli uomini ad una vita religiosa più intensa. Gregorio XVI il 23 ag. 1833 ne confermò il culto. Festa il 6 marzo.

BIBL.: Opere: B. G. da R., *Prediche scelte*, a cura di P. G. Colombi, Firenze 1924, importanti per la biografia e bibliografia sul Beato le pp. 7-29. Studi: F. Del Rosso, *Notizie intorno alla vita del b. G. da R., fondatore e istitutore della ven. arciconfraternita del S.mo Salvatore, detta il Crocione, in Pisa*, Pisa 1834; *Chronica antiqua conventus S. Catharinae de Pisis*, a cura di F. Bonaini, Firenze [1845], pp. 451-67; D. Scorzi, *Notizie storiche del b. G. da P. e dell'alma Arciconfraternita del Crocione*, Pisa 1891; Lod. Orlandini, *Genealogia del b. G. da R.*, ivi 1900; A. Levasti, *Mistici del Duecento e del Trecento*, Milano-Roma 1935, pp. 58-61, 469-527, 999-1001.
Abele Redigonda

GIORDANO di QUEDLINBURG. - Agostiniano, scrittore ascetico-mistico della Sassonia, n. a Quedlinburg nell'ultimo quinquennio del sec. XIII, m. a Vienna, forse nel 1378.

(*fot. Anderson*)
GIORDANO, LUCA - *Gesù tra i dottori* - Roma, Galleria nazionale d'arte antica.

(*fot. Alinari*)
GIORDANO di SASSONIA, beato - Affresco del Beato Angelico nel convento di S. Marco - Firenze.

Insegnò teologia a Marburg e ad Erfurt. Nella diocesi di Brandeburg combatté tenacemente contro gli eretici luciferiani. Resse come superiore la provincia religiosa di Germania e quella di Sassonia per non pochi anni, sempre stimato e amato per la sua dottrina e santità di vita. Scrisse molto di cose sacre. Ma la sua fama letteraria si deve principalmente al libro *Vitasfratrum*, con il quale esercitò un influsso considerevole su tutti gli storici agostiniani dei secoli posteriori.

Opere principali: *Opus postillarum et sermonum de tempore* (Strasburgo 1483); *De vitiis et virtutibus* (Cod. ms. A. IV. 14 nella Biblioteca dell'Università di Basilea); *Meditationes de Passione Christi* (Anversa 1485); *Vitasfratrum* (Roma 1587, Liegi 1625, Nuova York 1943).

BIBL.: J. Lanteri, *Illustriores viri Augustinenses*, I, Tolentino 1858, pp. 323-26; R. Arbesmann-W. Humpfner, nell'ottima introduzione di oltre 100 pp. all'ed. di *Vitasfratrum*, Nuova York 1943. Davide Falcioni

GIORDANO di SASSONIA, beato. - Maestro generale domenicano, n. a Burgberg presso Dassel (Vestfalia) nel 1185 ca., m. il 13 febbr. 1237 presso le coste della Siria.

Giovane, G. si recò a Parigi ove nel 1218 era *magister artium*. Essendo diacono e baccelliere in teologia, il 12 febbr. 1220 entrò fra i Domenicani e quale delegato dal convento parigino prese parte al primo Capitolo generale nel maggio 1220 a Bologna. Insegnò a Parigi. Nominato nel 1221 provinciale di Lombardia, nel Capitolo generale di Parigi, il 23 maggio 1222 fu eletto successore di s. Domenico. Alternando i Capitoli generali tra Bologna e Parigi e combinando con i suoi viaggi la visita delle province e l'azione propagandistica per il suo Ordine nei centri culturali, G. compì notevoli viaggi attraverso l'Italia, la Germania, la Francia e l'Inghilterra. Ebbe contatto con Gregorio IX e la Curia papale, con Federico II, con la regina Blanca, con prelati ed eruditi dovunque. Tornando in Europa dopo una visita in Terra Santa, naufragò presso la costa siriana e fu sepolto nella chiesa domenicana d'Acri. Il culto ecclesiastico tributato a G. attraverso i secoli fu confermato da Leone XII nel 1827.

Dotato d'una intelligenza viva e d'una nobile volontà, di un cuore ricco e generoso, di una eloquenza affascinante, di una rara arte nel trattare uomini e affari, G. preparò felicemente l'eredità di s. Domenico ai grandi compiti che i Frati Predicatori dovevano svolgere ben presto, portando le case da 30 a 300 e i membri da ca. 300 a 4000. Le *Vitae Fratrum* di Gerardo di Frachet del 1259-60 consacrano, dopo il libro su s. Domenico, un libro intiero al « santo e degno di memoria padre nostro frate Jordano » con ricchezza di ricordi personali e spirituali.

Conobbe la nobile Diana d'Andalo, che, come maestro generale, aiutò nella fondazione del monastero di S. Agnese a Bologna. Le lettere di G. alla b. Diana sono testimonianze importanti per la storia religiosa e culturale.

Da generale G. corroborò i principi costituzionali, presiedendo i Capitoli generali e due generalissimi (Parigi 1228 e 1236) e pubblicando le *Constitutiones primae Ordinis Fratrum Praedicatorum quae erant tempore magistri Iordani* (ed. H. Ch. Scheeben [*Quellen u. Forschungen zur Gesch. des Dominikanerordens*, 38] Colonia 1939). Promosse gli studi conventuali e vide salire due padri a cattedre universitarie parigine (1230 e 1231), diede impulso al ministero sacerdotale nella predicazione, nell'amministrazione dei Sacramenti e nelle sepolture. Dal 1231 dovette accettare le nomine di frati suoi ad inquisitori in Francia, Germania, Lombardia, Toscana, nel Regno di Sicilia e in Spagna.

G. fu il primo scrittore domenicano scolastico (*In Priscianum minorem*; *Postilla super Apocalypsim*), storico (*Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, ed. H. Ch. Scheeben [*Mon. Ord. Praed. hist.*, 16], Roma 1935, pp. 25-88), omiletico (cf. *Archiv. Fratr. Praed.*, 10 [1940], pp. 5-19) e spirituale (*Epistulae*, ed. A. Walz, in *Archiv. Fratr. Praed.*, 20 [1950], p. 1 sg. Cf. Quétif-Echard, I, pp. 93-100; H. Ch. Scheeben, *Der lit. Nachlass Jordans v. Sachsen*, in *Hist. Jahrb.*, 52 [1932], pp. 56-71).

BIBL.: *Acta SS. Februarii*, II, Parigi 1864, pp. 720-40; J. P. Mothon, *Le b. Jourdain de Saxe*, ivi 1865; A. Mortier, *Hist. des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, I, Parigi

(*da P. Kondakov, L'icone russe, I, Praga 1928, tav. 6*)
GIORGIO, santo, martire - *S. G. che uccide il drago*. Icona della scuola di Novgorod (fine del sec. XIV princ. sec. XV) - Mosca, collezione di J. S. Oustroukhov.

1903, pp. 137-253; *Vitae Fratrum* (*Mon. Ord. Praed. hist.*, 1), Roma 1896, pp. 99-149; *Il libro d'oro domenicano*, volgarizzamento anonimo del sec. xv, ed. I. Taurisano, Roma 1925, pp. 143-246; M. Aron, *Un animateur de la jeunesse au XIIIe siècle, vie et voyages du b. Jourdain de Saxe*, Parigi-Bruges 1930; H. Ch. Scheeben, *Jordan d. Sachse*, Vechta 1937; id., *Beiträge zur Gesch. Jordans v. Sachsen* (con bibl.), ivi 1938; A. Walz, *Compendium hist. Ord. Praed.*, 2ª ed., Roma 1948, pp. 28-33, 203, 240, 245, 259; id., *Intorno alle lettere del b. G. di Sassonia*, in *Angelicum*, 26 (1949), pp. 143-64, 218-32. Angelo Walz

GIORGI, Domenico. - Prelato, storico e liturgista, n. a Costa di Rovigo il 4 giugno 1690, m. a Rovigo il 21 luglio 1747. Sacerdote (1773), bibliotecario della biblioteca del card. G. R. Imperiali, abate di S. Maria di Saccolongo (1727), fu intimo di Innocenzo XIII, Benedetto XIII, Clemente XII e Benedetto XIV che lo nominò suo prelato domestico. Si dedicò a ricerche erudite di storia e di liturgia.

Delle sue numerose opere si ricordano soltanto: *De antiquis Italiae metropolibus* (Roma 1722); *Trattato sopra gl'abiti sacri del Sommo Pontefice di Roma* (ivi 1724); *De liturgia romani Pontificis in solemni celebratione missarum* (3 voll. in-fol., ivi 1731, 43, 44); *De Monogrammate Christi* (ivi 1738, confuta il Basnage); l'ed. del *Martyrologium Adonis* (ivi 1745); e le annotazioni all'ed. degli *Annales* di Baronio, a cura del Mansi a Lucca (1738-59). Diversi suoi manoscritti si conservano alla Biblioteca Casanatense.

Bibl.: *Vita di mons. D. G. descritta da un suo concittadino della città di Rovigo* [conte Carlo Silvestri], in A. Calogerà, *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici*, XLI, Venezia 1749, pp. 337-65; *Biographie universelle ancienne et moderne*, XVII, Parigi 1816, pp. 411-17; Hurter, IV, coll. 1565-66. A. Pietro Frutaz

GIORGIO, santo, martire. - Veneratissimo fin dall'antichità sia in Oriente come in Occidente. Il santuario costruito sulla sua tomba a Lydda (Diospolis) in Palestina, meta di frequenti pellegrinaggi fin dal sec. iv (CSEL, 39, p. 139, 176; v. p. 288 sgg.), esisteva ancora nel sec. ix. Purtroppo a tanta venerazione non corrispondono notizie certe sulla vita e sul martirio del Santo. La sua personalità è ignota tanto che si è tentato identificarlo con qualcuno dei martiri attestati da fonti autentiche: con il giovane anonimo che strappò l'editto di persecuzione di Diocleziano a Nicomedia (Eusebio, *Hist. eccl.*, VIII, 5), con Elpidio, martire della Mesopotamia venerato lo stesso giorno di G., e persino con l'omonimo vescovo ariano di Alessandria perito in un tumulto popolare sotto Giuliano l'Apostata (Socrate, *Hist. eccl.*, III, 3).

Il « dies natalis », segnato nel *Martirologio geronimiano* il 23 apr. proviene dall'indicazione della *Passio*. Questa è assai antica e certamente esisteva nel sec. v poiché è ricordata e proscritta nel famoso decreto pseudogelasiano *De libris recipiendis*; ma è assolutamente favolosa e fantastica. Attraverso i secoli se ne fecero varie recensioni che la trasformarono gradualmente spogliandola dei brani chiaramente sospetti ed arricchendola di elementi storici arbitrariamente scelti; molte poi sono le versioni dall'originale greco, in latino, copto, armeno, ecc.

Secondo la più antica redazione G. era oriundo dalla Cappadocia, ma viveva in Palestina dove era tribuno militare. Scoppiata la persecuzione di Diocleziano distribuì i suoi beni ai poveri e si professò apertamente cristiano. Condotto davanti all'Imperatore fu invitato a sacrificare; si rifiutò energicamente e fu perciò, dopo essere stato tormentato, rinchiuso in carcere, costretto a passare la notte con una grossa pietra sul ventre. Quivi ebbe una visione da parte di Dio che gli annunciò una lunga serie di tormenti che sarebbero durati per ben 7 anni, durante i quali sarebbe morto e risuscitato tre volte. La predizione si avverò appuntino e G. soffrì terribili martiri uscendone sempre illeso finché finalmente fu decapitato. L'insulsa narrazione sarebbe stata scritta da un certo Pasicrate testimone oculare. Al tempo delle Crociate il culto di G. ebbe un grande incremento essendo stato scelto come patrono della cavalleria, ed in suo onore si eressero numerose chiese e monasteri. Dallo stesso tempo fu divulgato in

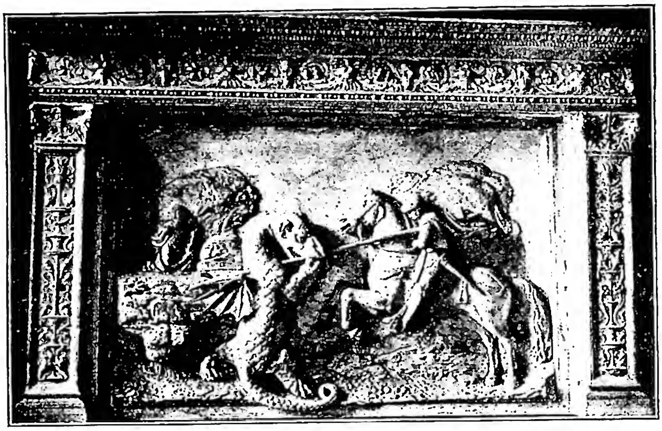
(fot. Alinari)
Giorgio, santo, martire - Statua di s. G. scolpita da Donatello per l'arte dei Corazzai (a. 1416), già in Orsanmichele - Firenze, Museo Nazionale.

Occidente il famoso episodio della fanciulla esposta ad un dragone e liberata dall'intervento di G. Esso nacque probabilmente dalla falsa interpretazione di un'immagine di Costantino esistente a Costantinopoli (*Vita*, III, 3 : PG 20, 1058) collegata ad un passo del panegirico che s. Andrea di Creta recitò in onore di G. (*ibid.*, 87, 1189).

Bibl.: *Acta SS. Aprilis*, III, Parigi 1866, pp. 101-65; H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Parigi 1909, pp. 45-76; K. Krumbacher, *Der heilig Georg*, Monaco 1911; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 205, 209; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, pp. 148, 184; *Martyr. Romanum*, p. 152. Agostino Amore

Iconografia. – Nelle raffigurazioni del Santo, sin dal x sec. nell'Oriente cristiano, esso appare giovane, sbarbato e senza alcun attributo speciale, accompagnato generalmente da s. Demetrio. Con l'andar del tempo, diventa più frequente la raffigurazione del s. G. in corazza e con marcata caratterizzazione eroica, e spesso collocato in mezzo ad altri santi guerrieri. Dal modello iconografico bizantino dipendono le raffigurazioni musive siciliane del xii sec. (Cefalù, Monreale, Cappella Palatina di Palermo).

Appaiono nell'Occidente europeo, sin dal xii sec., raffigurazioni del Santo a cavallo, in atto di uccidere un dragone. Tale modello venne seguito soprattutto dall'arte tardo gotico francese e tedesca e del Rinascimento italiano. Possono citarsi, quali prototipi: oltre alcune sculture del Museo di Lubecca, i due pannelli di Paolo Uccello, uno nella raccolta Lanckoronski a Vienna, l'altro nella collezione Jacquemart André di Parigi; la tavola del Francia della Galleria Corsini a Roma e la piccola tavola del Louvre, opera giovanile di Raffaello.



(*fot. Alinari*)

Giorgio, santo, martire - *S. G. che uccide il drago*. Bassorilievo proveniente dal castello di Gaillon, opera di Michel Colombe (1508) - Parigi, Museo del Louvre.

L'arte del Rinascimento italiano tuttavia lo raffigura talvolta in piedi, armato e in corazza, tralasciando il dragone come nella statua di Donatello per il tabernacolo di Orsanmichele, ora al Museo del Bargello in Firenze, o facendolo campeggiare dietro il mostro abbattuto, come nella tavoletta dell'Accademia di Venezia, di mano del Mantegna. In tale modo lo raffigurò anche l'incisione del Dürer del 1514.

L'intera leggenda di s. G. venne affrescata nel 1377 da Jacopo degli Avanzi nella basilica del Santo a Padova, e nel 1505 da Vittore Carpaccio in S. Giorgio degli Schiavoni a Venezia. Dello stesso pittore resta anche una predella della pala d'altare di S. Giorgio Maggiore a Venezia, con *Storie del Santo*.

Bibl.: K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926, pp. 263-79. Vitold Wehr

Folklore. – « Fra i santi dell'antichità nessuno ha eclissato la gloria di s. G. La sua fama si è sparsa in tutte le parti del mondo cristiano: l'Oriente e l'Occidente l'hanno celebrato con entusiasmo in prosa e in versi, in tutti gli idiomi » (Delehaye). Straordinariamente ricco è quindi il materiale che offre il folklore, sia per la leggenda che per il culto popolare.

Per quel che riguarda lo sviluppo della leggenda, lo stesso Delehaye riconosce che essa « renferme un grand nombre d'éléments empruntés au folk-lore »: si deve però notare che la tradizione popolare ignora, di regola, tutta la prima parte della vita del Santo e concentra la narrazione nel solo episodio del drago, che, com'è noto, compare assai tardi nei testi agiografici. Tale episodio ha ispirato numerosi canti popolari nei vari paesi dell'Europa e specialmente del mondo slavo. In Italia, un'« orazione » in endecasillabi epici di notevole forza e bellezza, è diffusa dalla Romagna alla Calabria in numerose lezioni: essa rivela sicuri rapporti con un poemetto veneto, tuttora inedito, conservato alla Nazionale di Parigi (mss. it. 1069, fol. 100-111). Un poemetto toscano in ottave, del Quattrocento, è conservato in antiche stampe e fu più volte riprodotto: esso svolge l'intera leggenda del Santo quale dà Jacopo da Varazze. Alla stessa fonte si ispirano varie laude lirico-narrative, una conservata in un laudario toscano dei primi del Trecento (Cod. magliabechiano 11-1-22) un'altra composta da Feo Belcari e un'altra ancora da Francesco di Albizzo. Nel teatro fiorentino del Rinascimento si ebbe più di una sacra rappresentazione ispirata a s. G. anche perché un quartiere della città era a lui dedicato e la Compagnia di S. G. aveva l'incarico di ricordarne ogni anno le gesta miracolose: talora la rievocazione era fatta per mezzo di un carro processionale con il « drago che buttava fuoco dalla bocca, dalla coda e da altre parti e dietro seguiva la figliuola del re di Libia sopra una chinea bianca ».

Il culto popolare di s. G. è antichissimo: sorto intorno alla tomba del martire guerriero trasformata in santuario, a Lidda, sulla via di Gerusalemme, già nel sec. vi era diffuso in Sicilia, in Italia e persino nelle Gallie: a Roma, Belisario lo invocava difensore della porta S. Sebastiano. Il culto ha dunque origini orientali, e in Occidente si ravvivò con le Crociate. Per alcun tempo i Dardanelli furono chiamati stretto di s. G. Varie nazioni, regioni e città lo hanno patrono; come, ad es., l'Inghilterra (dal 1222, Sinodo di Oxford), il Portogallo, la Catalogna e l'Aragona, la Georgia, la Lituania.

Genova che pure lo venera come protettore, a lui ha intitolato il suo Banco: Venezia gli ha dedicato tre chiese, insigni per opere d'arte: in Italia sono 118 i comuni che portano il nome del Santo, sparsi dovunque: famosa è l'iscrizione in volgare (1135) del duomo di Ferrara a lui dedicato. Innumerevoli le chiese e cappelle intitolate al Santo: molte di esse sono meta di pellegrinaggi e oggetto di particolari forme di culto popolare.

La data della festa, che ricorre il 23 apr., segna per i volghi di molti paesi d'Europa l'inizio della primavera, con tutte le relative usanze e manifestazioni di carattere agreste e propiziatorio, simili a quelle che si hanno per il Calendimaggio. Tra gli Slavi della Carinzia i giovani ornano di fiori un albero e lo portano in processione fra canti di gioia e musiche; principale personaggio della processione è il « verde G. », un ragazzo rivestito di fronde, che alla fine, viene gettato in acqua, con l'intenzione di assicurare la pioggia per i fieni e le biade; spesso il ragazzo all'ultimo momento viene sostituito con un fantoccio. Usanze analoghe si trovano in alcuni distretti della Russia, come presso gli zingari della Transilvania e della Romania, i quali attribuiscono all'albero infiorato virtù efficaci contro le malattie o propizie al parto. Anche in molti altri Paesi, s. G. è invocato come guaritore; in Francia e in Germania le acque di molte fontane a lui intitolate sono ritenute miracolose. Protettore dei cavalieri, lo è anche dei cavalli, e, in genere, del bestiame. In Germania e nei paesi slavi è invocato come potente nemico delle streghe. Come uccisore del drago protegge anche contro i rettili. Si crede che in alcuni paesi il suo culto abbia sostituito quello di precedenti divinità primaverili pagane: in Li-

tuania il dio Pergrubius, in Georgia (dove la festa si celebra il 14 ag.) il dio Lano. Accostamenti, ma arbitrari, sono stati fatti anche con il dio egizio Horus e l'indiano Śiva.

In Italia questi aspetti primaverili e agresti del culto popolare di s. G. sono quasi del tutto scomparsi, anzi in molte regioni la sua festa passa inosservata: ma notevoli tracce si conservano in Sardegna e nell'Italia settentrionale, dal Piemonte all'Istria.

BIBL.: D. F. S. Krauss, *Le afflizioni di Troiano: canto dei guslari della Bosnia*, in *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 9 (1889), pp. 473-90; S. Borelli, *Il megalomartire s. G.*, Napoli 1902; P. M. Huber, *Die Georgslegende*, Erlangen 1906; H. Delehaye, *Les légendes grecques des Saints militaires*, Parigi 1909, v. indice; G. Pansa, *Miti, leggende e superstizioni dell'Abruzzo*, Sulmona 1927, passim; G. Battelli, *Le più belle leggende cristiane*, 3ª ed., Milano 1928, passim; P. Toschi, *La poesia popolare religiosa in Italia*, Firenze 1935, passim; P. Sartori, *Georg hl.*, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, III, coll. 647-57; G. C. Pola Falletti di Villafalletto, *Associazioni giovanili e feste antiche*, III, Torino 1942, pp. 311-20. Paolo Toschi

GIORGIO ACROPOLITA. – Scrittore bizantino del sec. XIII. N. a Costantinopoli, discepolo di Niceforo Blemmydes, maestro dell'imperatore di Nicea Teodoro II Laskaris. Partecipò alla guerra contro l'Epiro e vi cadde in prigionia (1257-59), dalla quale l'imperatore Michele VIII Paleologo lo liberò, mandandolo come uno dei suoi legati al Concilio II di Lione; ed ivi il 6 luglio 1274 G. fece in nome del suo imperatore il giuramento di sottomissione alla Chiesa romana. Egli che aveva ancora negli aa. 1257-59 difeso la dottrina contraria al *Filioque* si convertì sinceramente alla Chiesa cattolica e le restò fedele fino alla morte avvenuta nel 1282.

G. fu uno scrittore fecondo ed universale, in poesia, eloquenza, storia, filosofia, teologia; fu anche maestro di filosofia ed ebbe come alunno il futuro patriarca Gregorio di Cipro, il quale però da amico dell'Unione ne diventò acerrimo avversario.

BIBL.: A. Heisenberg, *G. A. opera*, 2 voll., Lipsia 1903; M. Jugie, s. v. in DHG, I, coll. 377-79. Giorgio Hofmann

GIORGIO, vescovo ariano di ALESSANDRIA. – Oriundo della Cappadocia, cupido ed avaro, aveva menato una vita agitata. Eletto vescovo da un sinodo ariano di Antiochia, nel febbr. 357 fu intruso ad Alessandria dopo che s. Atanasio era stato costretto a fuggire.

Seguace dell'arianesimo puro, sottopose i cattolici ad inaudite persecuzioni e violenze, facendo esiliare vescovi, condannare sacerdoti alle miniere, e maltrattando in ogni modo i fedeli. Nell'ag. del 358 il popolo esasperato si sollevò contro di lui e G. fu costretto a riparare presso l'imperatore Costanzo. Partecipò al Concilio di Seleucia del 359, dopo il quale rientrò ad Alessandria. Nel dic. del 361 una sommossa di pagani che insieme con i cattolici avevano sperimentato le sue vessazioni, lo fece prigioniero e poco dopo lo giustiziò (24 dic.).

BIBL.: S. Atanasio, *Hist. Arianorum*, 51, 72 sgg.; *Apologia ad Constant.*, 27 sgg.; *Apologia de fuga*, 7 sg; Socrates, *Hist. eccl.*, III, 2 sg.; Sozomeno, *Hist. eccl.*, IV, 30; V, 7; Teodoreto, *Hist. eccl.*, II, 11, 24; Tillemont, VI, passim (vedi indice). Agostino Amore

GIORGIO AMIRUTZES. – Impiegato (protovestiario), alla corte dell'imperatore di Trebisonda, Davide (1458-62), e consigliere dell'imperatore bizantino Giovanni VIII Paleologo al Concilio di Firenze. Qui egli fu difensore dell'Unione, anzi emise una professione di fede cattolica recentemente edita da M. Jugie (v. bibl.). Ritornato a Trebisonda diventò avversario acerrimo di Roma, come informa una sua lettera a Demetrio, duca di Nauplia (edita da L. Mohler e poi da M. Jugie [v. bibl.]). Dopo la conquista di Trebisonda da parte dei Turchi (1461), non mostrò fortezza di carattere, ma passò all'islām verso il quale veniva spinto anche dalla sua vita privata poco edificante. Alcuni suoi scritti sono ancora conservati, oltre a quelli sopra indicati.

BIBL.: E. Legrand, *Bibliographie hellenique (XVe siècle)*, III, Parigi 1903, pp. 195-205; L. Mohler, *Eine bisher verlorene Schrift von G. A. über das Konzil von Florenz*, in *Oriens Christianus*, nuova serie, 9 (1920), pp. 20-35; M. Jugie, *La profession de foi de G. A. au Concile de Florence*, in *Echos d'Orient*, 36 (1937), pp. 175-80; id., *La lettre de G. A. au duc de Nauplie Demetrius sur le Concile de Florence*, in *Byzantion*, 14 (1939), pp. 77-93. L. N. Tomadakes, 'Ετούρκευσεν ὁ Γεώργιος 'Αμιρούτζης, in 'Επετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, 17 (1948), pp. 99-143. Giorgio Hofmann

GIORGIO degli ARABI. – Vescovo delle tribù nomadi ai margini della Siria e della Mesopotamia, consacrato nel 686, m. nel 724. Fu monofisita ed amico di Giacomo di Edessa (v.), di cui terminò l'*Hexaemeron*.

La sua opera principale è una versione dell'*Organon* di Aristotele in siriaco. Interessanti sono le sue lettere specialmente quella al recluso Īšō'. G. fu il primo tra i monofisiti siri a scrivere uno studio sui Sacramenti col titolo *Spiegazione dei Misteri della Chiesa*, dove tratta del Battesimo (e Cresima), Eucaristia e consacrazione del « myron ».

BIBL.: V. Ryssel, *G. des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Lipsia 1891; id., *Poemi siriaci di G. vescovo degli Arabi*, Roma 1892; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922 p. 257 sg.; J. B. Chabot, *Littérature syriaque*, Parigi 1934, pp. 22, 25, 88. Guglielmo de Vries

GIORGIO di Poděbrady, re di BOEMIA. – N. il 23 apr. 1420 a Poděbrady, m. il 23 marzo 1471 a Praga. G. con l'aiuto di Rokycana organizzò politicamente gli utraquisti, la parte mitigata degli ussiti, riconciliatisi con la Chiesa romana in base alle « compactata » di Basilea, e ne fu guida autorevole.

Divenuto nel 1452 reggente, G. si rivelò un abile uomo di Stato, così che nel 1458 fu eletto re di Boemia, successore di Ladislao Postumo. Fu riconosciuto anche dall'Imperatore e dal Papa, al quale promise in segreto di rinunziare più tardi alle « compactata ». Quando poi nel 1462 Pio II le abolì, G. non si sentiva abbastanza forte per affrontare l'opposizione degli utraquisti e rifiutò di rinunziare pubblicamente alle « compactata » appartenenti allora alle leggi fondamentali del Regno. Perciò nel 1466 il papa Paolo II lo scomunicò e indisse contro di lui una crociata, a capo della quale nel 1468 si pose il genero di G., Mattia Corvino re d'Ungheria. G. perdette la Moravia ma resisteva in Boemia e proprio quando la sua posizione prendeva una piega migliore, G. morì. G. consolidò il Regno di Boemia sconvolto politicamente, socialmente e religiosamente dalle lunghe guerre ussite, vi ristabilì l'ordine interno e il prestigio del potere regio. G. cercò pure di riconciliare totalmente il suo regno con Roma e a questo scopo egli, morente, raccomandò – a danno dei suoi figli – che fosse eletto a succedergli Ladislao Jagellone.

BIBL.: E. Denis, *Fin de l'indépendence bohême*, I, Parigi 1890, passim; Pastor, II, pp. 156-74, 379-90; B. Bretholz, *Geschichte Böhmens und Mährens*, II, Liberec 1923, passim; R. Urbánek, *Husitský král*, Praga 1926, passim. Altra bibl. in J. Calmette, *L'élaboration du monde moderne*, 3ª ed., Parigi 1949, p. 263; cf. inoltre G. Vedovato, *La comunità internazionale*, Firenze 1950, p. 16 e sgg. (con bibl. recente). Giuseppe Olšr

GIORGIO DOLGORNKI. – Primo principe di Susdal, città della Russia centrale, vissuto nel sec. XI. Con lui comincia a esistere insieme a Kiev, città principale del Regno di Rus, l'abitato di Mosca, divenuta poi capitale della Russia moderna. La primitiva città comprendeva nel 1047 soltanto una parte dell'attuale Cremlino. G. appoggiò sempre le tendenze bizantinofile in antitesi al principe Jsjaslav di Kiev, il quale, portato da tendenze autonomistiche, fece eleggere per quella metropoli il monaco Clemente di Smolensk senza più ricorrere al patriarca bizan-

tino. La tendenza bizantinofila divenne tradizionale nel principato di Mosca e quindi in tutta l'antica Russia propriamente detta.

BIBL.: A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948 (cf. indice). Alberto M. Ammann

GIORGIO, FRANTZE. - Storico bizantino, n. nel 1401 a Lemnos, m. nel 1479 a Corfù. Fu al servizio del despota Costantino come legato diplomatico all'estero e come governatore di diverse città. Quando Costantino diventò imperatore (Costantino XI), G. partì per una lunga missione in Iberia, donde tornò negli inizi del 1452. Fu quindi proposto per la dignità di *logothetes* che probabilmente non accettò. Durante la caduta di Costantinopoli si batté valorosamente e fu fatto prigioniero. Liberato, venne nel Peloponneso e più tardi a Corfù dove, come la moglie, abbracciò lo stato monastico.

A G. sono state attribuite due importanti opere artistiche, il *Chronicon minus*, che narra la storia bizantina dal 1413 al 1477 e il *Chronicon maius*, il quale, oltre a contenere l'anteriore, benché interpolato, aggiunge un prologo, una storia bizantina dal 1258 al 1402 e una storia turca fino a Maometto II. Recentemente R. Loenertz (*Autour du Chronicon maius attribué à G. Phr.*, in *Miscellanea Mercati*, III, Vaticano 1946, pp. 273-311) ha sostenuto la tesi che sembra più probabile, e cioè che il *Chronicon maius* non è di G. ma una compilazione fatta nel sec. XVI da Macario Melissene, metropolita di Monembasia.

BIBL.: Ed. del *Chronicon minus* in A. Mai, *Classici auctores*, IX, Roma 1837, p. 594 sgg. (cf. anche PG 156, 1025-80); Krumbacher, pp. 307-309; G. Moravcsik, *Byzantinoturcica. I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Turkvölker*, Budapest 1942, pp. 151-54, sostiene però l'autenticità del *Chron. maius*. Vitaliano Laurent

GIORGIO da GHEEL. - Missionario e martire cappuccino dell'antica provincia fiammingo-belga, n. a Oevel, presso Geel (Campine), nell'ag. 1616, entrò già sacerdote nel noviziato a Lovanio l'11 nov. 1642, m. a Ngondo Mbata ca. l'8 dic. 1652.

Destinato alla missione del Congo dal 1648, sbarcò a Pinda il 29 giugno 1651. Dal ministero nella città di San Salvador passò nella residenza di Matari. Gli sono attribuiti più di mille Battesimi d'indigeni. Sistemò il primo *Vocabularium latinum, hispanicum et congense* (ms. autografo nella Biblioteca nazionale di Roma), che probabilmente era stato composto dai confratelli; nella recente edizione di J. Van Wing-C. Penders, *Le plus ancien dictionnaire bantu* (Lovanio 1928) è stato trasformato in un dizionario congolese-francese-fiammingo. Di passaggio per Ulolo verso la fine del nov. 1652, rimproverò fortemente quei cristiani che erano ritornati alle pratiche idolatriche, proibite anche dalla legge civile, e ne incendiò simulacri e strumenti; ma gli interessati lo malmenarono, riducendolo in fin di vita. Venerato come martire, sono stati aperti i processi informativi presso la Curia di Malines nell'ag. del 1936.

BIBL.: Edouard d'Alençon, *Essai de bibliographie capucino-congolaise*, in *Neerlandia franc.*, 1 (1914), pp. 41-42; Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini*, X, Roma 1938, pp. 434, 445; Hildebrand de Hooglede, *Le martyr G. de G. et les débuts de la mission du Congo*, Anversa 1940; id., *La question de la béatification de G. de G.*, in *Vox Minorum*, 1 (1947), pp. 263-76. Ilarino da Milano

GIORGIO, vescovo ariano di LAODICEA. - Oriundo di Alessandria dove era sacerdote all'inizio della controversia ariana, fu deposto dal vescovo Alessandro, per la sua vita indegna. Respinto anche dal vescovo Eustazio di Antiochia, si recò ad Aretusa. Fu accolto dal vescovo ariano Sofronio e nel 331 fu fatto vescovo di Laodicea, e come tale partecipò al Concilio di Tiro del 335 che depose s. Atanasio.

Assistette anche ai Concili di Gerusalemme dello stesso anno e di Antiochia del 341. Nel Concilio cattolico di Sardica del 343 fu deposto. Dopo la promulgazione della seconda formola anomea di Sirmio nel 357, scrisse una lettera a Basilio di Ancira perché si adoperasse a far condannare Aezio, e partecipò al Concilio di Ancira del 358 in cui fu promulgato l'omoiousianismo. Fu presente anche al Concilio di Seleucia del 359, dopo il quale non si hanno più sue notizie; dovette morire poco dopo. Versato nella filosofia e nella dialettica, scrisse anche degli opuscoli contro gli eretici e specialmente contro i manichei, ed un'orazione in lode di Eusebio di Emesa.

BIBL.: Socrate, *Hist. eccl.*, II, 9, 45, 46; Sozomeno, *Hist. eccl.*, IV, 13, VI, 26; Tillemont, VI, passim (v. indice). Agostino Amore

GIORGIO METOCHITE: v. GIOVANNI, BEKKOS.

GIORGIO di NICOMEDIA. - Visse nella seconda metà del sec. IX. Essendo archivista di S. Sofia ed amico intimo del patriarca Fozio, fu da questi nominato metropolita di Nicomedia nell'860. Rimase fedele a Fozio, anche al tempo della sua disgrazia.

G. è un retore, più che un teologo. I codici manoscritti hanno conservato di lui 170 omelie, delle quali soltanto 10, tutte riferentesi alla Madonna, sono state pubblicate, prima da I. Marracci, e più tardi in PG 100, 1336-1528.

BIBL.: Krumbacher, p. 166. Maurizio Gordillo

GIORGIO di PISIDIA v. PISIDÈS, GIORGIO.

GIORGIO SCOLARIOS (GENNADIO II). - Teologo e scrittore bizantino, patriarca di Costantinopoli per tre volte (1454-56; 1463; 1464-65), n. ivi ca. il 1405, m. nel monastero di Prodromos (S. Giovanni Battista) presso Serres dopo il 1472. Egli imparò già giovane la lingua latina e studiò le opere dei filosofi e teologi occidentali, soprattutto di s. Tommaso d'Aquino. Già prima del Concilio di Firenze godette del favore dell'imperatore Giovanni VIII Paleologo e poté, benché laico, tener prediche nel Palazzo imperiale. Accompagnò il suo sovrano al Concilio di Firenze. Fu caldo promotore dell'Unione dei Greci con la Chiesa cattolica. Celebri sono i suoi tre discorsi (con una lettera aggiunta) che furono consegnati per scritto al Sinodo dei Greci il 30 marzo 1439. Questi sermoni sottolineano la necessità dell'Unione dimostrata con testi dei Padri latini e greci (1° discorso); questa unione deve essere una e vera, cioè dogmatica (2° discorso); ostacolo principale dell'Unione è il rispetto umano (3° discorso). Anche dopo l'Unione dei Greci G. S. rimase un sostenitore strenuo della sua teoria fino alla morte di Marco Eugenico (1444), contro il quale compose anche un'opera in favore del *Filioque*.

Non è ben chiaro come egli abbia mutato dal 1444 in poi il suo contegno verso l'Unione e sia diventato un nemico della Chiesa cattolica. In molti scritti polemici G. S., come monaco e patriarca, combatté il *Filioque* ed il Concilio di Firenze. Fu grande fortuna per la Chiesa greca dissidente che G. S. abbia goduto del favore del sultano Maometto II, il quale lo fece ritornare dalla sua prigionia di Adrianopoli (30 maggio 1453 - fine sett. 1453) a Costantinopoli e fece all'eletto patriarca tre visite, creandolo capo ecclesiastico e civile dei Greci il 6 genn. 1454. Non può esser negato che G. S. rese un servizio non piccolo al cristianesimo per la sua esposizione del dogma cristiano davanti al sultano, redatta poi in scritto.

L'eredità letteraria che G. S. ha lasciato è immensa: si deve all'arcivescovo cattolico d'Atene Ludovico Petit il progetto d'una edizione critica delle opere, attuato in 8 voll. con l'aiuto di X. A. Siderides e M. Jugie e non ultimamente del fratello laico assunzionista Giulio Pector. In questa edizione si trovano pubblicati secondo

gli autografi di G. S. (fortuna felicissima che rendeva l'edizione meno faticosa, essendo 4/5 delle opere conservati in autografi) sermoni religiosi, trattati teologici, polemici, scritti apologetici contro l'islām, scritti pastorali ed ascetici, esposizioni sopra la *Summa contra Gentes* di s. Tommaso, e la 1ª e la 2ª-2ªᵉ della *Summa theologica*, traduzioni, commentari di scritti filosofici di autori occidentali e di Aristotele, e lettere.

BIBL.: L. Petit-X. A. Siderides-M. Jugie, *Georges*, in DThC, XIV, coll. 1521-70; H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner* (*Orient. Christ. Analecta*, 114), Roma 1937, pp. 63-65, 106-108, 135-36, 151-57, 213-16; M. Jugie, *Georges S., professeur de philosophie*, in *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini*, I (*Studi bizantini e neollenici*, 5), ivi 1939, pp. 482-94. Giorgio Hofmann

GIORGIO SICULO. - Eretico anabattista siciliano del sec. XVI. Le notizie sulla sua vita sono estremamente scarse. Intorno al 1550 probabilmente è già a Ferrara dove predica contro i « luterani ». Ivi ai primi di apr. dello stesso anno viene arrestato a motivo delle sue dottrine eretiche ed il 23 maggio è giustiziato.

Dei molti libri di G. S., l'unico che sembra rimasto è *Epistola di G. S. servo fidele di Jesu Christo alli cittadini di Riva di Trento contra il mendatio di Francesco Spiera et falsa dottrina de' protestanti* (Bologna 1550). In essa si rileva una mescolanza di motivi razionalistici e mistici analoga a quella del Serveto, e corrispondente da una parte ai motivi comuni della cultura dell'epoca con la sua fiducia nelle possibilità della mente umana, dall'altra alla religiosità « spirituale » valdesana.

L'identificazione da alcuni fatta di G. S. con Renato Camillo (v.) va scartata.

BIBL.: F. C. Church, *I riformatori italiani*, Firenze 1935, p. 85, nota 2; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, ivi 1939, pp. 57-70, 71, nota 1. Renzo U. Montini

GIORGIO di TREBISONDA. - Umanista ben noto del sec. XV (n. nel 1396, m. nel 1485/86). Portò sempre il nome di Trebisonda, originario della famiglia, benché nativo di Candia. Passato giovanissimo in Italia, si distinse ben presto come professore di greco a Vicenza e a Venezia, dove raccolse l'eredità letteraria del celebre Filelfo. Eugenio IV, sentendone la fama, lo volle a Roma come suo segretario particolare e professore di filosofia e filologia alla Sapienza. Alcuni scienziati, ad es., Lorenzo Valla, disapprovarono le critiche mosse da G. contro Quintiliano e le sue polemiche contro la filosofia platonica, difesa allora da ingegni così in vista come Gemisto Pletone e Bessarione. Ciò finì con indebolire la fiducia del papa Niccolò V; anzi, essendosi sparsa la voce che le sue traduzioni mancavano di fedeltà, dovette allontanarsi da Roma nel 1453.

Vasta è la produzione letteraria di G. in greco e in latino; tra le versioni più celebri si contano il *Commentario* a s. Giovanni e il noto *Thesaurus* di s. Cirillo Alessandrino, la *Praeparatio evangelica* di Eusebio, e non pochi libri di Aristotele e Platone. Benché lavorasse molto in fretta, i suoi scritti son sempre brillanti e pieni di copiosa erudizione.

BIBL.: R. Janin, *Georges de Trébizonde*, in DThC, VI, coll. 1235-37; K. N. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Atene 1868, pp. 41-45. Parecchie opere sue (con la *Notitia* dell'Allacci), in PG 161, 769-896. Emanuele Candal

GIORGIO VENETO: v. ZORZI, FRANCESCO.

GIORGIO WARDĀ. - Innografo nestoriano del sec. XIII, oriundo di Arbela, autore di numerosi (almeno 150) inni religiosi, inseriti nell'Ufficio di rito caldeo.

La collezione dei suoi inni venne chiamata *Wardā* (=« rosa »), donde il suo cognome. I soggetti che tratta sono tra gli altri i seguenti: la penitenza, la preghiera, le necessità e calamità pubbliche, la storia di Giona, il *Pater Noster*, le storie apocrife dell'infanzia di Gesù.

BIBL.: H. Hilgenfeld, *Ausgewählte Gesänge des Gīwargēs W. von Arbel*, Lipsia 1904; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 304-306; J. B. Chabot, *Littérature syriaque*, Parigi 1934, p. 137. Guglielmo de Vries

GIORGIONE, GIORGIO da CASTELFRANCO detto il. - Pittore, n. a Castelfranco Veneto probabilmente nel 1477 o 1478, m. a Venezia poco prima del 25 ott. 1510; uno dei massimi artisti dell'umanità. È il primo libero interprete della natura; le sue creazioni sono il frutto di un sentimento lirico che sta alla base dell'arte moderna.

Nulla si sa di preciso circa i suoi natali ed i suoi esordi e a fatica si ricostruiscono alcuni dati della sua esistenza. Che G. fosse nato da umilissima stirpe, come afferma il Vasari, pare ben probabile. Il Ridolfi (1648) dice che egli si chiamava Barbarella; ma questo è il nome della famiglia che forse l'adottò. Probabilmente era un trovatello, e la sua predilezione per il mito di Paride sembra confermarlo. Nei documenti del tempo è chiamato Zorzi o Zorzo da Castelfranco; Zorzon o G. è dizione che appare dopo la sua morte, e per la prima volta scritta nel Pino (1548).

Circa l'educazione artistica di G. le notizie del Vasari sono contradditorie, perché nella prima edizione delle sue *Vite* egli afferma che fu messo alla scuola di Gentile e Giovanni Bellini; mentre nella seconda (che è la più attendibile, avendo avuto informazioni su G. dalla viva voce di Tiziano) non fa cenno di quell'insegnamento, limitandosi ad affermare che sorpassò di gran lunga i Bellini. Si sa, dalla iscrizione a tergo del dipinto della *Laura* al Museo di Vienna, che egli fu « collega » di Vincenzo Catena nel 1506, ed era chiamato « maestro »; che nel 1507 ricevette l'ambita commissione per una tela da collocarsi nella sala del Consiglio dei dieci al Palazzo Ducale; e che maestro arrivato a gran fama egli era certamente nel 1508, quando gli fu affidato di affrescare il Fondaco dei Tedeschi verso il Canal Grande (mentre le pareti meno importanti, verso le Mercerie, furono commesse a Tiziano). Purtroppo, la tela del Palazzo Ducale è andata perduta, e degli affreschi del Fondaco non non è rimasta che una larva di figura muliebre, trasportata alla Galleria dell'Accademia pochi anni fa (un ricordo iconografico di quelle pitture esiste nelle incisioni dello Zanetti, 1760).

Scarse le notizie del Vasari sulla vita e le opere di G., e non tutte attendibili. Egli lo ricorda attraverso la tradizione, soprattutto di Tiziano, come « gentile e di buoni costumi, che dilettossi continuamente delle cose d'amore e piacquegli il suono del liuto mirabilmente e tanto, che egli cantava e suonava nel suo tempo tanto divinamente, che egli era spesso per quello adoperato a diverse musiche et onoranze et ragunate di persone nobili »: accenni, questi, chiarificatori anche circa la « musicalità pittorica » di G. Per la ricostruzione dell'attività di G. soccorre, oltre il Vasari, il nobiluomo veneziano Marcantonio Michiel, il quale annotò nelle case private di Venezia e di Padova, dal 1525 al 1543, vari dipinti e disegni del maestro, che costituiscono le fonti principali per la conoscenza della sua arte. Appena approssimativa può definirsi la cronologia delle opere di G.

Tra le prime sue opere sono generalmente riconosciute le tavole degli Uffizi con la *Prova del fuoco* ed il *Giudizio di Salomone*; ma non sono del tutto autografe, bensì eseguite in collaborazione con altro, oggi ignoto, maestro. All'inizio della sua carriera sono da assegnarsi anche le due tavolette del Museo civico di Padova, l'una della *Leda col cigno*, l'altra d'un *Idillio campestre*; alle quali è da aggiungere, come parte integrante d'un complesso poi smembrato, una terza tavoletta raffigurante un *Vecchio con la clessidra*, già nella raccolta Pulszky di Budapest, ora in America. Nel novero delle prime opere di G. è da considerarsi come probabile il fregio affrescato nella casa Pellizzari in Castelfranco, composto con strumenti musicali, astronomici, simboli delle arti liberali e della

(*da G. Fiocco, G., Bergamo 1941, tav. 31*)
GIORGIONE, GIORGIO da CASTELFRANCO detto il - *Pastore in una campagna*. Disegno - Rotterdam, Museo Boymans (collezione Koenigs).

vita guerresca; nel quale è da riconoscere quasi una proiezione del mondo ideologico di G., più che la sua mano, perchè si tratta di opera d'intenti decorativi.

La prima opera importante, in ordine di tempo, su cui il giudizio della critica appare concorde, è la *Giuditta* dell'Ermitage di Leningrado: opera da datarsi verosimilmente ca. il 1500-1502, d'una estrema squisitezza di fattura, e di quella « dolcezza di colori unita », che il Vasari considera come particolare requisito della « maniera moderna » instaurata da G. Alla sua epoca giovanile sono da ascriversi inoltre i seguenti dipinti, che formano un gruppo stilisticamente omogeneo: l'*Epifania*, della National Gallery di Londra, in cui echeggiano ricordi belliniani e carpacceschi; la *Sacra Famiglia*, già nella raccolta Benson di Londra ed ora presso la casa d'arte Duveen di Nuova York, ispirata, sia nella composizione che nello stile goticheggiante del drappeggio, alle stampe dello Schongauer, la *Madonna del paesaggio*, all'Ermitage di Leningrado, interpretazione di squisita umanità e naturalezza; e la *Sacra Conversazione* (già attribuita alla scuola del Giambellino) all'Accademia di Venezia, opera, quest'ultima, tuttora disconosciuta.

Questo « primo periodo » si conclude con la celebre *Madonna di Castelfranco*, eseguita ca. il 1504-1505, creazione di mirabile bellezza specialmente nella parte superiore, ove troneggia la sognante Vergine con il Bimbo in dolce paesaggio di tramonto, ch'è tutto d'una luminosità aurata, diffusa nell'atmosfera. E se, misurata col metro della prospettiva matematica toscana, vi si nota nell'insieme qualche forzatura dovuta ad un punto di vista troppo accostato alle figure; il nuovo mondo poetico che in essa si palesa attraverso una lirica interpretazione tonale dei colori supera qualsiasi giudizio restrittivo di fronte a così alto capolavoro.

Alla maturità di G. (ed è maturità relativa, poiché va da ca. il suo ventisettesimo anno al suo trentatreesimo, in cui morì) appartengono con certezza: il *Ritratto ideale della Laura* (1506) sopraccennato, del Museo di Vienna, il *Ritratto d'un giovane*, del Kaiser Friedrich-Museum di Berlino, che incarna a sua volta un ideale di bellezza del Rinascimento; il ritratto della *Vecchia* « *col tempo* », dell'Accademia di Venezia, all'opposto, d'un sorprendente verismo ispirato ai nordici, opera già ascritta al Torbido, e, per vero dire, ancora ingiustamente controversa; com'è, purtroppo, ancora dibattuta la suggestiva tavola con *Le tre età* della Galleria Pitti di Firenze. A queste si aggiungono le opere universalmente celebri, cioè il citato frammento d'affresco del Fondaco dei Tedeschi (1508) e la *Tempesta* ambedue all'Accademia veneziana, nonchè i *Tre filosofi* al Museo di Vienna. La *Tempesta* è l'opera che meglio di qualsiasi altra di G. esprime, per la prima volta nella storia dell'arte, quel sentimento panico della natura, quel vivere e palpitare dell'uomo all'unisono con il creato, quella « rivelazione » intima, per cui egli è parte del cosmo e soggetto alle sue leggi supreme. Il paesaggio descrittivo, « ottico », dei Fiamminghi e dei nordici è superato in una trasfigurazione sublimemente poetica: così poetica, che il soggetto figurale (probabilmente riferentesi al mito di Paride bambino) passa in sordina, e già il Michiel non lo conosce esattamente ma lo cita soltanto come « el paesetto cun la tempesta, cun la cingana et soldato ». Maggiormente misterioso è il « tema », quando si pensi che nella prima stesura dell'opera, G. aveva dipinto, al posto del « soldato », una figura di donna ignuda seduta al margine del ruscello, che si bagna i piedi nell'acqua, come è stato rivelato recentemente dall'esame radiografico del quadro.

Alquanto ermetico è pure il « soggetto » dei *Tre filosofi*, interpretato altresì come *Tre matematici* o *Tre astronomi* o *Tre Re Magi*, oppure riferito alla mitologia romana, e persino all'occultismo delle società segrete; ma che verosimilmente rappresenta i tre stadi della filosofia, impersonati per l'antichità da Aristotele, per il medioevo da Averroè, per il Rinascimento dal giovane osservante e misurante, seguace delle nuove idee del naturismo che allora si insegnavano nello Studio di Padova. Il tema filosofico (o comunque mitologico od altro) si è trasformato in pura lirica, in una musicale contemplazione; e la pittura è d'una intensità cromatica così profonda, che non ha riscontro se non in poche opere di G. medesimo. A detta del Michiel, il dipinto fu terminato da Sebastiano del Piombo; ma è certo che l'intervento di questi si limitò a poche parti non sostanziali.

Un dipinto che si avvia all'universale riconoscimento della critica è l'*Adorazione dei pastori*, già nella raccolta Allendale di Londra, ora nella Galleria nazionale di Washington; dipinto tra i più importanti di G., in cui sono mirabilmente riassunte e sintetizzate le più alte qualità pittoriche del maestro. Esso è certo da identificare con quella « Nocte », che Isabella d'Este volle, ma invano, far acquistare subito dopo la morte di G. Capolavoro degli ultimi anni del maestro, esso è particolarmente incantevole per l'interpretazione atmosferica della luce, che precorre le conquiste del Vermeer. Il giudizio della critica si avvia a diventare concorde anche su altre opere poco note, come l'*Eros con la freccia* del Museo di Vienna; l'*Autoritratto in veste di David* della Galleria di Braunschweig, che è purtroppo soltanto un frammento molto deperito e restaurato; nonchè il *Ritratto virile*, già nella raccolta Terris di Londra, ora al Museo di S. Diego in California, recante a tergo un'iscrizione contemporanea, che lo dice « di man de m. Zorzi de Castel fr.... » con la data (non ben chiara) del 1508. La grande sua somiglianza con l'« autoritratto » suddetto di Braunschweig, rende probabile l'ipotesi che in questa mirabile testa, d'una luminosità diffusa e d'una pasta cromatica compatta e spessa, G. abbia raffigurato se medesimo.

A chiarire il « mondo pittorico » di G. rimangono anche alcune copie di suoi dipinti, dovute a Teniers il giovane, come il *Rinvenimento di Paride*, nella raccolta Loeser di Firenze, l'*Aggressione*, nella raccolta Gronau, pure a Firenze, o la mezza figura di *Nerone* nella raccolta del prof. Suida a Nuova York. Altre copie interessanti da originali perduti di G. sono da considerarsi l'*Oroscopo* della Galleria di Dresda, il *Pastore con flauto* di Hampton Court, il *Davide con la testa di Golia* del Museo di Vienna,

il *Paggetto con la palla d'oro* dell'Ambrosiana di Milano; ma per questi due ultimi potrebbe trattarsi anche di originali, guasti da antiche ridipinture.

Nel campo delle opere incerte rimane il molto discusso *Giudizio di Salomone*, della collezione Bankes di Kingston Lacy in Inghilterra, forse soltanto iniziato da G. e terminato da Sebastiano del Piombo, mentre altre celebri creazioni, quali il *Concerto campestre* del Louvre, il *Concerto* di Pitti, l'*Adultera* del Museo di Glasgow, la *Madonna coi ss. Rocco ed Antonio* del Prado, vanno restituite, ormai senza più dubbio, al genio del giovane Vecellio. Quanto alla celeberrima *Venere dormente*, già alla Galleria di Dresda ed ora in possesso dell'U.R.S.S., è opinione corrente che la pittura sia stata incominciata da G. e finita da Tiziano, presumendo che sia la stessa che annotò il Michiel, nel 1525, in casa di Gerolamo Marcello a Venezia; ma l'identificazione con quella è assai discutibile, mentre lo stile pittorico largheggiante, l'impianto monumentale, l'impasto cromatico ed ogni elemento di forma parlano in favore di Tiziano soltanto; verso cui, del resto, la critica si orienta decisamente.

Dei tanti disegni ascritti a G. uno solo è concordemente accolto come autografo: il *Pastorello*, con la veduta delle mura di Castelfranco nello sfondo, del Museo Boymans di Rotterdam: ma certo è da considerarsi di sua mano anche il *Violinista*, dell'Ecole des Beaux Arts, a Parigi. Sono disegni d'una squisitezza estrema, concepiti in senso propriamente « pittorico ».

Lo sviluppo artistico di G. parte dai concetti ancora quattrocenteschi dei Bellini e del Carpaccio, per presto distaccarsene nella ricerca d'un nuovo mondo pittorico. E la rivelazione di questo nuovo mondo gli sarebbe venuta, stando al Vasari, dallo « sfumato » di Leonardo: ipotesi che ha la sua parte di vero, quando si consideri certa analogia d'intenti tra la « profondità spaziale ed atmosferica », raggiunta da Leonardo mediante il chiaroscuro, e l'« armonia tonale » di G., pur essa intesa come fusione atmosferica, ma raggiunta esclusivamente attraverso il colore. Sin dalle sue prime opere sicure G. si estolle dalla distinzione tra forma e colore; poiché per lui è il colore che dà forma alle cose. Perciò egli abbandonò presto, come ben dice il Vasari esagerando, « la maniera secca, cruda e stentata dei Bellini » e si mise a lavorare « senza far disegno, tenendo per fermo che il dipinger solo con i colori stessi, senz'altro studio di disegnare in carta, fosse il vero et miglior modo di fare ». Così G., dallo « sfumato » leonardesco passava alla pittura di tocco, conseguenza, a sua volta, della pittura tonale. Proprio all'ultima fase della evoluzione di G. deve pertanto riferirsi il passo del Vasari, che del resto coglie così nel vivo, circa la novità della pittura giorgionesca.

Naturalmente le premesse per questa pittura erano già nell'aria, a Venezia: sia con le creazioni del vecchio Giambellino, nelle quali v'è una dolce fusione cromatica, sia con gli esempi, abbastanza numerosi, di pitture fiamminghe. Il giovane castelfranchese subì inizialmente notevoli suggestioni dal goticismo nordico, e quell'ingorgarsi dei panneggi nella *Giuditta* di Lenigrado, nella *Sacra Famiglia* ex-Benson, nella *Madonna di Castelfranco*, che non ha riscontro nella pittura veneziana del tempo, n'è dimostrazione palese. Le stampe dello Schongauer, del Wohlgemut, dei *Piccoli maestri*; le opere del Dürer; gli *Stregozzi* di Gerolamo Bosch al Palazzo Ducale servirono certamente a lievitare il volo della fantasia di G. verso i regni d'un mondo sino allora misterioso (dell'Antonello risentì appena qualche influsso iconografico nell'inquadratura di alcuni ritratti; in realtà G. opera in antitesi al conchiuso rigorismo plastico del messinese, dipingendo per morbidi trapassi di luce). Accanto alle suddette suggestioni ebbe peso, nella formazione di G., l'ambiente degli studi classici, la frequenza con il mondo della cultura, il contatto con la musicalità e insomma con tutta quella fermentante vita dello spirito, come pervasa da un soffio d'arcana euforia, che caratterizzava la Venezia del primo decennio del Cinquecento: uno dei periodi più felici che la pittura abbia mai vissuto. Da questi presupposti nacque l'altissimo *ethos* di bellezza che pervade le creature di G.

(*da G. Fiocco, G., Bergamo 1941, tav. 35*)
GIORGIONE, GIORGIO da CASTELFRANCO detto il - Frammento superstite dell'autoritratto in aspetto di David - Monaco, collez. Braunschweig.

Per raggiungere la perfetta fusione dei suoi colori, G. si valse di un procedimento pittorico a velature, che già era in uso, d'altronde, nella pittura veneziana, ma che egli sviluppò ulteriormente, conferendogli importanza capitale. L'esegesi dell'arte di G. non si esaurisce peraltro nella diagnostica della forma, ma richiede un abbandono spirituale ai suoi puri valori poetici, senza i quali la sua personalità pittorica, squisitamente misteriosa ed ineffabile, rimarrebbe lettera morta.

G. non è un mito, come da taluni s'è affermato. Oltre che nei citati documenti del tempo, G. è menzionato nei *Diarii* di Marin Sanudo, nei quali questi annotò la sua morte. Ma i documenti più « vivi » sulle opere di G. sono le lettere che Isabella d'Este scambiò, sùbito dopo la morte dell'artista, con il suo procuratore a Venezia, Taddeo Albano, per assicurarsi una *Nocte* del grande pittore prematuramente scomparso. Rispose l'Albano in data 7 nov. che delle « Notti » (cioè *Adorazione dei pastori*) dipinte da G. una era presso Taddeo Contarini, altra, di migliore fattura, presso Vittorio Beccaro; ma né l'uno né l'altro erano disposti a venderle « per pretio nessuno; però che le hanno fatte fare per volerle godere per loro »: esempio edificante dell'amore, che i committenti nutrivano per le opere del Maestro, la cui grandezza era riconosciuta pienamente già dai suoi contemporanei. - Vedi tav. XXXIV.

BIBL.: L. Venturi, *G. e il giorgionismo*, Milano 1913; id., s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, pp. 181-84 con bibliografia precedente; L. Justi, *G.*, Berlino 1936; G. M. Richter, *Giorgio da Castelfranco called G.*, Chicago 1937; G. Fiocco, *G.*, Bergamo 1941; A. Morassi, *G.*, Milano 1942; R. Pallucchini, *La pittura veneziana del Cinquecento*, Novara 1944, v. indice; V. Mariani, *G.*, Roma 1945; R. Longhi, *Viatico per cinque secoli di pittura veneziana*, Firenze 1946, v. indice. Antonio Morassi

GIORNALE ARCADICO. - Periodico letterario pubblicato a Roma dal 1819 al 1856; fu l'organo ufficiale di un gruppo di letterati, tra cui G. Perticari e S. Betti, i quali, per il gusto della lingua aulica e dello stile solenne, per l'amore della tradizione classica e per l'avversione a ogni novità straniera, volevano opporre un antemurale all'invasione romantica.

Il giornale si ispirò dunque decisamente a un classicismo letterario ben pronunciato; e fu l'espressione di una società che i tempi si avviavano a superare. Simile, nel suo contenuto, ai giornali letterari settecenteschi, il suo orientamento letterario apparve antimanzoniano; pur tuttavia, i suoi collaboratori svilupparono un programma che ebbe qualche benemerenza e per l'ammirazione che essi professarono per Dante, anticipando così di vari decenni il grande interesse che gli studi danteschi avrebbero suscitato verso la fine del secolo, e per la difesa che sostennero della lingua italiana.

BIBL.: *Saggio bibliografico dei quotidiani e periodici stampati a Roma nel sec. XIX, Mostra di Roma nell'800* a cura dell'Istituto di studi romani, Roma 1932; F. Fattorello, *Giornali e riviste*, in A. Momigliano, *Notizie introduttive e sussidi bibliografici ai problemi ed orientamenti critici di lingua e letteratura italiana*, Milano 1948, pp. 336-37; v. inoltre S. La Colla, *Periodici*, in *Enc. Ital.*, XXVI, p. 757. Costanza Pasquali

GIORNALE DANTESCO. - Rivista di studi letterari, critici, bibliografici sulla vita, le opere e i tempi di Dante, fondata dall'editore Leo S. Olschki nel 1893 in sostituzione de *L'Alighieri, Rivista di cose dantesche*, edito da lui e diretto da F. Pasqualigo (4 voll., Verona 1889-93). Morto il Pasqualigo e falliti i tentativi di fondere *L'Alighieri* con il *Bullettino della Società dantesca italiana*, di Firenze, l'Olschki iniziò nella stessa città la pubblicazione del *G. d.*, diretto da G. L. Passerini, che durò fino al 1915 (23 voll.).

Sospeso temporaneamente nel 1916, ne fu ripresa la pubblicazione nel 1921, sotto la direzione di L. Pietrobono, a cui si unì poco dopo Guido Vitaletti; la rivista ebbe più tardi (1928) il sottotitolo di *Annuario dantesco*.

Intanto, fin dal 1917 il Passerini aveva iniziato per conto proprio la pubblicazione di un'altra sua rivista dantesca, che ebbe come titolo *Il nuovo giornale dantesco*, il quale poi nel 1921 prese il sottotitolo di *Rassegna critica e bibliografica della letteratura dantesca*.

BIBL.: G. Boffito, *Indici ventiduennali delle riviste L'Alighieri e G. d. (1889-1910)*, Firenze 1916; L. Pietrobono, *Indici del G. d. dal 1911 al 1927*, ivi 1929. Costanza Pasquali

GIORNALE DEI LETTERATI. - È il primo periodico letterario italiano la cui pubblicazione comincia a Roma nel 1668 per iniziativa dell'abate Francesco Nazzari, professore di filosofia alla Sapienza. Viene stampato da Nicol'Angelo Tinassi.

Sul tipo del *Journal des savants* di Parigi, esso ha carattere soprattutto scientifico e manca assolutamente di notizie politiche. Le opere italiane e straniere sono riassunte e recensite da collaboratori specialisti; vi sono articoli d'astronomia, d'arte, di materie ecclesiastiche, di medicina e di scienze fisiche e meccaniche, con tavole e illustrazioni. Numerosi anche gli estratti di giornali italiani ed esteri. Il primo numero è del 28 genn. 1668 e l'ultimo del 30 dic. 1679. Il giornale usciva alla fine del mese generalmente in 16 pagine; ottenne grande successo e venne subito imitato in Italia: così l'abate Benedetto Bacchini pubblicava dal 1680 al 1690 a Parma un *G. dei l.* che continuava poi a Modena (1692-95).

Per gli anni del 1676 al 1679 abbiamo a Roma due *G. dei l.* poiché il Nazzari nel 1676 cambia tipografia: infatti in fondo al fascicolo, a cominciare dal n. 3 (1676), leggiamo: « In Roma, per il Mascardi ». Il suo collaboratore Giustino Ciampini, dopo avere formato una nuova società di dotti, dà vita ad un secondo *G. dei l.* che continua nell'identico modo, nella tipografia del Tinassi, fino al 1681 sotto la direzione del suo fondatore e poi, per altri due anni, sotto quella di Francesco Maria Vittori. Non usciva però regolarmente. Quanto al contenuto, questo giornale è molto simile a quello del Nazzari; però il materiale filosofico e letterario, specialmente straniero, è aumentato: per questo, forse, esso ha incontrato maggiormente il gusto del pubblico.

BIBL.: L. Piccioni, *La preistoria del giornalismo italiano*, in *Annuario 1926-27, 1927-28*, del Liceo ginn. V. Alfieri, Torino 1928; F. Fattorello, *Giornali e riviste*, in *Problemi ed orientamenti critici di lingua e letter. ital. sotto la direz. di A. Momigliano*, I, Milano 1948, pp. 314-16; O. Vercillo, *Le prime stampe periodiche romane* in *L'Urbe*, 13 (1950), pp. 8-15. Oslavia Vercillo

GIORNALE DE' LETTERATI D'ITALIA. - Fondato a Venezia nel 1710 da A. Zeno, F. Maffei, e A. Vallisnieri, fu il più cospicuo esempio del giornalismo erudito italiano del '700. Vi collaborarono con G. B. Morgagni, l'astronomo G. Poleni, L. A. Muratori, E. Manfredi, tutti i più valenti scienziati ed eruditi dell'epoca.

Il giornale si proponeva di far conoscere quanto in ogni parte d'Italia si produceva nel campo degli studi, in archeologia, scienze mediche e naturali, matematica e meccanica, oltre che nelle letterature antiche e moderne, e anche di difendere il buon nome dei letterati italiani, che alcuni giornali stranieri dileggiavano. La diligenza, il senso della misura, l'obiettività usata dagli scrittori acquistarono al G. vasto credito e in Italia e all'estero. Apostolo Zeno ne fu il direttore fino alla sua partenza per Vienna. Il giornale passò allora in altre mani e durò fino al 1740.

BIBL.: F. Fattorello, *A. Zeno e il G. de' L. d'I.* e *La paternità del G. de' L. d'I.*, in *Rivista letteraria*, 1 (1929); id., *Il giornalismo veneto nel '700*, 2ª ed., Udine 1933, passim; R. Saccardo, *La stampa periodica veneziana fino alla caduta della Repubblica*, Padova 1942, passim; v. inoltre S. La Colla, *Periodici*, in *Enc. Ital.*, XXVI, p. 756. Costanza Pasquali

GIORNALE ECCLESIASTICO DI ROMA, IL. - Periodico religioso romano iniziato il 2 luglio 1785; stampato da Giovanni Zempel presso S. Lucia della Tinta, usciva il sabato in 4 pagine. Aveva un indice annuale.

Il *G. E.* si proponeva un carattere universale, esaminando quanto si riferiva alla Chiesa e alla storia ecclesiastica, con notizie ed esposizioni critiche di tutti i libri editi in Italia e all'estero. Uno stesso argomento era continuato anche per più numeri.

Il 17 febbr. 1798 il *G. E.* venne sospeso per gli eventi politici; risorse per un anno ancora nel 1825. Il frontespizio, con figurazioni simboliche, recava la dicitura: «Roma presso Vincenzo Poggioli». Aveva paginazione continuata, indici e bollettini bibliografici; nell'ultimo periodo si presentò un po' diverso da prima. Il suo programma, già manifestato nella prefazione, era diretto contro lo spirito antireligioso del Voltaire e del Rousseau, contro il giansenismo e le altre sètte eretiche. Ebbero il primo posto le notizie da Roma, seguite da quelle italiane ed estere.

Del *G. E.* era direttore il p. Gioacchino Ventura, procuratore generale dei Teatini.

Il *Supplemento al G. E. di R.* completa il *G. E.* accompagnandolo dal 1789 al 1798.

BIBL.: O. Vercillo, *Periodici romani dal '700 al 1814*, in *L'Urbe*, 12 (1949), pp. 19-28, cf. p. 22. Oslavia Vercillo

GIORNALE STORICO DELLA LETTERATURA ITALIANA. - Fondato a Torino nel 1883 da A. Graf, R. Renier, F. Novati che lo diressero per vari anni; pubblicato dalla casa editrice E. Loescher alla quale successe, nel 1918, la casa editrice E. Chiantore.

Sorto con l'intento di seguire tutta la produzione letteraria e storico-filologica solo italiana, tenendo sempre conto di quella estera, fu l'organo massimo del cosiddetto metodo storico. Fin dall'inizio divenne, ed è tuttora, fra le migliori, se non la prima, delle riviste letterarie italiane: immenso archivio di monografie, di documenti, di note e di informazioni e monumento insigne della moderna critica erudita.

Attualmente è diretto da C. Calcaterra, F. Neri, V. Pernicone, G. Vidossi; con i vari indici e supplementi è giunto al vol. CXXVII. La pubblicazione dei fascicoli è trimestrale.

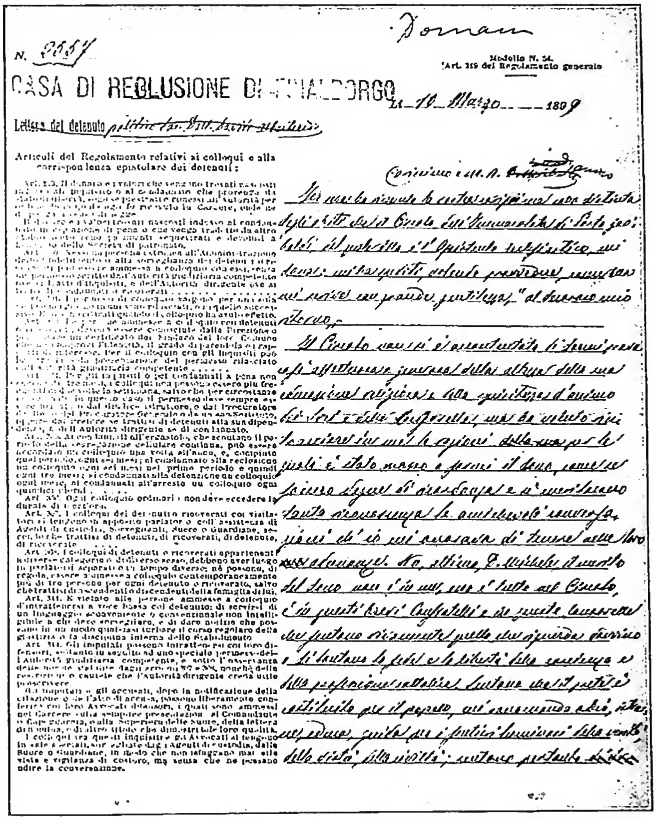
BIBL.: V. Cian, *Il G. s. della l. i.*, in *Nuova antologia*, 69 (1916, v), p. 385 sgg.; B. Croce, *Libri di critica e di storia della critica letteraria*, in *Conversazioni critiche*, 2ª serie, Bari 1918; C. Varese, *Il primo venticinquesimo del G. s. della l. i.*, in *Annali della*

Scuola Normale Super. di Pisa, 2ª serie, 1 (1932), pp. 309-23; C. Dionisotti, *Indice sistematico dei primi cento volumi del G. s. della l. i.*, Torino 1948; F. Fattorello, *Giornali e riviste*, in A. Momigliano, *Notizie introduttive e sussidi bibliografici*, Milano 1948, pp. 355-57, 408. Costanza Pasquali

GIORNALISMO CATTOLICO. – È il g. fondato sui principi cristiani e ad essi improntato.

Sommario: I. Definizione. - II. Storia. - III. Il g. c. odierno. - IV. Tecnica giornalistica e morale professionale.

I. Definizione. – Il g. è uno dei tipici aspetti della società odierna; per quanto infatti se ne possano ritrovare lontane le origini, esso rimase in passato, per varie cause, proprie ed esterne, un aspetto episodico e particolare, fino alla fine del sec. XVIII. Oggi invece esso può essere a buon diritto considerato un « servizio sociale » di informazione del singolo e di formazione dell'opinione pubblica con la riproduzione e interpretazione, in forma di notizie e di articoli, della vita di ogni giorno simultaneamente agli avvenimenti. La sua importanza non è stata per niente diminuita dallo sviluppo di altri mezzi più moderni di informazione, come le radiotrasmissioni, né probabilmente lo sarà, almeno per lungo tempo, dalla televisione; tuttavia non bisogna neppure esagerare questa importanza, specialmente dove la stampa è libera per legge e quindi sottoposta al controllo dell'opinione pubblica e al contraddittorio; più profonda è l'influenza là dove la stampa, orientata tutta allo stesso modo, non offre confronti né teme obbiezioni in pubblico.



(per cortesia del prof. E. Lucatello)

Giornalismo cattolico – Una lettera di d. Davide Albertario dal carcere di Finalborgo (10 marzo 1899).

Caratteri del g. moderno sono la rapidità e la larghezza delle informazioni di cui esso dispone, la celerità dei mezzi di stampa, la diffusione larghissima, ma ancor più l'essere quello dei giornalisti un ceto a sé, con modo di pensare proprio e opinioni proprie. Lo « stile giornalistico », come « gli ambienti giornalistici », sono modi di dire che tuttavia esprimono una realtà di fatto esistente come elemento della società odierna.

Il g. c. non si distingue per caratteri generali dal g. al quale non viene applicato questo aggettivo; infatti i giornali cattolici hanno lo stesso scopo degli altri, usano degli stessi mezzi tecnici, hanno le stesse relazioni con i lettori; così come i giornalisti cattolici sono professionisti né più né meno degli altri giornalisti. Il fatto che il g. c. sia prevalentemente al servizio di una idea, e quindi sia prevalentemente g. « ideologico », non lo distingue, se mai, che da un g. puramente « informativo », là dove questo esiste, ma lo accomuna per questo aspetto ad altre forme di g. pure « ideologico ». Da tutte queste altre forme tuttavia si distingue per l'accentuata osservanza delle norme di una più rigorosa morale professionale e sociale, che non è generica, ma fondata sui principi cristiani e ad essi informata.

Sotto l'aspetto sociale il g. c. fa parte invece di quel complesso di pensiero e di opere dei cattolici militanti, che modernamente ha preso il nome di Azione cattolica; e ciò benché, storicamente e geograficamente, esso abbia talvolta preceduto e talvolta seguito il movimento organizzato di Azione cattolica, essendone sempre il principale ausiliario se non addirittura uno degli elementi determinanti; tanto che si vedrà come non vi sia g. c. proprio in quei paesi nei quali non vi è, per ragioni varie e diverse, Azione cattolica, e viceversa.

II. Storia. – Il g. moderno è nato insieme a quel moto di rinnovamento sociale che si determinò all'inizio del sec. XIX, e i cui caratteri, alquanto complessi, non sono stati ancora del tutto chiariti; e come quel moto, così anche il g. fu ritenuto e chiamato « figlio della Rivoluzione » e come tale esaltato e paventato. Se oggi i cimeli giornalistici di un secolo e mezzo fa muovono un sorriso di compatimento, non tale era l'opinione dei lettori del tempo; sui quali faceva già grande impressione il solo fatto che si avessero notizie relativamente pronte anche da paesi lontani, e commenti e interpretazioni che apparivano di una suprema audacia. Gli articoli impressionavano ancora più delle notizie e particolarmente gli articoli detti « di fondo » che davano e dànno il parere del giornale e dell'ambiente da cui emana, su argomenti di carattere politico. Articoli simili cominciarono ad essere pubblicati sui giornali inglesi fin dal 1704, ma sul continente assai più tardi; le gazzette francesi e tedesche

ne cominciarono la pubblicazione durante la Rivoluzione Francese; quelle italiane nel periodo immediatamente precedente al 1848 e ciò nonostante che in Italia la data di nascita del giornale in forma che assomiglia a quella odierna possa fissarsi alla metà del sec. XVII, mentre negli altri paesi è posteriore. Ma si trattava di giornali di carattere prevalentemente letterario, sia perché di altro genere non sarebbero stati consentiti dai governi, sia perché in realtà prima che si destasse (o ridestasse) la coscienza democratica nel popolo, d'altri argomenti non si andava in cerca. Poi i fogli divennero politici a carattere rivoluzionario; ridotti al silenzio sotto l'Impero napoleonico, alla caduta di Napoleone si ebbe bensì una fioritura di periodici a carattere cattolico, ma le leggi restrittive dei governi della restaurazione li obbligarono a mantenersi nel campo puramente morale e religioso, scientifico e letterario. A mano a mano, però, che il tempo passava, anche la pressione della stampa sui governi cresceva mirando alla libertà e questo moto, per quanto riguarda la stampa cattolica, si manifestò specialmente in Italia e Francia.

In Italia il primo periodico plurisettimanale (usciva tre volte per settimana) a carattere politico-morale si ebbe a Modena, dove le leggi restrittive della libertà di stampa erano più blande e fu *La voce della verità, gazzetta dell'Italia centrale*, diretta da Giovanni Galvani e pubblicata dal 5 luglio 1831 al 28 giugno 1841. Negli anni seguenti se ne pubblicarono altri dello stesso tipo; di loro basti dire che i collaboratori principali erano il principe di Canosa, il balì Samminiatelli, il conte Monaldo Leopardi; periodici i quali, pur essendo animati da buone intenzioni e del tutto alieni dall'offendere la religione, erano piuttosto preoccupati di difendere soprattutto i principi legittimisti. Negli altri Stati della penisola la stampa si riduceva tutta a qualche foglio ufficiale, compilato e stampato a cura dei rispettivi governi, con le comunicazioni ufficiali, qualche poco di notiziario estero tolto di solito dai fogli ufficiali degli altri Stati, e qualche articoletto; a pochi settimanali culturali, o artistici o di varietà; e a pochi periodici scientifici, religiosi o giuridici; e ciò sia nel Lombardo-Veneto, dove l'Austria vigilava attentamente ogni manifestazione di novità, sia negli altri Stati della penisola che si uniformavano al suo modo di agire, sia nello Stato pontificio e anche nel Regno sardo ove Carlo Alberto, attendendo la sua ora, lasciava il governo al Solaro della Margherita.

Fra il 1846 e il 1848, come ripercussione delle mutate condizioni sociali e politiche in tutta Europa, fu concessa ovunque la libertà di stampa che, per la impreparazione degli scrittori del tempo, per la indeterminatezza delle norme che la governavano, e per la incertezza di coloro che dovevano applicarle, degenerò nella più sfrenata licenza. Nacquero decine e decine di periodici settimanali, molti dei quali a carattere sfrenatamente anticlericale, e nacquero i primi quotidiani, alcuni a carattere patriottico, altri a carattere socialistoide; contemporaneamente sorsero i quotidiani cattolici.

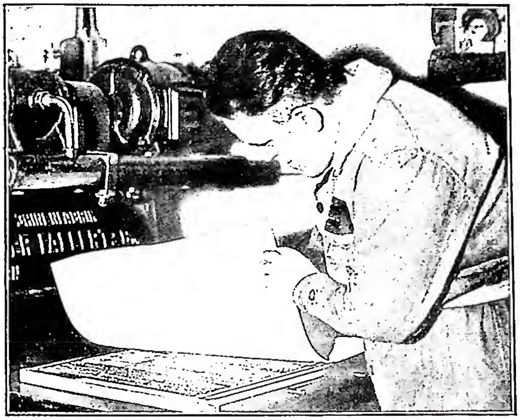
Il primo a pubblicarsi in Italia fu *L'armonia della religione con la civiltà* (1848-70), che uscì a Torino il 14 luglio 1848 insieme con *Il risorgimento* del Cavour, con *Il messaggero* del Brofferio, con *La gazzetta del popolo* del Botero. Il giornale era promosso da un comitato che aveva a capo il marchese Birago di Vische e mons. Moreno, vescovo di Ivrea; la direzione fu affidata al teologo Guglielmo Audisio, che ebbe per collaboratore il giovanissimo teologo Giacomo Margotti. Negli stessi giorni nasceva a Modena un altro quotidiano a carattere cattolico, *Il messaggero di Modena* (1848-59), che teneva una linea conciliativa verso i governi del tempo; *L'armonia* invece divenne subito un giornale estremamente battagliero; composto, come tutti i giornali di allora, più di articoli che di notizie, combatté subito la prima grande battaglia a favore dei Gesuiti contro il ministro Gioberti; ne attaccò, immediatamente dopo, un'altra contro il gabinetto D'Azeglio, il cui guardasigilli, il Siccardi, aveva presentato le leggi eversive dei beni ecclesiastici; allora il Governo, il 7 sett. 1849, destituì su due piedi l'Audisio da rettore della basilica reale di Superga. L'Audisio senza attendere d'essere espulso uscì dal Regno sardo e riparò in Toscana; il giornale passò alla direzione del Margotti che aveva allora appena 26 anni e che del resto ne accentuò il carattere battagliero. Nel 1857 fu questo giornale che, come reazione all'opera svolta dal Cavour per impedire l'elezione di deputati cattolici, propose che quelli eletti si dimettessero e iniziò la campagna per la celebre formola: « né eletti, né elettori, » poi avvalorata dal « non expedit ». Il Cavour soppresse allora il giornale, che però riprese le pubblicazioni l'anno seguente. Nel 1863 il Margotti, perduto il marchese Birago e in dissenso con mons. Moreno, lasciò *L'armonia* e fondò *L'unità cattolica* (1863-1929).

Frattanto, di fronte alla battaglia anticlericale che la massoneria, allora ridestantesi, rinfocolava in tutta la penisola, il papa Pio IX aveva preso posizione anche in favore della stampa cattolica e nell'encicl. *Inter multiplices* (1853) l'aveva energicamente difesa. Per tutta la penisola sorsero allora numerosissimi settimanali e numerosi quotidiani cattolici battaglieri e audaci, ma poveri di mezzi e perciò di breve vita. Fra le rassegne si era affermata immediatamente *La civiltà cattolica* (Napoli 1850). Nacquero in quel tempo anche alcuni dei quotidiani che ebbero poi la maggiore risonanza, tra i quali *L'osservatore romano* (1861), divenuto poi, da giornale libero, l'organo della S. Sede.

Il periodo eroico della stampa cattolica in Italia può considerarsi appunto il quarantennio che va dal 1861, l'anno della proclamazione del Regno, alla fine del secolo. Sono in questo quarantennio la nascita della Gioventù cattolica e poi dell'Opera dei congressi e comitati cattolici, il Concilio Vaticano, Roma capitale d'Italia, le leggi di assestamento finanziario del nuovo Stato, la caduta della destra e il governo di Depretis e Crispi, i tentativi di conciliazione con la S. Sede alternati ai più accesi episodi di anticlericalismo, la trasformazione del socialismo da movimento operaio rivoluzionario in partito politico, la guerra d'Africa, i moti di Milano, la reazione di Pelloux, infine l'uccisione del re Umberto e il passaggio dal governo della sinistra a quello liberale, fatti tutti che ebbero diversa, ma sempre profonda ripercussione sulle vicende della stampa cattolica. Infatti i cattolici, in questo periodo, astenendosi del tutto dalle elezioni, non avevano altro modo per influire sulla opinione pubblica che la loro stampa, da opporre a una politica e a una stampa vivacemente e spesso violentemente anticattoliche e anticlericali. È da aggiungere che nemmeno i cattolici di azione erano uniti fra loro in questa battaglia, in quanto alcuni si mantenevano intransigenti verso lo Stato « rivoluzionario » e liberale, e gelosissimi difensori delle proteste pontifice in ordine specialmente al potere temporale; mentre altri divenivano gradatamente meno avversi allo Stato italiano e, pur rimanendo fedeli alle direttive pontifice, cercavano di interpretarle in modo sempre più conciliante, pensando così di poter meglio influire sulla trasformazione dello Stato da avversario a Stato di tutti; naturalmente la stampa cattolica era essa stessa parte di queste due correnti subendone, e in parte determinandone, gli indirizzi, gli urti, i contraccolpi.

Tipici rappresentanti della corrente intransigente furono *L'unità cattolica* e *L'osservatore cattolico* di Milano (1864-1907), che ebbe una esistenza assai burrascosa, identificata in gran parte con quella del suo più celebre direttore, d. Davide Albertario. Nato l'anno stesso del Sillabo, *L'osservatore cattolico* si trovò nel pieno della battaglia contro il liberalismo razionalista condotta dal gruppo neo-guelfo intransigente; l'Albertario ne assunse la direzione nel 1869, e la mantenne per trenta anni subendo ogni sorta di ostilità anche da parte di illustri ecclesiastici come d. Antonio Stoppani, fino all'arresto e alla detenzione. Se si deve riconoscere che la battaglia de *L'osservatore cattolico* fu anche troppo intransigente e che talvolta non badò ai termini nelle polemiche contro chiunque gli si opponesse, bisogna pur dire che ebbe effetti benefici anche sugli altri quotidiani della penisola, ai quali indicò come si poteva stare di fronte agli avversari a viso aperto.

Nel 1874 il primo congresso dell'Opera dei congressi e comitati cattolici raccomandò la diffusione della stampa



(*per cortesia del prof. E. Lucatello*)
GIORNALISMO CATTOLICO - La stereotipia per la trasformazione della pagina piana in pagina semicilindrica - Bologna, *L'avvenire d'Italia.*

e l'appello non cadde invano; i quotidiani cattolici che erano 7 nel 1860, 13 nel 1865, 16 nel 1870 e 18 nel 1874, salirono a 21 nel 1884 e a 26 nel 1893. Si trattava per la maggior parte di piccoli organi a carattere diocesano, o provinciale, o al massimo regionale; tuttavia alcuni meritano di essere ricordati per l'importanza che ebbero allora o perché tuttora esistono: *Il cittadino di Brescia* (1878) con Giorgio Montini; *L'ordine di Como* (1879), divenuto poi notissimo con d. Antonio Gaffuri; *L'eco di Bergamo* (1880), fondato da Stanislao Medolago Albani e Niccolò Rezzara, capi del movimento sociale dei cattolici prima del Toniolo; *L'unità cattolica*, trasferita da Torino a Firenze nel 1892 con la direzione di Enrico Mastracchi e Giuseppe Sacchetti; *Il corriere nazionale* (1883) di Stefano Scala a Torino, che poi si fuse con *L'Italia reale* (1894) di G. B. Mondada; *La lega lombarda* (1886) a Milano, prima diretta da Giuseppe Sacchetti, poi da Giuseppe Saccardo, quindi fusa nel 1907 con *L'osservatore cattolico* ne *L'unione*, che nel 1912 divenne *L'Italia*; *La difesa* di Venezia (1882-1917), il giornale che Pio X predilesse; *L'avvenire* a Bologna, fondato nel 1896 dall'episcopato emiliano e diretto da Filippo Crispolti, e che divenne nel 1902 *L'avvenire d'Italia* con la direzione di Rocca d'Adria; *La vera Roma*, divenuto nel 1904 quotidiano, diffusissimo sotto Enrico Filiziani.

La convulsa e spropositata reazione che il gabinetto Di Rudinì oppose agli incomposti moti popolari del 1898, colpì anche la stampa cattolica: a Milano fu processato e condannato l'Albertario, a Firenze fu soppressa per qualche mese *L'unità cattolica*, altrove altri giornali subirono la stessa sorte.

La ripresa, dopo la burrasca, segnò anche l'apertura di un nuovo periodo nel quale decaddero i giornali cosiddetti «intransigenti», e si affermarono quelli conciliativi; il mutamento fu determinato da tre fattori: l'affermarsi delle direttive sociali del Toniolo, avvalorate dalla sanzione pontificia nella *Rerum novarum*; la partecipazione dei cattolici alle elezioni amministrative e il graduale sostituirsi alla formola margottiana «né eletti né elettori», di quella di Filippo Meda «preparazione nell'astensione», di cui lo stesso Meda si fece propugnatore proprio ne *L'osservatore cattolico* quando ne divenne direttore; il riconoscimento della necessità di una maggiore unione fra i cattolici sia di fronte ai pericoli esterni, sia di fronte a quelli interni che cominciavano ad avere un nome: d. Romolo Murri.

Per raggiungere l'unità nel campo giornalistico, almeno fra gli organi maggiori, il conte Grosoli, che era stato ultimo presidente dell'Opera dei congressi (sciolta da Pio X nel 1904) fondò nel 1908 l'*Unione editoriale romana* (poi *italiana*), che ebbe il compito di coordinare amministrativamente e redazionalmente i giornali aderenti. Fecero parte di questo organismo, che fu chiamato comunemente il «trust cattolico», vari giornali dell'Italia settentrionale e meridionale: *Il corriere d'Italia*, fondato nel 1903 da Gaetano De Felice con il nome di *Corriere di Roma*; *L'avvenire d'Italia*, diretto allora da Rocca d'Adria; *L'Italia*, diretto da Paolo Mattei Gentili; *Il momento* di Torino, diretto da Angelo Mauri; *Il messaggero toscano* di Pisa, fondato dal card. Maffi, *Il corriere di Sicilia* di Palermo; quest'ultimo giornale cessò presto le pubblicazioni in seguito a manifestazioni di lealismo monarchico, che furono ritenute eccessive in quel momento.

Il «trust» ebbe i suoi vantaggi e i suoi svantaggi; uniformò l'indirizzo dei giornali aderenti e migliorò i loro servizi dall'interno e specialmente dall'esterno, mandando a Parigi Domenico Russo, il primo giornalista cattolico inviato all'estero con questo compito; ma ne intralciò anche notevolmente l'andamento redazionale con la imposta revisione che la sede di Roma doveva fare, sia delle corrispondenze dall'estero, sia delle principali collaborazioni, e anche degli editoriali dei vari direttori. L'unità di indirizzo era assicurata, ma praticamente esisteva una sola direzione, non sempre affidata a persone competenti e adatte, con sei sottodirezioni locali. Questi inconvenienti tennero fuori dal «trust» alcuni giornali, i cui direttori vollero mantenere la loro indipendenza, come l'indirizzo conciliante ne tenne fuori i giornali intransigenti. Questi giornali anzi ingaggiarono un'aspra battaglia contro i giornali «moderni» (aggettivo pericoloso in tempo di battaglia antimodernista), e la battaglia culminò quando Pio X in una lettera all'episcopato lombardo del 1° luglio 1911 riprovò per il loro indirizzo «certi giornali», tra i quali non fu difficile riconoscere quelli del «trust»; la riprovazione fu poi esplicita il 1° dic. dell'anno successivo, quando il fascicolo degli *Acta Apostolicae Sedis* pubblicò una «avvertenza» che diceva: «A togliere l'equivoco che certi giornali vanno creando in mezzo al clero e ai fedeli, si dichiara che la S. Sede non riconosce per conformi alle direttive pontifice ed alle norme della lettera di Sua Santità all'episcopato lombardo, in data 1° luglio 1911 i giornali seguenti: *L'avvenire d'Italia, Il corriere d'Italia, Il corriere di Sicilia, L'Italia, Il momento*, ed altri dello stesso genere, checché ne sia delle intenzioni di alcune egregie persone che li dirigono ed aiutano». La Congregazione dei Religiosi, interpretando nel modo più restrittivo l'avvertenza, dichiarava poco dopo che non solo l'abbonamento, ma anche la lettura di tali giornali era vietata ai religiosi senza autorizzazione dei loro superiori maggiori. Fu un grave colpo per i giornali del «trust», che tuttavia continuarono a stamparsi, procurando di conformarsi il più possibile alle direttive pontifice. Il provvedimento ebbe però vigore per poco tempo perché nell'ott. del 1914 il papa Benedetto XV a mons. Falcini, vescovo di S. Miniato, che l'aveva interrogato in proposito, faceva rispondere dal card. Gasparri, segretario di Stato: «l'anzidetta avvertenza non ha avuto il carattere di proibizione». I giornali del «trust» ripresero nuovo vigore, mentre quelli che si ostinavano a rimanere fedeli a forme di intransigenza, che non rispondevano più ai tempi, erano finiti o finivano durante la guerra 1915-18. Ma anche i difetti dell'unione editoriale nel periodo della stessa guerra ebbero il sopravvento sui vantaggi e il «trust» fu sciolto nel 1916; ogni giornale riprese la propria autonomia.

Durante la guerra del 1915-18 i quotidiani cattolici assecondarono efficacemente il moto di inserimento dei cattolici nella vita politica, che portò nel 1919 alla costituzione del Partito popolare italiano. Quasi tutti i giornali cattolici vi aderirono pienamente, tanto da risentire il contraccolpo della lotta che il fascismo fece ai partiti democratici e poi alla stampa che non sottostava in tutto alle sue direttive. Alcuni, come *L'avvenire d'Italia* e *Il corriere d'Italia*, aderirono al Centro nazionale (organizzazione politica di cattolici che fiancheggiava il fascismo); altri finirono, come *Il messaggero toscano* e quasi tutti i minori; altri continuarono nella loro linea d'azione di stampa cattolica, come l'*Italia*. Il 1929 portò alla stampa cattolica un grave colpo: scomparvero cioè anche *Il momento* e *Il corriere d'Italia*, soprattutto perché la corrente

politica alla quale aderivano non aveva che scarsa rispondenza nel ceto cattolico italiano, e *L'unità cattolica*, che con la Conciliazione tra lo Stato e la Chiesa aveva in certo modo concluso il suo ciclo storico. Rimasero *L'avvenire d'Italia*, assunto dalla Compagnia di S. Paolo che lo rinnovò, *L'Italia*, *Il nuovo cittadino*, succeduto nel 1930 a *Il cittadino* di Ernesto Calligari, e qualcuno di puro carattere diocesano. Nel 1931, *L'avvenire d'Italia* istituì una redazione a Roma per stamparvi una propria edizione quasi autonoma; da questa edizione nacque, per iniziativa di Augusto Ciriaci, presidente generale dell'Azione cattolica, *L'avvenire* di Roma.

Nel restante periodo fascista questi pochi quotidiani rimasero soli in Italia a rappresentare una stampa non del tutto ligia alle direttive fasciste e talvolta – come nel conflitto del 1931 tra Azione cattolica e Fascismo – addirittura in contrasto. Nel periodo di occupazione tedesca succeduto all'armistizio del 1943 quasi tutti cessarono temporaneamente le pubblicazioni o perché impossibilitati a proseguirle dalle distruzioni causate dalla guerra ai loro impianti (come *L'avvenire d'Italia*) o spontaneamente per non sottostare alle imposizioni della Repubblica sociale e degli occupanti tedeschi (come l'*Italia*, che si trasformò provvisoriamente in settimanale). Nell'ultimo periodo fascista e fino alla liberazione *L'osservatore romano* – la cui autorevolezza e diffusione erano andate sempre crescendo sotto la direzione del conte Giuseppe Dalla Torre, specialmente per le campagne polemiche contro il nazismo e contro le sopraffazioni fasciste – rimase di fatto il solo a rappresentare in Italia la stampa cattolica.

In Francia, dopo vari tentativi non riusciti, uno dei quali risale al 1680, nacque nel 1814 *L'ami de la religion*, che poi, per impulso di mons. Dupanloup, si mutò nel 1849 da trisettimanale in quotidiano, libero da influssi politici e d'ispirazione nettamente cattolica. La rivoluzione del 1830 anticlericale, fece sì che sorgesse uno dei più noti quotidiani francesi: *L'avenir* (1830-31), che aveva per motto « Dieu et la liberté » e per redattori Lamennais, Lacordaire e Montalembert; fu il primo quotidiano dedicato al pensiero religioso non senza accenti sociali. Redatto con ricchezza di mezzi pari a quella degli altri grandi quotidiani del tempo, e da veri giornalisti, pareva destinato a un brillante avvenire; invece incappò in affermazioni dottrinali che furono disapprovate da Roma; i tre giornalisti sospesero le pubblicazioni e partirono per Roma, « pellegrini di Dio e della libertà », per avere le direttive pontifice; esse vennero, ma furono l'enciclica condannatrice *Mirari vos* (ag. del 1832). Il giornale non riprese più le pubblicazioni; alcuni organi di provincia, nati nel suo stesso ambiente, ne continuarono le idee contenendole più prudentemente nella linea ortodossa. Da uno di questi organi minori, per impulso dell'ab. Migne (il futuro editore della *Patrologie*), sorse *L'univers religieux politique, philosophique et littéraire* (1833-1907) che ebbe subito rinomanza e larga diffusione, la quale crebbe anche quando ne divenne direttore Luigi Veuillot nel 1842; alcune delle più belle pagine della letteratura francese del sec. XIX e alcune delle più accese polemiche dello stesso secolo rimangono legate ai nomi di Veuillot e de *L'univers*. Con la rivoluzione del 1848 tutte le posizioni mutarono di nuovo; il cattolicesimo era tornato popolare e molti giornali vi si ispiravano anche giudicando degli avvenimenti politici. Tuttavia da questo momento i cattolici furono per alcuni decenni divisi dalla questione istituzionale e la stampa risentì della divisione; a *L'univers* passato alla repubblica, ma in senso conservatore, si oppose *L'ère nouvelle* (1849, monarchico fondato dal sac. Maret e dall'Ozanam e diretto dapprima dal Lacordaire. Sotto Napoleone III la stampa fu severamente sorvegliata e nel 1860 fu soppresso *L'univers*, che dapprima aveva sostenuto Napoleone poi l'aveva osteggiato; il giornale riprese nel 1867 e nel frattempo il suo editore l'aveva sostituito con *Le monde* (1860-96), diretto da Eugenio Coquille, una delle migliori penne del giornalismo francese. Nello stesso anno della rinascita de *L'univers*, mons. Dupanloup, il visconte de Melun e Augusto Cochin riuscirono a fondere insieme alcuni piccoli organi in un nuovo grande quotidiano, *Le français*, di carattere piuttosto moderato e liberale. La ripresa repubblicana del 1870 divise di nuovo i cattolici, che sotto Napoleone erano stati in certo modo uniti contro di lui, in repubblicani e monarchici di varie tendenze: così *L'univers* e *Le monde* furono per il conte di Chambord, altri cattolici con Edoardo Hervé furono per il conte di Parigi, prima in *Le journal de Paris* poi in *Le soleil* (1873-1914), il primo giornale francese che fu venduto a cinque centesimi; infine altri furono per i Bonaparte con Paolo de Cassagnac che fondò *L'autorité*, cessata pure nel 1914. Del resto in quel tempo *Le figaro* difendeva gli interessi cattolici con tanto zelo da suscitare perfino le proteste di Luigi Veuillot. Da tutti questi giornali si distingueva *Le français* che, non confondendo la difesa degli interessi cattolici con quelli di nessuna dinastia, aveva tanto sèguito da poter essere paragonato per influenza a *Le journal des débats*; ma s'ingolfò poi con il duca di Broglie nell'azione del Partito conservatore e decadde. Allora mons. Dupanloup in tre anni raccolse il capitale necessario per fondare un altro giornale, che fu *La défense sociale et religiense* (1876-85); all'intenzione ottima di raccogliere i cattolici su un'unica linea di difesa religiosa non corrisposero le penne degli scrittori e il giornale dopo un primo periodo di floridezza cadde insieme a *Le français*, dopo il *ralliement* che aveva contribuito comunque a realizzare.

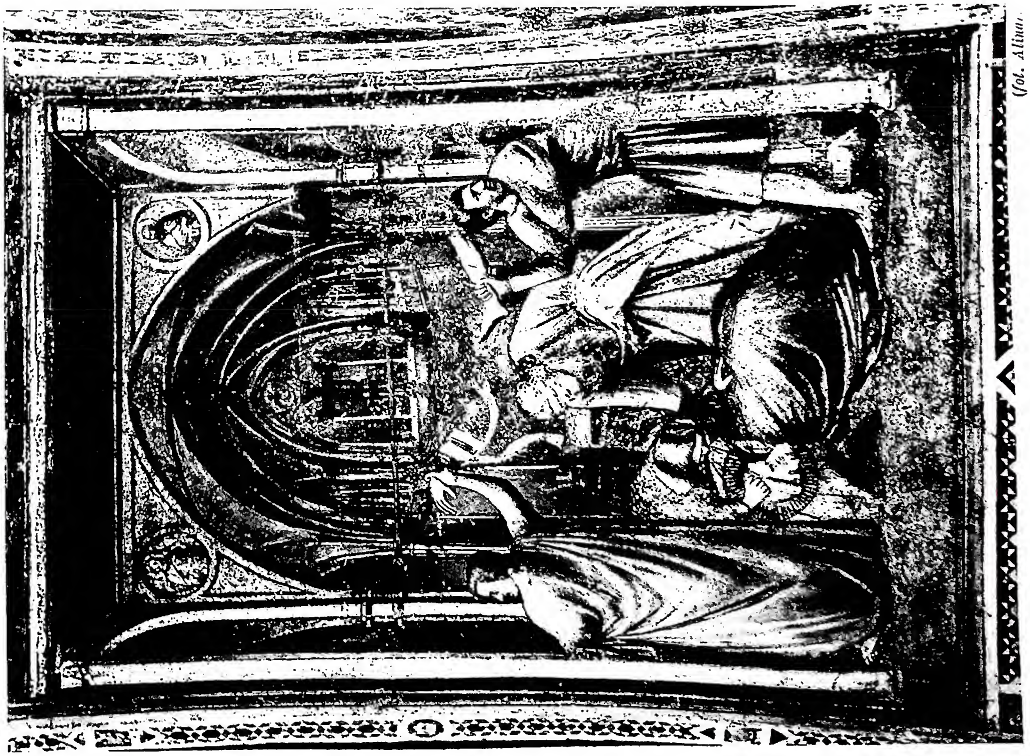
Frattanto era nato dalla trasformazione d'una piccola rassegna dello stesso nome quello che è per i cattolici francesi il grande giornale religioso d'oggi: *La Croix*.

Nel giro di una ventina di anni la gran maggioranza dei giornali cattolici di provincia – *Le bien publique* di Digione, *L'express* di Lione, *La liberté catholique* di Tolosa ed altri – abbandonarono del tutto la linea monarchica e, accettando le nuove direttive dell'enciclica ai Francesi, si consacrarono alla difesa degli interessi cattolici. *L'univers*, dopo l'assorbimento de *Le monde* e varie vicende passate con i figli e i nipoti del grande Veuillot, disparve, mal sostituito da *La libre parole* (1892-1924), e poi da *Le peuple français* (1893-1910).

Nel ventennio fra le due guerre mondiali i cattolici divisero le loro simpatie tra i giornali schiettamente cattolici come *La Croix*, con le sue edizioni provinciali numerosissime e la massa delle rassegne di ogni genere edite da *La bonne presse* e giornali come *L'éclair*, *La liberté*, *Le figaro*, *Le gaulois*, *L'écho de Paris*, tutti rispettosi del pensiero cattolico, *L'ami du peuple*, distintosi nella lotta contro il comunismo e altri locali. Dopo *La démocratie* di Marco Sangnier, il giornale che meglio preparò i tempi nuovi fu *L'aube* (1932) di Francesco Gay e Gastone Tessier, giornale di schietto spirito cristiano e patriottico, e insieme democratico e sindacalista. Prima del 1940 esistevano in Francia 56 quotidiani cattolici tutti a diffusione locale (salvo *La Croix* di Parigi) e riuniti in alcuni « trust » con una vasta organizzazione capillare per la diffusione; ma in generale la stampa cattolica francese, salvo qualche momentanea eccezione, non è mai riuscita con i suoi quotidiani ad esercitare sulla società l'influsso che vi ha invece esercitato con le sue ardite e profonde rassegne mensili.

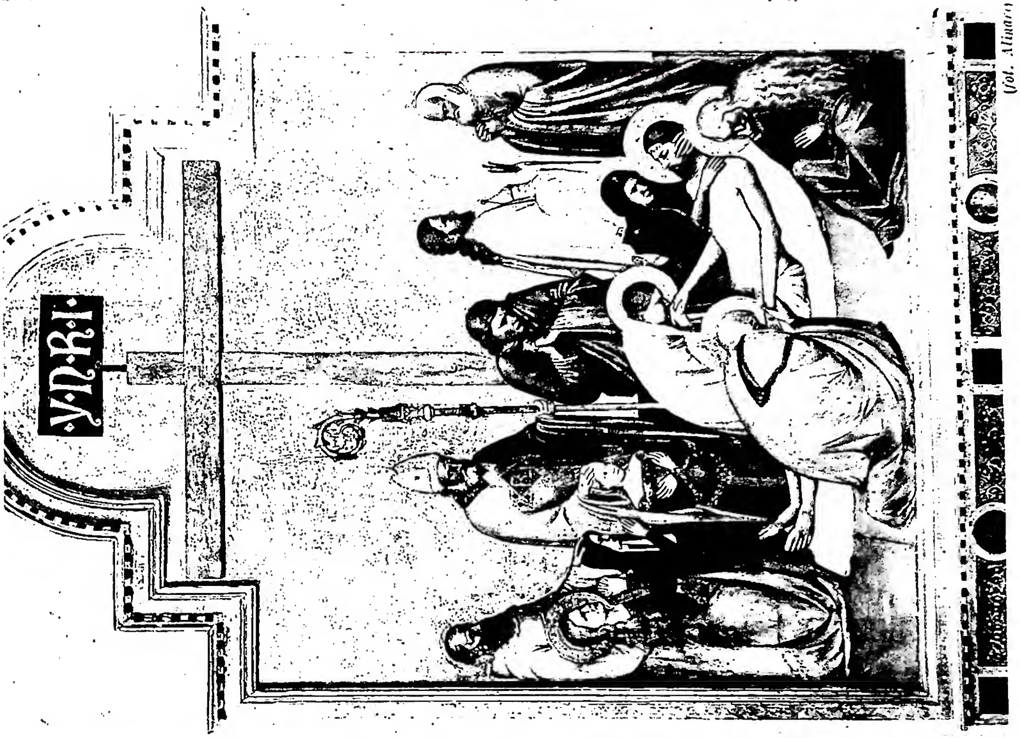
In Austria il primo quotidiano cattolico fu *Das Vaterland* (1860-1912); ne sorsero poi altri a carattere regionale che nel 1935 erano 12. Tutto il complesso traeva ispirazione dal movimento cristiano sociale capeggiato dal barone Carlo di Vogelsang; fondatore di *Der Piusverein* per le opere sociali e di *Der Pressverein* per la stampa. Nel 1894 fu fondata *Die Reichspost* che, ben redatta, prese il primo posto fra la stampa cattolica e un posto notevole nel g. c. austriaco; il suo più celebre direttore fu il consigliere di Stato Federico Funder, sotto la cui direzione il giornale acquistò una grande importanza anche nel campo politico. Un giornale caratteristico fu *Das kleine Volksblatt*, organo popolare molto illustrato. Molto diffuso il settimanale cattolico *Tiroler Volksbote* fondato nel 1898 a Innsbruck, soppresso dai nazisti, risorto dopo la liberazione (1945) col titolo *Der Volksbote*.

Nel Belgio esistevano quotidiani cattolici anche prima del 1830, anno della sua costituzione in Stato indipen-



(fot. Alinari)

MARTIRIO DI S. STANISLAO DI CRACOVIA
Stile giottesco (sec. XIV) - Assisi, chiesa inferiore di S. Francesco.



(fot. Alinari)

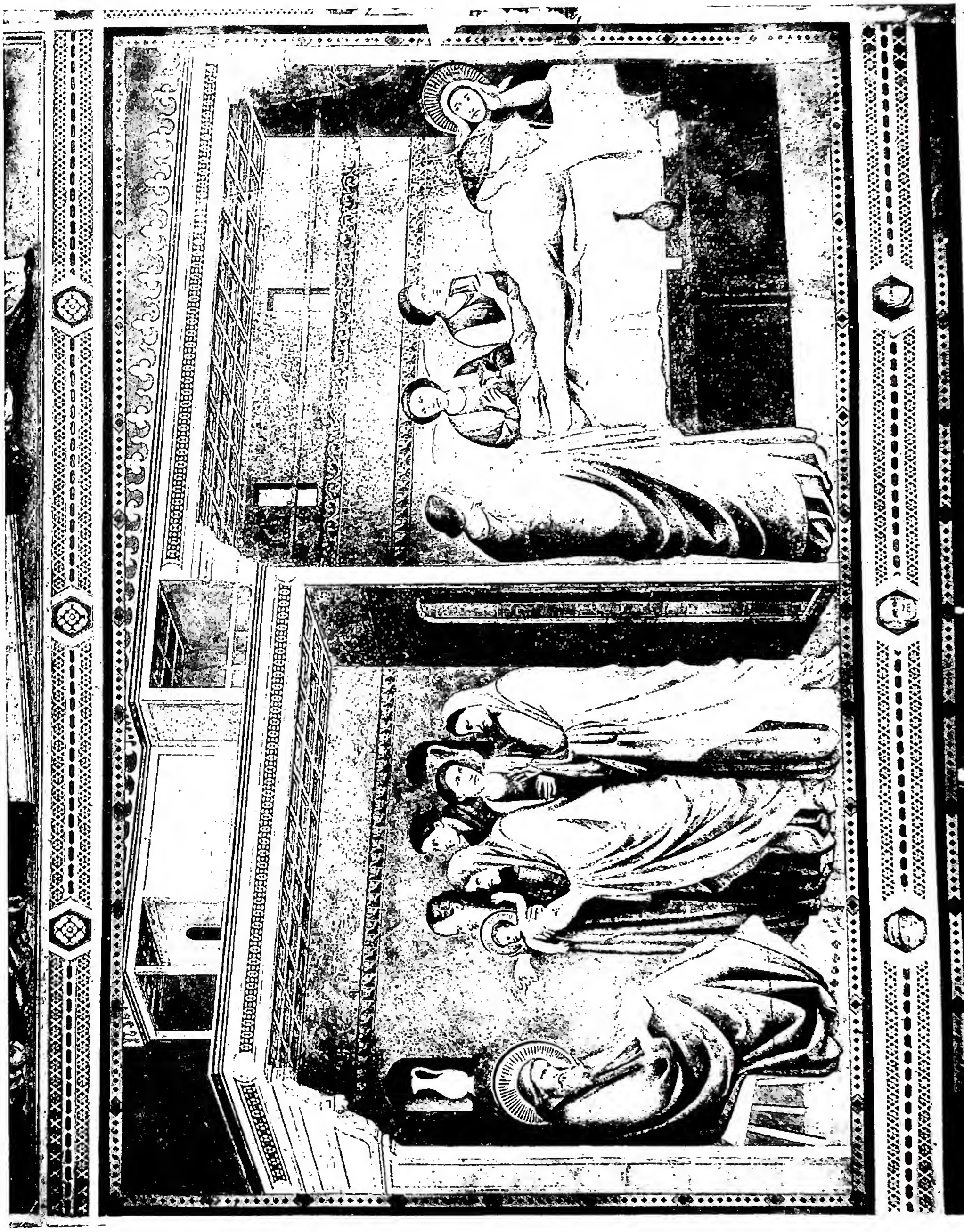
LA DEPOSIZIONE DALLA CROCE di Giottino (metà del sec. XIV)
Firenze, Galleria degli Uffizi.

(fot. Alinari)

BACIO DI GIUDA (particolare).
Padova, cappella degli Scrovegni.

(fot. Alinari)

S. STEFANO
Firenze, Museo Horne.



(fot. Alinari)

NASCITA DI S. GIOVANNI; ZACCARIA NE SCRIVE IL NOME - Firenze, chiesa di S. Croce.

(fot. Sansaini)

(fot. Sansaini)

A sinistra: L'EVANGELISTA IN ATTO DI SCRIVERE. Miniatura dell'Evangeliario di Lorsch (sec. IX) - Biblioteca Vaticana. *A destra:* L'EVANGELISTA CON LIBRO IN MANO. Miniatura premessa al Vangelo di s. Giovanni (sec. XII) - Roma, Biblioteca Casanatense, codice greco 165, fol. 131 v.

dente; il giornale più antico del Belgio, *Le courrier de l'Escaut*, è un quotidiano cattolico; ma il primo grande quotidiano religioso e politico fu *La gazette de Liège* (1840), diretta da una dinastia di giornalisti, i Demarteau. Dopo il 1860 la stampa cattolica ebbe più largo impulso: nel 1884 nacque *Le patriote* e, dopo la *Rerum novarum*, *L'avenir social* del Carton de Wiart. La maggiore importanza l'ha però avuta *La libre Belgique*, il giornale più amato dai cattolici belgi, che continuò ad uscire clandestinamente anche durante l'occupazione tedesca del 1914-1918. Lo spiccato regionalismo e la differenza linguistica ha fatto sì che in Belgio si son sempre avuti numerosi quotidiani locali; circa la metà della tiratura di tutta la stampa belga è data dai quotidiani cattolici.

In Cecoslovacchia, esistevano prima della seconda guerra mondiale 6 quotidiani cattolici in Boemia e Slovacchia, uno nella Russia subcarpatica; inoltre uno per ciascuna ne avevano le minoranze polacca e tedesca; i più importanti erano il *Lidové Listy* a Praga, *Die deutsche Presse*, pure a Praga, e lo *Slovak* a Bratislava.

In Germania i cattolici ebbero il loro primo organo nel 1860 e fu *Die kölnischen Blätter* di Colonia, divenuto poi *Die kölnische Volkszeitung*; seguirono molti altri organi locali riuniti in due « trust »: *Der Zeno Konzern* a Münster, che controllava 28 giornali della Germania nordoccidentale, e *Die Verbo*, a Friedrichshafen che ne controllava 19 della Baviera settentrionale. Nel 1870, contemporaneamente alla *Zentrumspartei* prussiano, nacque il maggiore organo religioso-politico tedesco, *Die Germania*, che si batté per lo stesso fine del «Centro»: proteggere la libertà della Chiesa e la scuola confessionale e assicurare ai cattolici la loro libertà indipendentemente dal volere di una occasionale maggioranza parlamentare. Quando il regime nazista attaccò, e poi soppresse, la stampa cattolica nel Reich, essa contava 61 quotidiani di cui una ventina tiravano più di 20 mila copie; l'*Augustinus Verein* ne curava la diffusione e lo sviluppo.

In Inghilterra non esistevano quotidiani cattolici per la curiosa concezione che vi si ha della stampa; infatti non vi è concepibile un quotidiano che non abbia colore politico; ma i cattolici non hanno un loro partito in quanto militano indifferentemente in qualunque dei tre partiti tradizionali: conservatore, liberale e laburista, nessuno dei quali è anticattolico; perciò non hanno quotidiani propri, ma soltanto qualche settimanale, del resto assai ben fatto e diffuso.

In Olanda invece, benché i cattolici siano appena la metà della popolazione, la stampa cattolica è larghissimamente diffusa e rappresenta la metà del totale; prima della guerra attorno al *Maasbode* (1878) di Rotterdam, grande giornale ben fatto e diffusissimo, e al *Tijd* (1848) esistevano ben trenta quotidiani locali.

In Polonia esistevano prima della seconda guerra mondiale ben 53 quotidiani cattolici di cui realmente importante soltanto il *Kurier Warsawski*; ma esisteva anche una scuola di g. c. e una agenzia di informazioni cattolica.

La Spagna fu in passato ricchissima di giornali ed ha ancora uno dei più antichi, *El diario de Barcelona*, cattolico fondato nel 1792; ma in generale i giornali spagnoli sono stati in passato molto vivaci, di scarsa tiratura e di breve durata; tra i più antichi meritano di essere ricordati *El católico* (1840-70), e *La España* (1848-1868); tra quelli che si pubblicano ancora *El siglo futuro* (1875), *El correo catalan* (1875) e *La voz de Valencia* (1892). Al principio del secolo nacquero i giornali più importanti, che pure continuano a pubblicarsi: *La gaceta del Norte* (1901) a Bilbao, *El noticiero de Zaragoza* (1900), *El debate* di Madrid con i suoi giornali collegati in varie province, *L'A.B.C.* a Madrid. *El debate* ha una fiorente scuola di g. c., l'unica di tutta la Spagna.

In Svizzera la stampa ha pure lottato per conquistare ai cattolici il posto che loro spetta in uno Stato non cattolico; tra il 1830 e il 1870 i giornali cattolici ebbero appunto questo compito e furono *Das Vaterland* (che ancora si pubblica) a Lucerna, fondato nel 1833 con il titolo *Die Luzerner Zeitung*, *La voix catholique* (1847), *La gazette de Fribourg* (1849), *L'ami du peuple* (1864). Dopo il 1870, per impulso del Mermillod (poi cardinale), tutte le attività cattoliche in Svizzera ebbero nuovo impulso e con esse la stampa; nacquero quelli che sono ancor oggi i maggiori giornali svizzeri: la *Liberté* (1871) a Friburgo, *Die Ostschweiz* (1873), *Le courrier de Genève*, *Il giornale del popolo* a Lugano, *Die neue Zürcher Nachrichten* e altri dieci giornali a carattere locale.

Nel Lussemburgo è cattolico il maggiore dei due quotidiani esistenti, *Das luxemburger Wort* (1848); nel Portogallo i cattolici hanno *Novidades* e altri tre quotidiani; l'Irlanda non ha quotidiani cattolici, ma il principale quotidiano *The Irish Independent* è diretto da cattolici.

I paesi europei ora sottoposti al dominio sovietico ebbero i loro organi religiosi e politici: l'Ungheria aveva il diffusissimo *Nemzeti Ujsag* (1921) di Budapest e vari altri quotidiani nati e sostenuti dall'organizzazione « Pazmany » per i letterati e giornalisti cattolici; la Lituania ebbe il *Rytas*; in Jugoslavia la stampa cattolica era croata o slovena; i Croati dopo varie vicende avevano conservato il *Hrvatka Straza* (nato come *Rijecke Novine* a Fiume nel 1911 e trasferito a Zagabria nel 1914); gli Sloveni avevano lo *Slovenec* fondato nel 1873 e lo *Slovenski dom* fondato nel 1936.

In America gli Stati Uniti non hanno mai avuto altri quotidiani cattolici che un piccolo giornale di importanza locale *The catholic daily tribune* di Dubuque (Iowa) e qualche giornale per emigrati non in lingua inglese, ma moltissime pubblicazioni periodiche alle quali dette grande impulso il Concilio plenario di Baltimora (1884); ancor più efficace fu l'istituzione nel 1919 del *N.C.W.C. news service*, che fornisce notizie cattoliche a un gran numero di periodici americani ed europei.

Il Canadà ebbe il primo quotidiano cattolico nel 1882 e fu *L'étendard* a Trois Rivières; nacquero poi gli attuali quotidiani cattolici in lingua francese: *L'action catholique* (1907) a Québec, *Le devoir* (1910) a Montréal e *Le droit* (1913) a Ottawa.

In Argentina, dopo i quotidiani del sec. XIX che difesero attivamente la religione, sorse *El pueblo* (1900), che è il più grande quotidiano cattolico di tutta l'America.

Nelle altre Repubbliche dell'America latina si pubblicano quotidiani cattolici di non grande importanza nel Venezuela (*La religión*, *Columna* e *Diario católico*) nell'Equatore (il *Debate*), nella Bolivia (l'*Alas*), nel Nicaragua (il *Diario nicaraguense*).

Negli Stati arabi i pochi quotidiani che vi si pubblicano sono tutti in mano di cattolici, senza per altro essere propriamente organi cattolici. La Cina aveva prima della guerra lo *Yi-Shih-Pao* a Tientsin; l'India il *The catholic herald* e il Congo Belga il *Courier d'Afrique* a Leopoldville.

III. Il g. c. odierno. – Lo sconvolgimento operato dovunque dalla seconda guerra mondiale non è stato senza conseguenze anche sul giornalismo benché non profondo. Nei paesi anglosassoni e nei paesi che sono rimasti ai margini della guerra – salvo le restrizioni imposte dalla deficienza di carta per la difficoltà di fabbricazione della cellulosa e la contrazione dei trasporti internazionali – tutto è rimasto come prima. Viceversa nei paesi passati sotto il dominio sovietico – Polonia, Lituania, Romania, Cecoslovacchia, Bulgaria, Ungheria, Albania – e anche nella Jugoslavia, tutta la stampa che esiste è governativa, come è proprio dei regimi totalitari; in tali paesi, naturalmente, non c'è più traccia di stampa cattolica, né quotidiana, né di altra periodicità. Nei paesi democratici si nota un'accentuazione della stampa verso le correnti politiche e sociali dette di « sinistra ».

In Italia quasi tutti i giornali del periodo fascista hanno ripreso le pubblicazioni con lievi modificazioni del titolo, e, naturalmente, con mutato spirito. I quotidiani cattolici sono tra i pochissimi che non hanno avuto ragione di mutare i loro titoli

non essendosi compromessi – o in misura minima – con il fascismo, e nessuno con quello della « repubblica sociale ». Essi sono otto, oltre *L'osservatore romano* (direttore Giuseppe Dalla Torre) che continua a stamparsi nella città del Vaticano, e che durante la guerra pubblicò, per l'imparzialità della S. Sede, i bollettini delle due parti, sospendendone del tutto la pubblicazione dal 10 giugno 1940 (entrata dell'Italia in guerra) fino al 6 giugno del 1944 (entrata degli alleati in Roma). A Roma si pubblica *Il quotidiano* (direttore Federico Alessandrini), derivato dall'*Avvenire* che per decisione spontanea mutò titolo; a Bologna *L'avvenire d'Italia* (direttore Raimondo Manzini); a Milano *L'Italia* (direttore mons. Ernesto Pisoni); a Genova *Il nuovo cittadino* (direttore don Eugenio Badino); a Como *L'ordine* (direttore don Giuseppe Brusadelli); a Bergamo *L'eco di Bergamo* (direttore don Andrea Spada); a Trento *Il popolo trentino* (direttore Flaminio Piccoli); a Cagliari *Il quotidiano sardo* (direttore Mariano Pintus); diversamente da quanto avvenne con il Partito popolare italiano, al quale i quotidiani cattolici aderirono accettandone la disciplina, essi si sono mantenuti indipendenti dalla Democrazia cristiana pur fiancheggiandone l'opera; hanno invece accettato il loro collegamento con gli organi centrali dell'Azione Cattolica, pur conservando la propria autonomia redazionale e amministrativa; per il servizio da Roma (politico e religioso) hanno costituito un ufficio unico. La Democrazia cristiana ha i propri organi, redatti da giornalisti cattolici, i quali naturalmente accettano in tutto la disciplina del partito politico, mentre diffondono e difendono il pensiero cristiano.

In Francia la guerra ha prodotto anche più profondi sconvolgimenti e pochi sono i giornali che hanno mantenuto le loro testate; tra gli altri *La Croix* che ha ripresa la sua funzione di capofila del g. c., e *L'Aube*, divenuto organo del M. R. P. Altri quotidiani non espressamente cattolici sono molto seguiti tuttavia dai cattolici, come *Le figaro*, al quale collabora F. Mauriac.

In Germania numerosissimi sono i quotidiani che si stampano nelle due Repubbliche, ma solo uno cattolico : *Das augsburger Tagesblatt* (1948).

Nel Belgio ai quotidiani cattolici di prima della guerra si è aggiunto *Le métropole* di Anversa, piccolo giornale che ha avuto grande sviluppo.

Anche nell'Olanda si è aggiunto un nuovo giornale al *Tijd* e al *Maasbode:* il *Volkskrant* di Amsterdam.

Organismi internazionali. Organi di collegamento nel giornalismo sono le agenzie di informazioni per i giornali, le associazioni per i giornalisti. I cattolici non hanno trascurato questi due settori. Le agenzie di informazione cattoliche erano, prima della seconda guerra mondiale, 19 : le più importanti erano la *N.C.W.C.*, il *News service* e la *Fides*; la prima, emanazione dell'episcopato cattolico degli Stati Uniti per « promuovere, sviluppare e assistere la stampa cattolica negli Stati Uniti », va acquistando sempre maggiore influsso e distribuisce migliaia di pubblicazioni in tutto il mondo con milioni di copie di tiratura, notizie, servizi, articoli, fotografie ecc.; la *Fides*, emanazione della Congregazione di Propaganda Fide, dirama alla stampa cattolica bollettini in più lingue contenenti largo notiziario missionario; la Congregazione per la Chiesa orientale ha organizzato una propria agenzia, « Servizio informazioni Chiesa orientale » (*SICO*), che dirama appunto notizie riguardanti le cristianità orientali sia cattoliche sia dissidenti. Una organizzazione internazionale di informazioni per la stampa è il Centro informazioni « Pro Deo » (CIP), che ha collegamenti con varie parti del mondo e dirama notiziario cattolico e vario secondo propri criteri ideologici.

L'organizzazione cattolica internazionale dei giornalisti è triplice. Nel 1927 a Parigi, per impulso di Renato Delforge, direttore del *Vers l'avenir* di Namur, fu fondato il « Bureau international des journalistes catholiques », ora divenuto « Fédération internationale », come legame tra gli organismi nazionali similari per la difesa degli interessi comuni. Nel 1928, in occasione della mostra della stampa cattolica a Colonia, per iniziativa di Giulio Stocky, direttore di *Die kölnische Volkszeitung*, fu costituita la « Commission permanente des éditeurs et directeurs des journaux catholiques » per la cooperazione fra giornali e agenzie; nel 1930 a Bruxelles, in occasione del primo congresso mondiale della stampa cattolica, fu istituito il terzo organismo che collega gli altri due senza lederne l'autonomia e fu l'« Union internationale de la presse catholique », federazione che raggruppa enti e persone; lo statuto fu approvato a Roma nel 1936, dal secondo Congresso internazionale dei giornalisti cattolici. Questo Congresso ebbe particolare importanza perché si tenne durante l'Esposizione universale della stampa cattolica, indetta in Vaticano da Pio XI per ricordare il 75° de *L'osservatore romano*; all'esposizione, e alle varie riunioni e congressi che vi si tennero, partecipò la stampa cattolica di tutto il mondo, salvo la Germania nazionalsocialista e la Russia sovietica. Fra gli organismi internazionali il più efficente e continuo fu il segretariato della « Commission permanente » diretto dall'olandese Enrico Hoeben che, attraverso *Die katholiscke Wereldpost* di Breda, esercitò largo influsso sulla stampa di tutti i paesi, specialmente nella lotta contro il nazionalsocialismo e il comunismo; durante l'occupazione tedesca dell'Olanda nel 1940 la centrale di Breda fu occupata dai Tedeschi e il dottor Hoeben fu internato per rappresaglia; morì in un campo di concentramento il 28 febbr. 1942. Dopo la guerra le relazioni fra tutti questi organismi sono state riprese nel terzo Congresso internazionale della stampa cattolica, tenuto a Roma (16-19 febbr. 1950) in occasione dell'Anno Santo; vi hanno partecipato i giornalisti di 32 paesi; sono stati ricostituiti i tre organismi fondamentali e in più un segretariato permanente e una Unione delle Agenzie di stampa. Presidente dell'Unione internazionale della stampa cattolica è stato confermato il conte G. Dalla Torre. In quasi tutti i paesi esistono associazioni nazionali di giornalisti cattolici; in Italia, dopo vari tentativi che non ebbero seguito, nel 1940 fu eretta una « Pia Unione » (non potendosi durante il fascismo costituire associazioni professionali, salvo i sindacati unici) che operò attivamente fino al 1943, cioè fino alla morte del suo fondatore, Mario Luzzi. Nel 1950 è stata finalmente costituita l'Associazione fra i giornalisti cattolici italiani che aderisce all'Azione Cattolica attraverso il Movimento laureati. Scuole di giornalismo esistono in varie università cattoliche; Roma ne ha una fiorentissima: l'Università internazionale « Pro Deo ».

IV. Tecnica giornalistica e morale professionale. – Codice fondamentale della morale professionale del giornalista rimane quel passo dell'enciclica *Rerum omnium* (26 genn. 1923 : AAS, 5 [1923], p. 49), con la quale Pio XI dichiarava s. Francesco di Sales patrono di « tutti quei cattolici i quali con la pubblicazione di giornali o di altri scritti illustrano, promuovono e difendono la dottrina cristiana ». Dice quel passo, che dispensa da ogni commento : « Innanzi tutto studino con somma diligenza e giungano, per quanto possono, a possedere la dottrina cattolica; si guardino di venir meno alle verità, né, sotto colore di evitare l'offesa degli avversari, la attenuino o la dissimulino; abbiano cura della stessa forma ed eleganza del dire, e si studino di esprimere i pensieri con la perspicuità e l'ornamento delle parole, di maniera che i lettori si dilettino della verità; che se sia il caso di combattere gli avversari, sappiano, sì, confutare gli errori e resistere alla improbità dei perversi, ma in modo da dare a conoscere di essere animati da rettitudine e soprat-

tutto mossi dalla carità ». Tali concetti, anche più ampiamente sviluppati dallo stesso Pontefice nel discorso ai giornalisti cattolici del 27 giugno 1929 e dal card. Gasparri nella lettera al conte Dalla Torre presidente dell'Associazione di scrittori e giornalisti cattolici « S. Francesco di Sales » (4 febbr. 1925), dicono in sintesi quanto sia considerata nobile dalla Chiesa la professione del giornalista cattolico, quasi una missione.

E certo il g. di oggi ha bisogno di essere richiamato ai fondamenti della morale cristiana mentre la libertà di stampa, concepita in una accezione sempre più larga, gli allenta i freni, che poche e scarse leggi gli pongono e che la rapidità stessa del suo ciclo produttivo giorno per giorno dà appena il tempo di osservare. La durata del ciclo della produzione di una edizione di giornale in quattro o sei pagine (com'è la maggior parte dei giornali in Italia, in Francia, e nei diversi paesi minori, mentre in America i giornali sono composti di vari fascicoli, ciascuno di numerose pagine) può variare dalle 4 alle 6 ore a seconda del tipo di giornale, della ricchezza di mezzi e del numero dei redattori dei quali dispone. Il g. d'oggi non sarebbe quello che è se non potesse disporre di vaste e rapide informazioni, delle quali non sempre è facile e spesso è impossibile controllare la veridicità, e di un complesso tecnico industriale giunto a un alto grado di perfezione e che perciò stesso tende a dominare sull'opera intellettuale del giornalista. Le agenzie di stampa, che sono la fonte principale di notizie, riversano ogni giorno, soprattutto ogni notte, nelle redazioni, una quantità enorme di notizie e di informazioni, di cui ogni giornale adopera all'incirca un terzo. Il notiziario fornito da queste agenzie deve essere dai redattori dei giornali elaborato insieme alle informazioni che ogni quotidiano riceve dai propri informatori e corrispondenti, quindi passato in tipografia dopo una svelta revisione dei capi servizio (interni, esteri, parlamentare, cronaca, religioso, sportivo, finanziario, ecc. a seconda dei giornali) e composto in righe di piombo; le pagine piane di composizione meccanica vengono nel giro di pochi minuti riprodotte stereoscopicamente in pagine semicilindriche monoblocco e collocate sui cilindri delle rotative; queste stampatrici rapidissime ed esatte sono capaci di far fuori ciascuna decine di migliaia di copie all'ora. È comprensibile che questo lavoro condensato in breve spazio di tempo e con l'assillo della concorrenza, non sia sempre controllato come deve, ed eseguito con le necessarie cautele. Tuttavia in ogni paese precise disposizioni di legge reprimono gli abusi della libertà di stampa e di informazione, che peraltro non può avere il suo primo controllo e il limite se non nella coscienza stessa del giornalista. - Vedi tav. XXXV.

Bibl.: *Bibl. d. stampa catt.*, a cura di J. H. Krumbach-E. Roselius, Città del Vaticano 1937; *Actes du deuxième Congrès international des journalistes catholiques*, ivi 1937; *La stampa catt. ital.*, a cura di A. Antoniazzi, Milano s. d. – Per il g. estero: F. Vetzel, *Geschichte der kath. Presse Deutschlands, im 18. Jahrh. Diss.*, Heidelberg 1913; *50 Jahre Augustinusverein*, in *Augsburger Postzeitung*, 17 giugno 1929; C. H. Payne, *History of the Journalism in the U.S.A.*, Nuova York 1925; J. Morienval, *Sur l'histoire de la presse catholique en France*, Parigi-Colmar 1936; J. Georgesco, *La presse périodique en Roumanie*, Oradea 1936; C. Hoch, *Les partis politiques en Tchecoslovaquie et leurs presse*, Praga 1936; A. L. Francis, *La stampa catt. inglese*, in *Uomini e giornali*, a cura di S. Negro e A. Lazzarini, Firenze 1947, pp. 271-76; vedasi inoltre: *La stampa catt. nel mondo*, a cura dell'Istituto cattolico per la stampa, Milano 1939. – Per un'estesa bibl. sul g. in genere: F. Fattorello, *Giornali e riviste*, in *Notizie introduttive e sussidi bibliogr.* (*Problemi ed orientamenti critici di lingua e di lett. it.*, 1), Milano 1948, pp. 313-411. Enrico Lucatello

GIOSAFAT: v. IOSAPHAT.

GIOSAFAT, santo. - Arcivescovo, martire, n. nel 1580 a Vladimir in Volinia, m. il 12 nov. 1623 a Vitebsk.

S. G. (di nome di famiglia Giovanni Kuncewicz) nacque da una famiglia nobile « ortodossa », ma decaduta. Lavorò da commesso di un commerciante a Vilna, dove aderì alla unione ecclesiastica conclusasi allora a Brest. Nel 1604 prese l'abito monacale col nome di G. nel monastero basiliano della S.ma Trinità a Vilna, come primo novizio del primo monastero basiliano aperto dopo la unione. Nel 1609 fu ordinato sacerdote e divenne superiore dei nuovi monasteri a Byten, a Żyrovice e finalmente a Vilna.

Il 12 nov. 1917 il metropolita unito Veljamin Rutskij, suo connovizio, lo consacrò vescovo di Vitebsk e lo destinò coadiutore di Gedeone Brolnichi, arcivescovo di Polock, al quale succedette l'anno seguente. Si dedicò alla riforma del clero e alla istruzione del popolo con sì grande successo, che eccitò l'odio dei dissidenti guidati dall'arcivescovo scismatico Melezio Smotryckij. Durante una visita pastorale a Vitebsk la folla, aizzata dai demagoghi scismatici, assalì l'arcivescovo G. nel suo palazzo e lo uccise a colpi di randello e di ascia.

La sua salma oltraggiata fu gettata nel fiume Dvina. Ritrovata, venne seppellita nella cattedrale di Polock. G. fu beatificato il 16 maggio 1643 e canonizzato il 29 giugno 1867, proprio mentre infieriva in Russia la persecuzione contro i cattolici di rito orientale. Il suo corpo a causa delle guerre fu trasferito prima a Biala (Polonia) e poi a Vienna nella chiesa di S. Barbara degli uniti. Il martirio e il culto di s. G. contribuirono molto alla diffusione e consolidazione dell'unione ecclesiastica di Brest. La sua festa si celebra il 12 nov.

Bibl.: A. Guépin, *Un apôtre de l'union des églises au XVIIe siècle. St Josaphat et l'église gréco-slave en Pologne et en Russie*, 2 voll., Parigi 1897-98; J. Urban, *Św. Józafat Kuncewicz*, Cracovia 1921; G. Hofmann, *Der hl. Josaphat. Quellenschriften in Auswahl*, in *Orient. Christiana*, 1 (1923), pp. 297-320; 3 (1924-1925), pp. 173-239. Giuseppe Olšr

GIOSIA: v. IOSIA.

GIOSUÈ. - I. Il personaggio. – Figlio di Nun, della tribù di Ephraim (*Num.* 13, 9.17; *I Par.* 7, 22-27), successore di Mosè, come capo teocratico (cf. « l'uomo in cui c'è spirito », *Num.* 27, 18) del popolo d'Israele nel periodo della conquista del paese di Canaan e dello stanziamento delle varie tribù nelle loro sedi.

Il nome ebr. è *Jĕhôšûa'*, *Jĕhôšua'*, anteriormente nella forma *Hôšēa'* (cf. *Num.* 13, 8 con 13, 16), abbreviato in *Jēšûa'* (*Neh.* 8, 17), onde il nome di « Gesù », dal senso probabile di « Jahweh (è) salvezza », cf. *Ios.* 1, 9.

Già durante la traversata del deserto era stato scelto come suo « ministro » (*Ex.* 24, 13) da Mosè, che si servì di lui per incarichi di particolare fiducia, come la guerra contro gli Amaleciti, mentre Mosè pregava sul monte (*Ex.* 17, 9-13), e l'esplorazione di Canaan (*Num.* 13); lo condusse con sé sul Sinai quando ricevette le Tavole della Legge (*Ex.* 24, 13) e lo ebbe sempre affezionato (*Num.* 11, 29; 14, 6 sgg.). Già da tempo G. era stato designato a raccogliere la successione di Mosè e iniziato con una specie di rito d'investitura (*Num.* 27, 18-23) alla sua carica; Mosé morente ripeté la designazione, insistendo sul particolare compito a lui demandato di guidare Israele alla conquista e spartizione di Canaan (*Deut.* 31, 3. 7. 23; cf. *Ios.* 1, 6-9, ove l'insistenza sull'esortazione a essere « forte, coraggioso » si riferisce alle funzioni militari, caratteristiche dell'attività di G.).

La cronologia della conquista di Canaan dipende dal sistema che si sceglie per fissare l'esodo (v.): se si ammette che il faraone dell'esodo è Merneptaḥ della XIX dinastia (fine del sec. XIII a. C.), si giungerebbe per G. al periodo immediatamente successivo alla morte di Ramesses III

(1167), in cui l'Egitto andò sempre più perdendo forza in Palestina, ove si affermavano sovranità locali (cf. 13, 2-3).

II. Il Libro di G. – La storia di G. è connessa intimamente con quella della conquista, un periodo di forse 30 anni, oggetto del libro che porta il suo nome, e si trova al sesto posto nel Vecchio Testamento, dopo il Pentateuco, di cui è per la parte narrativa la continuazione: relazione ora viva e minuziosa, ora schematica ed essenziale di quella epica impresa.

Il libro si divide in due parti ugualmente estese: occupazione (capp. 1-12) e spartizione di Canaan (capp. 13-24). Nella prima parte sono narrati i preparativi (capp. 1-5), quindi la conquista: Gerico (cap. 6), Hai (capp. 7-8) e il rimanente territorio meridionale (capp. 9-10) e settentrionale (cap. 11). L'esposto termina con una lista riassuntiva dei re vinti (cap. 12). La seconda parte narra la distribuzione del territorio alle tribù, cominciando da quelle oltre Giordano (cap. 13), passando poi a Occidente: Giuda (cap. 14), Ephraim (capp. 15-16), Manasse (cap. 17), Beniamin (cap. 18) con le sei rimanenti (cap. 19), venendo poi a fissare la città « di rifugio » (cap. 20) e quelle levitiche (cap. 21). Finite queste operazioni, le tribù dell'Oltregiordano sono rinviate alle loro sedi (cap. 22). Il libro termina con la relazione di due discorsi di G. e il racconto della sua morte e sepoltura (capp. 23-24).

(*fot. Alinari*)

Giosuè - *Assalto della città di Hai da parte di G. e Dio ne ordina a G. la distruzione.* Musaico parietale della navata centrale di S. Maria Maggiore (sec. v) - Roma.

L'esplorazione archeologica, specialmente nella regione di Gerico, e documenti di el-ʿAmārnah hanno illuminato quest'epoca nel suo significato generale: così, p. es., è assodata per quel periodo una penetrazione in Palestina dall'esterno e a mano armata. Gli scavi praticati a Gerico nel 1907-1909 da una società tedesca sotto la direzione del Sellin, poi nel 1929-31 dall'inglese Garstang hanno rivelato una stretta cinta di mura, abbattuta violentemente, in epoca che si può fissare ai secc. xv-xiii a. C.; molti la identificano con le mura cadute al tempo di G. Altri scavi fin dal 1902 furono operati con frutto a Hai (v.), Gezer, Bethel, Lachis. Nessuno studioso può più dubitare dell'esistenza storica di un condottiero che guidò verso quell'epoca una grande penetrazione in Canaan, dal deserto a sud-est.

La conquista in *Ios.* è descritta solo in episodi salienti, non sempre in ordine cronologico. Ma la ricostruzione generale dei fatti non è difficile: G., eliminando la fortezza di Gerico, oltre che aprirsi il passaggio, si assicurò tutto il lato orientale lungo la linea del Mar Morto e del corso inferiore del Giordano; invase poi il centro del paese, donde gruppi singoli d'Israeliti cominciarono a dilagare a sud, raggiungendo la linea meridionale della Palestina, fino a Gaza, sul Mediterraneo (*Ios.* 10, 41) e a nord, estendendosi fino al Libano nei pressi di Cades (*Ios.* 11, 17). L'occupazione avveniva probabilmente in maniere diverse, come mostrano gli elementi episodici in sui spesso s'indugia il narratore: per lo più occupazione violenta di centri particolari, su iniziativa di gruppi singoli armati, a mano a mano che ne hanno la possibilità o sentono bisogno di espansione: naturalmente lasciando dovunque, specialmente alla periferia, ma anche al centro, località cananee, per cui alla morte di G. la configurazione etnica del paese era certamente variata ed eterogenea, come del resto continuerà ad essere al tempo dei Giudici e ancora all'età monarchica.

Per i problemi storico-letterari fino agli ultimi decenni la critica faceva fare al libro di *G.* causa comune con il Pentateuco (v.), di cui era considerato parte integrante (v. esateuco); oggi l'accordo con la tradizione giudaica e cristiana è raggiunto almeno nel riconoscimento quasi universale dell'individualità del libro. La critica però continua a cercare le « fonti » del libro in scritti distinti e di diversa origine e fisionomia, in sostanza quelle « classiche » del Pentateuco (*J, E, D, P*, a cui, per alcuni, s'è aggiunta più recentemente la « fonte laica » *L*), molto più tardi dei fatti narrati, riunite insieme nel libro attuale. Il libro come è oggi non può risalire a G., perché parla della morte di lui (24, 29 sgg.) e di fatti susseguenti (cf. *Ios.* 15, 13-19 e 19, 47 con *Iudc.* 1, 10-15 e 18, 27-29; *Ios.* 13, 30 con *Iudc.* 10, 3-5, ecc.); gli indizi in contrario, a cui si riferiscono antiche opinioni giudaiche e scarsissime tardive testimonianze cristiane, sono spiegabili diversamente (*Ios.* 24, 26 si riferisce al solo rinnovamento dell'alleanza; certe espressioni in prima persona plurale sono criticamente errate, come 5, 1, o sospette, o riportano a G. parti singole, ecc.); il limite cronologico in basso è l'età di David (cf. 15, 63 con *II Sam.* 5, 6-8, ecc.; inoltre 16,10 con *I Reg.* 9, 16, dell'età di Salomone); l'autore è ignoto. Egli però, oltre che non molto lontano dai fatti narrati, attingeva da fonti contemporanee ai fatti stessi, o da buone tradizioni. Dei documenti il più notevole è il « Libro del Giusto » *Jāšār* (altri leggono « libro d'Israele », *Ješurûn*; oppure « del canto », *šîr*), forse una raccolta di celebrazioni epico-liriche dei grandi fatti ed eroi nazionali, da cui deriva, per esplicita testimonianza del testo stesso (10, 13), il noto passo poetico, contenente il comando di G. al sole e alla luna di « fermarsi » a Gabaon e nella valle di Aialon.

Il testo di *G.* mostra leggere differenze tra la forma ebraica e quella greca (Settanta): questa è alle volte migliore, ma ha qua e là ampliamenti, da considerarsi aggiunte tardive.

Bibl.: Commenti moderni: W. Schanz, Vienna 1914; A. Schulz, Bonn 1924; M. Sales, Torino 1924; A. Fernández, Parigi 1938. Non cattolici: G. A. Cooke, Cambridge 1918; C. Steuernagel, Gottinga 1923; M. Garstang, Londra 1931; M. Noth, Tubinga 1938. – Studi: M. Noth, *Studien zu den hist.-geog. Dokum. des Jos.* in *Zeitschr. d. deutsch. Palästina-Vereins*, 58 (1935), pp. 185-255; A. Alt, *Josua: Rekonstruktion seiner Gesch.*, in *Werd.*

(fot. Biblioteca Vaticana)
GIOSUÈ - *I messi di Gabaon si presentano a G. e Battaglia per la liberazione di Gabaon* (*Ios.* 10, 6-14). Miniatura del *Rotulo di Giosuè*, cod. Vat. Palat. gr. 431 (copia del sec. x di un codice del sec. vi).

und Wes. des Alt. Test. (*Beihefte Zeitschr. f. Altt. Wiss.*, 66), Berlino 1936, pp. 13-29; K. Möhlenbrink, *Die Landnahmesagen des B. Josua*, in *Zeitschr. altt. Wiss.*, 15 (1938), pp. 238-68; A. Alt, *Erwägungen über die Landnahme der Isr. in Pal.*, in *Pal. Jahrb.*, 35 (1939), pp. 8-63. Giovanni Rinaldi

III. ICONOGRAFIA. – Le gesta di G. vennero illustrate in alcuni musaici del ciclo del Vecchio Testamento in S. Maria Maggiore in Roma e nel « rotulo di G. », cod. Vat. palatino greco 431.

Si tratta di un rotulo o *volumen* in pergamena, che, pur mancante dell'inizio e della fine, è lungo m. 11,50, largo tra m. 0,64 e m. 0,87. Esso comprende la storia di G. da *Ios.* 2, 15-16, a *Ios.* 10; contiene 23 illustrazioni, che hanno molta analogia con i musaici di S. Maria Maggiore, con leggende in greco in maiuscola corsiva. Esso è copia del sec. x d'un originale anteriore forse al sec. vi. G. è pure rappresentato in alcuni vetri dorati. La disposizione dei gruppi, il movimento dei guerrieri, le serie di figurine mitologiche, di naiadi, di ninfe, di divinità, ricordano quelle della *Genesi* di Vienna; e come in queste permane la tradizione classica.

BIBL.: Per i musaici di S. Maria Maggiore: Wilpert, *Mosaiken*, tav. 22 sgg. Per il rotulo: P. Franchi de' Cavalieri, *Il rotulo di G., cod. Vat. palatino greco 431, riprodotto in fototipia e fotocromografia a cura della Biblioteca Vaticana*, Milano 1905. Per i vetri: R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, III, Prato 1876, tav. 173. Enrico Josi

Artisti di tutti i tempi e paesi si sono ispirati ai racconti meravigliosi del libro di *G.*: da ricordare il rilievo del Ghiberti nella Porta detta del Paradiso nel battistero di Firenze, l'affresco di Benozzo Gozzoli nel camposanto di Pisa (*La presa di Gerico*), alcuni affreschi nelle Logge di Raffaello, un bozzetto del Tiepolo a Milano (Museo Poldi Pezzoli, *Il miracolo del sole*) e, per l'Ottocento, alcuni disegni di pittori romantici tedeschi nonché un quadro del Segantini (*Raab nasconde gli esploratori sul tetto della sua casa*). Dall'altro lato alcuni episodi del libro si prestarono anche al concetto tipologico del medioevo: nella fonte battesimale di Hildesheim (prima metà del sec. XIII) il *Passaggio del Giordano* prefigura il *Battesimo di Gesù*; nell'antependio di Klosterneuburg (1181) e nel reliquiario di Tongres *G. e Caleb che portano la vite miracolosa* simboleggiano la *Crocifissione* e propriamente *Gesù portacroce*. - Vedi tav. XXXVI.

BIBL.: W. Neuss, *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*, Berlino-Lipsia 1922, p. 50 sg.; Th. Ehrenstein, *Das Alte Testament im Bilde*, Vienna 1923, cap. 20; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, pp. 30, 301; K. Weitzmann, *The Ioshua roll. A work of the macedonian renaissance*, Princeton-Londra 1949; W. Mayer-Schapiro, *The place of the Ioshua roll in byzantine history*, in *Gazette des beaux arts*, 35 (1949), pp. 161-76. Kurt Rathe

GIOSUÈ. - Sommo sacerdote ai tempi di Zorobabel. Nato probabilmente in esilio (Iosedec, suo padre, fu deportato in Babilonia nel 587: *I Par.* 6, 15 [ebr. 5, 41]), è al secondo posto dopo Zorobabel tra i 12 (*Neh.* 7, 7) capi della prima carovana (a. 537) di rimpatriati (*Esd.* 1, 2). Dopo alcuni mesi, risollevò l'altare, ristabilì il sacrificio quotidiano e le varie solennità (*Esd.* 3, 2-6).

Con Zorobabel preparò la mano d'opera e i materiali per la ricostruzione del Tempio, cui diede inizio, tra grandi manifestazioni di fede, nel maggio 536 (*Esd.* 3, 7-13). Rigettò, per la purezza del jahwismo, la collaborazione dei Samaritani (*Esd.* 4, 1-3). Ripresa per incitamento di Aggeo e Zaccaria la ricostruzione forzatamente sospesa (a. 520), G. consacrò solennemente il nuovo Tempio nel 516 (*Esd.* 5, 1 sg.; 6, 14-17). G. con Zorobabel era stato di tutto animatore (*Agg.* 1, 1-12. 14; *Zach.* 1-8). Il suo zelo è lodato da *Eccli.* 49, 14.

BIBL.: D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Parigi 1923, pp. 354-76; A. Alt, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums*, in *Festschrift O. Procksch*, Lipsia 1934, pp. 5-28; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1934, pp. 106-12, 115-18. Francesco Spadafora

GIOTTESCHI. - Con questo termine si designavano fino al principio di questo secolo più o meno tutti i pittori fiorentini del Trecento. Oggi, con il progresso degli studi, il termine è ormai ristretto ai collaboratori e seguaci di Giotto operosi tra la fine del sec. XIII e la metà del XIV.

Fra i pittori della generazione più anziana, che innestano il giottismo su esperienze arcaizzanti, detti talvolta « paragiotteschi », a parte il quasi mitico Buffalmacco, si distingue per freschezza il MAESTRO DELLA S. CECILIA (dalla tavola eponima agli Uffizi), che collaborò al ciclo di Assisi, eseguendo le ultime tre storie e, su disegno di Giotto, la prima. A lui inferiore è PACINO DI BUONAGUIDA, dallo stile meticoloso e miniaturistico.

Dal Maestro della S. Cecilia dipende in parte il finissimo MAESTRO DI FIGLINE, autore, fra l'altro, della *Assunta* in S. Croce, spesso attribuita a Giotto. Nella chiesa inferiore di Assisi operano, nel primo decennio del Trecento, il MAESTRO DELLE VELE, le cui mediocri allegorie francescane usurparono a lungo il nome di Giotto, ed altri anonimi, fra i quali eccelle il supposto STEFANO, autore delle *Storie di s. Stanislao*, già tutte impregnate di colorismo senese. Da Stefano discendono da un lato il grande MASO DI BANCO, dall'altro il probabile GIOTTINO (figlio di Stefano), l'autore cioè della stupenda *Pietà* di S. Remigio agli Uffizi e forse di un'*Assunta* (distrutta nell'ultima guerra) nel camposanto di Pisa e di affreschi

(*fot. Gab. fot. naz.*)
GIOTTESCHI - *Noli me tangere*. Maestro della cappella della Maddalena - Assisi, chiesa inferiore di S. Francesco.

a Chiaravalle milanese (donde discenderebbe, nella seconda metà del secolo, Giovanni da Milano). Nella stessa chiesa inferiore di Assisi il g. più fedele, ma non ignobile, è il MAESTRO DELLA CAPPELLA DELLA MADDALENA. Fra i pittori noti per nome rientrano nella schiera dei g. JACOPO DEL CASENTINO e BERNARDO DADDI (v.), benché arcaizzante il primo e fortemente influenzato da Siena il secondo, e, per documentato discepolato presso il maestro e onesta fedeltà di seguace, TADDEO GADDI (v.). - Vedi tav. XXXVII.

BIBL.: Venturi, V, 453 sgg.; P. Toesca, *La pittura fiorentina del Trecento*, Bologna 1929, v. indice; M. Salmi, *R. Offner. Studies of Florentine Painting* (recensione), in *Rivista d'arte*, 2ª serie, 1 (1929), p. 133; R. Offner, *Corpus of Florentine Painting*, 5 voll., Nuova York 1931 (l'opera continua), v. indice; A. Parronchi, *Il Maestro della S. Cecilia*, in *Rivista d'arte*, 2ª serie, 2 (1939), pp. 193-228; R. Longhi, *Fatti di Masolino e Masaccio*, in *Critica d'arte*, 5 (1940), p. 180; G. Sinibaldi-L. Brunetti, *Pittura toscana del Duecento e Trecento*, Firenze 1943; A. Graziani, *Affreschi del Maestro di Figline*, in *Proporzioni*, 1 (1943), pp. 65-79; L. Coletti, *I primitivi*, II, Novara 1946; R. Longhi, *Giudizio sul Duecento*, in *Proporzioni*, 2 (1948), p. 50; L. Coletti, *Gli affreschi della basilica di Assisi*, Bergamo 1949.

Roberto Salvini

GIOTTINO: v. GIOTTESCHI.

GIOTTO di BONDONE. - Pittore e architetto, n. a Colle di Vespignano in Mugello, con ogni probabilità nel 1267, m. a Firenze nel 1337.

Artista tra i più grandi d'ogni tempo, generalmente considerato il fondatore del linguaggio figurativo italiano, allo stesso titolo per cui è riconosciuta a Dante « la gloria della lingua ».

Discepolo, secondo un'antica e, nonostante i dubbi di alcuni moderni, ancor valida tradizione, di Cimabue, dal quale apprese per esaltarla l'aspra forza del chiaroscuro e, per farne argine ai possenti volumi, la mordente efficacia della linea di contorno, guardò anche alla pittura romana del tardo Duecento (al grande Maestro di Isacco piuttosto che al Cavallini, sul quale invece influì), alla scultura pisana del tardo Duecento e specialmente ad Arnolfo e, di là da questa, alla scultura romanica e forse anche all'antica.

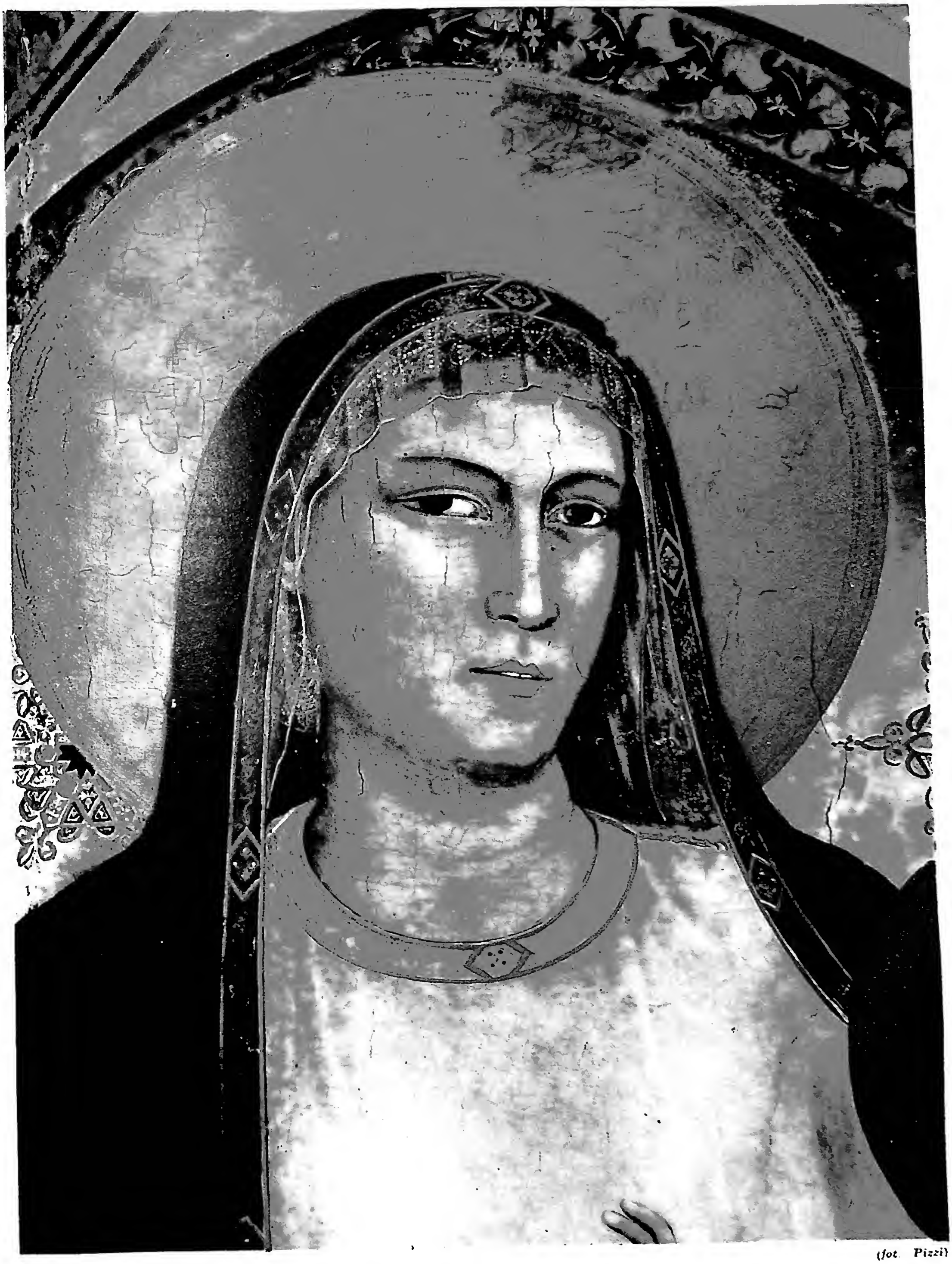
Gli inizi di G. sono da vedere, nell'ultimo decennio del sec. XIII, in alcuni degli affreschi tuttora conservati nella zona superiore della chiesa alta di Assisi: non però nelle due storie di Isacco, bellissime ma spiranti, nell'accordo perfettamente ritmico tra spazio e volumi, un'aura di arcano distacco, che è estraneo allo spirito drammatico di G., bensì in alcuni passi delle ormai frammentarissime *Storie dei due Testamenti*, e specialmente nel *Pianto sul Cristo*, dove la composizione su direttrici convergenti verso il gruppo serrato del primo piano, il taglio traverso della roccia, il volo bloccato degli angeli, certi incroci di sguardi e una sobrietà eloquente di gesti propongono in forma aurorale, ma già intensa di misuratissimo *pathos*, i motivi del *Compianto* di Padova.

Vicini a questi affreschi sono il documentato *Crocifisso* di S. Maria Novella e la *Madonna* di S. Giorgio alla Costa a Firenze.

Probabilmente negli anni compresi fra il 1296 e il 1300, G. dipinge con larga collaborazione di aiuti i 28 affreschi della *Leggenda di s. Francesco* nella stessa basilica superiore di Assisi.

Non reggono alla critica gli argomenti recati da tutta una serie di studiosi tedeschi per negare a G. la paternità del ciclo. Di fronte alla ormai tradizionale iconografia francescana delle tavole dugentesche, G. dà una formulazione della leggenda profondamente nuova per lo spirito di semplificazione e di ordine che vi domina. Lontano da ogni compiacimento nell'episodio, l'artista ricerca per ogni fatto la formulazione pittorica più diretta ed essenziale, e la trova in una sintesi di ordine plastico che si concreta nella riduzione assoluta e coerente di ogni apparenza fenomenica ad architettura di volumi. Lo spazio stesso risulta intimamente connaturato alla sostanza plastica delle cose, in una visione molto diversa da quella basata sul rapporto armonico di contenente e di contenuto propria al Maestro d'Isacco e alla scuola romana, e che trova invece riscontro nella spazialità di Arnolfo. Anche nelle composizioni più complesse (*Presepio di Greccio*,

(*fot. Alinari*)
GIOTTO di Bondone - *Pianto sul Cristo morto*, affresco nella basilica superiore di S. Francesco - Assisi.



(fot. Pizzi)

MADONNA D'OGNISSANTI. Particolare - Firenze, Galleria degli Uffizi.

Predica davanti ad Onorio III, *Apparizione al Capitolo di Arles*, *Conferma della Regola*), ove più scoperto è l'uso di elementari mezzi di prospettiva, e in quelle che hanno sfondi di paese (*Predica agli uccelli*, *Miracolo della fonte*, *Dono del mantello*), lo spazio sorge primamente da una scalatura di volumi, da un concatenato rapporto di masse. La ragione poetica di tali composizioni è appunto nella cosciente riduzione delle cose visibili al puro, elementare fatto plastico, e nell'isolamento, pertanto, in ogni occasione narrativa della nota dominante dell'emozione drammatica. Tanto più che una linea mordente argina i volumi e scatta e si tende proprio nel punto focale della tensione drammatica, proprio là dove nasce il gesto decisivo (*Rinunzia agli averi*, *Cavaliere di Celano*, *Pianto delle Clarisse*). Così i volumi, visti dapprima in una loro elementare assolutezza, escono dal loro isolamento e si pongono in reciproco vivo rapporto : ne sorge quella dinamica compositiva giottesca per la quale i volumi si stringono in una serrata catena attraverso la mediazione del piano. E i vari tipi di composizione potrebbero enumerarsi come le tonalità d'una scala, dalla semplicità da bassorilievo antico delle scene composte con poche figure su un unico piano, in dolce ritmo, a quelle che accolgono in gruppi transversi o a semicerchio gran numero di astanti, mute e solenni, di una calma impenetrabile ma satura di contenuto drammatico, a quelle che spostano il fulcro dell'azione alla convergenza di più direttrici compositive, ora con moto grave da cerimonia, ora nella concitazione di un ritmo affrettato.

Anche il colore, vivace ed intenso, sottolinea con senso di contrasto le articolazioni, un po' discontinue, plastiche e compositive, e tutto suggerisce insomma il sentimento di un mondo di prima e inattesa rivelazione. L'attonita contemplazione del creato e lo stupore del miracolo sono così il nucleo della liricità della *Leggenda di s. Francesco*. E si può, discretamente, scorgervi una consonanza con la candida ma anche rubesta poesia dei *Fioretti* : ma tutto è ricreato in un tono più solenne e corale, ov'è già il presentimento, che diverrà legge a Padova, d'una suprema necessità degli eventi.

Nell'anno giubilare del 1300 G. eseguiva a musaico la *Navicella* nell'atrio del vecchio S. Pietro, poi tutta rifatta (ne rimangono due teste di angeli, l'una a Boville Ernica, l'antica Bauco, l'altra al Museo Petriano).

Il 25 marzo del 1305 (o, secondo altri, del 1306) G. compiva la decorazione pittorica della cappella dell'Arena, eretta per volontà di Enrico Scrovegni sul luogo dell'anfiteatro romano di Padova. Essa dovette iniziarsi, nonostante il diverso parere di alcuni critici, con le *Storie della Vergine* nella fascia più alta, caratterizzate da una estrema rarefazione spaziale, da un'astratta, quasi metafisica ambientazione. Il chiaroscuro più fuso, una nuova amistà dei colori, la tendenza dei volumi a distendersi sul piano fino all'argine di un ringrossato contorno, riassuntore di suggestioni plastiche e spaziali, generano una ricchezza di impasto, nel senso musicale del termine, che distingue la plasticità di Padova da quella di Assisi. Ne risulta una poesia limpidissima eppur pregna quant'altra mai, se non quella di Dante, di significato morale. Un lento giuoco di tensioni e di distensioni, quasi un pulsare delle forme, dà un tono di vita profonda e distaccata alle storie, che si svolgono in un'atmosfera d'erma solitudine e di solennità antica, solo temperata da un alito umano di pena. Sono composizioni concepite al modo di un fregio plastico, dove i volumi sono posti in rapporto tenace con un piano di fondo continuo, sia che questo assuma, come nelle scene dell'*Esilio di Gioacchino*, la corposa presenza di un costone di roccia, sia che invece (*Natività della Vergine*, *Annunzio a s. Anna*) sia elitticamente indicato dal vuoto continuo d'uno spazio retrostante al piano delle figure. Le prime *Storie di Cristo*, fino alla *Fuga in Egitto*, continuano con più serrato concatenamento la composizione a rilievo. Ma già nella *Strage degli innocenti* e nel *Battesimo* si delineano, pur nel predominio del ritmo orizzontale, nuove direttrici compositive transverse. Corrisponde a questo più movimentato comporre il gonfiarsi dell'onda drammatica. Non si ritrovano tuttavia quell'inatteso opporsi di masse, quel ritmo spezzato, quegli iati improvvisi che denotavano ad Assisi il temperamento irruente di un artista ancor giovane. Domina qui uno spirito più pacato, che trova il suo metro pittorico in una più fusa continuità plastica. Nella *Resurrezione di Lazzaro* il convergere sul Cristo dei dorsi rupestri e del lungo scoscendimento della roccia sposta il punto focale verso uno dei margini, ingenerando una durevolissima e insoluta tensione. Culmina questo filone più drammatico dell'ispirazione di G., dopo altre scene ove un senso pregnante di presaga gravità dell'azione è affidato all'assoluta continuità plastica con cui il lento rotare dei volumi si identifica con lo spazio, nell'affresco del *Compianto*, vetta dominante dell'arte sua. La concezione compositiva delle più direttrici convergenti misteriosamente si allea alla visione dei volumi rotanti a creare la più assoluta identità di plasticismo e di spazio. E il concentrarsi affannoso di tutte le linee, riassunto dall'interminabile durata di quella discesa di roccia, è come bloccato dalla riduzione di tutte le apparenze del mondo sensibile a forme quadrate della più elementare ed assoluta plasticità : espressione altissima di dolore pietrificato in una assoluta fraternità cosmica.

Completano la decorazione della Cappella il *Giudizio* sulla parete d'ingresso (in gran parte di scolari), le *Virtù* e i *Vizi* nello zoccolo a *grisaille* e un *Crocifisso* su tavola.

Alcuni anni più tardi sono da collocare il *Polittico di Badia* nel Museo di S. Croce, solo in parte autografo e assai deperito, e la *Madonna di Ognissanti* agli Uffizi, composizione di un equilibrio supremo, ma teso e serrato.

Gli affreschi delle Cappelle Peruzzi (*Storie di s. Giovanni Evangelista*) e Bardi (*Storie di s. Francesco*) in S. Croce a Firenze, assai ridipinti nel secolo scorso, si distinguono dal ciclo di Padova per un comporre meno serrato, per un ritmo più disteso e per un « tempo » più largo. Nella Cappella Peruzzi, che probabilmente precede l'altra, è però un tono eroico, che trapassa in altissima calma nella Cappella Bardi (dopo il 1317), dove G. raggiunge il proprio culmine di classicità.

(fot. Gab. fot. naz.)

GIOTTO di BONDONE - *Il miracolo dell'assetato*, affresco nella basilica superiore di S. Francesco - Assisi.

(fot. Gab. fot. naz.)
GIOTTO di Bondone - *La morte del cavaliere di Celano*. Affresco nella Basilica superiore di S. Francesco - Assisi.

Oscura è l'ultima fase dell'attività di G., alla quale si può assegnare con ragione soltanto il *S. Stefano* del Museo Horne a Firenze e l'*Evangelista* di Châalis, parti di uno stesso polittico insieme con altri pezzi eseguiti da scolari: opere di una plasticità talmente modulata e sostanziata di colore da far supporre un ulteriore svolgimento del suo stile anche oltre i risultati raggiunti nella Cappella Bardi. Molte tavole, alcune recanti il suo nome, gli si attribuiscono, ma sono tutte opere di bottega. Nel 1334 G., nominato architetto del Duomo e del comune, gettava le fondamenta del campanile e poteva condurne la costruzione fino a tutto il primo zoccolo, dando anche i disegni per la serie dei rilievi, eseguiti da Andrea Pisano e dalla sua cerchia. - Vedi tavv. XXXVIII-XXXIX.

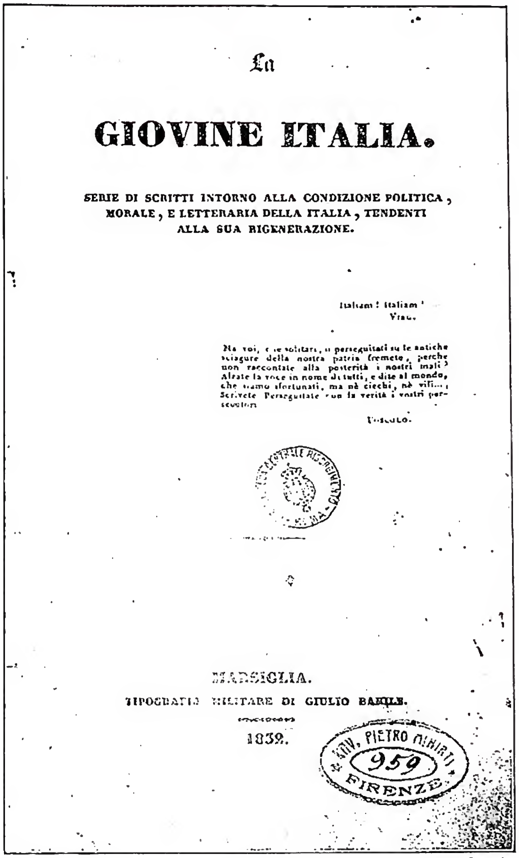
BIBL.: R. Salvini, *G., Bibliografia*, Roma 1938 (con la bibliografia ragionata dal 1300 al 1937); G. Brandi, *G.*, in *Le arti*, 1 (1938), p. 5 sgg.; R. Offner, *G. – Non – G.*, in *Burlington Mag.*, 74 (1939), p. 259 sgg.; P. Toesca, *G.*, Torino 1941; T. Hetzer, *G.*, Francoforte 1941; L. Coletti, *I primitivi*, I, Novara 1941, passim; G. Sinibaldi-L. Brunetti, *Pittura italiana del Duecento e Trecento* (catalogo della mostra giottesca 1937), Firenze 1943, v. indice; W. Braunfels, *G.'s Campanile*, in *Das Münster*, 1 (1948), p. 7 sgg.; R. Longhi, *Giudizio sul Duecento*, in *Proporzioni*, 2 (1948), p. 49; L. Coletti, *Gli affreschi della basilica di Assisi*, Bergamo 1949. Roberto Salvini

GIOVANE ITALIA. - La fondazione della G. I., effettuata dal Mazzini nel luglio del 1831 a Marsiglia, fu determinata da una parte dalla sfiducia nei moti carbonari, di carattere piuttosto locale e privi in genere di una preparazione sufficentemente ideale, dall'altra dal desiderio di affermare l'esigenza dell'unità d'Italia, non più semplice espressione geografica, ma scopo programmatico da attuarsi sotto la forma di un governo repubblicano. L'*Istruzione generale per gli affratellati alla G. I.* rifiutava qualsiasi compromesso con lo *status* monarchico e con il frazionamento statale sussistente nella penisola. Affermando che la G. I. era « la fratellanza degli Italiani credenti in una legge di *Progresso* e di *Dovere*, i quali convinti che l'Italia è chiamata ad essere nazione consacrano, uniti in associazione, il pensiero e l'azione al grande intento di restituire l'Italia in nazione di liberi ed eguali, *Una, Indipendente, Sovrana* », il Mazzini, condannando esplicitamente la politica della restaurazione basata sulla conservazione del particolarismo territoriale, costituì con la sua azione politica, ideale e concreta, un potente incentivo per l'attuazione del Risorgimento d'Italia.

Dal momento che questa associazione fondata dal Mazzini si proponeva scopi evidentemente sovvertitori dello stato di cose esistenti, la sua azione non poteva che essere illegale dal punto di vista del diritto positivo. Nella *Istruzione* lo stesso Mazzini lo afferma *apertis verbis*: la G. I. è « associazione tendente anzitutto a uno scopo di insurrezione, ma essenzialmente educatrice fino a quel giorno e dopo quel giorno (in cui attuerà l'unità, l'indipendenza e la sovranità del popolo nella penisola) »; e nella circolare dell'8 dic. 1831 afferma che il programma repubblicano non potrà attuarsi che contro i sovrani. L'affermazione dell'unità d'Italia, dalle Alpi al Mar Jonio, dalle bocche del Varo all'ovest a Trieste all'est, non era solo sogno di un idealista, ma faceva leva anche sul concetto di equilibrio europeo, saldissima base dell'azione politica dei gabinetti europei dal Settecento soprattutto in poi. Il tentativo di inserire positivamente l'unità e la nazionalità italiana nel processo della storia europea direttamente ed immediatamente fallì, soprattutto a causa dei conati rivoluzionari ed insurrezionali, ma il Risorgimento d'Italia grandemente se ne avvantaggiò, perché questi falliti tentativi costituirono uno stimolo ed un incentivo ad una politica più nazionale e meno grettamente particolaristica, politica che in ultima analisi portò il Piemonte ad essere il baluardo contro la dominazione straniera e diede al movimento nazionale ed indipendentista italiano soluzione monarchica ed unitaria. Insomma, l'azione della G. I. e del Mazzini, dalla spedizione di Savoia al sacrificio dei fratelli Bandiera ed ai moti di Milano del 1853, condiziona non solo la politica svolta da Carlo Alberto in favore dell'indipendenza, ma sta in un certo senso alla base di tutta l'attività diplomatica del Cavour, da Plombières alla spedizione dei Mille ed alla proclamazione del Regno. La G. I. come tale non ebbe sì lunga durata: viva soprattutto dal 1830 al 1840, quando il suo fondatore nel 1834 costituì anche la Giovane Europa, auspicante un continente repubblicano con una Giovane Svizzera, una Giovane Polonia, una Giovane Francia ed una Giovane Germania, con un periodico in francese ed in tedesco (*La jeune Suisse*) ed uno in italiano (*La G. I.*, di cui uscirono sei fascicoli dal marzo 1832 al 1834); la G. I. fu sciolta dallo stesso Mazzini nel 1848.

Come società segreta permeata di principi netta-

(fot. Alinari)
GIOTTO di Bondone - Angelo. Particolare del musaico della *Navicella* esistente nel vecchio S. Pietro, ora a Boville Ernica, chiesa di S. Pietro Ispano.


La

GIOVINE ITALIA.

SERIE DI SCRITTI INTORNO ALLA CONDIZIONE POLITICA, MORALE, E LETTERARIA DELLA ITALIA, TENDENTI ALLA SUA RIGENERAZIONE.

Italiani! Italiani!

Ma voi, che solitari, o perseguitati su le antiche sciagure della nostra patria fremete, perchè non raccontate alla posterità i nostri mali? Alzate la voce in nome di tutti, e dite al mondo, che siamo sfortunati, ma nè ciechi, nè vili...; Scrivete. Perseguitate con la verità i vostri persecutori.

Foscolo.

MARSIGLIA.

TIPOGRAFIA MILITARE DI GIULIO BARILE.

1832.

(fot. Enc. Catt.)

Giovane Italia - Frontespizio del primo numero, Marsiglia 1832 - Roma, esemplare della Biblioteca di storia moderna e contemporanea.

mente anticlericali ed antipapali, la G. I. fu oggetto delle condanne giustamente comminate dalla Chiesa contro tutte le associazioni del genere, e ciò non per ragioni politiche, ma per il contrasto di certi suoi principi e dei suoi metodi con i dettami del cristianesimo.

Bibl.: D. Melegari, *La G. I. e la Giovine Europa dal carteggio inedito di G. Mazzini a Luigi Amedeo Melegari*, Milano 1906; M. Rosi, *G. I.*, in *Dizionario del Risorgimento nazionale*, I, pp. 456-60 (con bibl.); M. Menghini, s. v., in *Enc. Ital*, XVII, pp. 276-77 (con bibl.). Silvio Furlani

GIOVANNA, la Pazza, regina di Castiglia e d'Aragona. - N. nel 1479 a Toledo, m. il 12 apr. 1555 a Tordesillas. Figlia di Ferdinando il Cattolico, re d'Aragona, e di Isabella di Castiglia, sposò nel 1496 Filippo il Bello, figlio di Massimiliano I, imperatore di Germania, e di Maria di Borgogna.

Nacquero da questo matrimonio nel 1500 il futuro imperatore Carlo V e nel 1503 Ferdinando I d'Asburgo. Morta la madre, G. fu riconosciuta dalle Cortes nel 1505 regina di Castiglia, ma, avendo dato segni di infermità mentale, la reggenza fu affidata al padre. Tre anni dopo la morte del marito, avvenuta nel 1506, G. si ritirò nel castello di Tordesillas, dove rimase fino alla morte.

Bibl.: Per la bibl. cf. B. Sánchez Alonso, *Fuentes de la historia española e hispanoamericana*, 2ª ed., Madrid 1927 ed *Apéndice*, ivi 1946, v. indice; J. Prawdin, *G. la Pazza*, trad. it., Roma 1945. Silvio Furlani

GIOVANNA, moglie di Chuza. - Moglie di un funzionario (ἐπίτροπος) del tetrarca Erode Antipa (v.). Fu guarita da Gesù e con altre pie donne lo seguiva e ne prendeva cura (διακονεῖν) spendendo del suo, durante la predicazione in Galilea (*Lc.* 8, 3).

G. fu tra le donne che si recavano a imbalsamare il corpo di Gesù, il mattino della Risurrezione (*Lc.* 24, 10). Nei due passi lucani G. è nominata accanto a Maria Maddalena. Forse s. Luca, che solo la nomina, ebbe da lei notizie sul ministero di Gesù. Festa il 24 maggio nel *Martirologio romano*. Antonino Romeo

GIOVANNA I di Angiò, regina di Napoli: v. Angiò, dinastia di Napoli.

GIOVANNA II di Angiò, regina di Napoli: v. Angiò, dinastia di Napoli.

GIOVANNA d'Albret, regina di Navarra. - Ultima della dinastia d'Albret regnante sulla Navarra francese, G. n. a Pau il 7 genn. 1528: il padre era Enrico d'Albret, la madre Margherita di Francia, sorella di Francesco I. Fu cercata in matrimonio da Carlo V per il figlio Filippo allo scopo di assorbire il piccolo Regno, ma vi fu il veto del re di Francia; fu sposata invece a Guglielmo duca di Clèves, ma il matrimonio non fu effettuato; nel 1548 sposò finalmente Antonio di Borbone, duca di Vendôme.

Nel 1555 successe al padre nel Regno di Navarra che difese contro le pretese francesi e spagnole. Verso il 1560 si palesò simpatizzante per le idee calviniste ed assunse presto alla corte di Francia la protezione ufficiale del movimento calvinista, intervenendo arditamente nelle lotte religiose. Dopo la battaglia di Jarnac, in cui era morto il principe di Condé, presentò solennemente all'adunata dei calvinisti in armi il giovane figlio suo Enrico offrendolo come loro sicuro capo. Nel Béarn aveva interdetto la celebrazione della Messa e stabilito ufficialmente il calvinismo. Nel 1570, dopo il trattato di St-Germain, si riconciliò con la regina Caterina de' Medici rappresentante del cattolicesimo e trattò per il matrimonio dei figli Enrico di Navarra e Margherita di Valois. M. improvvisamente durante queste trattative il 9 giugno 1572.

Bibl.: *Lettres d'Antoine de B. et Jeanne d'A.*, ed. A. Lacroix di Vimeux Rochambeau, ivi 1877; A. de Ruble, *Antoine de Bourbon et Jeanne d'A.*, 4 voll., Parigi 1881-86; *Mémoires et poésies de Jeanne d'A.*, ed. A. de Ruble, ivi 1893; *Lettres de Jeanne d'A. et Catherine de M.*, ed. G. Baguenault de Puchesse, ivi 1920; B. Nabonne, *Jeanne d'A. reine des Huguenots*, ivi 1945. Francesco Cognasso

GIOVANNA (Vanna) di Orvieto, beata. - N. a Carnaiola nel 1264, m. ad Orvieto il 23 luglio 1306.

Entrò nel monastero delle Domenicane di Orvieto, ricusando un onorevole matrimonio. Partecipava intimamente alle solennità liturgiche, favorita con visioni ed estasi, che cercò di celare il più possibile. Con la pazienza, durante una lunga malattia, sopportò ingiurie, ripagandole con il perdono e la preghiera. Ottenne grazie e guarigioni e, dotata di spirito profetico, predisse anche il tempo della sua morte. Numerosi miracoli illustrarono la morte della Beata e la traslazione delle sue reliquie, avvenuta il 18 nov. 1307. Il suo culto fu confermato da Benedetto XIV l'11 sett. 1754. Festa il 23 luglio.

Bibl.: V. Marreddu, *Leggenda latina della b. G., detta Vanna d'Orvieto... con traduzione e note*, Orvieto 1853; M.-C. De Ganay, *Les bienheureuses dominicaines*, 4ª ed., Parigi 1924, pp. 109-20; M. L. Fiumi, *Le mistiche umbre*, Firenze 1928, pp. 95-118. Abele Redigonda

GIOVANNA, papessa. - Esempio tipico di come nasce, si sviluppa e tramonta una leggenda.

Sommario: I. Fonti e contenuto. - II. Diffusione e sviluppo della leggenda. - III. Origine della leggenda. - IV. Tramonto della leggenda.

I. Fonti e contenuto. - Fino alla metà del sec. xiii la leggenda della papessa G. è sconosciuta. Le varie notizie che si trovano in cronisti o scrittori anteriori a quell'epoca, furono interpolate successivamente. Nel manoscritto del *Liber pontificalis*, Vat. lat. 3762, del sec. xii, p. es., la notizia della

papessa G., fol. 124r, è un'aggiunta del sec. XIV (cf. *Lib. Pont.*, II, p. XXVI; riproduzione fototipica dopo p. XXIV).

Le fonti della papessa G. incominciano con la metà del sec. XIII e si possono dividere in due gruppi. A capo del primo gruppo vi è la *Chronica universalis Mettensis*, composta verso il 1250 e attribuita a Giovanni de Mailly, O.P. (ed. G. Waitz, in MGH, *Scriptores*, XXIV, p. 514). Qui dopo Urbano II (m. nel 1099) viene introdotta una donna, senza indicazione del nome, la quale fingendosi uomo diviene notaio di curia, cardinale, papa. Un giorno salendo a cavallo partorisce ed è lapidata. Con poche varianti la favola viene accolta da Stefano di Bourbon, O. P., (m. ca. il 1262) nel suo *De diversis materiis praedicabilibus* (Quétif-Echard, I, p. 367) e nella *Chronica minor* di un frate minore di Erfurt (ca. 1265) edita da O. Holder-Egger (MGH, *Scriptores*, XXIV, p. 184); qui però la papessa è collocata dopo Sergio III (m. nel 914). A capo del secondo gruppo di fonti vi è il *Chronicon pontificum et imperatorum* di Martino Polono, O. P. (m. nel 1279; ed. L. Weiland, *ibid.*, XXII, p. 428). Si discute se il testo sulla papessa sia di Martino o aggiunto da altri; in questo caso l'aggiunta non è molto posteriore, poiché nel 1312 Ptolomeo di Lucca (*Hist. eccl.*, 16, 8) dice che tutti i manoscritti di Martino da lui letti la contengono. Nel *Chronicon* di Martino Polono la leggenda si precisa: dopo Leone IV (m. nell'855) sale sul trono papale Giovanni Anglico, di Magonza e vi siede oltre due anni e mezzo; « hic, ut asseritur, femina fuit ». Da giovane, vestita da uomo fu condotta ad Atene da un amasio, divenne dottissima, si trasferì a Roma ed insegnò, e finalmente fu assunta al papato; il sesso la tradì e un giorno andando da S. Pietro al Laterano, fra il Colosseo e la chiesa di S. Clemente, partorì, e morta fu ivi sepolta. Per questo, soggiunge il Polono, da allora in poi i papi, come si crede, non passano più per quella via. Da Martino Polono dipendono, con alcune varianti, Martino Minorita, nella sua opera *Flores temporum*, scritta verso il 1292 (ed. O. Holder-Egger, in MGH, *Scriptores*, XXIV, p. 243) e molti altri.

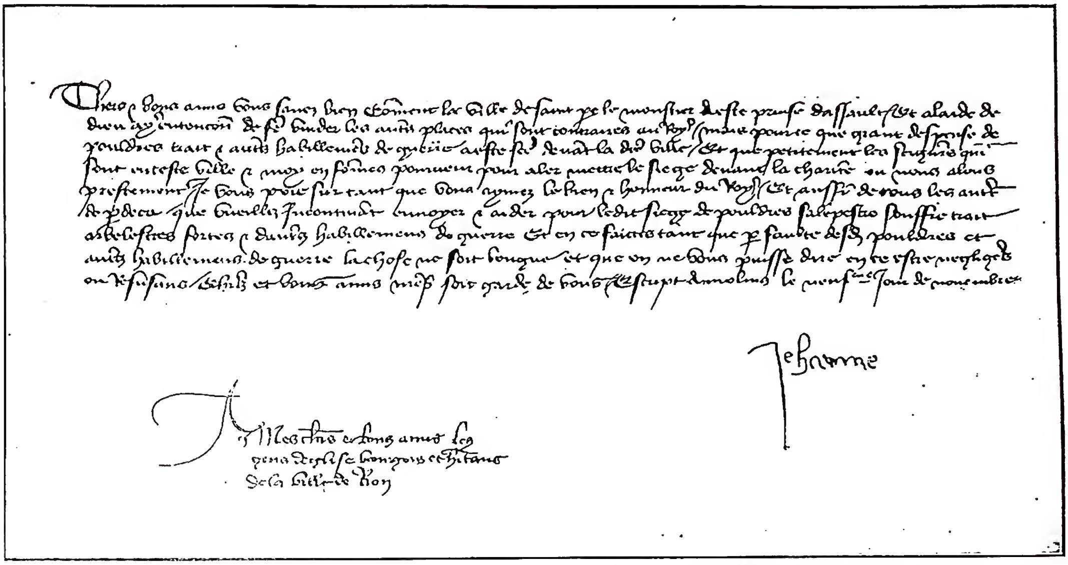
II. Diffusione e sviluppo della leggenda. – Per mezzo soprattutto della divulgatissima cronaca di Martino Polono, la leggenda si diffuse rapidamente e si impose universalmente, dal sec. XIV fino alla metà del sec. XVI. Nel duomo di Siena furono introdotti, verso il 1400, i busti dei papi e vi fu ammesso anche quello della papessa G. In pieno Concilio di Costanza, Giovanni Hus si appellò alla papessa senza che nessuno lo contraddicesse. Peggio ancora: la leggenda si accrebbe di un'altra leggenda ancor più strana, quella della *probatio sexus*, di cui si trovano i primi indizi già alla fine del sec. XIII. La spudoratezza degli umanisti e l'odio dei protestanti verso il papato sfruttarono largamente questa volgare e sciocca creazione della fantasia popolare.

III. Origine della leggenda. – Sono state tentate varie spiegazioni. Quella più probabile si basa su questi elementi: *a*) Nel sec. X vari Papi rimasero sotto l'influsso di tre donne potenti: Teodora, moglie di Teofilatto, e le figlie Teodora e Marozia. In quel secolo ci furono quattro papi di nome Giovanni: X, XI, XII, XIII. Di Giovanni XI (931-35) il contemporaneo Benedetto di S. Andrea del Soratte nel suo *Chronicon* scrive: « subiugatus est Romam potestative in manu feminae » (MGH, *Scriptores*, III, p. 714). Da questo il passaggio all'idea di una donna salita sul trono pontificio non era difficile. *b*) Altro elemento di particolare importanza si ha nell'esistenza di una statua di donna con un bambino presso la chiesa di S. Clemente, e di un'iscrizione. La statua è ricordata anche nei *Mirabilia* del sec. XIV: « Item iuxta Coliseum in platea iacet ymago que dicitur papa femina, cum puero » (ed. G. Parthey [Berlino 1869], testo latino, traduzione e commento di I. F. Corti, Albano 1930, p. 58). Secondo il Tomassetti la statua, rinvenuta al tempo di Sisto V presso la chiesa di S. Clemente, sarebbe forse da identificarsi con Giunone che allatta Ercole, esistente oggi nel Museo Chiaramonti (cf. G. Tomassetti, *La statua della papessa G.*, in *Bull. della Commiss. arch. comun. di Roma*, 35 [1907], p. 90 sg.). Quanto all'iscrizione è da notare che già nella prima notizia sulla papessa, quella della *Chronica univ. Mettensis*, vien riportata l'iscrizione che sarebbe stata posta sulla sua tomba: *Parce pater patrum papissae prodito partum.* Presso Stefano di Bourbon si legge invece: *Parce pater patrum papissae prodere partum.* Si conoscono altre due versioni: *Papa pater patrum papissae pandito partum*, e: *Papa pater patrum peperit papissa papellum.* Analizzando le quattro versioni si trovano questi elementi comuni: *P.... pater patrum P P P.* Il titolo *pater patrum* era caratteristico dei sacerdoti di Mithra, e proprio sotto la chiesa di S. Clemente è stato rinvenuto un grandioso speleo mitriaco. L'abbreviazione PPP è frequente nell'epigrafia funeraria e in quella dedicatoria, ove spesso significa *propria pecunia posuit.* Sicché la spiegazione più ovvia è che si sia trattato di un'iscrizione dedicatoria di un certo P[apirius?], sacerdote di Mithra, fatta a sue spese. *c*) Finalmente un terzo elemento che può aver influito a confermare la leggenda era il fatto che i papi, andando da S. Pietro al Laterano, evitavano di passare per quella strada, ciò che dipendeva solo dal fatto che la strada era troppo stretta per il corteo papale.

Quanto alla seconda leggenda, quella della *probatio sexus*, la spiegazione è più facile. Nel sec. XIII invalse l'uso che il Papa nuovo eletto, prendendo possesso del Laterano, si sedesse sopra una sedia di porfido perforata, proveniente probabilmente da qualche antico edificio termale, mentre veniva cantato il versetto del salmo: *et de stercore erigens pauperem.* Nata che fu la favola della papessa, la fantasia popolare suscitò l'altra leggenda della prova del sesso, e molti scrittori umanistici continuarono a divulgare l'insulsa notizia contro la realtà dei fatti, come è provato, p. es., da Agnolo di Scarpería, il quale, descrivendo come testimonio oculare l'elezione di Gregorio XII (1406), accenna alla diceria che definisce « insanam vulgi fabulam » (citato dal Döllinger, *op. cit.* in bibl., vers. it., p. 36).

IV. Tramonto della leggenda. – Non erano mancati dubbi fin dal sec. XIII, ma veri studi capaci di dimostrare l'infondatezza della leggenda della papessa G. si ebbero solo dalla metà del sec. XVI in poi. Fra i primi meritano di essere ricordati: Onofrio Panvinio (m. nel 1568), nelle note alle *Vite dei papi* del Platina (I, Venezia 1663, pp. 208-11); il card. Bellarmino, *De Romano Pontifice* (Ingolstadt 1586), t. I, l. III, cap. 24; Florimondo di Rémond, *Erreur populaire de la papesse Jeanne* (Parigi 1588); e il protestante D. Blondel, *Familier esclaircissement de la question, si une femme a esté assise au siège papal de Rome entre Léon IV et Benoit III* (Amsterdam 1647). Fra i più recenti merita particolare menzione l'opera del Döllinger.

Una confutazione della leggenda oggi è superflua. Basti notare che fino al sec. XIII nessuna fonte accenna ad un fatto così straordinario. La serie poi dei papi come la si conosce oggi non ammette alcun intervallo fra Leone IV e Benedetto III, dove viene inserita più comunemente la papessa, né ad altre date del sec. XI.


Jehanne

(da H. Wallon, *Jeanne d'Arc*, Parigi 1877, p. 196)

GIOVANNA D'ARC, santa - Lettera ai cittadini di Riom (9 nov. 1429) con firma autografa. La mano della santa, illetterata, fu guidata. - Riom, Biblioteca municipale.

BIBL.: J. v. Döllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, 2ª ed., Stoccarda 1890, vers. it. sulla 1ª ed. tedesca (1863), *Favole del medioevo intorno ai papi*, Torino 1866; E. Müntz, *La légende de la papesse Jeanne dans l'illustration des livres, du XVe au XIXe siècle*, in *Bibliofilia*, 2 (1900), pp. 325-39; F. Vernet, *Jeanne la Papesse*, in DFC, II (1911), coll. 1253-70; E. Vacandard, *Etudes de critique et d'hist. religieuse*, Parigi 1923, pp. 13-39.
Ferdinando Antonelli

GIOVANNA di VALOIS (JEANNE DE FRANCE), santa. - Figlia di Luigi XI, re di Francia e di Carlotta di Savoia e fondatrice delle Religiose dell'Annunziata, n. a Parigi il 23 apr. 1464, m. a Bourges il 4 febbr. 1505. Oggetto di avversione da parte del padre, sia per la sua profonda pietà e sia per la sua piccola statura e il corpo deformato, fu tuttavia data in sposa nel 1476, per motivi politici, al cugino Luigi, duca di Orléans.

Il quale imitò il suocero nella noncuranza verso G., e nonostante questa gli avesse ottenuta la liberazione dal carcere, a cui era stato condannato per ribellione al suo sovrano, appena salito sul trono con il nome di Luigi XII, s'affrettò a domandare l'annullamento del matrimonio con G., per il motivo di costrizione subita da lui e della incapacità di lei alla maternità. La commissione papale dichiarò la nullità il 17 dic. 1498; e G. accolse la sentenza come un favore, che le offriva il mezzo di servire più liberamente il Signore. Ritiratasi nel Castello di Bourges, datole in appannaggio, vi fondò con l'approvazione di s. Francesco di Paola e l'aiuto del francescano Gabriele Maria, l'Ordine dell'Annunziata (1500), confermato da Alessandro VI il 15 febbr. 1501. Alla professione fatta nella Pentecoste del 1503, G. prese il nome di suor Gabriella Maria. Il culto, prestato a G. fin dall'inizio, fu confermato da Benedetto XIV, il 21 apr. 1742; fu canonizzata da Pio XII il 20 maggio 1950. Festa il 4 febbr.

BIBL.: L. Perquin de Gembloux, *Histoire de ste Jeanne de Valois*, Bourges 1839-40; M. Cagnac, *La b. Jeanne de V.*, Parigi 1930; Duca di Lévis-Mirepoix, *Jeanne de France, fille de Louis XI, la Cendrillon des Valois*, ivi 1943; A. Redier, *Jeanne de France*, Le Puy 1946; E. Contardi, *S. G., regina di Francia*, Roma 1950; E. Renaud, *La b. Jeanne de France, son mariage et le procès de nullité*, in *Ami du clergé*, 60 (1950), pp. 113-21; G. Chastel, *Ste Jeanne de France*, Parigi 1950.
Celestino Testore

GIOVANNA ANTIDA THOURET, santa. - N. a Sancey-le-Lond (Doubs) il 27 nov. 1765, m. a Napoli il 24 ag. 1826. Formatasi alla compassione verso i poveri ed i malati, alla bontà ed all'abnegazione, a 16 anni cominciò a sentire una forte vocazione religiosa. Dopo aspre lotte con il padre, vestì l'abito delle Figlie della Carità a Parigi. Interrotto per motivi di salute il noviziato, fu inviata in Borgogna e a Langres per ristabilirsi; ma lo scoppio della Rivoluzione la costrinse, tornata a Parigi, a deporre l'abito e ad abbandonar la casa. Dopo inaudite sofferenze raggiunse Besançon, passò in Svizzera, e, tornata a Lancey, aprì, attraverso molte difficoltà, una scuola rifiutandosi inoltre di prestare il giuramento alla costituzione.

Caduto Robespierre e venuta una relativa calma, l'11 apr. 1799 in via Martelots a Besançon aprì una scuola per bambine che diede ottimi risultati. Ben presto alcune signorine si unirono a lei, dando così inizio all'Istituto delle Suore della Carità (v.), che con altre case si propagò in molte città della Francia. Ritiratasi a Dole, poté meglio attendere alla organizzazione ed allo sviluppo della sua opera, per la diffusione della quale si recò nel 1810 con 7 religiose a Napoli, dove riuscì, attraverso aspre lotte, ad aprire una nuova casa. Il 23 luglio 1819 Pio VII approvò il nuovo Istituto, ma mons. di Pressigny, vescovo di Besançon, imbevuto degli errori gallicani, non volle riconoscere le costituzioni approvate da Roma, proibì alla T. di tornare a Besançon e di considerarsi la superiora delle case della diocesi, ritenendosi egli il superiore generale dell'Istituto. La T. morì senza aver visto l'unificazione della sua opera, che avvenne solo dopo la scomparsa del di Pressigny, ma l'Istituto da lei fondato è oggi uno dei più numerosi e diffusi per l'esercizio delle molteplici opere di carità.

La T. fu beatificata da Pio XI il 23 maggio 1926 e canonizzata il 14 genn. 1934.

BIBL.: F. Trochu, *La bienheureuse Jeanne-Antide T.*, Lione 1933.
Silverio Mattei

GIOVANNA D'ARC (DARC), santa. - Eroina delle più pure rivendicazioni nazionali della Francia in uno dei momenti più tragici della sua storia.

Nel 1415 Enrico V d'Inghilterra invade la Francia di cui contende il trono a Carlo VI; la guerra franco-inglese si intreccia con la guerra civile tra Armagnacchi

(*da H. Wallon, Jeanne d'Arc, Parigi 1877, p. 262-63*)
GIOVANNA D'ARC, santa - La Vergine in trono fra s. Michele e s. G. D'A. Dipinto del sec. XV. - Parigi, collezione privata.

e Borgognoni. L'assassinio del duca di Borgogna a Montereau (1419) spinge la Borgogna all'alleanza con l'Inghilterra : Enrico V sposa una figlia di Carlo VI cui pretenderà succedere sul trono di Francia, eliminando il delfino Carlo reo dell'assassinio di Montereau e sospetto di essere illegittimo. Nel 1422 Enrico V succede a Parigi a Carlo VI ed ora le forze inglesi si apprestano ad occupare tutta la Francia cacciando il delfino Carlo che è a Bourges con poche forze ed è chiamato per derisione il re di Bourges. Nel 1428 gli Inglesi assediano Orléans; la caduta della città può decidere del conflitto. In questo momento disperato, alla salvezza della Francia che sta per scomparire come potenza indipendente, accorre G. d'A.

Era una contadinella di Domrémy (Barrois francese), nata da Jacques d'Arc (o Darc), e da Isabelle Romée, il 6 genn. 1412, forse; aveva fratelli, sorelle. Non aveva istruzione alcuna (firmerà con un segno di croce), aveva però profondo sentimento religioso. Nel 1425, a 13 anni, nell'orto paterno, sentì la prima « voce » soprannaturale; poi a diverse riprese ebbe visioni luminose : s. Michele, s. Margherita, s. Caterina. Le « voci » l'incoraggiavano ad andare a soccorrere la Francia. Solo nel 1428, sotto l'impressione degli avvenimenti terribili, decise di obbedire alle « voci ». Uno zio la accompagnò dal capitano regio di Vaucouleurs, ma vi trovò derisione : vi ritornò una seconda volta ed ora Robert de Baudricourt, impressionato dal tono energico della pastorella diciassettenne, comunicò a Carlo VII la cosa e ricevette ordine di inviargli la fanciulla. G. partì da Vaucouleurs il 23 febbr. 1429 vestita da uomo, con una piccola scorta; giunse a Chinon il 6 marzo; introdotta dal Re, lo ravvisò tra i cortigiani e calmò i suoi dubbi circa la nascita : egli era veramente il figlio di Carlo VI.

Dopo l'esame religioso di una commissione di prelati, alcune matrone accertarono la sua verginità, che essa aveva già offerto a Dio da Domrémy. Nessuno più dubitò ora della sincerità di G. quando annunziò che essa aveva una missione divina da compiere. Certo molti vi erano che esitavano su quel che potesse fare una fanciulla, ma moltissimi si fecero suoi zelanti collaboratori. Il momento era grave : solo un intervento fuori del naturale poteva salvare il paese. La Pulzella ordinò la spedizione su Orléans dopo avere scritto ai generali inglesi di abbandonare l'impresa. Vestita da guerriero, con uno stendardo bianco su cui aveva fatto dipingere il Cristo in trono tra angeli, il 27 apr. partì da Blois con una schiera d'armati che scortavano una colonna di carri con viveri : il 28 il convoglio entrò in Orléans, il 29 vi comparve la Pulzella accolta come liberatrice. Nei giorni seguenti si combatté duramente per ricacciare il nemico; G. fu ferita al petto, ma l'8 maggio gl'Inglesi abbandonarono definitivamente l'assedio. Ora la Pulzella con il duca d'Alençon fece una spedizione per eliminare gl'Inglesi dalle rive della Loira; quindi insistette per accompagnare il re a Reims per l'incoronazione; solo in questo modo il « gentil delfino Carlo », come essa lo chiamava, sarebbe diventato davvero il re di Francia.

La Pulzella partì il 27 giugno con l'avanguardia per Reims. Carlo VII la seguì due giorni dopo; a Troyes soltanto si trovò resistenza e G. diresse l'attacco e costrinse la popolazione a cedere. Il 17 luglio avvenne in Reims la consacrazione e l'incoronazione del Re; la Pulzella gli fu al fianco durante la cerimonia con il suo stendardo. « Gentil roi, maintenant est fait le plaisir de Dieu » disse al Re dopo l'incoronazione.

G. d'Arco aveva ora compiuto la missione che le « voci » le avevano affidata e pensò a ritornare a Domrémy : non sappiamo perché invece si sia fermata. Fu un ordine delle « voci » o le insistenze dei compagni d'arme ? Essa era già conosciuta dovunque : su « Jeanne la Pucelle envoyée de Dieu » correvano già le più varie leggende. Essa insistette perché si attaccasse Parigi; il 26 ag. occupò St-Denis, ma urtò contro l'indolenza e la diffidenza del Re e dei suoi consiglieri. Nell'attacco dell'8 sett. a Porta St-Honoré fu nuovamente ferita, ma rimase tutto il giorno ad animare i combattenti. Poi l'impresa fu rinviata all'anno seguente. Nel maggio 1430 essa era a Compiègne : di fronte ad un attacco di nemici uscì di città per combattere, al ritorno venne catturata dai Borgognoni (23 maggio). Fu portata a Beaulieu, a Beaurevoir, ad Arras, poi gli Inglesi la comperarono per 10.000 lire tornesi e la portarono a Rouen; odiatissima, come strega destinata al rogo, venne incatenata al collo, alle mani, ai piedi.

Nel genn. 1431 venne iniziato il processo sotto la direzione del vescovo di Beauvais, Pierre Cauchon, che

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
GIOVANNA D'ARC, santa - Ritratto. Dipinto di autore ignoto francese (inizio sec. XVII). - Rouen, Municipio.

agiva per conto degli interessi inglesi; egli si fece affiancare dal rappresentante dell'Inquisizione. Si voleva strappare a G. la confessione che la storia delle « voci » non era che un suo inganno e tutto il suo operato non era dovuto che a sortilegi. In tal modo l'onore delle armi e degli interessi inglesi sarebbe stato senz'altro riabilitato. Dal 21 febbr. al 17 marzo G., incatenata, fu sottoposta ad esasperanti interrogatori; gli atti del processo mostrano quanta semplicità, quanta onestà vi fosse nella Pulzella, quanta malizia e decisione di condannarla nei suoi inquisitori. Si concluse accusandola di menzogne, superstizione, bestemmie, empietà, idolatria. Neppure la minaccia della tortura indusse G. a negare quello che sinceramente credeva. Il 24 maggio al cimitero St-Ouen con le più terribili minacce la Pulzella fu indotta ad abiurare quelli che si dicevano i suoi errori: essa dichiarò di voler obbedire alla Chiesa. Ma accortasi che la libertà promessale era un'insidia per farle ammettere di avere peccato, sùbito ritornò a dichiarare la sua fede nelle « voci ». In seguito a questo come eretica « relapsa », fu consegnata al braccio secolare ed il 30 maggio 1431 salì il rogo sulla Piazza del Vieux-Marché. Le ceneri vennero gettate nella Senna.

Carlo VII rimase inerte di fronte alla cattura ed al processo della Pulzella. Solo nel 1455, su richiesta ufficiale della madre di G., e per impulso del governo, il papa Callisto III autorizzò una commissione papale a procedere alla revisione del processo ed al suo annullamento per i vizi gravi di forma e di sostanza. Il 6 giugno 1456 comparve la sentenza di riabilitazione.

Dichiarata beata da Pio X il 18 apr. 1909; Benedetto XV il 9 maggio 1920 proclamò G. santa. Festa il 30 maggio. In Francia una legge del 10 luglio 1920 proclamò festa nazionale il giorno anniversario del martirio della Pulzella.

BIBL.: Numerosissime sono le opere dedicate a G. d'A.: nessuna è veramente soddisfacente. I suoi biografi vanno dalla tendenza nettamente agiografica alla tendenza razionalista. Anche G. d'A. venne discussa e spiegata ad uso dei medici e psichiatri. La realtà della missione divina è cosa superiore a tutte le spiegazioni umane; dal punto di vista storico non è possibile negare che G. d'A. ha sentito questa missione divina, vi ha creduto ed ha agito per essa e nel suo nome. Non vi è dubbio che la sua impresa fu facilitata da certe circostanze politiche e che l'elemento mistico agì attorno ad essa favorevolmente. Il documento più importante per lo studio di G. d'A. è il processo edito da J. Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, 5 voll., Parigi 1841-49; del processo di condanna vi è l'edizione di P. Champion, *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, 2 voll., ivi 1920-21 (dello stesso *Notice des manuscrits du procès de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, ivi 1930). Delle biografie vanno indicate M. Sépet, *Jeanne d'Arc*, ivi 1869; J. B. J. Ayrolles, *La vraie Jeanne d'Arc*, ivi 1890 sgg.; A. France, *Vie de Jeanne d'Arc*, ivi 1908; Ph. Dunand, *Histoire complète de Jeanne d'Arc*, ivi 1910; G. Hanotaux, *Jeanne d'Arc*, ivi 1911; A. Fabre, *Etude sur Jeanne d'Arc*, ivi 1912; G. Goyau, *Les étapes d'une gloire religieuse, ste Jeanne d'Arc*, ivi 1920; M. Pribilla, s. v. in LThK, coll. 299-301 e bibl. ivi citata; S. Visconti Brasca, *G. d'Arco*, 2ª ed., Milano [1938]; R. Meunier, *Les rapports entre Charles VII et Jeanne d'Arc de 1429 à 1431*, Poitiers 1946; J. Calmette, *Jeanne d'Arc*, Parigi 1946; J. Cordier, *Jeanne d'Arc*, ivi 1948. Per altra bibl. e per lo stato attuale delle questioni cf. pure J. Calmette, *L'élaboration du monde moderne*, 3ª ed., ivi 1949, p. 101 sgg. Francesco Cognasso

ICONOGRAFIA. – Dai documenti del processo di G. d'A. si sa che essa non si fece mai ritrarre: non esiste dunque nessuna immagine che ne riproduca fedelmente i tratti fisionomici. Fra le raffigurazioni più antiche, probabilmente contemporaneo, è un arazzo di origine tedesca, conservato nel Museo di Orléans, in cui si vede l'arrivo di G. d'A. al castello di Chinon, accolta da Carlo VII. Fin dal sec. XV, tuttavia, scultori, pittori e incisori hanno esaltato la missione divina di G.; infatti in una pittura dell'epoca essa appare accanto alla Vergine e a s. Michele, con scudo, stendardo e nimbo. Lo stendardo di G. è riprodotto, assieme alla bandiera e al pennone, in un manoscritto del 1484 (Parigi, Biblioteca nazionale, ms. frg. n. 5054); il motto era « Iesus Maria »; gigli d'oro su campo bianco e Dio benedicente. Nei secc. XVI e XVII G. d'A. appare spesso o come un'antica eroina, o come una dama con cappello piumato, spada e corazza.

(da Calvet, La litterature religieuse de François de Sales à Fénelon. Parigi 1938, p. 32)

GIOVANNA FRANCESCA FRÉMYOT de CHANTAL, santa - Ritratto della Santa all'età di 65 anni, dall'originale fatto a Parigi nel 1636 e conservato nel secondo Monastero della Visitation di Parigi.

Così in una tavola del 1581 del Museo di Orléans e in un tondo del lorenese Deruet del sec. XVII, che si trova a Nancy. Fra le numerose opere del sec. XIX si ricordano le statue di Chapu (Museo del Lussemburgo) e di Rude (Louvre), in cui G. d'A. fanciulla è in ascolto delle voci celesti; il quadro di Ingres al Louvre e i bassorilievi in bronzo di M. Vital - Dubray per la statua di G. d'A. a Orléans.

BIBL.: H. Wallon, *Jeanne d'Arc.*, Parigi 1877 e la bibl. sopra citata. Serena Madonna Setti

GIOVANNA ELISABETTA BICHIER des AGES, santa. - Confondatrice delle Figlie della Croce dette Suore di S. Andrea, n. il 5 luglio 1773, nell'avito castello « des Ages », sui confini del Berry e del Poitou, m. a La Puye il 26 ag. 1838.

Nel 1798 incontrò per la prima volta s. Andrea Uberto Fournet (v.) e si pose sotto la sua direzione, e nel 1805 ebbe da lui la proposta di fondare una congregazione religiosa per l'assistenza ai malati e la istruzione delle fanciulle, particolarmente della campagna. Le prime cinque figlie della Croce, come furono dette le nuove religiose, pronunziarono i voti nel febbr. 1807, nel castello di Molante, presso Maillé, da dove passarono nel 1820 a La Puye, che divenne la casa madre.

La B. des A. si dedicò infaticabilmente a estendere la Congregazione, facendo numerosi viaggi in varie province della Francia, specialmente del mezzogiorno, così che furono quasi cento le fondazioni da lei lasciate. Fu beatificata il 13 maggio 1934 e canonizzata il 6 luglio 1947.

BIBL.: P. Rigaud, *La b. E. B. des A. fondatrice delle Figlie della Croce dette Suore di S. Andrea*, Milano 1934; J. Saubat, *E. B. des A.; son époque, sa vie, son âme*, Parigi 1942. Nello Vian

GIOVANNA FRANCESCA FRÉMYOT de CHANTAL, santa. - N. a Digione il 23 genn. 1572, m. a Moulins il 13 dic. 1641. Di nobili natali sposò nel dic. 1592 il barone di Chantal; ne rimase vedova con quattro figli nel 1601. Donna di grande pietà nella sua vita di giovinetta e di sposa, s'incamminò dopo la morte del marito sulla via della perfezione: le

intenzioni non corrispondevano però ad una facile attuazione. Anima inquieta e sensibile ebbe un direttore di coscienza che aumentò i suoi scrupoli con complicate pratiche religiose.

Soltanto dopo che conobbe a Digione s. Francesco di Sales (marzo 1604) e dopo che lo scelse come direttore spirituale (ag. 1604) le si chiarì l'essenza della vera libertà cristiana, ricca di dolcezza e di condiscendenza. S. Francesco di Sales la istruì pure sul più proficuo metodo di orazione: non più ad ore fisse (e spesso le più incomode nell'economia di una famiglia), ma ad ogni momento della giornata con allegrezza e semplicità di cuore. Con la metodologia salesiana G. F. poté superare l'intervallo che divideva le sue sublimi aspirazioni dalle difficoltà quotidiane dello spirito. Ella rimaneva troppo preoccupata di ottenere la consolazione interiore, ma s. Francesco di Sales le istillava la norma che nella vita interiore anche perfetta non bisogna aver di mira la consolazione.

Nel 1610 decise di lasciare il mondo e fondò con Francesco di Sales la Visitazione (ad Annecy nel giugno 1610). L'Ordine, modellato sulla dolce e umile spiritualità salesiana (s. Francesco di Sales non aveva sottolineato che «la charité est une humilité montante et l'humilité une charité descendante»?) era sorto inizialmente come Ordine contemplativo ma al tempo stesso di aiuto ai poveri. Ma, l'opposizione dell'arcivescovo di Lione, il quale voleva che le suore vivessero sempre in chiostro e non visitassero i poveri, fece che l'Ordine tornasse su basi essenzialmente contemplative. Le costituzioni furono approvate dalla S. Sede nel 1626. Solo più tardi la Visitazione si dedicò all'educazione delle giovinette.

La vicinanza di G. F. con Francesco di Sales è stata, nella storia della Chiesa, uno degli esempi più alti di santa fraternità cristiana. Non fu solo il Santo ad ispirare G. F.; anch'ella seppe illuminare il Santo nella via della ricerca di Dio: è G. F. che apre il segreto tesoro della vita mistica al Santo, o per lo meno che contribuisce a toglierne i sospetti verso le illuminazioni mistiche. Non poco il Santo dovette nell'avvio alla composizione del *Traité de l'Amour de Dieu* alle esperienze mistiche di G. F.

La Santa sopravvisse di molto al suo direttore spirituale, governando con grande abilità il suo Istituto. Fu beatificata da Benedetto XIV il 13 nov. 1751 e canonizzata da Clemente XIII il 16 luglio 1767. Festa il 21 ag.

BIBL.: E. Bougaud, *Histoire de ste Ch. et des origines de la Visitation*, 2ª ed., Parigi 1863; M. Müller, *Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Ch.*, Ratisbona 1924; A. Saudreau, *L'oraison d'après ste Jeanne de Ch.*, Parigi 1926; E. Du Jeu, *M.me de Ch. Sa vie dans le monde et sa vie religieuse*, 3ª ed., ivi 1927; V. Giraud, *Ste Jeanne de Ch.* ivi 1928; E. Maire, *St François de Sales et ste Jeanne de Ch.*, Lione 1933; A. Hämel-Stier, *Das Seelenleben der hl. J. Franziska von Ch.*, Würzburg 1937; F. Trochu, *St François de Sales*, II, Lione-Parigi 1946, passim. Massimo Petrocchi

GIOVANNA de LESTONNAC, santa. - Nipote del celebre saggista, Michele Montaigne, e fondatrice della Compagnia delle Figlie di Maria Nostra Signora, n. a Bordeaux nel 1556, m. ivi il 2 febbr. 1640. Fanciulla, dovette subire il prepotente influsso di sua madre, ardente calvinista, ma non si arrese mai all'eresia; nel 1573 andò sposa al barone di Landiras, Gastone di Montferrand, da cui ebbe sette figli.

Rimasta vedova nel 1597 e provveduto alla sistemazione della famiglia, entrò nel 1603 nel Convento delle Fogliantine di Tolosa; ma la sua salute non resse alla rigidità della Regola; tornò quindi, dopo dieci mesi, alla sua casa e vi condusse una vita ritirata e tutta rivolta ad opere buone; finché nel 1606, assecondando il disegno di due gesuiti, F. Raymond e specialmente J. de Bordes, fondò una nuova Congregazione, sul tipo della Compagnia di Gesù, per l'educazione delle fanciulle, soprattutto per sottrarle ai malefici influssi del calvinismo imperante. L'istituzione ebbe l'approvazione di Paolo V (7 apr. 1607) e prese a prosperare in modo meraviglioso; ma ciò costò anche a G., eletta superiora fino dall'inizio, amare delusioni e dolori: mutata la struttura iniziale della fondazione, rimozione dalla carica per intrighi invidiosi di consorelle; ma G. tutto sopportò con pace serena e fiduciosa in Dio. Fu beatificata da Leone XIII il 23 sett. 1900 e canonizzata da Pio XII il 15 maggio 1949. Festa il 2 febbr.

BIBL.: Dom de Saincte Marie, *Abrégé de la vie de Mme Jeanne de L.*, s. n. t. [1645]; J. de Buissonnier, *Histoire de l'Ordre des Religieuses de Notre Dame*, I, Poitiers 1697; P. Mercier, *La vén. J. de L.*, Parigi 1891; V. Sardi, *La b. G. de L., baronessa di Montferrant-Landiras, fondatrice dell'Ordine delle Figlie di Nostra Signora (1556-1640)*, Roma 1900; L. Entraygues, *La b. J. de L.*, Périgueux 1940; C. Testore, *Ste G. de L. di Montferrant-Landiras*, Roma 1949. Celestino Testore

GIOVANNA MARIA della CROCE, venerabile. - Clarissa (al secolo Bernardina Floriani), n. a Rovereto l'8 sett. 1603, ivi m. il 26 marzo 1673. Fondò in Rovereto il Convento delle Clarisse di S. Carlo (1650), di cui fu badessa; quello di S. Anna, dello stesso Ordine, a Borgo Valsugana (1672) e persuase il condottiero Mattia Galasso a fondarne uno dei Carmelitani alle Laste di Trento.

Autodidatta di alto ingegno, studiò mistica, e a 30 anni, la vigilia della Pentecoste 1634, aveva scritto gli *Evangelici spirituali sentimenti*, composti di 29 discorsi; importante è la sua *Esposizione del Cantico dei Cantici* cui seguono le *Esclamazioni* e varie altre operette ascetiche, nelle quali sono sparse poesie, non senza grazia ed originalità, per cui G. cronologicamente va considerata la prima poetessa del Trentino.

La Curia di Trento nel 1643 sottopose G. all'Inquisizione; ma i giudici, p. Teberelli, agostiniano, e p. Alberti, gesuita, invitarono G. a continuare a scrivere.

Fu favorita di insigni carismi ed ebbe notevole parte nella storia politica del paese, nella terribile epoca della guerra dei Trent'anni, e fece opera pacificatrice.

Oltre le opere suddette restano di lei inedite un'*Autobiografia* in 3 voll. e un ricco epistolario; alcune sue operette furono date alle stampe. La causa della beatificazione è in corso.

BIBL.: [P. A. Dal Lago], *Vita della ven. M. d. C.*, Trento 1770; B. Weber, *G. M. d. C. ed il suo tempo....*, Rovereto 1873; F. Baroni, *Una vita della ven. G. M. d. C. 1862*, in *Studi francescani*, 25 (1928), pp. 306-46; A. Rossaro, *La ven. G. M. d. C.... nella sua poesia*, Rovereto 1942. Antonio Rossaro

GIOVANNELLI (GIOVANELLI), RUGGERO. - Musicista, n. a Velletri intorno al 1560, m. a Roma l'8 genn. 1625. Allievo del Nannini, molto presto eccelse per il forte e precoce talento musicale. A Roma fu maestro di cappella a S. Luigi dei Francesi dal 6 ag. 1583 al 1 apr. 1591; passò poi al Collegio germanico-ungarico. Tanta era la fama conquistatasi che il 12 marzo 1594 venne chiamato a succedere al Palestrina nella direzione della Cappella Giulia in S. Pietro. Il 7 apr. 1599 fu aggregato al Collegio dei cappellani cantori della Cappella Pontificia. Era fra i componenti il seguito del card. Pietro Aldobrandini.

Il G. fu uno dei più insigni compositori del suo tempo, e le sue musiche si distinguono per la perfetta fusione delle voci, la freschezza d'ispirazione e la limpidezza dell'armonia.

Sono state stampate: *Madrigali a 5 voci* (Venezia 1585); *Tre libri di madrigali a 5 voci* (ivi 1856, 87, 89); *Primo libro delle villanelle* (ivi 1588); *Gli sdruccioli a 4 voci* (ivi 1589); *Sacrorum modulationum liber primus* (Roma 1589); *Due libri di madrigali sdruccioli a 4 voci* (Venezia 1587, 92); *Raccolta di canzonette a 3 voci* (Roma 1592); *Primo libro di mottetti a 5 voci* (ivi 1593); *Secondo libro di mottetti a 5 voci* (ivi 1594); *Le villanelle eterie alla napoletana a 3 voci* (Roma 1593); *Secondo libro dei madrigali a 5 voci* (Venezia 1599); *Terzo libro dei madrigali a 5 voci* (ivi 1599). Alcune composizioni a 8 voci sono in raccolte del Costantini (Roma 1614). *Messe, Salmi* e

Inni sono manoscritti a S. Pietro. Paolo V lo incaricò di preparare una nuova edizione del Graduale ad uso della Cappella Pontificia, che fu pubblicato nel 1614, dopo ben sette anni di lavoro.

BIBL.: A. Gabrielli, *R. G. nella vita e nelle opere*, Velletri 1926 (con ricca bibl.). Silverio Mattei

GIOVANNETTI, MATTEO (GIANETTI, MATTEO di GIOVANETTO). - Pittore, n. a Viterbo, attivo fra il 1343 e il 1366 nel Palazzo dei Papi in Avignone (v.) sotto l'influsso della pittura di Simone Martini, che lo aveva preceduto presso la corte papale e che in Avignone moriva nel 1344.

Il 18 nov. del 1353 il pittore si impegnava a dipingere nella Sala delle udienze del Palazzo avignonese 20 figure di profeti e sibille a grandezza naturale, su un fondo di colore azzurro. Sempre in Avignone il pittore firmava affreschi nella cappella di S. Marziale con fatti della vita del Santo. In S. Giovanni sono altri affreschi a lui assegnati con scene della vita del Battista. Dipinse pure affreschi con fatti della vita del Battista nella certosa di Villeneuve-les-Avignon. Altre opere di lui sono nel Museo di Viterbo, dove gli viene assegnata una piccola tavola d'altare, e nella collezione Stocklet di Bruxelles ove è un suo polittico.

BIBL.: v. AVIGNONE, bibl.; E. Müntz, *Les peintres d'Avignon, pendant le règne de Clement VI*, Tours 1885, v. indice; anon., *Matteo di Giovannetto*, in Thieme-Becker, XXIV, p. 255. Emilio Lavagnino

GIOVANNI, santo: v. CIRO e GIOVANNI, santi.

GIOVANNI, ABEN DAHUT (*Iohannes Hispanus*). - Traduttore medievale, spesso confuso con G. di Siviglia (v.). Il suo nome è legato alla traduzione delle opere filosofiche di Avicenna, fatta in collaborazione con Domingo Gundisalvo, intorno alla metà del sec. XII, a Toledo.

Era un ebreo, ma che si fosse fatto cristiano non consta. Soprattutto sembra destituita d'ogni fondamento l'audace congettura del p. Alonso che lo fa vescovo di Segovia nel 1149 e quindi di Toledo, ove sarebbe morto nel 1166, nonché autore del trattato *De anima* da Alberto Magno attribuito a Giovanni arcivescovo di Toledo (*Sum. theol.*, 2ª, tr. 12, q. 73).

BIBL.: H. Bedoret, *Les premières versions tolédanes de philosophie*, in *Rev. néoscol. de philos.*, 41 (1938), pp. 390-91; A. G. Palencia, *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Barcellona 1942, p. 122; M. Alonso, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, in *al-Andalus*, 8 (1943), pp. 155-188; G. Théry, *Tolède grande ville de la renaissance médiévale*, Orano 1944, pp. 127-49. Bruno Nardi

GIOVANNI V bar ABGĀRĒ. - Katholikòs nestoriano (900-905), il primo che si obbligò per iscritto dopo la sua elezione a compiere bene le sue mansioni e che ordinò a tutti i suoi successori di fare lo stesso.

Sono conservati di lui i *Canoni per il servizio dell'altare* e le *Risposte a questioni ecclesiastiche*, opere che contengono una casuistica liturgica.

BIBL.: J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, Roma 1725, pp. 238-54; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 235. Gugliemo de Vries

GIOVANNI d'ALEMAGNA. - Pittore di origine germanica; le uniche notizie che si hanno di lui riguardano la sua permanenza a Venezia, ove è citato la prima volta nel 1441, e a Padova dove soggiorna a partire dal 1447 e dove muore nel 1450. La sua attività artistica si svolge unicamente in collaborazione con il muranese Antonio Vivarini, e di essa sono rimaste numerose opere: un polittico del 1441 già in S. Stefano a Venezia (Museo di Vienna); pure a Venezia le tre ancone della cappella di S. Tarasio a S. Zaccaria (1443-44), l'*Incoronazione della Vergine* a S. Pantaleone (1444) e la *Madonna e Santi* della Scuola della carità (1446, ora all'Accademia); a Padova un polittico del 1447 già in S. Francesco (castello di Konopiste in Boemia) e la decorazione della volta della Cappella Ovetari agli Eremitani (ora distrutta).

Nella mancanza di opere certe dovute al solo G. la determinazione del suo stile presenta un problema appassionante e tuttora aperto. L'ipotesi più attendibile è quella per cui, nelle opere di collaborazione, siano sue le parti in cui prevale uno spirito essenzialmente decorativo, di gusto alquanto arcaico, con forti accostamenti al gotico internazionale. In base a tale criterio è stato assegnato a G. un gruppo omogeneo di dipinti in un primo tempo considerati del solo Vivarini, e di cui fanno parte la ricca *Adorazione dei Magi* del Museo di Berlino, il *Crocifisso con storie della Passione* della Ca' d'oro a Venezia, una *Crocifissione* a Konopiste ed altre. La critica attuale tende invece a togliere a G. alcune opere, quali la *Madonna* della chiesa dei Filippini a Padova e quella del Museo Poldi Pezzoli a Milano, che in un primo tempo erano state assegnate in prevalenza a lui.

BIBL.: G. Fogolari, *Alemagna G.*, in Thieme-Becker, I, pp. 164-66 (con bibl. precedente); A. Moschetti, *Documenti sulla pittura padovana del sec. XV*, in *Nuovo archivio veneto*, nuova serie, 29-32 (1908), p. 146; G. Lorenzetti, *Un nuovo documento su G. d'A.*, in *L'arte*, 13 (1910), p. 285; G. Gebhardt, *G. d'A.*, in *Monatshefte für Kunstwissenschaft*, 5 (1912), p. 395; L. Testi, *Storia della pittura veneziana*, II, Bergamo 1915, p. 301 sgg.; L. Planiscig, *Un polittico sconosciuto di Antonio Vivarini e di G. d'A.*, in *Boll. d'arte del Ministero della p. i.* (1921-22), p. 427; R. van Marle, *The development of the italian schools of painting*, XVII, L'Aia 1935, p. 3 sgg.; G. Fiocco, *Le pitture venete del castello di Konopiste*, in *Arte veneta*, 2 (1948), p. 18. Nolfo di Carpegna

GIOVANNI d'ANDREA. - Canonista italiano laico, n. verso il 1270 a Rifredo nel Mugello, m. a Bologna il 7 luglio 1348. Il padre Andrea e la madre Novella non erano legati in matrimonio. Già prima dell'età di dieci anni cominciò lo studio delle *Decretali*. Furono suoi maestri nel diritto romano Martino Sillimano e Riccardo Malombra, e nel diritto canonico Egidio e l'arcidiacono Guido da Baisio. Quest'ultimo lo addottorò, come egli dice, usando il dolo buono, in quanto gli avrebbe dichiarato che gli studi giuridici gli sarebbero piaciuti trascorsa l'infanzia (*Novella in sextum, proemium*). Insegnò a Bologna, dove interpretò il *Decreto* (1303), poi a Padova (1307), quindi ancora a Bologna (1309), dove rimase fino alla fine della vita.

Il comune di Bologna gli conferì molti incarichi pubblici. Fu amico del Petrarca, del Calderini e di Ugo re di Cipro e di Gerusalemme.

Ancora vivente poté godere di una meritata fama. I suoi scritti erano ricercatissimi, e la sua notevole erudizione storica li rende, ancora oggi, per questa parte di notizie, assai preziosi. Sotto questo aspetto sono particolarmente notevoli le *Additiones* che egli fece allo *Speculum* di Durante e che terminò verso la fine della sua vita (1346); nelle quali con abbondanti informazioni dirette di manoscritti e ragionata critica storica, addita le fonti di letteratura giuridica per lo più italiana, da cui il proceduristа francese attinse largamente, e talora letteralmente.

Da quanto tuttavia indica Baldo degli Ubaldi nelle sue successive *Additiones* allo *Speculum* (l. 40, tit. *de concessione praebendae*), neppure G. d'A. poté sottrarsi al vezzo dell'epoca di appropriarsi talora degli scritti altrui, specie di quelli di Oldrado; e Baldo afferma in quel luogo, con particolare riferimento agli scritti di Oldrado, « insignis fur aliorum laborum Ioh. Andreae fuerit ».

Tuttavia le notizie storiche che G. d'A. offre sono frutto originale della sua spiccata tendenza critica che ne fa il padre della letteratura storica canonistica e civilistica. Ma anche la sua particolare versatilità nell'interpretazione giuridica ne rese preziosissimi gli scritti. Egli fu detto dai contemporanei *fons et tuba iuris*.

Con G. d'A. si chiude il cosiddetto periodo classico del diritto canonico. Egli si può considerare altresì il riassuntore del pensiero giuridico canonistico precedente, per l'ampio riferimento che egli fa delle migliori dottrine altrui e il tentativo spesso riuscito di un quadro generale della scienza giuridica canonistica, per le varie materie, fino ai suoi tempi. Dove esprime la propria tesi, la rinforza con forte ingegno e grande solerzia.

La sua produzione si svolge soprattutto con commentari alle varie raccolte delle *Decretali*.

Il suo primo commentario lo compose al *Liber Sextus* di Bonifacio VIII, e fu opera giovanile la quale egli stesso corresse con aggiunte successive, e la redazione definitiva pare fosse compiuta avanti la morte di Bonifacio VIII (1303). Detto commentario passò come glossa ordinaria al *Liber Sextus*, preferendosi esso agli altri commentari scritti nel testo stesso.

Secondi, in ordine di tempo, i suoi *Commentaria novella* alle *Decretali* di Gregorio IX, compilati non prima del 1338: opera importante dove egli riferisce molte sentenze di dottori e propone con fine ingegno le proprie risoluzioni. Alle stesse *Decretales* gregoriane pose i suoi *Casus breves*. Indi scrisse una sua *Lectura in librum sextum decretalium*, opera che non terminò prima del 1339. Si deve a lui altresì la prima *Glossa in Clementinas*. Notevoli sono pure di lui le *Quaestiones Mercuriales* dove non sempre tuttavia è avvertibile vera originalità. Non mancano d'altra parte tra i suoi scritti opere dedicate ad argomenti particolari, come la sua *Lectura super arboribus consanguinitatis et adfinitatis*, che ebbe larga fortuna nel medioevo, e la *Summa de sponsalibus et matrimonio*, rifacimento con aggiunte dell'opera di Giovanni di Cesena o di Anguissola.

Gli si ascrivono ancora *Tractatus varii*: *De interdicto*, *De consuetudine* (riferito nei *Commentaria novella*) e un *Tractatus de renuntiatione beneficiorum*.

Bibl.: J. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur der canonischen Rechts...*, II, Stoccarda 1878, pp. 205-29; F. C. Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalt.*, VI, 2ª ed., Heidelberg 1850, pp. 98-125; F. Gillman, *Zur Frage der Abfassungszeit der Novelle des Iohannes Andrea*, in *Arch. für Kath. Kirchenrecht*, 104 (1924), pp. 268-75. Antonio Rota

GIOVANNI dell'Annunciazione (Llanes-Campomanes). - Teologo carmelitano scalzo, n. il 3 nov. 1633 in Oviedo (Asturia) e m. il 4 ag. 1701 in Salamanca. Fu professore e rettore del celebre Collegio Salmanticense, più volte definitore generale e preposito generale della Congregazione di Spagna (1694-1700).

È suo merito l'aver messo in forma più breve e più precisa il *Cursus philosophicus Complutensis*, che fu detto dal De Wulf un commentario enciclopedico del tomismo. Ha inoltre continuato il famoso *Cursus Theologicus Salmanticensis*, che il p. Antonio della Madre di Dio (m. nel 1637), aveva lasciato incompiuto dopo il IV volume. Altre sue opere sono: *Promptuario del Carmen* (Madrid 1698-99); *Carta pastoral a los Religiosos Descalzos* (ivi 1695); *Carta pastoral para las monjas Carmelitas* (ivi 1699).

Bibl.: Silverio di S. Teresa, *Historia del Carm. Descalzo en España*, XI, Burgos 1910, pp. 104-89; Hurter, IV, col. 675; O. Merl, *Theologia Salmanticensis*, Ratisbona 1947 (storia della composizione del *cursus*). Ambrogio di Santa Teresa

GIOVANNI, patriarca di Antiochia. - M. nel 441-42. Educato fin da bambino nella religione cristiana, acquistò una grande conoscenza della teologia e della legislazione ecclesiastica. Buono per natura, era portato alla dolcezza ed alla moderazione. Nel 428-29 fu eletto vescovo di Antiochia e si trovò ben presto implicato nell'affare di Nestorio, del quale era amico personale, ricevendone amarezze e dispiaceri. Conosciuta la condanna dell'eretico, gli scrisse nel 430 una bella lettera, esortandolo alla sottomissione.

Nel 431 si recò ad Efeso per partecipare al Concilio che condannò Nestorio e proclamò la divina maternità di Maria. Ma vi giunse in ritardo e, conosciuta la condanna di Nestorio, prese un atteggiamento duro ed intransigente nei riguardi specialmente di s. Cirillo. Tenne allora un conciliabolo con i vescovi suoi partigiani, nel quale Cirillo fu scomunicato; ma fu a sua volta scomunicato dal legittimo Concilio con 34 seguaci. La pace fu ristabilita soltanto nel 433 con il cosiddetto «editto di unione», a causa del quale però G. dovette affrontare le ire dei vescovi e del clero della sua giurisdizione, fautori intransigenti di Nestorio. Altri dispiaceri ebbe quando gli fu richiesto di sottoscrivere il *Tomo* di Proclo di Costantinopoli e condannare Teodoro di Mopsuestia; in questa occasione però seppe ben destreggiarsi e scongiurare pericolose complicazioni.

Bibl.: *Synodicon*: PG 84, passim; Mansi, IV-V, passim; Tillemont, XIV, passim; Fliche-Martin-Frutaz, IV, pp. 171-205.
Agostino Amore

GIOVANNI, Apostolo, Evangelista, santo. - Autore del *IV Vangelo*, di tre *Epistole* e dell'*Apocalisse*.

Sommario: I. Vita e apostolato. - II. Il *Vangelo* di G. - III. Le tre *Epistole* di G. - IV. Archeologia. - V. Iconografia. - VI. Atti di G.

I. Vita e apostolato. – G. era figlio di Zebedeo (v.) e di Salome (*Mc.* 15, 40 con *Mt.* 27, 56 e 20, 20). Era di famiglia agiata, che lavorava «con mercenari» (*Mc.* 1,20), e Salome era una delle matrone che «seguivano Gesù recandogli aiuto» (*Mt.* 27,55) «con le loro risorse» (*Lc.* 8,2 sg.). S'ignora il suo luogo d'origine.

Con suo fratello maggiore Giacomo, fu chiamato da Gesù al suo seguito; ricevette il nome Boanerges (v.), nome che non fu di derisione o di celia, ma di onore, perché i fratelli erano «eminenti predicatori e teologi» (Teofilatto, *In Mc.*, 3,17: PG 123,523). G. fu il discepolo prediletto di Gesù. Nonostante il suo zelo disordinato (*Lc.* 9,49. 54) e la sua ambizione (*Mc.* 10,35), non solo fu uno dei tre apostoli più intimi del Maestro, ma fu colui «che Gesù amava»; nella Cena, giacendo a destra di Gesù, si chinava (ἀναπεσών) sul petto di Gesù (*Io.* 13, 23.25), potendo così interrogarlo in segreto. Mentre stava coraggiosamente a lato della Croce, Gesù gli affida la Madre (*Io.* 19,26 sg.). Corre con Pietro al Sepolcro ed è, con Pietro, onorato d'una speciale predizione (*Io.* 20, 2.22 sg.).

Si discute se G., in altre due occasioni, introduca se stesso nel racconto evangelico: *a*) nella prima vocazione degli Apostoli un anonimo compagno di Andrea abbandona il Battista per seguire Gesù (*Io.* 1, 35. 40); *b*) nella storia della Passione un «altro discepolo noto al pontefice» accompagna Pietro, che lo introduce nell'atrio.

I Padri trattano raramente la prima questione; rispondono spesso affermativamente alla seconda. I moderni invece dichiarano per lo più G. compagno d'Andrea, ma non l'identificano con il compagno di Pietro noto al pontefice. La connessione G.-Andrea è affermata da alcuni (τινές), secondo il Crisostomo (che la nega), Teofilatto, Eutimio (PG 59, 117; 123, 1179; 129, 1140) e la *Catena* (ed. J. A. Cramer, II, p. 194). In maggioranza tacciono: Origene, Epifanio, Cirillo Alessandrino (PG 14, 180; 41, 916; 73, 217-20), e Agostino, Ruperto, Alberto Magno (PL 35, 1442; 169, 266). Altri dubitano: s. Tommaso, Maldonato. Gli odierni vedono qui G. per tre ragioni: vividezza del racconto, variante di *Io.* 1, 41 «Andrea trova per primo (πρῶτος, non πρῶτον) suo fratello», donde si conclude che il nuovo discepolo trovò anche egli suo fratello, cioè che G. condusse Giacomo; Giacomo nei cataloghi degli Apostoli si presenta sempre avanti a Filippo, il che suppone che fu chiamato prima di Filippo (*Io.* 1, 43).

Che G. accompagnasse Pietro (*Io.* 18, 16) fu ammesso dal Crisostomo, Cirillo Alessandrino, Girolamo (PG 59, 449; 74, 596; PL 22, 1090). A ragione dubita Agostino (PL 35, 1932) « fortasse ergo ipse hic est », poiché in *Act.* 4, 13 G. appare ignoto al pontefice.

Secondo *Atti* e *Gal.* 2,9 (è posto tra « le colonne della Chiesa ») G. aveva autorità preminente nella Chiesa nascente.

La tradizione storicamente sicura, attesta cinque dati relativi a G.: fu il più giovane degli Apostoli; ebbe la prerogativa della verginità; più tardi dimorò a Efeso dove, finito l'esilio che soffrì nell'isola di Patmos (*Apoc.* 1,19), sotto Traiano in estrema vecchiezza morì di morte naturale. Festa il 27 dic.

S. Girolamo (*Adv. Iovinianum*, 1,26: PL 23, 247 [259]) attesta « Iohannem tunc [quando era con Gesù] fuisse puerum, manifestissime docent ecclesiasticae historiae ». La verginità di G. è affermata dal *Prologo monarchiano* (ed. H. Lietzmann, I, p. 13) « ut virgo virginem servaret » (vi si espone però la leggenda che G. fu sposo : *Io.* 2, 1-11), da *Pistis Sophia*, 41, 96 (ed. O. Schmidt, 1, 42, 148); e da *Acta Ioannis*, 113 (ed. R. A. Lipsius, II, 1, 212). La dimora di G. a Efeso risulta da Ireneo (*Adv. Haer.*, II, 22, 5 [33, 3]; III, 3 . 4 [3] : PG 7, 785, 855) e da Eusebio (*Hist. eccl.*, III, 23, 4 : PG 20, 255), che pone il suo ritiro a Efeso all'inizio della guerra giudaica (ca. 67 d. C.). Ireneo, nei passi citati, narra che G. παρέμεινε αὐτοῖς [i presbiteri d'Asia] μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων. Epifanio (*Haer.*, 51, 12, 2 : PG 41, 910): G. «scrisse il Vangelo dopo il 90° anno di sua vita »; Agapio di Gerapoli (PO 7, 503) : « dopo la Passione del Signore visse 71 anni e morì l'anno 6° di Traiano ». Della sua morte dice Tertulliano (*De anima*, 50 : PL 2, 780) : « Obiit Ioannes, quem in adventum Domini remansurum frustra fuerat spes »; similmente Ilario (*De Trinitate*, X, 37 : PL 10, 372). Porfirio irrideva Cristo perché la sua predizione di *Mt.* 20, 23 non si era compiuta in G., poiché « sappiamo che G. è morto senza martirio » (A. Harnack, *Sitzungsberichte Akad. d. Wiss.*, Berlino 1921, pp. 269, 272, 835).

Si narrano inoltre della vita (efesina) di G. molti episodi, la cui autorità storica non può essere né provata né negata. Policarpo narrava che G. « scappò dal bagno non lavato » per la presenza di Cerinto (Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 14, 6 : PG 20, 337); e così anche Ireneo (III, 3, 4 : PG 7, 853). Un tale Apollonio narra che G. a Efeso risuscitò un morto (Eusebio, *op. cit.*, V, 18, 14 : PG 20, 418). Clemente Alessandrino tramandò la storia di un discepolo di G. divenuto brigante (*Quis dives salvetur*, 42, 7 : PG 9, 648 sg.). Tertulliano informa del tino d'olio bollente « ex quo Apostolus nihil passus est » (*De praescr.* 36 : PL 2, 49), e così Girolamo (*In Mt.* 20, 22 : PL 26, 146 [149]). Il 6 maggio è il giorno della dedicazione del tempio « ante Portam Latinam » sotto il papa Adriano I. Girolamo riferisce (*In Gal.*, 6, 10 : PL 26, 433 [462]) che G. vecchio ripeteva sempre : « Figlioli, amatevi l'un l'altro ». Gli *Acta Ioannis* narrano che il venerando vecchio si divertiva con una pecorella e che un calice pieno di vino avvelenato non gli nocque (ed. R. A. Lipsius, I, p. 426). Il sinassario arabo giacobita (PO 16, 387) all'11 maggio nota : « gettato in mare si salvò miracolosamente ».

Della morte di G. alcuni dubitavano, come afferma Ambrogio (*In Ps.*, 118, 20, 12 : PL 14, 1487 [1564]); lo Pseudo-Doroteo (PG 2, 1072) dice che G. « vive con Enoch e Elia ». S. Agostino (*In Io. tr.*, 124, 2 : PL 35, 1970 sg.) udiva « a non levibus hominibus, quod in quibusdam scripturis quamvis apocryphis reperitur... sibi (Ioannem) fieri iussit sepulcrum incolumemque fuisse praesentem eoque effosso et diligentissime praeparato ibi se tamquam in lectulo collocasse statimque defunctum, ut autem illi putant, non defunctum, sed defuncto similem cubuisse... terra sensim scatere et quasi ebullire perhibetur atque hoc ex eius anhelitu fieri ». Similmente Michele Psello (*Spicilegium*, ed. J. B. Pitra, IV, Parigi 1858, p. 496).

Sulla magnifica basilica costruita ad Efeso nel sec. VI

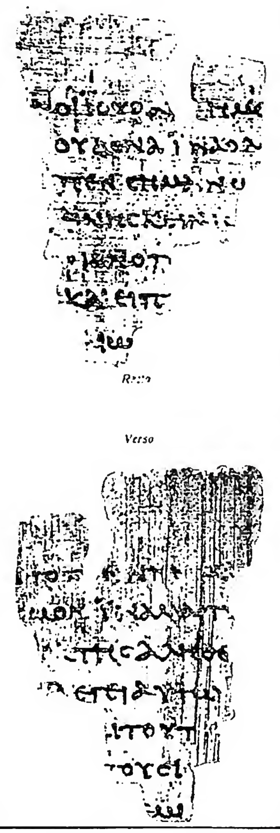
(*fot. Anderson*)

GIOVANNI, Apostolo, Evangelista, santo - Busto di s. G. Particolare della decorazione musiva dell'oratorio di S. Andrea (sec. VI) - Ravenna, Arcivescovado.

sul sepolcro di G., scoperta negli scavi dell'Istituto archeologico austriaco, cf. *Biblica*, 13 (1932), pp. 121-24.

Al principio del sec. XX, molti teologi acattolici asserirono che l'apostolo G. fu ucciso con suo fratello Giacomo già negli aa. 41-44 dal re Agrippa I. Se ciò fosse vero, risulterebbe che il *IV Vangelo*, venuto alla luce dopo i tre Vangeli sinottici, non può essere opera di G. apostolo. Per tale tesi è valorizzato soprattutto un detto, attribuito a Papia, come tratto « dal suo secondo discorso », conservato da due autori bizantini. Filippo Sidete (ca. il 430) riporta la parole di Papia in questa forma : Παπίας ἐν δευτέρῳ λόγῳ λέγει· Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν (frammento di un cod. Barocciano, 142, in *Texte u. Untersuch.*, V, 2, p. 170; ed. E. Preuschen, *Antilegomena*, p. 58; 2ª ed. p. 94; ed. E. X. Funk, *Patres Apostol.*, I, p. 366 sg.). Giorgio Hamartolos (sec. IX) così presenta il detto di Papia : Παπίας... ὁ αὐτόπτης τούτου [Ἰωάννου] γενόμενος φάσκει ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων ὅτι ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἀνῃρέθη, πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ τούτων πρόρρησιν. Così il cod. Coislensis 305 (sec. X); E. Preuschen, *op. cit.*, 58; F. X. Funk, *op. cit.*, pp. 367-70. In entrambe le relazioni, Papia riferisce il martirio dei due fratelli, ed invero accenna che ciò accadde nello stesso tempo. Afraate siro (sec. IV) enumera dopo Stefano, Simone (= Pietro) e Paolo « che furono martiri perfetti », Giacomo e G., « che hanno seguito le orme di Cristo maestro » (*Demonstratio*, 21. 23 : *Texte und Untersuchungen*, III, 333, 4, p. 348, e *Patrologia siriaca*, I, 988). Un *Martirologio siriaco*, scritto da un ariano nel 411, che contiene « i nomi dei signori martiri » nota al 27 dic. : « G. e Giacomo apostoli in Gerusalemme » (ed. R. Graffin, *Acta SS. Novembris*, III, 1, Bruxelles 1894, p. [LII] e H. Lietzmann, *Kleine Texte*, 2, 9).

Poggiandosi su questi testi, molti moderni proposero la tesi della immatura morte di G. con a capo Ed. Schwartz (*Über den Tod der Söhne Zebedaei* [*Abhandlungen Göttingen, phil. hist. Klasse*, N. F., 7, V], Berlino 1904; *Nachrichten Göttingen*, 167 [1907], p. 266; *Zeitschr. f. neut. Wiss.*, 11 [1910], pp. 89-104). Lo stesso aveva già accennato W. Bousset (*Apokalypsis Jo.*, Gottinga 1896, p. 47). Lo seguirono principalmente : J. Wellhausen, *Evang. Marci*, Berlino 1903, p. 90 (2ª ed., ivi 1909, p. 84), id., *Johannes*, ivi 1908, p. 100; Ad. Jülicher, *Einleitung*, 5ª-6ª ed., Tubinga 1906, p. 367; 7ª ed., ivi 1931, p. 398; A. Loisy, in *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 9 (1904), p. 33; R. Knopf, *Einführung*, Giessen 1923, p. 122 sg. (con dubbi; nella 1ª ed., non dubitava : pp. 115, 273); G. Krüger, in *Theol. Lit. Zeitung*, 52 (1927), p. 247; J. Moffat, *Introduction*, 3ª ed., Edimburgo 1918, pp. 601-607 che enumera altri fautori, ad es. O. Pfleiderer, *Urchristentum*, Berlino 1902, p. 411 e W. Bauer, in H. J. Holtzmann, 3, 19.



(da Fliche-Martin-Frutaz, 2a ed., Torino 1942, fig. 17)

GIOVANNI, Apostolo, Evangelista, santo - *Vangelo di s. G.* 18, 31 b-33 a. 37 b 38 a. Frammento di papiro (p. 52) della prima metà del sec. II. È il più antico codice del N. T. - Manchester, John Rylands Library Gk 457.

Ma la maggior parte degli stessi protestanti respinge questa teoria: Th. Zahn, *Einleitung*, 3ª ed., II, Lipsia 1907, p. 474; A. Harnack, *Theol. Lit. Zeitung*, 34 (1909), p. 10, e *Chronologie*, Berlino 1912, p. 665; F. Spitta, in *Zeitschr. f. neut. Wiss.*, 11 (1910), pp. 39-58; E. Riggenbach, *Neue kirchl. Zeitschr.*, 32 (1921), pp. 692-96; P. Feine, *Einleitung*, 3ª ed., Lipsia 1923, p. 88 (ed. P. Feine-J. Behm, ivi 1936, p. 101 sg.). Tale tesi cronologica è inammissibile. Da *Gal.* 2, 9 consta che l'apostolo G. era una «colonna» della Chiesa gerosolimitana alcuni anni dopo l'a. 44. Per sciogliere tale difficoltà, Ed. Schwartz dovrebbe porre la conversione di Paolo negli aa. 28 o 29, il che è impossibile (cf. *Zeitschr. f. neut. Wiss.*, 11 [1910], p. 103).

Né Filippo Sidete né Giorgio riferirono esattamente le parole di Papia: *a*) Filippo chiama G. «teologo». Ma questo titolo era sconosciuto ai primi scrittori (Ireneo, Clemente Alessandrino, Origene); ricorre infine presso Pietro Alessandrino (PG 18, 519), Atanasio (PG 25, 84 C), Eusebio (PG 24, 880). *b*) Giorgio aggiunge un testo di Origene male citato (PG 13, 1385), e gli fa affermare ὅτι Ἰωάννης μεμαρτύρηκε; ma Origene dice esattamente che Giacomo fu ucciso da Erode, e G. esiliato a Patmos dal Re dei Romani.

È chiaro che Papia non ha parlato di G. Evangelista, ma di Giovanni Battista, e che quei due autori bizantini hanno confuso i due Giovanni, come è spesso avvenuto. Ecumenio, Teofilatto ed Eutimio Zigabeno, spiegando *Hebr.* 11, 35, uniscono il martirio che Giacomo e «Giovanni» subirono per decapitazione. Il terzo esplicitamente aggiunge al nome di G.: ὁ Πρόδρομος, gli altri non aggiungono nulla: hanno dovuto conservare la forma scelta da Papia, mentre il terzo sta al senso. Gregorio Nazianzeno tra le vittime (σφάγια) uccise per Cristo enumera Ἰωάννην ἐκεῖνον, Pietro, Giacomo, Stefano, non G. Evangelista (PG 35, 589).

Più complessa è la controversia circa l'altro Giovanni, il «presbitero» efesino discepolo di Cristo, distinto da G. apostolo.

Dionisio Alessandrino (m. nel 264 o 265), secondo Eusebio (*Hist. eccl.*, 7, 25, 16: PG 20, 701), riferisce che ad Efeso si mostrano due sepolcri «di G.». Quindi Eusebio, fondandosi su Papia, distinse due discepoli di Cristo. Lo seguono: il «catalogo di Damaso»: «Iohannis apostoli epistola una, alterius Iohannis presbyteri epistolae duae» (Denz-U, 84), s. Girolamo (*De viris ill.*, 9: PL 23, 623 [655]), Filippo Sidete (*Texte und Unters.*, 2, p. 170; ed. E. Preuschen, *Antilegomena*, p. 94), le *Constitutiones Apostolorum* (VII, 46, 7; ed. F. X. Funk, I, 454) e molti autori posteriori.

Il testo di Papia (ca. 130?) enumera testimoni immediati, dai quali attinse la sua conoscenza della vita di Cristo: «Che se in qualche luogo arrivava qualcuno che aveva convissuto con i presbiteri (παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις), avidamente l'interrogavo (ἀνέκρινον) sui detti dei presbiteri, che cosa (cioè) disse (εἶπεν) Andrea o Pietro, e che cosa Filippo, Tommaso, Giacomo o che cosa G. (ἢ τί Ἰωάννης) o Matteo o qualche altro discepolo (ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν), o che cosa dicono Aristione e il «presbitero» G., discepoli del Signore (ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν: *Hist. eccl.*, 3, 39, 4). Questo nome di G. ritorna due volte, nei due elenchi di discepoli; giustamente quindi sembra che Eusebio abbia distinto due discepoli di nome G.; egli si professa discepolo del secondo, non del primo (n. 7): Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησιν γενέσθαι. Alcuni giungono a concludere che tutto ciò che si narra della dimora ad Efeso dell'«apostolo» G., si fonda sulla confusione dei due Giovanni.

Il testo di Papia va spiegato. Il vescovo di Gerapoli non distingue le persone, ma le testimonianze, secondo che erano «passate» («disse», εἶπε) o «presenti», cioè date da uomini ancora viventi («dicono» λέγουσιν) che chiunque poteva consultare. La stessa persona poteva appartenere ad entrambe le categorie. Papia sarebbe stato incoerente, se con i due epiteti ὁ πρεσβύτερος e τοῦ Κυρίου μαθηταί avesse voluto distinguere i due Giovanni. Infatti nel primo catalogo numera sette Apostoli insieme ai presbiteri, ed infine li chiama discepoli del Signore. Perciò dalle parole di Papia non si può dimostrare che il presbitero G., il quale esplicitamente, come gli altri sei Apostoli, è chiamato «discepolo del Signore», si distingua dagli Apostoli.

Questa distinzione, poi, è esclusa dalla tradizione, che conosce un unico s. G. efesino. Policrate, vescovo di Efeso (ca. 190), contro Vittore vescovo di Roma, nella controversia sulla celebrazione della Pasqua, enumera (Eusebio, *Hist. eccl.*, 5, 24, 2-6: PG 20, 493-96) «i grandi luminari (μεγάλα στοιχεῖα), che in Asia (insegnarono e) morirono», uomini, che ogni anno celebravano la Pasqua il 14 del mese primaverile *nīsān*. E sono: l'apostolo Filippo, Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών, quindi Policarpo con quattro altri vescovi e alcune profetesse; non si fa accenno di sorta ad alcun altro G., che pure come discepolo del Signore avrebbe dovuto assolutamente essere elencato. Ireneo commemora i presbiteri οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβηκότες; aggiunge che alcuni hanno visto non soltanto G., ma anche altri Apostoli. Non distingue mai G. da un suo omonimo.

Perciò quasi tutti gli autori, anche acattolici, riconoscono un unico G. di Efeso, ad es., Th. Zahn, F. Blass, G. Wohlenberg. J. Belser, che aveva difeso una certa distinzione, si ritrattò (*Theol. Quartalschrift*, 97 [1915], pp. 161-84). Altri autori pensano che il testo sia stato cambiato, come Th. Mommsen (*Zeitschr. f. neut. Wiss.*, 3 [1902], pp. 156-58), mancando le parole μαθηταὶ Κυρίου nella versione siriaca (ed. P. Bedjan, p. 245; *The ecclesiastical history of Eusebius in Syriac*, ed. W. Wright e N. Mc Lean, Cambridge 1898, p. 177, 14), ove si legge solamente: Aristion o G. «presbitero». Ultimamente difese i due G. P. Vannutelli, *De presbytero Ioanne apud Papiam*, Roma 1933.

II. IL «VANGELO» DI G. – L'autenticità del *IV Vangelo* è attestata anzitutto da un uomo che riscuote credito storico. Chi afferma che G. figlio di Zebedeo, e non un altro, ha scritto il *IV Vangelo*, è Papia,

vescovo di Gerapoli in Siria. La prima sua opera Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, in 5 ll., era attribuita negli ultimi anni di Adriano ca. il 135; oggi si tende a fissarne l'origine ca. l'a. 100.

Eusebio unisce l'opera con il Regno di Adriano e questo basta per la sua autorità. Ma già da Ireneo consta che Papia prosperasse ca. il 110, anzi questi sembra indicare che egli abbia scritto mentre era ancora vivo Clemente romano, m. nel 96 (cf. Guhvenger, *Papias*, in *Zeitschr. für kath. Theologie*, 69 [1947], pp. 385-416). Papia è di somma importanza, perché non si serve di parole sue, ma conserva i detti degli antichi testimoni. Così il proemio della sua opera conservato da Eusebio (*Hist. eccl.*, 3, 39, 3 : PG 20, 296) : « Non mi tratterrò dall'inserire nelle interpretazioni ciò che un giorno bene appresi dagli anziani (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων) e bene mandai a memoria (καλῶς ἐμνημόνευσα), confermando con ciò la verità »; segue l'elenco sopra citato dei testimoni. Invano si obbietta il giudizio di Eusebio « Papia esser stato di ingegno molto piccolo » (*Hist. eccl.*, 3, 39, 13 : PG 20, 300), perché non riguarda le cose dette da altri, che Papia conservò. Il testo di Papia fu conservato in un proemio latino dei Vangeli, che dapprima era noto solamente in due codici (*Vat. lat.*, detto *Alexandrinus* o *Reginae*, e *Toletanus*, del sec. x); ora invece è conosciuto in 10 codici (D. de Bruyne, in *Revue bénédictine*, 40 [1928], pp. 193-214 [specie 198]; C. Schäfer-M. Meinertz, *Einleitung*, 3ª ed., Paderborn 1921, p. 2*).

Testo del proemio : « Incomincia l'argomento secondo G. Il *Vangelo* di G. fu pubblicato e dato alle Chiese (in Asia) da G. ancora vivente nel suo corpo, come riferì Papia (vescovo) di Gerapoli, discepolo caro di G., nelle (sue) esoteriche, cioè nei cinque ultimi libri ». Le ultime parole traducono male il titolo del libro « esegetico ». Secondo *Io.* 21, 24, il libro di G. potrebbe sembrare sua opera postuma, cioè edita da un'altra persona dopo la morte dell'autore. Papia respinge questa opinione. Non si tratta quindi direttamente della composizione del libro, che chiaramente da tutti è riconosciuta, ma dell'edizione; questa è attribuita a quel discepolo di Cristo, della cui morte si dubitava sia per il detto di Cristo sia per la sua estrema vecchiezza, quindi allo stesso apostolo Giovanni. L'autorità somma di questa testimonianza proviene dal fatto, che Papia dice se stesso discepolo di G., e che la sua testimonianza dista poco tempo dalla stessa composizione del libro.

L'argomento è confermato dal ritrovamento di un antichissimo foglio mutilo, del tempo di Adriano o di Antonino Pio, certamente scritto prima del 150: il pap. *Ryland* gr. 457, che contiene la relazione di *Io.* 18, 31-34 e 37-38 in una forma in certo modo già mutata dalla primitiva (H. Roberts, *An unpublished fragment of the Fourth Gospel, Papyrus Ryland gr. 457*, Manchester 1935; cf. A. Merk, in *Biblica*, 17 [1936], pp. 99-101). Quindi, pochi decenni dopo la composizione, il *Vangelo* era già conosciuto in Egitto.

Giustamente perciò la Commissione biblica insiste, prescindendo dall'argomento teologico : « con solida argomentazione storica si dimostra che l'apostolo G. e non un altro è l'autore del *IV Vangelo* ».

Si possono aggiungere le testimonianze degli scrittori posteriori, tra cui eccellono i passi di s. Ignazio, che, benché non nominino s. G. come autore, a ciò accennano riproducendo testualmente il *IV Vangelo*. Si può inoltre formare uno splendido argomento interno, con il quale si provi che l'autore è un giudeo, praticissimo della geografia palestinese, uno dei tre intimi, anzi lo stesso discepolo prediletto del Signore (R. Cornely, *Introductio in utr. Test. libros*, III, p. 226 sg.). Quanto al fine del *IV Vangelo*, i lettori che l'Evangelista ebbe presenti non sono dei catecumeni, ma dei fedeli già maturi nella religione (1,16; « noi tutti abbiamo ricevuto della sua pienezza »). Fine prossimo dello scritto sacro è di farli progredire nella fede, e per suo mezzo, nella comunione della vita (20,31).

In specie, il *IV Vangelo* persegue un fine dogmatico-apologetico : vi si prova infatti la divinità di Cristo, che è difesa apologeticamente contro le prime eresie, sopratutto di Cerinto e dei Doceti. G. si propose anche un fine storico : vuole infatti supplire i Sinottici (narrando gli eventi da essi omessi) e mettere in guardia affinché non siano male intesi (3,24 : « non ancora infatti G. era stato mandato in carcere » : come qualcuno avrebbe potuto concludere da *Mc.* 1,14; 18,13 : « lo condussero dapprima da Anna », non subito da Caifa, *Mt.* 26,37; 19,1 : « allora Pilato prese Gesù e lo flagellò », quindi non quando l'aveva già condannato).

H. Windisch aveva proposto la teoria che G. avesse voluto eliminare del tutto i Sinottici (*Verdrängungstheorie*). Giustamente M. Meinertz gli oppose il suo sistema, secondo il quale G. volle organicamente completare i Sinottici (*Theol. Revue*, 27 [1928], pp. 161-70); e più esaurientemente F. Sigge, *Das Joh. Ev. und die Synoptiker* (*Neutest. Abhandlungen*, 16), Münster 1935.

I modernisti negano ogni carattere storico al *IV Vangelo*, il quale avrebbe soltanto delineato dei tipi o simboli (Nathanael di chi cerca il Cristo, Nicodemo di chi dubita, ecc.). Ma che il *IV Vangelo* sia un libro storico, risulta « ex praxi, quae in primis temporibus in universa Ecclesia constantissime viguit arguendi ex IV Evangelio tanquam ex documento proprie historico » (Commissione biblica, *Resp.* 25 maggio 1907). Inoltre G. ha parecchie pericope in comune con i Sinottici : due miracoli (moltiplicazione dei pani, cammino sul lago), l'ingresso solenne di Gesù a Gerusalemme, la cena di Bethania, molti episodi della Passione. Essendo queste parti ugualmente storiche in G. e nei Sinottici, lo stesso carattere storico deve estendersi alle altre narrazioni connesse del *IV Vangelo*.

Quanto alla lingua, il *IV Vangelo* fu primitivamente scritto in greco (Epifanio, *Haer.*, 30,3 : PG 41, 409). E. F. Burney, *The aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922, sostenne che l'originale fu scritto in aramaico, ma non provò la sua tesi (gli aramaismi fanno pensare solo ad una traduzione virtuale, non formale).

Per lo più l'autore osserva bene le regole grammaticali. Le eccezioni consistono in : *a*) latinismi : τίτλος (19, 19 sg.; *Lc.* ἐπιγραφή), πραιτώριον (18, 28; var. αὐλή), λέντιον (13, 4 sg.); *b*) ebraismi, tra cui anzitutto la frequente paratassi (10, 22); G. ha poche proposizioni subordinate; nominativo assoluto (6, 37; 7, 38; 15, 2); neutro per il maschile (6, 37 : *omne quod*, e dopo il parallelo τὸν ἐρχόμενον); non si distingue il pronome personale dal riflessivo (1, 47 « Gesù vide Nathanael che veniva a sé [πρὸς αὐτόν] e dice di lui [περὶ αὐτοῦ] ». Vengono spiegate le voci ebraiche : *Rabbi*, *Messias*, *Cephas*, *Siloam*, *Golgotha*, *Gabbatha*, *Rabbuni* (eccetto *Bethesda*; a torto Volg. *Bethsaida*). Ma si confondono le particelle, anzi tutto ἵνα, che come l'aramaico *dĕ* compie tutte le funzioni (è consecutivo : 9, 2; oggettivo : 4, 47, 17, 15; causale : 8, 56; equivalente al pronome relativo : 5, 7). Διά con l'accusativo equivale a διά con il genitivo (6, 58 bis : « come... io vivo per il Padre [non propter P.] così chi mi mangia vive per me [non propter me] », e 15, 3). Cf. su tutto ciò J. Bonsirven, *Les aramaïsmes de st Jean l'Evangéliste*, in *Biblica*, 30 (1949), pp. 405-32.

L'indole propria di G. è da conoscersi a fondo, come degli altri agiografi, secondo il monito di Pio

XII (*Divino afflante Spiritu*, in AAS, 35 [1943], p. 314). Le peculiarità di G. sono tali e tante che « la questione giovannea » nacque per la diversità del *IV Vangelo* dai Sinottici.

Anzitutto, G. riferisce intorno a Gesù le cose divine, non le umane come i suoi predecessori. Già Clemente Alessandrino rileva questa particolarità (in Eusebio, *Hist. eccl.*, 6, 14, 7: PG 20, 551). Non vi è però alcun contrasto tra i tre primi Vangeli e il quarto, poiché anche i Sinottici riferiscono di Cristo le cose divine e G. le umane. Gesù conosce i pensieri segreti dei cuori (*Mt.* 9,4 e par.), « manderà i suoi angeli » (*Mt.* 13,41); passo « giovanneo » dei Sinottici (*Mt.* 11,27; *Lc.* 10,22); Gesù « è figlio del Dio vivente » (*Mt.* 16,16; 26,64). Nel *IV Vangelo*, d'altronde, Gesù si serve di un flagello di corde (2,15); stanco si siede (4,6); si dice « uomo » (8,40); sputa (9,6); piange (11,33); « l'anima mia è turbata » (12,27); « ho sete » (19,28). L'enigma è nella stessa persona di Cristo.

I Sinottici, a prima vista, presentano la Galilea, G. la Giudea come teatro del ministero di Cristo. Ciò è facilmente spiegabile. In Galilea era il popolo semplice, a Gerusalemme Gesù dovette rivelarsi ai capi del popolo. Si badi però a quanto si ha in *Mt.* 23, 37: « Gerusalemme, quante volte volli radunare i tuoi figli », e 26, 55: « Ogni giorno sedevo tra voi (gerosolimitani) insegnando nel Tempio »; cf. *Lc.* 10, 38; *Act.* 10, 39: « Quello che fece nella regione dei Giudei ed a Gerusalemme ». Inoltre G. narrando come Cristo dalla Galilea « ascese » (2, 13; 5, 1; 7, 10, 14), ed « andò » in Galilea (4, 3. 43. 54), ed ivi camminò (7, 1. 9), accenna che l'ordinario domicilio di Cristo era la Galilea.

Caratteristica è l'indole simbolica di G. che tutto ordina ad indicare una realtà più alta, sia con le opere di Cristo, sia con le persone del racconto, perfino con alcune parole.

Fatti: il miracolo dell'acqua cambiata in vino e la moltiplicazione dei pani; Gesù cammina sulle acque; il cieco nato e la disputa seguitane; la lavanda dei piedi; mentre Giuda usciva « era notte »; la Madre del Cristo, due volte introdotta nella storia evangelica. Persone: Nathanael « vero israelita, in cui non è inganno »; Nicodemo significa gli esitanti. Frasi: « Non ho nessuno » (5, 7); i Greci affermano: « Vogliamo vedere Gesù » (12, 21).

Perciò molti acattolici asserirono che tutto si riduce a simbolismo, negando l'autorità storica di quei fatti. Si dichiara che la Madre di Cristo è la Sinagoga, donde ebbe origine la Chiesa (W. Bauer, p. 224). La Commissione biblica respinse questo sistema (29 maggio 1907). Anche i Sinottici, peraltro, hanno tali intenzioni simboliche: i tre doni dei Magi (*Mt.* 2, 11); « dirigi verso l'alto mare e gettate le vostre reti per la pesca » (*Lc.* 5,4); le tre lingue in cui è scritto il titolo della Croce (*Lc.* 23,38).

I miracoli di G. sono pochi (otto), ma importantissimi. Aumentano e precisano ciò che si legge presso i Sinottici.

Invece di « dei ciechi » vi è un « cieco nato » (*Io.* 9). Nessun malato, presso i Sinottici, ha superato i 18 anni (*Lc.* 13, 11): qui vi è un uomo, che era malato da 38 anni (5, 5). Viene operata una guarigione a distanza (*Io.* 4, 47, 54; ma similmente *Mt.* 15, 28). Ma i due miracoli narrati insieme con i Sinottici non presentano alcun aumento, come i miracoli riferiti cumulativamente (2, 23; 3, 2; 6, 2). Anzi qualche volta la relazione dei Sinottici è più ricca di quella di G. (il centurione della città di Cafarnao è in tutto più perfetto del « regolo » di *Io.* 4, 46-54).

I discorsi di G. differiscono completamente da quelli dei Sinottici, i quali si compiacciono di parole semplici, soprattutto di parabole.

Il Cristo di G. per lo più parla di se stesso. Perciò lo speciale stile « io sono » che occorre ca. 38 volte (E. Schweizer, Ἐγώ εἰμι [*Forschungen zur Gesch. des N. T.*, 56], Gottinga 1938, pp. 9-46 [formola da *Ex.* 3,13]). Cristo dovette rivelare se stesso combattendo contro gli increduli.

« Lo stile è troppo sublime, non c'è da meravigliarsi che tali discorsi non siano stati compresi », osserva A. Jülicher (*Einleitung*, 6ª ed., p. 381). Ma non si hanno degli stenogrammi, bensì delle sinossi scritte con grande abilità.

Non fa meraviglia che lo stile di Gesù sia uniforme a quello di Giovanni Battista e dell'Evangelista. In ogni relazione di parole altrui si trova qualche cosa di soggettivo. L'Evangelista formò il suo stile secondo il modo di dire del Maestro. Occorre un continuo dualismo: Dio-mondo; luce-tenebre, vita-peccato. Ricorrono sempre gli astratti: verità, vita, testimoniare, credere (mai πίστις). Quel dualismo è molto reale, non meno dell'altro « ricco e povero ».

Come ha potuto G. conservare dopo tanti decenni il ricordo di lunghi discorsi? La memoria degli orientali è meravigliosa (come, per la poesie, presso alcuni popoli slavi). Non si esclude che dapprima si fossero fatte delle sinossi e che parti di discorsi fossero state scritte alla lettera.

Si dice che G. non ha parabole (in cui i termini conservino il loro primitivo significato), ma soltanto delle allegorie (continua la serie di metafore sullo stesso oggetto); così J. Vosté, *Parabolae*, I, 2ª ed., Roma 1933, pp. 55, 298. Ma G. ha cinque parabole vere e perfette: 3, 8 sg. (il vento); 4, 37 (diversi operai); 11, 9 (viaggiare di giorno e di notte); 13, 10 (il bagno); 16, 21 (la donna partoriente). D'altra parte nei Sinottici si trovano delle allegorie (*Mt.* 3, 12 = *Lc.* 3, 17: il mietitore che si serve del crivello; *Mt.* 15, 13 sg.: il giardiniere che sradica la pianta che un altro ha posto nel suo giardino). Si deve quindi solo dire: nei Sinottici prevalgono le parabole, in G. le allegorie.

Non si può negare che in G. vi sia quindi, in fatto di stile, della povertà ed una certa monotonia, per le stesse idee che spesso ritornano.

Quanto al luogo e al tempo, le sottoscrizioni dei codici nominano ora l'isola di Pathmos, ora la città di Efeso; quest'ultima prevale. Così il « Prologo » (*Revue bénédictine*, 40 [1928], p. 198): « G. scrisse l'*Apocalisse* nell'isola di Pathmos, e dopo di questa il *Vangelo* in Asia » (cf. Ireneo, III, 3, 1: PG 7, 845: « scrisse il Vangelo ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβωνι; cf. pure H. v. Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, I, Berlino 1902, p. 327).

La disposizione del Vangelo è quella cronologica ma si discute se i capp. 5 e 6 siano stati trasposti. Principio dell'ordinamento sono le feste giudaiche (2,13 la prima Pasqua; 5,1 una festa non nominata; 6,4 la festa di Pasqua [seconda o terza]; 7,2 la festa dei tabernacoli; 10,22 le Encenie; 11,55; 12,1; 13,1, la Pasqua della morte.

Esordio: Prologo (1, 1-18); ultime testimonianze di G. e primi discepoli di Cristo (1, 19-51).

Parte 1ª. Cristo manifesta la sua gloria con il magistero pubblico (capp. 2-12; suddivisione 2-6 e 7-12: cresce la manifestazione, e insieme la fede dei discepoli, ma anche l'opposizione).

Parte 2ª. Cristo manifesta la sua gloria con la sua « uscita » (ἔξοδος: *Lc.* 9,31) avvenuta a Gerusalemme: (13-17) fra i discepoli; (18-19) fra i nemici; (20) risuscitato – Clausola dell'Evangelista (20,30 sg.). Supplemento aggiunto in seguito (21). Clausola aggiunta dai discepoli (21,24 sg.).

Bibl.: Commenti al IV Vangelo. – *Cattolici*. Tra i Greci: Le *Catene* (ed. J. A. Cramer, II): da esse nacquero i commentari di Teofilatto e di Eutimio Zigabeno (PG 123 e 139). Importanti parti del commento di Origene perirono (PG 14, 21-838: E. Preuschen, *Origenes*, CB, 10 [1903], p. 4). Inoltre: Crisostomo (PG 59), Teodoro Mopsuesteno (PG 66, 727-86; J. B. Chabot pubblicò il

(*da R. Klapheck-W. Hege, Der dom zu Xanten, Berlino 1930, p. 61*)

GIOVANNI, Apostolo, Evangelista, santo - S. G. Statua addossata ad un pilastro nell'interno del Duomo (sec. XIV) - Xanten.

testo della versione siriaca, Parigi 1897; vi aggiunse la versione latina J. M. Vosté, *Corp. Script. Eccl. Or., Syri*, III, 4), Cirillo Alessandrino (PG 73-74; nuovi frammenti furono pubblicati da Th. E. Pusey, I-III, Oxford 1872). K. Hansmann pubblicò frammenti di omelie del sec. IX, in *Forschungen f. christl. Lit. u. Dogmengeschichte*, XVI, 4-5, Paderborn 1930. Tra i Latini sovrasta s. Agostino (PL 35, 1379-1976); Ps. Beda (PL 92, 633-938)); Ruperto di Deutz (PL 169, 201-826); s. Bonaventura, *Opera*, VI, 237-634; s. Alberto Magno, *Opera*, XXIV; s. Tommaso (ed. Parma, X, 279-654; ed. Torino 1915); Ugo da S. Caro, *Postillae*, 6, 275-400; Dionigi Certosino, XII, 265-680; Tommaso de Vio o Gaetano, 1529 e spesso; Corn. Giansenio Gandavense, *In concordiam*, Lovanio 1572; J. Maldonato, Pont-à-Mousson 1596; A. Salmeron, *Opera*, V, sg.; Cornelio a Lapide, *Evangelia*, Roma 1639; Cornelio Giansenio Iprense, *Tetrateuchus*, 1685; A. Calmet, t. XXIV, 295-623. Secc. XIX e XX: F. S. Patrizi, *De Evangeliis*, I-III, Friburgo in Br. 1853 sg.; Ad. Maier, Carlsruhe 1843 sgg.; J. Messer, Innsbruck 1860; A. Bisping, Münster 1865; 2ª ed. ivi 1869; P. Schegg, Monaco 1878; J. Corluy, Gand 1878; 3ª ed. ivi 1889; P. Schanz, Tubinga 1884; F. G. Ceulemans, Malines 1898; F. Pölzl, Graz 1882 (4ª ed., di Th. Innitzer 1928); J. Knabenbauer, Parigi 1898, 2ª ed., ivi 1906; L. Murillo, Barcellona 1908; M. Sales, *Nuovo Test.*, I, Torino 1911, 2ª ed. 1945; F. Tillmann, Bonn 1914; M.-J. Lagrange, Parigi 1925, 3ª ed. 1927; A. Durand, Parigi 1927; F.-M. Braun, ivi 1935; W. Lauck, Friburgo in Br. 1941; A. Wikenhauser, Ratisbona 1949.

Acattolici : Latini : Calvino, *Opera*, XLV; Th. Beza, 1852; H. Grotius, J. J. Wetstenius (con tutto il N. T.), Amsterdam 1751; J. A. Bengel, in *Gnomon*, Tubinga 1752. Inglesi : F. C. Cook, Whitelaw 1888; Westcott 1908, 3ª ed. ivi 1919; J. H. Bernard, Edimburgo 1928. Francesi : F. Godet, 2ª ed. Neuchâtel 1881; A. Loisy, Parigi 1903. Tedeschi : H. A. W. Meyer, Gottinga 1832; B. Weiss, 6ª ed. ivi 1880; R. Bultmann, 10ª ed., Gottinga 1938; Ch. E. Luthard, Norimberga 1886-94; H. J. Holtzmann, Friburgo in Br. 1882, 3ª ed. di W. Bauer, ivi 1908; Th. Zahn, Lipsia 1913, 6ª ed. ivi 1921; J. Weiss, Gottinga 1902, 3ª ed. 1917, in W. Bauer, Tubinga 1912, 2ª ed. ivi 1925, 3ª ed. ivi 1933, in Fr. Büchsel 1937. Olandesi : *Teksten Uitleg*, Ubbing 1924.

III. LE TRE « EPISTOLE » DI G. – Vi è molta diversità nella tradizione dei primi secoli : la maggiore o prima è uno scritto *homologoúmenon*, cioè ammesso da tutte le Chiese cattoliche. Così la *I Io.* è dichiarata da Eusebio, mentre la *II* e *III* vengono riferite, come non ovunque conosciute nei primi tempi, tra gli ἀντιλεγόμενα (*Hist. eccl.*, III, 25,1 : PG 20, 68 sg.).

In realtà neppure la *I Io.* fu accettata da principio dalle Chiese della Siria, nel canone delle quali fino a s. Efrem non è nominata nessuna epistola cattolica (U. Holzmeister, *Prima Petri*, Parigi 1938, pp. 137-44, cita i singoli scrittori).

Per la *I Io.* si hanno testimonianze fin dai Padri apostolici : Papia, come riferisce Eusebio (*Hist. eccl.*, III, 39, 17 : PG 20, 300) « si serve di testimonianze desunte dalla *I Io.* »; Policarpo, 7, 1 la cita : « Chiunque non confessa » (ed. F. X. Funk, p. 648). Il *Frammento muratoriano* (lin. 69) : « Iohannis duae in catholica habentur ». Clemente Alessandrino scrisse un commento (PG 9, 733-38), ed usa la lettera negli altri suoi scritti. Similmente Tertulliano e Cipriano (*Scorpiace*, 12; *Ep.* 23, 2 : PL 2, 171), e lo scritto *De sing. Clericorum*, 30 (PL 4, 937; CSEL, 3, 3, 206). Ireneo cita la *I e II Io.* (C. H. Turner, *Novum Testamentum s. Irenaei*, Oxford 1923, pp. 190-92) e così Dionigi Alessandrino (Eusebio, *Hist. eccl.*, 7, 25 : PG 20, 707); e l'*Opus imperfectum*, 34 (PG 56, 898) : « sicut Ioannes in epistola testatur ».

Che tutte e tre le *Epistole* siano genuine si prova dall'identità del vocabolario e dello stile con il *Vangelo* di G.; quindi anche dagli acattolici sono trattate nello stesso modo del *IV Vangelo*.

Specialmente sono da notare alcuni termini esclusivamente propri del *Vangelo* di Giovanni e delle lettere : ἁμαρτίαν ἔχειν, ἀνθρωποκτόνος, γεννηθῆναι ἄνωθεν ἐκ θεοῦ, εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου, περιπατεῖν ἐν σκοτίᾳ (νυκτί), παράκλητος, ἁμαρτίαν, τεκνίον (e *Gal.* 4, 19), τιθέναι ψυχὴν ἑαυτοῦ (*I Io.* 3, 16; *Io.* 10, 11. 17 sg., 15, 13). Altri termini e frasi occorrono comunemente : ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (*I Io.* 1, 6 = *Io.* 8, 44); οὐκ ἔστιν ἡ ἀλήθεια ἔν τινι (*I Io.* 1, 8; 2, 4 = *Io.* 8, 44); ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι (*I Io.* 2, 21; = *Io.* 18, 37); ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι (*I Io.* 3, 8 = *Io.* 8, 44); ἐκ θεοῦ εἶναι (*I Io.* 3, 4, 1 = *Io.* 7, 17; 8, 47); ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι (*I Io.* 4, 5 = *Io.* 3, 23); ἐκ τοῦ κόσμου λαλεῖν (*I Io.* 4, 5 = *Io* 3, 31); τῆς γῆς; ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν (*I Io.* 2, 11 = *Io.* 8, 12; 12, 35). Similmente la « vita » ζωή è Cristo (*Io.* 1, 4; [6, 48]; 11, 25; 14, 6 = *I Io*, 1. 1 sg.; 5, 11. 20); la « luce » φῶς è Dio e Cristo (*Io.* 1, 4. 5. 7; 3, 19 = *I Io.* 1, 5. 7; 2, 8).

La divisione della *I Io.* costituisce un grande problema. Le stesse idee, soprattutto la fede in Cristo, l'amore del prossimo, la fuga del peccato, ritornano costantemente. Ecco un tentativo di divisione : 1) la tesi etica (contro i peccati di lussuria, la negazione della carità, l'amore del mondo: 1, 5-2, 17); 2) la tesi cristologica (2, 18-27); 3) nuovamente è proposta la tesi etica (2, 28-3, 24); 4) ancora la tesi cristologica (4, 1-6); 5) si propongono insieme e la tesi etica e la tesi cristologica (così J. Belser, *Johanneische Briefe*, p. 9 sg., secondo Häring, *Weizsäckerische Jubiläumsschrift*, 1892, pp. 173-200). Altro tentativo fu fatto da Schwertschlager.

I e III Io. rettamente da Eusebio sono elencate nella classe degli ἀντιλεγόμενα (*Hist. eccl.*, 3, 25 : PG 20, 268). Già Origene le numera insieme alla *I Io.* ἔστω καὶ δευτέραν καὶ τρίτην, ἐπεὶ οὐ πάντες φασιν γνησίους εἶναι αὐτάς (presso Eusebio, *Hist. eccl.*, 6, 25, 10: PG 20, 584). Eusebio attribuisce queste due epistole all'altro Giovanni, « il presbitero »; lo seguono Damaso (Denz-U, 84), s. Girolamo (*De viris ill.*, 9 : PL 23, 623), le *Constitutiones Apostolorum*. La *II Io.* è riconosciuta da Ireneo (I, 16, 3 : PG 7, 634), dal *Frammento muratoriano* (1, 69 : « Iohannis duo... »), da Clemente Alessandrino che la distingue dalla « maggiore » (μείζων) e la spiega in *Hypotyposes* (PG 9, 737-40). La *III Io.*, dopo

Origene, è ammessa da Dionigi Alessandrino (Eusebio, *Hist. eccl.*, 7, 25, 12: PG 20, 704; « G. né nella 2ª né nella 3ª compare ὀνομαστί »), dal « Canone Mommseniano », da Priscilliano. Clemente Alessandrino non la riconobbe (ed. O. Stählin, IV, p. 26).

La *II Io.* sembra che sia stata mandata non ad una donna individuale (κυρία), ma ad una Chiesa oggi sconosciuta (a quella stessa, cui è stata mandata la *III Io.*); alcuni hanno pensato alla Romana. G. esorta i fedeli, affinché rimangano fermi nella carità fraterna e nella confessione di Cristo. La *III Io.* nomina tre uomini: Gaio è lodato per l'aiuto dato ai missionari ambulanti, Diotrephes (non vescovo, pare) è biasimato per la sua arroganza ed i suoi modi aspri, Demetrio è lodato per la buona fama di cui gode. Ai lettori di entrambe le lettere, G. annunzia la sua prossima venuta.

Bibl.: *Commenti antichi a I-III Io.* Frammenti di Clemente Alessandrino (PG 9, 729-41); Didimo a tutte e tre (PG 39, 1775-1811); s. Agostino, *In ep. Ioannis ad Parthos* (PL 35, 1977-2063: sul titolo errato: A. Bludau, *Theol. u. Glaube*, [1919], pp. 223-36); Beda (PL 93, 85-124; con le altre epistole cattoliche); Nicola de Gorham (1543), N. Serarius (1612), J. Lorinus (1619 e 1621), B. Giustiniani (1621), Cornelio a Lapide, W. Estius.

Commenti recenti: cattolici: J. Mc. Evilly, 3ª ed., Dublino 1875; A. Bisping, Münster 1871; I. A. van Steenkiste, Brügge 1876 (5ª ed. di A. Camerlynk, 1909); A. F. Maunoury, Parigi 1888; T. C. Ceulemans, Malines 1904; J. E. Belser, Friburgo in Br. 1906; H. Poggel, Paderborn 1896; J. Bonsirven, Parigi 1935. – Acattolici: B. Weiss, 6ª ed., Gottinga 1899; H. J. Holtzmann, Friburgo in Br. 1891; 3ª ed. di W. Bauer, ivi 1908.

Urbano Holzmeister

Per l'*Apocalisse* di G., v. apocalisse.

IV. Archeologia. – L'arte cristiana primitiva non ha fissato la sua tipologia. Imberbe, di aspetto giovanile, l'Apostolo è indicato con il suo nome sia nel sarcofago di Apt che in quello del vescovo Concordio in Arles (Wilpert, *Sarcofagi*, I, p. 54, tavv. 37, 2-3; 34, 3) come pure nel caratteristico coperchio di sarcofago di Spoleto, ora al Museo Lateranense, dove l'Evangelista figura quale uno dei quattro rematori della nave mistica (la Chiesa) guidata dal Redentore (id., *ibid.*, p. 107, fig. 52). Figura imberbe a Ravenna, in uno dei medaglioni nel monastero di S. Andrea (494-519), ora cappella arcivescovile, e così pure, contrapposto a s. Giovanni Battista, nel musaico dell'oratorio di S. Venanzio (640-42). L'Evangelista appare in aspetto giovanile in tutte le scene nelle quali è rappresentato, insieme con la Madonna, ai piedi della Croce, come, p. es., nella crocifissione dipinta nel cimitero di S. Valentino sulla Via Flaminia (sec. vii), veduta integra dall'Ugonio e dal Bosio, e in quella di S. Maria Antiqua (sec. viii). Nelle immagini bizantine, sotto la Croce si trova la scritta in greco « Ecco il tuo figlio, ecco la tua madre », come, p. es., in due cassettine, una d'ottone e l'altra lignea, già nel tesoro del *sancta sanctorum*, ora nel Museo sacro della Biblioteca Vaticana. G. è imberbe a fianco del Signore, nella teca donata da Pasquale I per la Croce gemmata già nel tesoro del *sancta sanctorum* ed ora nel Museo sacro della Biblioteca Vaticana (H. Grisar, *Il sancta sanctorum ed il suo tesoro sacro*, Roma 1907, p. 130, fig. 34).

(*fot. Bayr. Staats gemäldesammlungen*)

Giovanni, Apostolo, Evangelista, santo - S. G. in atto di scrivere, dipinto di A. Altdorfer (sec. xv) - Monaco di Baviera, Pinacoteca.

L'Evangelista è con barba nera a punta e lunghi capelli nell'evangeliario di Carlomagno, ora a Vienna (J. von Arneth, *Über das Evangeliarium Karl's des Grossen in der K. K. Schatzkammer und über mehrere Gebetbücher des XVI. Jahrhunderts*, in *Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, philosoph-historische Klasse*, 13 [1864], pp. 85-134); è pure barbato, ma non di aspetto senile, nel codice aureo di s. Medardo di Soissons, oggi nella Biblioteca nazionale di Parigi (*Suppl. lat.* 686) e nel *codex aureus* o *codex Adae* nella Biblioteca della città di Treviri. Nel Sacramentario di Gellone l'Evangelista è nimbato, ma ha la testa d'aquila, cioè del suo simbolo (A. Michel, *Histoire de l'art*, I, Parigi 1906, p. 314, fig. 159). Con aspetto da vegliardo e in atto di scrivere il suo Vangelo è rappresentato in S. Vitale a Ravenna, con sopra il suo simbolo, l'aquila (sec. vi).

G. riposante sul petto del Redentore era rappresentato nel ciclo musivo della basilica di S. Ambrogio in Milano, come è attestato dal distico che illustrava la scena (V. Forcella-E. Seletti, *Iscrizioni cristiane di Milano anteriori al sec. IX*, Codogno 1897, n. 228). Stoffe con scene della vita di s. G. apostolo furono offerte dal papa Gregorio IV (827-44) alla Basilica Lateranense (*Lib. pont.*, II, p. 82).

Nel sotterraneo del *sancta sanctorum* è un dipinto del sec. xi ca., che rappresenta la pioggia della manna sulla tomba di s. G. Evangelista (Ph. Lauer, *Les fouilles du sancta sanctorum au Latran*, in *Mélanges d'arch. et d'histoire*, 20 [1900], p. 263).

Al tempo di Alessandro III (1159-81) nell'atrio della Basilica Lateranense fu rappresentato in musaico il suo martirio, secondo il testo d'una vita di s. G. del sec. ix (B. Mombritius, *Sanctuarium*, II, Parigi 1910, pp. 55, 311; Wilpert, *Mosaiken*, p. 212, fig. 64). Sulla pena dell'olio bollente subita dall'Apostolo in Roma prima della sua relegazione a Patmos si ha una chiara testimonianza in Tertulliano (*De praescript.*, 36: PL 2, 59). La basilica di S. Giovanni *ante portam Latinam* fu eretta fin dal tempo di papa Gelasio (492-96), restaurata più volte in seguito e

rifatta da Celestino III (1911). Nel fronte dell'abside l'Apostolo vi fu allora rappresentato di fronte al Battista (Wilpert, *Mosaiken*, tav. 257, pp. 932, 1204).

La venerazione in Roma per l'Apostolo G. fu promossa dal papa Ilaro (461-68), il quale al tempo del Concilio di Efeso si era salvato dal furore di Dioscoro, celandosi nella tomba di s. G. Ilaro eresse un oratorio nel Laterano in onore dell'Apostolo, presso il Battistero; vi si conserva all'esterno l'iscrizione: « Liberatori suo beato Iohanni evangelistae Hilarus episcopus famulus XPI » e all'interno gran parte della decorazione musiva.

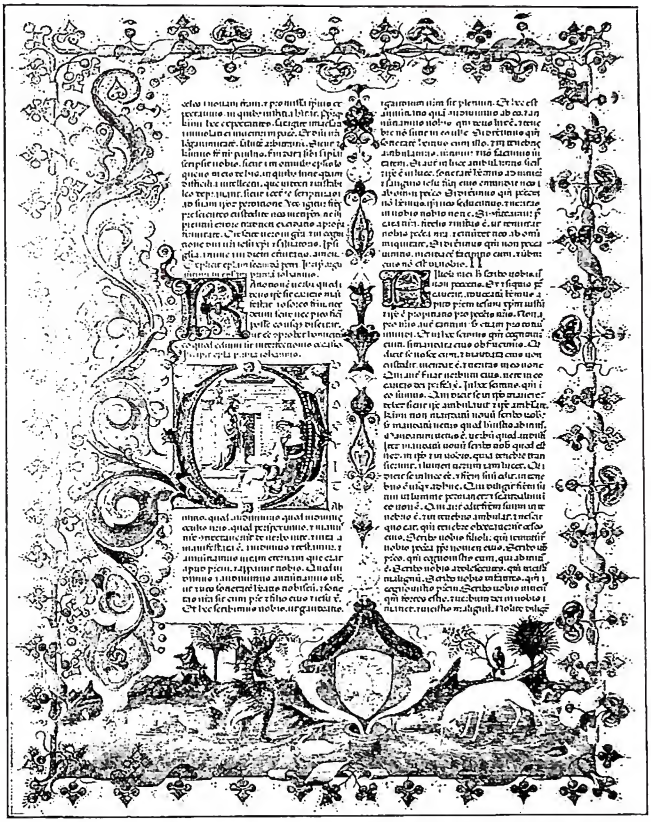
H. Grisar espresse l'ipotesi che la forma dell'oratorio lateranense riproducesse quella del mausoleo dell'Apostolo in Efeso (*Analecta romana*, Roma 1899, p. 558, n. 3). Enrico Josi

V. Iconografia. - S. G. Evangelista l'arte oltremontana del tardo medioevo lo immaginava anche talvolta con un calice nelle mani, dal quale esce un serpente; così lo mostrano diverse sculture gotiche tedesche ed i dipinti del Memling. Quale veggente di Patmos s. G. viene raffigurato in modo simile all'Evangelista, in un deserto roccioso e in atto di scrivere l'*Apocalisse*. Tale è stato, tra altri, dipinto da Giotto nella cappella Peruzzi in S. Croce a Firenze, e inciso dal Dürer nelle sue illustrazioni dell'*Apocalisse*.

In seguito, s. G. Evangelista e s. Giovanni Battista verranno spesso rappresentati insieme, come fece sul finire del sec. XIII Jacopo Torriti nelle decorazioni musive nelle absidi delle basiliche romane di S. Giovanni e di S. Maria Maggiore. Una bella raffigurazione di s. G. Evangelista giovane è stata data nel 1302 da Cimabue nel musaico dell'abside del duomo di Pisa, dove il Santo sta alla sinistra del Cristo in trono.

La statua di Donatello in S. Maria del Fiore a Firenze mostra invece l'Evangelista, quale vecchio dignitoso, nell'aspetto di un profeta.

Frequenti sono state nell'arte le raffigurazioni di diverse scene della leggenda di s. G. Evangelista, anche nei suoi particolari apocrifi. Il suo martirio nell'olio bollente è stato rappresentato da Filippino Lippi nel primissimo Cinquecento nella cappella Strozzi a S. Maria Novella a Firenze; Rubens lo dipinse in un quadro d'altare per la chiesa di s. Giovanni a Malines. La scena della risurrezione di Drusiana è stata affrescata verso il 1320 da Giotto nella cappella Peruzzi a S. Croce in Firenze e quasi due secoli dopo da Filippino Lippi nella cappella Strozzi a S. Maria Novella. L'assunzione di s. G. è il soggetto di un affresco di Giotto nella cappella Peruzzi a S. Croce in Firenze e di un altro attribuito a Pietro Lorenzetti della chiesa dei Servi a Siena. La scena, dove s. G. beve un calice di veleno, fu raffigurata in numerose vetrate medievali, tra le altre ad Assisi, a Bourges, a Chartres, a Fonrs, a Reims, nella Ste-Chapelle a Parigi ecc.



(per cortesia del sen. G. Treccani)

Giovanni, Apostolo, Evangelista, santo - *Incipit* della 1 lettera di s. G. Bibbia di Borso d'Este (1455-61) - Modena, Biblioteca Estense, vol. II, f. 233v.

Bibl.: K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, II, Friburgo in Br. 1926, pp. 341-47. Per le rappresentazioni di s. G. intorno alla Croce v. E. Sandberg-Vavalà, *Croce dipinta italiana e l'iconografia della Passione*, Verona 1929, e F. B. Garrison, *Italian Romanesque Panel Painting*, Firenze 1949, passim.

Witold Wehr

VI. Atti di G. - Scritti apocrifi in uso presso antiche sètte eretiche. Eusebio (*Hist. eccl.*, III, 25, 6) conosce Atti apocrifi di G. in uso presso eretici. Secondo Epifanio (*Haer.*, 47, 1) si servivano gli encratiti di questi Atti; secondo Filastrio (*De haeres.*, 88) e Agostino (*Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 20, 39; cf. A. Harnack, *Markion*, Lipsia 1928, p. 429) furono letti presso i manichei e secondo Turribio di Astorga (*Epistola ad Idac. et Cepon*, 5) presso i priscillianisti. Da questo risulta che gli *Atti di G.* furono composti con altri Atti degli Apostoli (4 Atti primitivi) da encratiti e da loro sono stati trasmessi a manichei e priscillianisti. A Leucio, discepolo di s. Giovanni (Epifanio, *Haer.*, 51, 6), furono attribuiti gli *Atti di G.*, se non l'intera collezione di Atti apocrifi (cf. Agostino, *De actis cum Felice Manichaeo*, 2, 6 e Evodio, *De fide contra Manichaeos*, 4 e 38). Esistono piccoli testi degli Atti primitivi di G., cioè tre frammenti, contenuti negli Atti del II Concilio di Nicea del 787, presso R. A. Lipsias-M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, II, 1, Lipsia 1898, pp. 165 sg., 196 sgg., 199 sg.

In questi testi c'è la dottrina docetica (manichea) riguardo al corpo di Gesù, e la legge di Mosè è attribuita al serpente. Inoltre si fa menzione di un inno di Gesù che, secondo Agostino (*Epist.* 237), era in uso anche presso i priscillianisti. M. R. James ha pubblicato in base a un codice Vindobonensis un altro frammento (M. Bonnet da un codice di Patmos, sec. XIV, pp. 179-93). Il racconto della morte serena dell'Apostolo, pubblicato da M. Bonnet,

pp. 203-15, che segue una tradizione più ricca, forse non fece parte degli antichi *Atti di G.* perché i manichei (cf. C. R. C. Allberry, *A manichaean psalm-book*, II, Stoccarda 1938, pp. 142-230) sembra abbiano conosciuto un'altra tradizione riguardo alla morte di G. L'edizione di Bonnet aveva il torto di voler ricostruire il testo originale degli *Atti di G.* con materiale di diverse recensioni (encratita, manichea, cattolica). Il testo originale aveva evidentemente una tendenza encratica (cf. il frammento latino pubblicato da D. de Bruyne, in *Revue bénédictine*, 25 [1908], p. 155 sg.), ma il testo originale è stato rielaborato dai manichei. Preghiere degli *Atti di G.* sono conservate in *The book of Cerne* (cf. Huypers, *The prayer book of Aedeluald*, Cambridge 1902, p. 233). Famoso è l'inno degli *Atti di G.* (cf. J. Kroll, *Die christliche Hymnodie Programma*, Braunsberg 1921, p. 59 sg.; M. Pulver, in *Eranos Jahrbuch 1942*, Zurigo 1943; C. R. C. Allberry, *Manichean Studies*, in *Journ. theol. studies*, 39 [1938], p. 337 sg.). Gli *Atti di G.* attribuiti a Prochovo e pubblicati da Th. Zahn con il titolo *Acta Iohannis* (Erlanden 1880) sono un testo recente (sec. v) che non ha niente da fare con gli Atti antichi di G. - Vedi tavv. XL-XLI.

Bibl.: E. Hennecke, *Die neutestamentlichen Apokryphen*, Tubinga 1924, p. 171 sg.; M. R. James, *The apocryphal New Testament*, Oxford 1945, p. 228 sg. Erik Peterson

GIOVANNI Arcicantore. - Abate del piccolo monastero di S. Martino, adiacente alla basilica di S. Pietro in Vaticano e primicerio della *Schola cantorum* di S. Pietro, quando, nel 678, con il consenso di papa Agatone, fu da Benedetto Biscop (v.) condotto in Inghilterra per l'insegnamento del canto e della liturgia romana nella nuova grande abbazia di Wearmouth.

Il suo insegnamento comprendeva tanto l'Ufficio divino, quanto le cerimonie della Messa: *ordinem cantandi, psallendi, atque in Ecclesia ministrandi* (*Vita abb.*, cap. 6) e si estendeva a tutto l'anno ecclesiastico: *cursum canendi annuum, sicut ad S. Petrum agebatur... et quae totius anni circulus in celebratione dierum festorum poscebat* (*Hist. eccl.*, IV, 18). G. tenne cioè un vero corso completo di liturgia di cui *non pauca etiam litteris mandata reliquit* (*Vita Abb.*, cap. 6). E il ven. Beda informa ancora che tali scritti si conservavano nella biblioteca del suo monastero, mentre delle copie circolavano per ogni dove, *a multis circumquaque transcripta.*

Il fatto è della massima importanza per la storia della liturgia romana. Alla fine del sec. vii e nel sec. viii la liturgia nelle regioni anglosassoni dovette essere in certo modo adattata a quella di S. Pietro; e per il continuo affluire di monaci inglesi nella Francia settentrionale, nei paesi del Reno e in altri luoghi del continente, essa esercitò un notevole influsso anche fuori dell'Inghilterra, in molti centri dell'Occidente europeo.

Il p. Carlo Silva-Tarouca ha individuato nell'*Anonimo di S. Gallo* (il cod. 349) gli scritti superstiti di G., specie quel suo prezioso *Ordo Romanus*, ch'è il più antico che oggi si conosca con il nome dell'autore.

Tali scritti sono: 1) *Ordo ecclesiasticus anni circuli*, diviso in due parti, il *Capitulare* e l'*Instructio.* Di questo *Ordo* è copia più o meno fedele il *Breviarium ecclesiastici ordinis* contenuto nei due codici di Lorsch (oggi in Vaticano, *Pal. 574*) e di Murbach (oggi a Gotha, *memb. I, n. 85*), ambedue della fine del sec. viii. 2) *De Cursu diurno vel nocturno*, istruzione per monaci circa la distribuzione delle Ore canoniche per i vari tempi della giornata. 3) *De Convivio*, ossia le usanze rituali di un refettorio monastico romano. 4) Un'*Apologia* del rito romano, annessa all'opuscolo *De Convivio* (ambedue questi scritti in PL 138, 1345-50, secondo l'ed. di Gerbertus). Il cod. 349 di S. Gallo, nella parte che ha conservato questi documenti liturgici (ff. [39] 54-118), è in una scrittura minuscola che già si avvicina alla cosiddetta carolina, con elementi arcaici che permettono di assegnarla agli ultimi decenni del 700 piuttosto che ai primi dell'800; ma è copia di un altro codice più antico, *scottice scriptus*, cioè proveniente dall'Inghilterra.

Inoltre G., secondo Beda (che forse l'ebbe maestro), si recò in Inghilterra, non soltanto come maestro dei monaci di Wearmouth, ma anche come legato del Papa, incaricato d'informarsi dell'ortodossia degli Inglesi: *ut cuius esset fidei Anglorum Ecclesia, diligenter edisceret, Romamque rediens referret.* A questo fine prese parte al Sinodo di Hatfield, convocato dall'arcivescovo Teodoro di Canterbury nel 680, e ne sottoscrisse, insieme ai vescovi, i decreti (cf. *Hist. eccl.*, IV, 17 sgg.). Facendo, in quello stesso anno, ritorno a Roma, appena giunto in Francia fu colpito da malore « ac defunctus est ».

Il suo corpo fu portato a Tours, e sepolto in quel celebre monastero di S. Martino, ove egli già aveva soggiornato recandosi in Inghilterra. In un catalogo dei santi raffigurati in un altare della cattedrale di Durham, catalogo composto nella prima metà del sec. xv dal priore Wessington, si trova anche questo nome: *Sanctus Iohannes, archicantor Ecclesiae Sancti Petri Romae, abbas* (*Rites of Durham*, ed. Fowler, in *Publications of the Surtees Society*, 107 [1902], p. 134).

Bibl.: Ven. Beda, *Hist. eccl. gentis Anglorum*, IV, 16; V, 24; *Hist. abbatum*, § 6; *Hom.* 17: cf. PL 94 e 95; ed. critica di C. Plummer, *Ven. Bedae opera hist.*, I, Oxford 1896, rispettivamente pp. 240-42, 319, 368-70. C. Silva-Tarouca, *G. « Archicantor » di S. Pietro a Roma e l'« Ordo Romanus » da lui composto (a. 680)*, in *Miscellanea Giov. Batt. De Rossi*, I (*Atti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 3ª serie: *Memorie*, I, 1), Roma 1923, pp. 159-219: con edizione critica dei testi; G. Morin, in *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, 1 (1929), n. 362, condivide le conclusioni di Silva-Tarouca; per alcune critiche e riserve alle medesime, cf. invece: K. Mohlberg, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 4 (1924), pp. 178-82; A. Baumstark, *ibid.*, 5 (1925), pp. 153-58, e W. H. Frere, *Studies in early roman liturgy*, I: *The kalendar*, Oxford 1930, pp. 45, 49, 51.

Per le varie edizioni (parziali) e i vari codici degli scritti di G. cf. M. Andrieu, *Les « Ordines Romani » du haut moyen âge*, I, Lovanio 1931, pp. 10-13 (*Ord.* XIV-XIX), 330-33, 491-92. Igino Cecchetti

GIOVANNI d'Austria. - Figlio naturale di Carlo V e di Barbara Blomberg, n. a Ratisbona, la città materna, il 24 febbr. 1545, m. presso Namur il 1° ott. 1578. Educato in Spagna e destinato alla vita monastica, rivelò invece spiccate attitudini militari. Morto Carlo V, che lo aveva riconosciuto come figlio, fu accolto a corte da Filippo II, che gli affidò importanti imprese.

Domò la rivolta dei *moriscos* a Granada (1569); capo supremo della flotta cristiana, riportò la splendida vittoria di Lepanto contro i Turchi (7 ott. 1571); espugnò Tunisi (1573), che ricadde però presto in mano turca: fallì così il suo piano di costituirvi per sé un regno cristiano. Nel 1575 era luogotenente di Filippo II in Italia. Nel 1576 sostituì Luigi di Requesens nel governo dei Paesi Bassi, dove, con gli scarsi aiuti inviatigli dal fratello al comando di Alessandro Farnese, vinse gli insorti a Gembloux (1578). Ma, nel mezzo della lotta contro Guglielmo d'Orange, improvvisamente morì, forse di peste, nel campo militare. Nessuna prova esiste che sia morto per veleno. È sepolto all'Escorial.

Bibl: W. Havemann, *Das Leben des Don Juan*, Gotha 1865; W. Stirling Maxwell, *Don John of A.*, 2 voll., Londra 1883; G. Boglietti, *Don G. d'A.*, Bologna 1894; B. Porreño, *Historia del serenísimo señor don Juan de A.*, Madrid 1899; H. F. M. Huybert, *Don Juan van Oostenrijk*, Utrecht 1913; M. Yeo, *Don John of A.*, Londra 1934; F. Hartlaub, *Don Juan d'A. und die Schlacht bei Lepanto*, Berlino 1940; F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi 1949, v. indice. Angelo Ferrari

GIOVANNI d'Austria. - Figlio naturale di Filippo IV di Spagna e di Maria Calderón, n. a Madrid il 7 apr. 1629. Rivelò attitudini militari non comuni. Nel 1647 soffocò a Napoli la rivolta Ma-

saniello-Annese. Fu quindi viceré della Sicilia. Inviato contro la Catalogna insorta, espugnò Barcellona e Gerona e stipulò la convenzione che pose fine alla rivolta.

Governatore dei Paesi Bassi (1656), fu sconfitto dal Turenne nella battaglia delle Dune (14 giugno 1658). Comandò quindi l'esercito spagnolo contro il Portogallo : espugnò varie città fortificate, ma fu infine sconfitto ad Estremoz (8 giugno 1663). Morto Filippo IV (1665), capeggiò l'opposizione contro la vedova regina, reggente, Marianna. Ebbe a corte un temibile avversario nel gesuita Everardo Nidhard, confessore e consigliere della regina : don G. la costrinse ad esiliarlo. Divenuto maggiorenne Carlo II, fu allontanato, per gli intrighi della regina madre, e nominato viceré d'Aragona, donde ritornò, ottenendo che la Regina e il di lei nuovo consigliere, Valenzuela, venissero esiliati. Carlo II lo fece suo primo ministro (1676) : la Spagna ebbe allora un breve periodo di tranquillità. M. a Madrid il 17 sett. 1689. È sepolto all'Escorial.

Bibl.: A. Risco, *Don Juan de A.*, Madrid 1918. Per altra bibl. B. Sánchez Alonso, *Fuentes de la historia española e hispano-americana*, 2ª ed., 2 voll., Madrid 1927, v. indice.

Angelo Ferrari

GIOVANNI d'Avila : v. avila, juan de.

GIOVANNI da Baconthorp (Bacone). - Teologo carmelitano, n. nella contea di Norfolk ca. nel 1280, m. ca. nel 1348. Studiò in Oxford alla scuola di Roberto Walsingham e a Parigi a quella di Guido Terrena. In questa Università, nell'anno accademico 1322-23, conseguì il magistero e nel biennio seguente vi rimase come reggente della scuola carmelitana. Insegnò a Cambridge e a Oxford. Per qualche tempo fu provinciale d'Inghilterra.

La sua produzione è assai ampia : *In IV Sententiarum* (Parigi 1484, Milano 1510, Venezia 1525, Cremona 1618, Madrid 1754); *Quodlibeta*, I-III (Venezia 1527, Cremona 1618, Madrid 1754). Commentò la S. Scrittura (*Mt.* e diverse epistole di s. Paolo), Aristotele (*De Anima, Metaphysica, Ethica*) e varie opere di s. Agostino e s. Anselmo. Scrisse pure diversi opuscoli di spiritualità carmelitana più volte editi.

Fu ritenuto capo della scuola carmelitana ed ebbe molti commentatori, specialmente nei secc. xvii-xviii. A torto gli fu dato l'appellativo di « principe degli avverroisti », non avendo ciò altro fondamento che una citazione di Agostino Nifo. Egli non ebbe alcun legame con l'averroismo latino, rimase anzi decisamente nell'àmbito della scolastica ortodossa e realista, in opposizione alle innovazioni dei terministi. Pensatore originale prospettò soluzioni personali a molti problemi filosofici e teologici : non è esagerato parlare di un sistema scolastico baconiano. Chiudendo il periodo della scolastica medievale, appare il critico che vaglia le soluzioni date da s. Tommaso in poi e raccoglie in una sintesi complessa ciò che ritiene meglio pensato.

Caratteristica la soluzione del problema degli universali : il loro fondamento non è una composizione dell'individuo né reale, né di ragione, né formale, ma la capacità dell'individuo stesso di essere afferrato attraverso una pluralità di concetti; di qui la distinzione intenzionale (termine usato da Enrico di Gand).

Nella questione del principio formale del supposito, per spiegare come una natura individuata possa non essere persona, si rifà all'attuazione delle sostanze create e distingue un duplice momento : prima si costituisce come natura (cioè come sostanza individuale determinata) poi come supposito e persona (cioè come chiuso in sé). Nell'Incarnazione il Verbo prende la natura umana nel suo primo stadio di attuazione e ne supplisce eminentemente il secondo.

Molto interessante, come poco conosciuta, è la sua dottrina sull'Immacolata Concezione. Sin dal primo istante del suo concepimento Maria è collocata in una duplice riferenza : la generazione la ricollega ad Adamo da cui dovrebbe trarre la colpa originale, ma la sua predestinazione a Madre di Dio la ricollega a Cristo da cui riceve la Grazia. Poiché la predestinazione a Madre di Dio domina tutto il suo essere, fra le due relazioni a Cristo e ad Adamo non vi è nessun iato di tempo e quindi il peccato originale non poté macchiarla perché la Grazia prevalse in lei sin dal primo istante, mentre in noi ciò si verifica solo con il Battesimo.

Bibl.: B. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saec. XIV ex Ord. Carm.*, Lovanio 1931, pp. 213-27; Crisogono del S.mo Sacramento, *Maître Jean B.*, in *Revue néoscolastique de philosophie*, 34 (1932), pp. 341-65; K. Lynch, *De distinctione intentionali apud I. B.*, in *Analecta Ord. Carm.*, 7 (1932), pp. 351-404; Nilo di S. Brocardo, *Il profilo storico di G. B.*, in *Ephemerides Carmeliticae*, 2 (1948), pp. 431-543.

Bartolomeo Xiberta

GIOVANNI di Balduccio (Balducci, Giovanni da Pisa). - Scultore, n. a Pisa sul finire del sec. xiii. Se ne hanno notizie in documenti fino al 1349. A Pisa tra il 1317 e 1318 lavorava in Duomo sotto la guida di Giovanni Pisano, Tino di Camaino e Lupo di Francesco.

Qualche tempo dopo elevava il pulpito oggi nell'oratorio della Misericordia a S. Casciano presso Firenze e nel 1328 la tomba per il figlio di Castruccio Castracane nel S. Francesco di Sarzana. Poi nel 1339 il maestro era a Milano, ove scolpiva l'arca di S. Pietro Martire in S. Eustorgio mettendo a frutto oltre le sue esperienze toscane la conoscenza delle opere dei maestri di Campione. Poco tempo dopo dové essere a Cremona ove gli vengono assegnate tre statue nella loggia che sovrasta l'ingresso della Cattedrale. Tornato a Milano nel 1347, firmava la porta di S. Maria di Brera, oggi frammentaria, nel Museo archeologico di quella città. Nel 1349 fu richiamato in patria per assumere la direzione dei lavori dell'Opera del Duomo, ma non risulta che abbia accolto l'invito. Dopo aver fatto conoscere in Lombardia le forme della nuova plastica toscana esercitando notevole influsso in quell'ambiente artistico, G. di B. mostrò, a sua volta, di intendere alcuni intimi valori della plastica dei maestri di Campione, cosicché tanto nella tomba di S. Pietro Martire come nelle tre statue di Cremona appaiono evidenti, rispetto alle sue opere più antiche, improvvise squisitezze di forma e di sentimento. Queste mostrano come G. abbia saputo mettere a frutto la nuova esperienza da lui fatta in Lombardia, innestandola alla sua precedente cultura toscana.

Bibl.: A. Venturi, *Balducci*, in Thieme-Becker, II, pp. 401-402; E. Lavagnino, *L'arte medievale*, Torino 1936, pp. 601-604.

Emilio Lavagnino

GIOVANNI de la Barrière. - Monaco cistercense, fondatore del ramo riformato dei Foglianti (v. cistercensi), n. a St-Céré (dipartimento del Lot) il 29 apr. 1544, m. a Roma il 25 apr. 1600. Avuta in commenda, a 18 anni (1562), l'abbazia di Les Feuillans nella Linguadoca, si limitò da prima alla recita dell'Ufficio, necessaria per percepire le rendite; ma nel 1573, toccato improvvisamente dalla Grazia, vi divenne monaco e abate, e intraprese la sua riforma.

Accusato più tardi da confratelli di « tradimento verso la Chiesa cattolica » per la sua adesione al re Enrico III, durante i torbidi della Lega, fu chiamato a Roma, dove, riconosciuto colpevole, fu deposto dalla carica. Accolse la sentenza, vivendo nascosto da santo. Poco prima della morte, però, per l'intervento del card. Baronio, il processo fu riveduto, la sentenza cassata e G. dichiarato innocente. Nel *Menologio* dei Cistercensi porta il titolo di venerabile.

Bibl.: [J. B. Pradillon], *La conduite de dom Jean de la Barrière durant les troubles de la Ligue*, Parigi 1699; A. Bazy, *Vie du vén. Jean de la Barrière*, Tolosa-Parigi 1885.

Celestino Testore

GIOVANNI di Bartolo : v. nanni di bartolo.

GIOVANNI Bassiano (*Bazianus*, *Baxianus*). - Glossatore decretalista, bolognese. Fu il primo *doctor utriusque iuris*.

Tra il 1180 e il 1190 scrisse un *Apparatus in Decretum*, opera condotta in piena indipendenza dagli altri glossatori, con sani esclusivi criteri giuridici, e che per la solida preparazione dell'autore in entrambi i diritti ebbe un carattere inconfondibile di compiutezza e di originalità, affermò l'importanza del diritto delle *Decretali* ed esercitò un decisivo influsso. Le sue glosse si estendono alle *Decretali* di Alessandro III. M. il 22 febbr. 1197 a Bologna, dove era canonico della Cattedrale.

Da non confondersi con l'omonimo e contemporaneo Giovanni Bassiani, cremonese, glossatore civilista e professore all'Università di Bologna.

Bibl.: J. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, I, Stoccarda 1875, pp. 154-56, 222; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 428, 444, 460. Cesare Moreschini

GIOVANNI de Bassolis: v. bassolis, giovanni de.

GIOVANNI Battista. - Precursore di Gesù nella predicazione e nel Battesimo, donde trasse il nome (ὁ βαπτιστής « il battezzatore »: *Mt.* 3, 1, ecc.). Gesù ne esalta la personalità ed il ministero, ponendolo al di sopra dei profeti e di ogni nato di donna, designandolo uomo forte e austero e paragonandolo ad una « lampada ardente e lucente » e ad Elia per lo spirito. G. segna il termine della legge e dei profeti e dà il via alla nuova èra evangelica (*Mt.* 11, 7-9. 11; *Lc.* 7, 24-28; *Mt.* 9, 13 sg.; 17, 12; *Mc.* 9, 12 sg.; *Io.* 5, 35). Precede il Messia per rendergli testimonianza e, predicando e battezzando le folle d'Israele, le dispone alla conversione dell'anima ed a produrre frutti di opere buone, per poter entrare nell'economia messianica. Discenderà nell'ombra per lasciar crescere colui che considera infinitamente più alto di sé (*Io.* 3, 29 sg.), concludendo la sua missione con il martirio.

Una preparazione conveniente ne precede la missione: le profezie di *Is.* 40, 3 e di *Mal.* 3, 1, l'intervento dell'angelo Gabriele, i prodigi della santificazione nel seno materno, della nascita e dell'imposizione del nome, la visita della Madre di Gesù a s. Elisabetta, una vita austera trascorsa nei deserti. Un movimento di popolo si forma subito intorno a lui, l'autorità religiosa se ne interessa e non l'ostacola. Ricusa ciò che non gli appartiene, ma afferma altamente quello che è: « la voce del Precursore » (*Io.* 1, 19-27). Al centro della sua attività è il conferimento del battesimo a Gesù sulle rive del Giordano. Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, XVIII, 5, 2) ne elogia la predicazione, il battesimo ed il martirio. Notizie più particolareggiate vengono dai Vangeli.

I genitori di G. B. furono il sacerdote Zaccaria (v.), che apparteneva alla classe sacerdotale d'Abia, ed Elisabetta, discendente anch'essa da stirpe sacerdotale, almeno per parte di madre (*Lc.* 1, 5) ed imparentata (ἡ συγγενίς = zia o cugina?) con la b. Vergine (*Lc.* 1, 36). Ambedue erano vecchi ma giusti ed irreprensibili (*Lc.* 1, 5-6); non avevano figliuoli. Come quella di Sansone e di Samuele, la nascita di G. B. avvenne in modo miracoloso. *Lc.* 1, 5-25 ne descrive i particolari. L'angelo Gabriele appare a Zaccaria nel « Santo », alla destra dell'altare dei profumi, mentre compie l'oblazione dell'incenso, e gli comunica che, essendo la sua preghiera (per accelerare la venuta del Messia?) esaudita, sarebbe stato il padre del Precursore dell'atteso Messia.

Gabriele rivela che G. « sarà grande davanti a Dio, *nāzîr* perpetuo e pieno di Spirito Santo », toltogli cioè il peccato originale, sarà ornato di Grazia santificante e di tutti i doni dello Spirito Santo (non del solo dono di profezia: Konrad) mentre ancora è nel seno materno (e non « dal momento della nascita o dell'infanzia »: Konrad, Loisy, Plummer), secondo Buzy nel momento in cui « sobbalzò » per la gioia. La sua missione rassomiglia a quella d'Elia, di cui doveva possedere lo spirito e la potenza (*I Reg.* 17-20), per riannodare i vincoli della società domestica e ricondurre gli increduli a sentimenti di giustizia e di pietà, come era predetto in *Mal.* 3, 23-24 (*Lc.* 1, 17), onde preparare un « popolo perfetto » alla venuta del Messia.

L'angelo assegna il nome da imporgli: Ἰωάννης è l'ebr. *Jĕhôḥānān* « Jahweh è propizio ». A Zaccaria, che richiede un « segno » di conferma (probabilmente per difetto di fiducia), predice che sarà muto fino alla nascita del bambino. Elisabetta nasconde per 5 mesi la sua gravidanza, attribuendo a Dio il merito della sua maternità. Allora riceve la visita gradita e augusta della b. Vergine, la quale, appena conosciuto dallo stesso Gabriele (v. annunciazione) che la sua vecchia e sterile parente era nel sesto mese di gravidanza per intervento della *dynamis* di Dio (« cui nulla è impossibile »), con sollecitudine si era recata da lei per prestarle i servigi. Con ricchezza di particolari, *Luca* riferisce la scena dell'incontro delle due parenti e il « sobbalzare » per la gioia di G. B. nel seno della madre, che fu « empita di Spirito Santo » nell'acclamare Maria. Maria S.ma rimase presso Elisabetta 3 mesi, quindi fino alla nascita di G. B. Il luogo della visitazione è indicato in modo generico: εἰς πόλιν Ἰούδα, da tradursi « in una città di Giuda », situata in zona montuosa. Sono state proposte varie ubicazioni (Macheronte, Sebaste, Betlemme, Gerusalemme, Hebron, Juṭṭah, Giuda di Nephthali, Bethzachara, Beit-Ša'kar), ma la più probabile è quella tradizionale di S. Giovanni in Montana, 'Ajn Kārim (v.), 6 km. ad ovest di Gerusalemme, dove sono venerati due santuari: quello della Nascita di G. B. e quello della Visitazione. Nel 1941-42 vi sono stati fatti gli scavi dai Padri francescani.

Otto giorni dopo la nascita, G. B. fu circonciso e gli fu imposto il nome, mentre Zaccaria, riacquistata la favella, intonava tra le meraviglie dei vicini il *Benedictus* (v.), nel quale esalta la missione del Precursore intesa a preparare le vie di Dio e ad insegnare al popolo la via della salute nella remissione dei peccati (*Lc.* 1, 8-78). Secondo *Io.* 1, 7-8 G. B. doveva « rendere testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per mezzo di lui ». *Lc.* 1, 80 descrive lo sviluppo fisico, intellettuale e morale del bambino: « cresceva e si fortificava nello spirito ». Di poi andò a dimorare « nei deserti ». Espressione che indica un tenore di vita nomade, trascorsa ora in uno, ora in un altro deserto, cioè nella zona compresa tra el-'Aṣūr ed il sud-est del Mar Morto, in cui si trovano i deserti di Ziph, Engaddi, Maon ecc. Però il nome « deserto » può ben indicare una plaga solitaria, anche se non desolata. Una tradizione posteriore al sec. xii lo colloca a 5-6 km. da 'Ajn Kārim, luogo pittoresco vicino al villaggio di Soba. Non si sa a quale età G. B. andasse a vivere nei deserti. Secondo la leggenda, raccolta dagli apocrifi, Elisabetta ve l'avrebbe portato al tempo della strage degli innocenti e Dio ve l'avrebbe protetta nascondendola miracolosamente con il bimbo dentro una roccia. *Lc.* 1, 60 potrebbe intendere anche che ciò sia avvenuto in tenera età (cf. l'inno liturgico: *Antra deserti teneris sub annis - civium turmas fugiens, petisti*). I genitori di G. B. del resto, già avanzati in età, non poterono sopravvivergli a lungo.

Nei deserti il giovane *nāzîr* menò vita austera. Negli inizi del ministero vestiva o di un perizoma di dura pelle intorno ai fianchi e di un mantello ispido, tessuto di peli di cammello, gettato sulle spalle; oppure di una tunica, tessuta di peli di cammello, stretta ai fianchi con una rozza cintura di pelle. Il suo cibo era costituito da cavallette (cibo legale: *Lev.* 11, 22) e da miele selvatico (di api, e non vegetale, essudato dal *tamarix*: μέλι ἄγριον), cioè da cibi di fortuna, di cui si nutrono anche i beduini. Rimase nei deserti fino all'a. 15° di Tiberio Cesare, mentre era procuratore della Giudea Ponzio Pilato. Se l'a. 15° si computa dalla morte di Augusto (19 ag. 767 di Roma), risponde all'a. 28-29 d. C., se invece dall'associazione con Augusto (genn. 765 di Roma) risponde al 26-27 d. C.

G. B. ricevette direttamente da Dio l'ordine di iniziare la missione (*Lc.* 3, 1-2), e si stabilì nel deserto di Giuda, vicino al Giordano, cioè tra le montagne di Giuda, Gerico ed il Mar Morto. Con lo spirito e la potenza di Elia, con l'ascendente che gli veniva dall'ascetismo e dalla vocazione divina, G. B. «prepara le vie del Signore », appianando i *tell*, colmando i *wādī*, allargando e raddrizzando i sentieri, con il predicare la necessità della conversione (μετάνοια) e « del battesimo di penitenza a remissione dei peccati », essendo prossimo il « Regno di Dio ». Si rivolge a diverse classi sociali ed inveisce contro gli ipocriti farisei e sadducei, proclamando che non basta alla salute l'appartenenza alla stirpe di Abramo, ma esigendo frutti positivi di opere buone. In un clima di ansiosa attesa messianica, G. B. suscita molto entusiasmo; le folle accorrono da Gerusalemme, dalla Giudea e dalla zona del Giordano e G. B. le battezza immergendole nel Giordano mentre confessano i peccati. Questo movimento di masse fece nascere il sospetto che G. B. fosse il Messia (*Lc.* 3, 15), non ostante che non appartenesse alla stirpe di David.

Mentre G. B. battezza a Bethania (v.), oltre il Giordano, l'autorità giudaica (il Sinedrio ?) invia da Gerusalemme un'ambasciata di sacerdoti e leviti, tra i quali alcuni farisei, per chiedergli se fosse il Messia, Elia od il Profeta (*Io.* 1, 19-28). G. B. nega, proclamando di essere soltanto « la voce che grida nel deserto predetta da Isaia » (40, 3) e dando testimonianza della superiorità della missione di Gesù, come aveva fatto prima (*Io.* 1, 15-18) e come farà in seguito (*Io.* 1, 29-37). Anzi la considera così sublime che non si reputa degno di « sciogliergli i calzari ». Il di lui Battesimo è di tanto superiore al suo quanto lo spirito e il fuoco son superiori all'acqua. È l'Agnello (v.) di Dio (per la mitezza e per la virtù espiatrice), quello che toglie il peccato del mondo. È il Messia è il figlio di Dio. Possiede un fuoco divoratore, ha in mano il ventilabro ed il crivello per vagliare l'operato dell'umanità, che deve giudicare.

Gesù volle presentarsi a G. B. per riceverne il battesimo. La scena meravigliosa con la discesa dello Spirito Santo sotto forma di colomba, è descritta con vivacità dai Sinottici (*Mt.* 3, 13-17; *Mc.* 1, 9-11; *Lc.* 3, 21 sgg.).

Secondo *Mt.* 3, 13-14. G. B. conosce Gesù e la sua missione fin dal momento in cui gli si presenta al battesimo. Onde si vuol schermire; secondo *Io.* 1, 33-34, invece, G. B. non lo conosceva, anzi, lo riconobbe dal segno della discesa dello Spirito Santo. S. Giovanni Crisostomo e s. Agostino, poi altri autori, hanno proposto varie soluzioni (cf. Buzy [v. bibl.], pp. 191-95). Si possono, sembra, conciliare i due Evangelisti intendendo che a G. B., al momento di iniziare il ministero di Precursore, è stato rivelato Colui che doveva battezzare nello Spirito ed in conferma gli è stato dato il segno della discesa della simbolica colomba; « non conosceva Gesù » perché prima di quella rivelazione ne ignorava la missione: οὐκ ᾔδειν αὐτὸν non si riferisce al momento immediato prima della richiesta del battesimo, ma al tempo precedente la rivelazione, e riguarda non la persona di Gesù, che doveva conoscere, ma la sua missione.

(da G. De Jerphanion, *Un curieux chapiteau du Baptiste au Musée de Lyon*, in *Miscellanea Mercati*, vol. V, tav. 1. Città del Vaticano 1946)

GIOVANNI BATTISTA - *Circoncisione di G. B.* Capitello proveniente da Modena, ora al Museo di Lione (sec. XII).

G. B. si formò dei discepoli: tra questi Gesù reclutò i primi Apostoli (Andrea, Simone, Giovanni, Filippo, Natanaele), tutti galilei, il che dimostra che l'influsso di G. B. si estendeva lontano. Essi furono tenaci nella sequela di G. B. Oltre ad averne ricevuto il battesimo, ne imitavano l'ascetismo (digiuno e preghiere: *Mt.* 9, 9-14; *Mc.* 2, 13-18; *Lc.* 5, 27-33; *Mt.* 11, 1), lo seguivano a Aennon, Bethania, Macheronte, ecc.; né vedevano di buon occhio che fosse oscurato da Gesù. G. B. però in varie occasioni ribadisce la sua inferiorità di fronte a Gesù e li indirizza da lui.

Gli inizi della predicazione di Gesù e di G. B. sono riferiti con gli stessi termini (*Mt.* 3, 2; 4, 17). G. B. comincia nel Ġōr: poi attraversa il Giordano e va a Bethania (v.), dove riceve l'ambasceria dei sinedristi (*Io.* 1, 28). Mentre Gesù predica in Giudea (*Io.* 3, 22) attorniato dai discepoli, G. B. si trasferisce a Aennon (v.) presso Salim, ricca di acque (*Io.* 3, 23), dove avviene una discussione fra i discepoli di G. B. e un giudeo riguardo alla purificazione. Poi essi vanno da G. B. per fargli notare, con malcelata invidia, i grandiosi successi di Gesù. G. B. risponde affermandone di nuovo la superiorità, considerando la propria missione esaurita; conclude con generosa umiltà: « Egli deve crescere: io devo dileguarmi » (*Io.* 3, 25-36), invitando a seguire Gesù.

L'opinione di Goguel (*La vie de Jésus* [v. bibl.], p. 255 sg.), secondo cui Gesù sarebbe stato un discepolo di G. B., da cui si sarebbe separato in seguito a divergenze intorno alle purificazioni (Battesimo), e che perciò questi l'avrebbe considerato un discepolo infedele e quasi un rinnegato, non ha fondamento. Né vi sono contraddizioni tra *Io.* 3, 26; 4, 1 e 3, 32; tra 3, 22; 4, 1 e 4, 2; né tracce di rimaneggiamenti nella storia di G. B. in *Io.* 3, 22-4, 31.

G. B. continuò la missione con coraggio e franchezza, riprendendo i vizi ed invitando alla penitenza. Ma poiché al tetrarca della Galilea, Erode Antipa (v.), rimproverò pubblicamente l'incestuoso e adulterino matrimonio con Erodiade, sua nipote e moglie di suo fratello Filippo ancora vivente, il tetrarca, temendo forse che la possente eloquenza di G. B. provocasse sollevazioni nel popolo (certo scandalizzato per la sua condotta), lo fece arrestare (a Tiberiade o a Livias ?) e gettare incatenato nel carcere (secondo Fl. Giuseppe) di Macheronte (*el-Mukāwer*, sulle montagne di Moab, tra lo Zerqā Mā'īn e l'Arnon, a 1100 m. sul livello del Mar Morto). Non si sa quanto tempo vi rimanesse.

Secondo *Mt.* 11, 2.7 e *Lc.* 7, 18-23, allora sentì parlare dei progressi della missione di Gesù e si decise ad inviare due dei suoi discepoli per proporgli il quesito: « Sei tu quello che viene, oppure ne dobbiamo aspettare un altro ? ». Gesù rispose agli inviati, incaricandoli di riferire a G. B. (dopo aver operato miracoli in loro presenza) che erano risanati « i ciechi, gli zoppi, i lebbrosi, i sordi, risuscitati i morti, evangelizzati i poveri », come aveva predetto *Is.* 35, 5. 6; 61, 1, aggiungendo peraltro: « e beato chi non si scandalizzerà a mio riguardo ». G. B., che conosceva ed esaltava la missione di Gesù, almeno

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

1. GIOVANNI BATTISTA - *Incontro di Gesù e di G. B.* Dipinto della scuola di Filippo Lippi (sec. xv) - Berlino, Museo nazionale.

dal momento del battesimo, non può cominciare ora a credervi (Loisy). Si interpreta però in modo diverso il suo atteggiamento. Alcuni credono che nello squallore del carcere di Macheronte possa aver nutrito qualche dubbio sulla missione di Gesù, oppure qualche impazienza di vedere al più presto realizzato il Regno di Dio (cf. Buzy, pp. 286-306); oppure che abbia voluto stimolare Gesù a manifestarsi con maggior decisione ed evidenza. L'opinione più comune è che G. B. volesse provocare da Gesù una dichiarazione esplicita della sua messianità per persuaderne i suoi discepoli. Ciò è conforme all'elogio che Gesù fa di G. B. dopo la partenza degli inviati. Lo proclama infatti l'araldo del Messia, superiore ai santi del Vecchio Testamento, l'anello di congiunzione tra il Vecchio e il Nuovo Testamento; non è una canna agitata dal vento, o un uomo delicato, ma un asceta; è più che un profeta; è Elia!

Antipa ascoltava volentieri G. B. in carcere, rimanendone sempre più turbato. Ma Erodiade l'odiava a morte ed aveva deciso di farlo tacere per sempre. Antipa non voleva permetterlo perché lo venerava e temeva per il popolo che lo riteneva un profeta. Celebrandosi il genetliaco di Antipa, durante il banchetto dato agli alti ufficiali ed all'aristocrazia della Galilea, a Macheronte, la figlia di Erodiade (Salome) eseguì danze che piacquero tanto ad Antipa che le promise con giuramento di concederle quanto avesse chiesto, « anche la metà del regno ». La ragazza consultò la madre, che le suggerì di farsi portare subito in un vassoio la testa di G. B. Antipa si rattristò, ma per il giuramento fatto di fronte agli invitati, stimò di non doverla contrariare. Il carnefice decapitò G. B. nel carcere e portò la testa a Salome, che la consegnò alla madre. S. Ambrogio con accenti poetici mette in risalto il valore del martirio di G. B. e la crudeltà dei mandanti (*De Virg.*, III : PL 16, 233 sgg.).

I discepoli provvidero a ritirare ed a seppellire il corpo. Antipa ed il popolo, in seguito, credettero che G. B. fosse risuscitato e operasse prodigi nella persona di Gesù (*Lc.* 9, 7-9; *Mc.* 6, 14-16). Il delitto di Antipa, secondo Fl. Giuseppe (*Antiq. Iud.*, XVIII, 7, 2) impressionò fortemente il popolo, che lo stimava « uomo dabbene », e molti, nella sanguinosa sconfitta dell'esercito di Antipa da parte di Areta, re dei Nabatei e padre della moglie di Antipa posposta ad Erodiade, videro un castigo di Dio per l'uccisione di G. B.

Varie furono le vicende delle sue reliquie (Sebaste di Palestina, Alessandria d'Egitto, Samaria, Costantinopoli). I luoghi dove aveva predicato ben presto furono venerati dai fedeli (Aennon, Sapsas, Giordano, Sebaste, 'Ajn Kārim, Zifata).

I discepoli di G. B., che non erano organizzati come gli Apostoli, dopo la morte del maestro forse passarono al cristianesimo. Secondo *Act.* 19, 1-7, un gruppo di 12 fedeli di Efeso aveva ricevuto solo il battesimo di G. B.; famoso è il caso di Apollo (*Act.* 18, 24-26). Più tardi si parla delle sètte dei gioanniti, degli emerobattisti, ecc. (cf. Buzy, pp. 370-72). G. B. occupa un posto eminente nelle concezioni teologiche dei mandei (v.). Roma gli ha dedicato la sua Cattedrale (S. Giovanni in Laterano « omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput »).

La critica razionalista ha tentato di mettere in dubbio la storicità della nascita miracolosa di G. B., trattandola quale « preistoria », e di minimizzarne il ministero e di considerarne il martirio come leggenda popolare (Goguel). Ma la storicità dei dati evangelici non si può mettere in dubbio, presentandosi con abbondanza di particolari, e con tutti i requisiti di credibilità; è confermata del resto da Fl. Giuseppe.

Secondo i cattolici, il battesimo di G. B. si distingueva da quello di Gesù perché doveva servire a stimolare alla penitenza ed a simboleggiare la purità interiore e rimetteva i peccati non *ex opere operato* ma *ex opere operantis*, cioè in virtù delle disposizioni individuali, *intuitu meritorum Christi*.

G. B. non era uno *ioghi* indiano (Renan), né un esseno (Graetz, Rubinstein). Rappresenta il Vecchio

Testamento che si purifica nel deserto di Giuda come al tempo di Mosé nel Sinai, e vi dimora nello stato di vigoria e di semplicità come Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre, e ne esce con la potenza del leone, predicando la necessità della purificazione e delle opere buone per andare incontro al Messia che fonda il Regno di Dio. G. B. non è la luce, ma il prisma che la riflette (*Io.* 1, 8); non è il Messia, ma colui che ne ripercuote la voce (*Io.* 1, 20-23); non è lo sposo, ma il paraninfo che gli presenta la sposa (*Io.* 3, 29); non ha il Battesimo nello Spirito (*Mt.* 3, 11), ma battezza colui che vivifica nello Spirito (*Mt.* 3, 13-17); è « il più grande tra i nati di donna » (*Mt.* 11, 11).

BIBL.: A. Konrad, *Johannes der Täufer*, Graz-Vienna 1911; A. Pottgiesser, *Johannes der Täufer und Jesus Christus*, Colonia 1911; D. Buzy, *St Jean-Baptiste. Etudes historiques et critiques*, Parigi 1922; id., *Béthanie au delà du Jourdain*, in *Recherches de science religieuse*, 21 (1931), pp. 444-62; id., *Pagne ou ceinture. A propos de st Jean-Baptiste*, *ibid.*, 23 (1933), pp. 89-98; id., *Béthanie*, in DBs, I, coll. 968-70; L. Fonck, *Nuntii Iohannis*, in *Verbum Domini*, 3 (1923), pp. 357-65, e vari articoli riferiti nell'*Index*, voll. I-XIV, p. 186; B. Meistermann, *Guida di Terra Santa*, trad. it. di T. Bellorini, Firenze 1925; D. Baldi, *L'infanzia del Salvatore*, Roma 1925; id., *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935, v. indice; M. Goguel, *Au seuil de l'Evangile, Jean-Baptiste*, Parigi 1928; id., *La vie de Jésus*, ivi 1932, passim; L. Tondelli, *Il mandeismo e le origini cristiane*, Roma 1928; id., *S. Giovanni Battista ed Enos nella letteratura mandea*, in *Biblica*, 9 (1928), pp. 206-24; id., *Gesù Cristo*, Torino 1936, passim; id., s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, pp. 227-28; P. Joüon, *L'Agneau de Dieu*, in *Nouvelle revue théologique*, 67 (1935), pp. 318-21; id., *Le costume d'Elie et celui de Jean-Baptiste*, in *Biblica*, 16 (1935), pp. 74-81; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1936, p. 295 sg.; K. Jarausch, *Johannes der Täufer*, in *Unterweisung und Glaube*, 15 (1940-41), pp. 60-66, 72-77; G. E. Hicks, *John the Baptist*, Londra 1942; E. Bikerman, *Jean-Baptiste au désert*, in *Byzantion*, 14 (1942-43), pp. 1-19; E. Sdrakas, *Johannes der Täufer in der Kunst des christlichen Ostens*, Monaco 1943; M. G. Dore, *Il Precursore*, Brescia 1946; C. Kopp-A. M. Steve, *Le désert de st Jean près d'Hébron*, in *Revue biblique*, 53 (1946), pp. 547-75; S. Saller, *Discoveries at St. John's 'Ein Karim 1941-42*, Gerusalemme 1946; F. Saintonge, *Témoin de la lumière, Jean-Baptiste*, Montréal 1946; H. Vogels, *Zur Gestalt des Täufers. Der Künder des unverrückbaren Gottesrechts*, in *Gloria Dei*, 1 (1946-47), pp. 93-100; E. E. May, *Ecce Agnus Dei. A philological and exegetical approach to John 1 : 29, 36* (*The catholic University of America Studies in sacred theology*, 2ª serie, 5), Washington 1947; C. Lattey, *St. John the Baptist*, in *The clergy review*, 28 (1947), pp. 391-96; F. M. Braun, *Jésus. Histoire et critique*, Tournai-Parigi 1947; id., *Le Baptême d'après le quatrième Evangile*, in *Revue thomiste*, 56-58 (1948), pp. 347-93; O. Cullmann, *Gesù servo di Dio*, in *Protestantesimo*, 3 (1948), p. 55; B. Bagatti, *Il santuario della Visitazione ad 'Ain Karim (Montana Judaeae). Esplorazione archeologica e ripristino*, Gerusalemme 1948; E. Flicoteaux, *Sint Jan de Doper de voorloper des Heeren*, Utrecht-Bruxelles 1948; J. M. Barton, « *The voice of one crying* », in *Scripture*, 4 (1949), pp. 6-11; G. Governanti, *S. G. B. nel deserto di Ziph secondo le notizie dei Sinassari*, in *La Terra Santa*, 25 (1950), pp. 42-44.
Bonaventura Mariani

LITURGIA. – L'elogio di s. G. B. fatto da Nostro Signore (*Mt.* 11, 11) e le singolari circostanze della sua prigionia e morte (*ibid.* 14, 1-12) conferirono, sin dal sec. IV, al culto del Precursore un carattere eccezionalmente universale, dovuto anche all'invenzione e alla rapida diffusione delle sue reliquie, vere o presunte, e all'interesse che ebbero i monaci per il loro prototipo. In rapporto alla sua missione di Battista gli vennero dedicati di preferenza oratòri nei battisteri. In Palestina sin dallo scorcio del sec. IV è attestata l'esistenza di santuari sui luoghi sacri al Precursore, come, ad es., nella località dove battezzò Cristo a Qaṣr el-Jehūd e sul sepolcro che si credeva esistesse a Sebaste (cf. s. Girolamo, *Comm. in Osee* e *Comm. in Michaeam*, I, 1 : PL 25, 825, 1156). A decorrere dalla stessa epoca in Oriente e in Occidente incomincia ad aumentare il numero degli edifici sacri a lui dedicati che nel medioevo si moltiplicarono in un modo straordinario. A Costantinopoli c'erano, ad es., una quindicina di edifici sacri fra oratòri, battisteri e chiese, tra cui quella di Heldomon dove l'imperatore Teodosio avrebbe fatto deporre il capo; a Roma se ne contavano almeno una diecina : da ricordare l'oratorio del Battistero Lateranense e, in seguito, la Basilica omonima, dedicata al Salvatore, di cui il Precursore divenne compatrono; nel tardo medioevo si credeva possederne il capo in S. Silvestro « in capite ». A Ravenna, sotto Galla Placidia, gli fu eretta una basilica ; s. Benedetto e Teodolinda gliene dedicarono a Montecassino e a Monza.

In quanto al suo ciclo festivo, si deve tener presente che esso fu stabilito in rapporto al Natale di Cristo al 25 dic. La *Conceptio* (23 sett. in Oriente, 24 sett. in Occidente), ricordata nel *Martirologio Geronimiano* e nei *Sinassari*, è oggi una festa prettamente orientale. I calendari mozarabici ricordano al 24 sett. la *Decollatio* (cf. J. Vives-A. Fabura, *Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII*, in *Hispania sacra*, 2 [1949], p. 27; id., ...*anteriores al siglo XIII*, *ibid.*, pp. 22, 28, 34, 40, gli articoli hanno numerazione propria). Il *Natale genuinum*, la nascita (24 giugno; si noti il parallelismo delle Kalende : VIII Kal. Iul. = 24 giugno, VIII Kal. Oct. = 24 sett., VIII Kal. Ian. = 25 dic.), e la *Passio*, la decollazione (29 ag., data che ricorda non la decollazione, ma una traslazione di reliquie), sono feste ancora comuni alle due Chiese e sono già attestate da s. Agostino (*Serm.* 196, 287, 288-93 : PL 38, 1021, 1301-35), dal *Martirologio Geronimiano*, dai *Sacramentari* romani (il *Leonianum* ha solo il 24 non il 29; il *Gelasianum* tutte e due), dai *Sinassari* e *Menologi*. I *Sinassari* ricordano pure una sinassi in suo onore il giorno dopo l'Epifania. Il Concilio di Agde (can. 21) del 506 annovera la festa del 24 giugno fra le feste maggiori e rimase di precetto sino all'inizio del sec. XX. La festa, già preceduta da vigilia con digiuno e seguita da ottava, era, specie in Roma, poliliturgica sino a ca. il sec. XI (doppio Ufficio notturno, cf. Amalario, *Liber de ordine Antiphonarii*, 59, tre o due Messe di cui *una ad fontem*, cf. i vari Sacramentari). Gli inni dell'ufficiatura sono del monaco cassinese Paolo Diacono (m. nel 799); dal primo Guido d'Arezzo estrasse i nomi delle note musicali.

BIBL.: *Martyr. Hieronymianum*, pp. 333, 474, 525; *Martyr. Romanum*, pp. 252, 367; P. M. Paciaudi, *De cultu S. Iohannis Bap. antiquitates Christianae. Accedit in veterem eiusdem Ordinis [Hierosolimitani] liturgiam commentarius*, Roma 1755; L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5ª ed., Parigi 1909, pp. 276-77; K. A. Kellner, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi*, 2ª ed., Roma 1914, pp. 194-99; H. Leclercq, *Jean-Baptiste*, in DACL, VII, II, coll. 2167-84; H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1932, pp. 82-83 e passim; M. Righetti, *Storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 225-28. A. Pietro Frutaz

ARCHEOLOGIA. – L'arte cristiana primitiva ha rappresentato il Precursore nelle scene del Battesimo di Cristo nel Giordano. Nel cimitero di Callisto, nella regione detta di Lucina, G. B. è imberbe e porta l'esomide (Wilpert, *Pitture*, tav. 29, p. 237); nello stesso cimitero, nel cubicolo A3, veste solo la tunica esomide (id., *op. cit.*, tav. 23, 3, p. 238) come nel cimitero « ad duas lauros » (id., *Ein Cyclus Christologischer Gemälde aus der Katakombe der heiligen Petrus und Marcellinus*, Friburgo in Br. 1891, tavv. 1-4; id., *Pitture*, p. 238). Nel cimitero di Ponziano il B. è nimbato, con lunghi capelli e barba; veste l'esomide ed ha un lungo pedo nella sinistra (id., *op. cit.*, tav. 259). Nei sarcofagi è barbato e veste il solo pallio come in un coperchio di sarcofago del Museo Lateranense, nel sarcofago di S. Maria Antiqua (Wilpert, *Sarcofagi*, pp. 18, 21 e tav. 8, 2) mentre nel fronte del sarcofago 119 dello stesso Museo è vestito con una pelle di leone (id., *op. cit.*, p. 24 e tav. 8, 4), come in un frammento del Museo di Arles (id., *op. cit.*, p. 21 e tav. 11, 2); in un sarcofago all'Accademia reale di Madrid porta la tunica

(da R. Plus, S.G.B. nell'arte, Parigi 1938, tav. 63)
GIOVANNI BATTISTA - *Predica di G. B.* Dipinto di B. Strozzi (sec. XVII) - Vienna, Galleria del Museo d'arte.

esomide (id., *op. cit.*, p. 22 e tav. 11, 1) che si ritrova nel coperchio del sarcofago di Gorgonio nella cattedrale di Ancona (id., *op. cit.*, p. 23, tav. 14, 3). In un interstizio delle colonne del piano inferiore del sarcofago di Giunio Basso, sia il Signore che G. B. sono effigiati come agnelli (F. Gerke, *Der Sarkophag des Iunius Bassus*, Berlino 1936, tav. 45). G. B. additante in Cristo l'atteso Messia era rappresentato nella basilica dei SS. Giovanni e Paolo al Celio (498-514); la silloge di Cambridge ne ha conservato il testo (A. Silvagni, *La silloge epigrafica di Cambridge*, in *Riv. di arch. crist.*, 20 [1943], p. 91). Barbato con lunghi capelli, e con pelle animale e un pedo nella sinistra, è nel musaico del battistero degli Ariani in Ravenna, mentre nel battistero degli ortodossi ha anche il nimbo e tiene nella sinistra una lunga Croce gemmata.

Nell'abside dell'oratorio di S. Venanzio al Laterano (G. B. De Rossi, *Musaici cristiani delle chiese di Roma anteriori al sec. XV*, Roma 1899, tav. 19) e nel musaico della cattedrale di Parenzo G. B. ha il nimbo, veste tunica e pallio, fa con la destra il gesto oratorio e con la sinistra stringe una lunga Croce (Wilpert, *Mosaiken*, p. 928, fig. 442).

In una miniatura del codice Cosma Indicopleuste della Biblioteca Vaticana (VIII-IX sec.) G. B. è rappresentato nimbato, barbato, con lunghi capelli in tunica e pallio; egli stringe nella sinistra una lunga Croce (C. Stornajolo, *Le miniature della topografia di Cosmas Indicopleuste*, Milano 1908, f. 76).

Nella cattedra eburnea di Massimiano in Ravenna circondato dai quattro Evangelisti sta il Precursore; egli è barbato, in tunica e pallio e sopra questo ha una pelle di cammello; nella sinistra tiene un disco in cui è inciso l'agnello divino. Pure in abito sacro è in un avorio del Museo di Lione (G. De Jerphanion, *La voix des monuments*, Parigi 1930, tav. 33); ha in più il nimbo negli affreschi di Deledjlar Kilissé (id., *op. cit.*, tav. 34), di Elmale Kilissé e di Toqale Kilissé e di Djémil in Cappadocia (id., *op. cit.*, tav. 35, 1 e 2); nelle miniature del Vangelo di Iviron, nell'Evangelario Urbinate Vaticano; nel ms. siriaco 535 della Biblioteca nazionale di Parigi, nel fonte battesimale di Liegi. Nimbato con barba e lunghi capelli e in tunica e pallio è nel musaico absidale del Laterano dell'a. 1290 (G. B. De Rossi, *Musaici cristiani*, tav. 37).

Il martirio di G. B. è rappresentato nell'Evangeliario di Sinope (VI sec.), oggi nella Biblioteca nazionale di Parigi, illustrante il Vangelo di s. Matteo che dà la narrazione del delitto di Erode (14, 6-12); più tardi in una miniatura di un Messale di Chartres del sec. IX (J. Psichari, *Salomé et la décollation de st Jean-Baptiste*, in *Revue de l'histoire des religions*, 72 [1915], pp. 131-58). Lo Strzygowski propose di riconoscere il capo del Precursore in un frammento di papiro su cui è dipinta una testa staccata dal corpo posata sopra un piatto (*Eine alexandrinische Weltchronik*, in *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosoph. Histor. Klasse*, Vienna, 51 [1906], p. 153, fig. 12 e tav. 8). Anche nei musaici di S. Marco a Venezia è rappresentata Salome in atto di reggere sul suo capo il piatto con la testa di G. B.

La scena del suo martirio era pure rappresentata nel musaico dell'atrio della Basilica Lateranense, del tempo di Alessandro III (1159-81; Wilpert, *Mosaiken*, p. 212).

BIBL.: H. Leclercq, *Jean-Baptiste*, in DACL, VII, II, coll. 2167-84; O. Grosso, *Le arche di s. G. B. ed il piatto di Salome*, in *Dedalo*, 5 (1924), pp. 414-42. Enrico Josi

ICONOGRAFIA. – Mentre nell'antichità si trova alternato il tipo del B. in esomide o vestito di pelli con il tipo in abito sacro in tunica e pallio, durante il medioevo i due tipi risultano ormai fusi, e il B. viene rappresentato vestito di pelli, mentre indica l'agnello crocenimbato o la figura di Cristo che gli è generalmente vicina (v., ad es., rilievi nel duomo di Ferrara e nella chiesa di S. Zeno a Verona).

Particolare fortuna ha la figura del Precursore durante il Rinascimento e se ne potrebbe anche indicare la causa nella preferenza che l'artista di questo periodo ha per le forme naturalistiche, tanto che, è stato notato, il B. è il più rappresentato dopo s. Sebastiano e s. Girolamo. In questa preferenza è da ricercare anche la ragione che porta appunto la figura del B., nell'arte italiana, ad umanizzarsi, a perdere definitivamente la ieraticità con cui era stata trattata dai bizantini – umanizzazione che si trova già esemplificata nel sec. XIV in quelle rappresentazioni del s. Giovannino condotto nel deserto dall'angelo, come quella della tavoletta riminese della Pinacoteca Vaticana.

Numerosissime le rappresentazioni del B. isolato, da quella scultorea del Ghiberti in Orsanmichele, a quella di Benedetto da Majano nel Museo nazionale di Firenze, alle varie di Donatello; in pittura si citano quelle di A. Vivarini all'Accademia di Venezia, quella solenne di Cima da Conegliano, il nudo eroico di Tiziano all'Accademia di Venezia. Quale predicatore del deserto, famosa è la rappresentazione del Veronese nella Galleria Borghese o quella di D. Dossi a Brera. Molto rappresentato è anche durante il Rinascimento il s. Giovannino che entra a far parte delle numerose *S. Famiglie*, e nelle quali il piccolo Santo, spesso con i segni caratteristici della futura attività, gioca e scherza con Gesù Bambino, come nelle opere più famose di Raffaello e di Leonardo da Vinci.

Le rappresentazioni cicliche, frequenti specialmente nei battisteri (v. quello di Firenze e quello di S. Marco a Venezia), offrono lo svolgersi della vita del B. dalla sua nascita (confusa spesso, perché iconograficamente molto simile, con quella della Vergine) alla sua decapitazione; certamente fra i più noti e fra quelli artisticamente più elevati sono gli affreschi di Masolino alla Collegiata di Castiglion d'Olona. Tra gli altri cicli più importanti si

citano quelli di Filippo Lippi nel duomo di Prato, di D. Ghirlandaio in S. Maria Novella, di A. Del Sarto nel chiostro dello Scalzo a Firenze.

Nella pittura dell'età barocca hanno lasciato interessanti raffigurazioni di fatti della vita del B., tra gli altri, il Bazzani, i due Tiepolo, e, fuori d'Italia, P. Trogher.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, II, Friburgo in Br. 1926, pp. 332-40; S. De Vito Battaglia, *Iconografia del B.: Tipi del B. nell'arte orientale*, in *Illustrazione Vaticana*, 3 (1932), pp. 24-28; id., *Iconografia del B.: L'intervento angelico*, *ibid.*, 5 (1934), pp. 1006-1008; id., *Riflessi drammatici dell'iconografia del B.*, in *Crisopoli*, 1934, pp. 461-68. Gilberto Ronci

FOLKLORE. – La festa di s. G. B. è quella che dà luogo alle più importanti e caratteristiche manifestazioni del culto popolare in tutti i paesi dell'Europa, dalla Scandinavia a Malta, dalla Russia alla Spagna e alla Grecia. È un intero ciclo di forme rituali e di usanze che ha inizio la vigilia, 23 giugno, e si chiude con la festa di s. Pietro (29 giugno). Il ciclo comprende anche feste intermedie (s. Eligio, 25 giugno, ss. Giovanni e Paolo, 26 giugno). La sera e la notte della vigilia vengono accesi i fuochi di s. G., falò formati con mucchi di paglia o di stipe o con cataste di legna, accumulate talora, come in molti paesi della Francia, intorno a un palo centrale adorno di ghirlande di fiori. Essi vengono accesi preferibilmente sulle alture, ma anche nelle piazze, nei crocicchi, presso le chiese ecc. Intorno, cantano e ballano schiere di giovani e ragazze e popolani, che saltano sopra le fiamme, con l'idea di guarire da varie malattie (mal di schiena, febbre, ecc.). Sui fuochi o sulle loro ceneri si fa passare anche il bestiame, sempre a scopo profilattico. Tizzoni spenti vengono conservati nelle case ed esposti contro i temporali. Si crede anche a virtù terapeutiche del fumo che si sprigiona dai fuochi o dalle ghirlande che in essi vengono gettate. Fiaccole, fasci di paglia accesa, ceri, lumi, razzi e girandole sono gli aspetti mobili che assume l'elemento fuoco, caratteristico della festa.

In una vasta zona dell'Europa centrale, che giunge fino alle Alpi, vengono lanciati giù per il pendio della montagna dei dischi di legno acceso (in Carnia detti *cidulis*) fra grida di gioia e di augurio: in taluni paesi dell'Europa centro-occidentale vengono fatte ruzzolare grandi ruote di legno accese e inghirlandate. È credenza ovunque diffusa che nella notte di s. G. le acque e le erbe acquistino virtù soprannaturali: è perciò ritenuta particolarmente benefica la guazza di quella notte per la guarigione di varie malattie; e quindi i popolani si rotolano sui prati bagnati di quella rugiada e vi fanno passare il bestiame e le greggi; le donne espongono all'aperto le vesti e le stoffe in genere, credendo che la guazza le preserverà per tutto l'anno dalle tarle. Le acque dei fiumi e di particolari fontane acquistano poteri salutiferi straordinari e la gente vi si tuffa replicatamente, o vi tuffa gli armenti: l'acqua del mare diventa dolce e dà gli stessi benèfici effetti. Anche varie specie di erbe posseggono quella notte eccezionali virtù curative: il popolino le raccoglie e le conserva per servirsene alle occorrenze. Si usa porre tali erbe a bagno in un catino esposto al cielo notturno e si crede con ciò di aumentarne l'efficacia: la mattina ci si lava con quell'acqua. Varie secondo i diversi luoghi sono le erbe di s. G.: tra le più comuni si ricordano: l'iperico (*hypericum perforatum*), la menta, la verbena, la camomilla, il timo, il tiglio, il meliloto, il sambuco, l'artemisia.

In tale notte si traggono anche le sorti, specialmente da parte delle ragazze da marito. I modi sono eguali a quelli in uso per Capodanno o la Befana, come il gettare dei pezzetti di piombo fuso nell'acqua e dedurre dalla forma che essi acquistano, la professione o la condizione del futuro sposo. Si ascoltano anche, nei crocevia, le parole della gente che passa, e se ne traggono oroscopi fausti o infausti.

Tra amici o amiche o anche tra persone di sesso diverso e tra fanciulli, si usa stringere il comparatico. Esso si compie con speciali riti e forme: in Sardegna fin dal 1° di apr. un giovane chiede per comare una ragazza e il giorno di s. G. insieme si recano in processione alla chiesa fuori del villaggio e con una serie di usanze festose

(*da R. Plus, S.G.B. nell'arte, Parigi 1938. tav. 66*)
GIOVANNI BATTISTA - S. G. B. alato in relazione al testo *Ecce... mitto angelum meum... praeparabit viam* di *Mal.* 3, 1 applicato a S. G. B. *Mt.* 11, 10; *Mc.* 1, 2; *Lc.* 7, 27. Dipinto russo. Priorato di Amay-sur-Meuse.

(libagioni, canti, danze) celebrano il comparatico. In Sicilia i fanciulli si prendono per il mignolo della mano destra, si strappano ciascuno un capello, l'annodano e lo gettano, cantando una canzoncina che ricorda i doveri dei compari. In molte regioni, specialmente dell'Italia meridionale, il comparatico stretto per s. G. è legame morale fortissimo e il venirvi meno è considerato sacrilegio.

Si crede che fenomeni straordinari si compiano la notte di s. G. Gli animali si saziano con niente: i cavalli parlano. La felce in poche ore fiorisce e sfiorisce. L'acqua si trasforma in vino. I tesori nascosti rivelano la loro presenza. Dalle viscere delle montagne giungono voci lamentevoli. Città e castelli sommersi divengono visibili; torce accese si vedono girare attorno ai campanili e poi svanire.

Nella notte stessa le streghe sono in giro, dotate di poteri straordinari: a questa credenza alludono alcune tarantelle, canzoni popolari romane che si cantavano la notte di s. G. Credenza analoga è diffusa in Norvegia circa i *troll*, spiriti maligni che escono dalle cavernose profondità delle montagne apertesi magicamente in quella notte. Nelle regioni che si affacciano al mare si attende con ansia il momento in cui il sole sorgerà dalle onde; si dice che il sole, nell'uscire, danza sul mare, e non solo quando spunta, ma fino a una certa altezza; o anche che esso si tuffa tre volte nel mare e ogni volta una nuvoletta bianca ne asciuga la faccia. Nella sfera del sole si vede il volto di s. G. che si lava nel mare in una conca d'oro, o anche il suo capo grondante sangue.

Per quel principio che gli etnologi chiamano « ambivalenza del sacro » il s. G. può anche arrecare lutti e incidenti imprevisti, quasi che le forze straordinarie che agiscono in questo giorno possano anche esercitarsi in senso malefico. Si temono perciò disgrazie, annegamenti ecc. Si crede pure che per s. G. farà burrasca e si recitano apposite formole per scongiurarla.

Per molto tempo ha tenuto il campo la teoria secondo cui la festa di s. G. avrebbe soppiantato un precedente culto solare e antichissimi riti per il solstizio d'estate; le più recenti ricerche tendono a toglier valore a tali opinioni e spiegano il complesso delle usanze popolari come residuo di riti agresti di purificazione, profilassi e propiziazione. Tuttavia in alcuni paesi ove il cristia-

nesimo attecchì tardi, specie nel Nord Europa, sono ancora visibili tracce di riti pre-cristiani e vi si trovano riferimenti a divinità o figure mitiche pagane: *Kupalo* in Russia, *Ligo* in Lettonia, *Balder* in Norvegia.

In Italia anticamente la festa di s. G. dava luogo in alcune città a manifestazioni grandiose. A Firenze i preparativi cominciavano fin dal maggio e la festa durava diversi giorni, con palii, mostre, doni e pubblici tributi al capitolo di s. G., processioni, luminarie, accensione dei fuochi in Piazza della Signoria, e sacre rappresentazioni. A Roma, il Papa pontificava in S. G. in Laterano e benediceva il popolo dalla loggia. A Ravenna aveva luogo una fiera annuale frequentatissima. Ora tutte le usanze vanno rapidamente sparendo o attenuandosi: ma si notano anche riprese e aggiornamenti come, p. es., in Roma per iniziativa di istituzioni per gli svaghi popolari: nel quartiere di s. G. la festa si celebra tuttora con canti, carri, girandole, libagioni: cibo caratteristico le lumache.

La Chiesa ha cercato di inquadrare, fin dove ha potuto, le principali manifestazioni entro le forme liturgiche, con processioni, benedizione dei fuochi e delle fonti, ecc. - Vedi tavv. XLII-XLIII.

BIBL.: P. M. Paciaudus, *De cultu s. Johannis Baptistae*, Roma 1755; A. Breuil, *Du culte de st Jean-Baptiste et des usages qui s'y rattachent*, in *Mém. Soc. antiquaires de Picardie*, 8 (1854), pp. 155-244; A. De Nino, *Usi abruzzesi*, I, Firenze 1879, pp. 1, 42, 48-52, 55, 86, 104, 107, 114; G. Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Palermo 1881, pp. 288-320 (con nota bibl.); J.-B. Pardiac, *Histoire de st Jean-B., et de son culte*, Parigi 1886; G. Finamore, *Credenze, usi e costumi abruzzesi*, Palermo 1891, pp. 152-67; G. Zanazzo, *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma*, Torino 1908, pp. 196-99; P. Gori, *Le feste fiorentine attraverso i secoli: le feste per s. G.*, Firenze 1926; G. Bottiglioni, *Vita sarda*, Milano s. a., pp. 64-66; D. Olivieri, *Vita e anima del popolo veneto*, ivi s. a., pp. 52-54; A. Pescio, *Terre e vita di Liguria*, ivi s. a., pp. 42-44; G. Vitaletti, *Dolce terra di Marca*, ivi s. a., pp. 301-304; P. Sartori, *Johannes der Täufer*, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, IV, Berlino 1931-1932, coll. 704-29; G. C. Pola Falletti di Villafalletto, *Associazioni giovanili e feste antiche*, IV, Torino 1942, pp. 180-303; A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, I, IV, Parigi 1949, pp. 1727-2130; J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, trad. it., I, Torino 1950, p. 561 sgg.; II, ivi 1950, pp. 401, 464, 467 e passim.

Paolo Toschi

GIOVANNI XI BEKKOS, patriarca cattolico di COSTANTINOPOLI. - Discendente da famiglia bizantina, n. in data sconosciuta, fu patriarca dal 1275 al 1282. Nel 1265 era *cartofilax*, ossia cancelliere del patriarcato, archivista e giudice ordinario della Chiesa. Essendo allora il patriarca Arsenio poco accetto all'imperatore Michele Paleologo, lo era pure G., il quale però più tardi strinse a Salonicco amichevoli rapporti con Michele a scapito della fiducia del patriarca. Deposto questi (1267), G., oltre a mantenere gli onori di prima, fu incaricato da Michele, insieme al nuovo patriarca Giuseppe, della legazione alla Serbia (1268), per agevolarvi l'ingresso della principessa Anna.

Nel 1270 una nuova legazione imperiale mise G., non ancora cattolico, di fronte al problema dell'unione delle Chiese, già prima intentato dal Paleologo. Infatti G. e Costantino Meliteniota, archivista dell'Impero, hanno l'onore di ricondurre in Francia i legati del santo re Luigi IX, portatori a Bizanzio delle prime proposte per l'unione e di assicurazioni di aiuto contro Carlo d'Angiò. Disgraziatamente la legazione bizantina trovò re Luigi agonizzante a Cartagine e G. assistette ivi alla sua piissima morte (25 ag. 1270).

Da questo momento si apre per G. un periodo di lotta interna religiosa. Crede in cuor suo eretici i Latini per la dottrina del *Filioque* (v.) ed ha paura di mettere con ciò in repentaglio il favore dell'Imperatore incline a accettare il dogma cattolico. Sempre però sincero, nel Sinodo del 1273, convocato da Michele per palesare i suoi rapporti con il papa Gregorio X, G. si sforzò per dimostrare la mancanza di ortodossia dei Latini. Perdette con questo la fiducia dell'Imperatore e venne rinchiuso nella fortezza di Anema, dove, datosi allo studio approfondito del dogma trinitario ed esaminando il *Filioque* negli scritti di Niceforo Blemmida, da vero teologo, versatissimo nell'insegnamento dei Padri e nella dialettica, conobbe presto la verità e la abbracciò fino alla morte. Scopo unico della sua vita fu quello dell'unione, e domandò per i Greci la conservazione da parte di Roma degli usi tradizionali non opposti alla fede. La conversione valse a G. il ritorno al favore dell'Imperatore; anzi da quel punto egli diventò prima figura nel terreno politico e religioso del suo tempo.

Conclusa l'unione dei Greci nel Concilio Lugdunense II (6 luglio 1274) e proclamata a Costantinopoli l'anno dopo (16 genn.), il patriarca Giuseppe dovette abdicare e G. assunse la carica per volontà del Sovrano (26 maggio), essendo stato consacrato a S. Sofia il 2 giugno 1275. Grandi però furono le difficoltà che dovette affrontare G. cattolico per il consolidamento dell'unione non solo dal partito del deposto patriarca, ma più ancora dal clero in generale e singolarmente da Giorgio di Cipro, il suo più accanito avversario. Lo stesso imperatore Michele, fluttuante nella politica e di rude carattere, forse per non contraddire Andronico II associato all'Impero, cominciò ad ascoltare le accuse mosse contro G., a tal grado che questi presentò l'abdicazione (1279) e si ritirò nel monastero della Panachrantos. Ma ritornò al patriarcato dopo alcuni mesi e proseguì nella lotta finché durante il pontificato di Martino IV non fu denunciata l'unione (1282) e lanciata la scomunica contro Michele Paleologo. Allora G. dal carcere di Brussa, dove fu incatenato dal despota Andronico, vide succedersi nel patriarcato prima il deposto Giuseppe e poi Giorgio (Gregorio) di Cipro. In mezzo allo strazio e alle sevizie G. difese ancora con dottissimi trattati teologici la causa dell'unione. Morì consunto nel carcere alla fine di marzo del 1296.

G. svolse una attività letteraria non comune. La sua opera di grande teologo va però intrecciata con la polemica in una vita assai agitata. Tuttavia non mancano scritti suoi di carattere monumentale, come, p. es., i due trattati Περὶ τῆς ἑνώσεως καὶ εἰρήνης e Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Altri sono universalmente celebri come quello delle Ἐπιγραφαί, edito insieme alle obiezioni del Palama e alle repliche del Bessarione, per dimostrare l'identità delle formole δι' Υἱοῦ e ἐξ Υἱοῦ, e quel passo del suo Σημείωμα συνοδικόν, dove G. scopre la cattiva fede degli avversari, i quali cancellarono la particola ἐκ (ἐκ τοῦ Υἱοῦ) da un testo del Nisseno apertamente favorevole ai Latini. Rimangono ancora inedite alcune opere di G.; la maggior parte di quelle pubblicate stanno raccolte in PG 141.

BIBL.: Le fonti principali oltre allo stesso G. sono l'*Historia* di Giorgio Pachimeres, Bonn 1835 (PG 143-44) e quella di Niceforo Gregoras, ivi 1839 (*ibid.* 148) insieme ai *Registri* dei papi di quel periodo editi dalla Scuola francese a Roma: Gregorio X e Giovanni XXI (Giraud e Cadier) 1884; Nicola IV (J. Gay) 1898; Martino IV (Soehne) 1901. – Per consultazioni: L. Bréhier, *Beccos*, in DHG, VII, coll. 354-64; L. Petit, *Jean Beccos*, in DThC, VIII, coll. 656-60; V. Laurent, *Johannes XI Bekkos*, in LThK, V, coll. 481-82; Hefele-Leclercq, VI, pp. 153-218, 1457-71; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, I, Parigi 1926, pp. 418-21.

Emanuele Candal

GIOVANNI di BICLARO. - Di genitori goti, ma cattolici, n. ca. il 540 a Scallabis in Lusitania. Fu esiliato da Leovigildo, da Barcellona, per la sua religione. Nel 586 fondò il monastero di Biclaro-Valclara, presso Tarragona (o meglio, presso Bejar, secondo le congetture di Menéndez Pidal ?). Eletto vescovo di Gerona nel 590, prese parte a vari concili.

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

In alto: MARTIRIO DI S. GIOVANNI. Affresco di Filippino Lippi in S. Maria Novella (1503) - Firenze.
In basso: ASCENSIONE DI S. GIOVANNI. Affresco di Giotto in S. Croce (ca. 1320) - Firenze.

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

A sinistra: NASCITA DI S. GIOVANNI BATTISTA. Dipinto di F. Gallegos (fine del sec. xv) - Madrid, Museo del Prado.
A destra: LA DECOLLAZIONE DI S. GIOVANNI. Tavola di F. Gallegos (fine del sec. xv) - Madrid, Museo del Prado.

(fot. Balelli)

(fot. Mas)

A sinistra: STATUA DI S. GIOVANNI BATTISTA, attribuita a Silvestro dell'Aquila (sec. XV) - Penna S. Giovanni (Macerata), chiesa del Santo.
A destra: S. GIOVANNI BATTISTA. Scultura in legno di Alonso Berruguete (sec. XVI) - Toledo, coro della Cattedrale.

(fot. Fiorentini)

S. GIOVANNI ELEMOSINIERE
Dipinto del Tiziano (a. 1533) - Venezia, chiesa di S. Giovanni Elemosiniere.

La sua *Cronica*, scritta verso il 590, è il seguito immediato di quella di Victor Tunonensis, e comprende gli aa. 567-87. Il suo valore sta nel basarsi su testimonianze reali dei fatti e su altre informazioni sicure. Famosa la sua imparzialità, ammirevole se si considerano gli interessi contrastanti di quel medio ambiente. Dà un giusto valore al punto di vista dei Goti in Spagna, colorando la sua *Historia* di un tono nazionale. Scrisse anche, secondo quanto asserisce Isidoro da Siviglia, una *Regola* per monaci. M. nel 621 ca.

BIBL.: S. Isidoro da Siviglia, *De vir. illustr.*, cap. 62; Th. Mommsen, *Johannis abbatis Biclarensis Chronica*, in MGH, *Auctores antiquissimi*, XI, *Chronica minora*, ed. Th. Mommsen (1898), pp. 207-20 e 166-77; A. Lambert, *La famille de St Braulio et l'expansion de la Règle de Jean de Biclar*, in *Rivista Zurita*, 1933, pp. 3-18; J. Morera, *Juan Biclarense, confesor de la fe, fundador de Vallclara, historiador y obispo de Gerona*, in *Homenaje a Rubio y Lluch*, Barcellona 1936, pp. 59-84.
Giuseppe Madoz

GIOVANNI di BORGOGNA. - Pittore spagnolo, ricordato nei documenti dal 1495 al 1533, m. prima del 1544. Di educazione italiana, forse allievo del Ghirlandaio, eseguì con altri gli affreschi del transetto della cattedrale di Toledo (1495-96), dove lavorò ancora nel 1502 e nel 1508-10, eseguendo, sempre in collaborazione, le pitture dell'altare della cappella.

Del 1514 è l'affresco celebrativo dell'occupazione di Orano da parte del card. Ximenez. Contemporanee sono alcune scene della vita di Maria e di fatti del Nuovo Testamento, eseguite con colori chiari e festosi, di disegno ampio e sicuro, nonostante una certa durezza nella caratterizzazione dei tipi e nella esecuzione dei panneggi. Degli stessi anni sono i famosi ritratti degli arcivescovi di Toledo. Altre opere di G. di B. sono gli affreschi della Biblioteca, sempre a Toledo, la decorazione dell'aula dell'Università di Alcalá de Henares, e la pala d'altare della cattedrale di Avila, considerati fra i capolavori della pittura spagnola del primo Cinquecento.

BIBL.: C. R. Post, *A history of spanish painting*, IX, Cambridge 1947, pp. 162-232.
Eugenio Battisti

GIOVANNI de BREBEUF: v. CANADO-AMERICANI, MARTIRI.

GIOVANNI di BRUNA (BRÜNN, BRNO). - Mistico del sec. XIV, prima begardo e poi domenicano.

Le confessioni di G. e di Alberto di Brünn in Moravia dinanzi all'inquisitore p. Gallo O.P. di Neuhaus sono una fonte per la conoscenza della dottrina e pratica dei begardi e per la vita di G. di Brünn. Questi visse a Brünn nello stato coniugale, aspirante alla « vita perfetta » che, secondo un conoscente di fiducia a cui domandò, consisteva nella vita dei begardi che vivono nella povertà e nello spirito, senza curarsi della direzione da parte di sacerdoti. Dividendo la sua sostanza, G. diede la metà alla moglie che non consentì al suo allontanamento e l'altra metà portò seco a Colonia ove entrò tra i fratelli del libero spirito o begardi, dimoranti presso la chiesa di S. Stefano. Dopo 20 anni salì tra i « perfetti », la vita dei quali fece per 8 anni. Finalmente convertito alla dottrina cattolica, entrò tra i Domenicani, che egli aiutò nelle cause d'inquisizione.

BIBL.: W. Wattenbach, *Über die Secte der Brüder vom freien Geiste* (*Sitz. Ber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wissenschaf.en*, 2), Berlino 1887, pp. 526-37; A. Neumann, *České sekty ve stol. 14. a 15.*, Velehrad 1920, p. 26.
Angelo Walz

GIOVANNI di BUONAGIUNTA, santo: v. SETTE FONDATORI, SANTI.

GIOVANNI di BURGH (*Johannes de Burgo*). - Teologo del sec. XIV. Nel 1384 venne nominato rettore dell'Università di Cambridge; e l'anno seguente scrisse un manuale di diritto canonico in forma di catechismo *Pupilla oculi* (Parigi 1510 e 1518, Strasburgo 1514), che fu molto noto come guida pratica di diritto per i sacerdoti. Morì nel 1386 a Collingham nel Nottinghamshire dove era rettore.

Insieme a Lyndwood (m. nel 1446), G. è un testimonio del carattere integralmente papale del diritto canonico in Inghilterra. Il suo manuale fu stampato nel 1510 e nel 1515 a Parigi, a Strasburgo nel 1514.

BIBL.: J. Pitts, *De illustribus Angliae scriptoribus*, Parigi 1619, p. 542 sg.; F. W. Maitland, *Roman canon law in the Church of England*, Londra 1898, pp. 40-41; T. B. Scannell, *Doctrine*, in *Cath. Enc.*, V, p. 78; R. S. Nolan, *Seal*, *ibid.*, XIII, p. 651.
Enrico G. Rope

GIOVANNI CALIBITA, santo. - N., secondo la leggenda, a Costantinopoli da nobile famiglia all'inizio del sec. V. Giovanetto, scappò insieme con un monaco acemeta per ritirarsi in un monastero. Dopo 6 anni di vita religiosa ritornò presso la casa paterna vivendo per 3 anni, sconosciuto ai genitori, in un tugurio (καλύβη) donde l'aggettivo di C.

Poco prima di morire si manifestò ai suoi che in seguito trasformarono il tugurio in chiesa. È commemorato sia presso i Greci che i Latini il 15 genn. A Roma fu edificata in suo onore una chiesa nell'Isola Tiberina, ricordata già nel sec. IX da Anastasio Bibliotecario che tradusse in latino la vita di G. In seguito si credette che ivi fosse la casa paterna di G. creduto romano. Il primo documento pontificio autentico che riguarda la chiesa romana è del 1018.

BIBL.: PG 114, 567-82; Anastasio, *Vita s. Iohannis Calybitae*, in *Anal. Boll.*, 15 (1896), pp. 257-67; *Acta SS. Ianuarii*, II, Parigi 1863, pp. 311-20; *Synax. Constantinop.*, p. 393; C. Huelsen, *Le chiese di Roma nel medioevo*, Firenze 1927, p. 275 sgg.
Agostino Amore

GIOVANNI da CALVOLI (*a Caulibus*). - Presso S. Gimignano in Toscana, grande predicatore minorita del sec. XIV, talora anche detto erroneamente Giovanni da S. Gimignano, ancora in vita, secondo il Wadding e il Papini, nel 1376; ma di lui non si sa di più. Secondo la più comune attribuzione, sarebbe autore delle *Meditationes vitae Christi*, uno dei capolavori della spiritualità francescana, che l'autore scrisse con drammatica vivacità e potenza espressiva, quasi plastica, oltre che con senso squisito di arte letteraria.

L'opera, che ebbe grande influsso nella vita religiosa, fu scritta per l'edificazione di una monaca clarissa verso il 1335, in Toscana, probabilmente prima in volgare, poi tradotta in latino. Il testo volgare è considerato testo di lingua.

L'opera stessa ha avuto, nella tradizione manoscritta, due redazioni: una ridotta, e l'altra più ampia e comune in 93 capp.; ma che G. da C. ne sia l'autore, il più competente studioso, C. Fischer, nel 1932 (*op. cit.* in bibl., pp. 449-83) l'ha senz'altro escluso, assegnando l'opera a un ignoto minorita toscano; egli difende la priorità dell'originale volgare, e ritiene inoltre, contro il parere di altri e degli stessi editori di s. Bonaventura, che il Dottore Serafico sia l'autore delle *Meditationes de Passione* (cioè dei 13 capp., dal 68° in poi). Ma questa rivendicazione, giudicata sicura e definitiva anche dai recenti editori spagnoli delle *Obras de s. Bonaventura* (II, Madrid 1946, pp. 735-47), è stata con ottimi argomenti interni contestata dal p. Cicchitto. Però la questione della sua autenticità è tuttora per lo meno dubbia.

BIBL.: Numerose edizioni, latine e volgari; più recente, in italiano, quella di F. Sarri, Milano 1933; testo latino e castigliano della sezione *Meditationes de Passione Christi*, in *Obras de s. Bonaventura*, II, Madrid 1946, pp. 748-817. – Notizie e studi: B. Bonelli, *Prodromus ad Op. Omn. s. Bonaventurae*, Bassano 1767, p. 657 sgg.; N. Papini, *Etruria francescana*, II, p. 113rv (cod. 84, Roma, conv. SS. Apostoli); Sbaralea, I, pp. 51-52; II, 10a e pp. 52-53; Editores S. Bonaventurae, *Op. Omn.*, X, Quaracchi 1902, p. 25, n. 41; Bartolomeo da Pisa, *Liber Conformitatis*, in *Anal. Franc.*, 4 (1906), pp. 341 e 518-19; L. Oliger, *Les Meditationes vitae Christi*, in *Studi franc.*, 7 (1921), pp. 143-83 e 8 (1922), pp. 18-47; R. Boving, *Das aktive Verhältnis des hl. Franz zur bildende Kunst*, in *Arch. Franc. hist.*, 19 (1926), pp. 610-635 (influsso); più diffusamente sui codici, edizioni e autenticità, C. Fischer, *Die « Med. V. C. », ihre handschriftliche Überlieferung und die Verfasserfrage*, 25 (1932), pp. 3-35, 175-209, 305-48,

449-83; *Collect. Franc.*, 13 (1943), p. 42; L. Cicchitto, in *Miscell. Franc.*, 48 (1948), pp. 391-95; L. Döppenschmitt, *Ioh. de Caulibus*, in LThK, V, col. 486. Lorenzo di Fonzo

GIOVANNI Canapario. - Storico. Di nobile famiglia romana, n. ca. la metà del sec. x, passò la sua gioventù tra le agitazioni mondane e lo studio dei classici. Negli aa. 1000-1001 si fece monaco nel monastero dei SS. Alessio e Bonifacio sull'Aventino dove, morto l'abate Leone, fu eletto a succedergli. M. il 12 ott. 1004.

Per desiderio dell'imperatore Ottone III scrisse la vita di s. Alberto vescovo di Praga pochi anni dopo il martirio: opera di grande valore storico e letterario.

Bibl.: *Vita s. Adalberti*, a cura di G. H. Pertz in MGH, *Scriptores*, IV, pp. 581-95; Manitius, II, pp. 229-31; F. Novati e A. Monteverdi, *Le origini*, Milano 1925, pp. 259-60; W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, I, Tubinga 1948, p. 47; II, ivi 1949, p. 338. Ulderico Vicentini

GIOVANNI Canzio (*Cantius*), santo. - N. a Kęty, nella diocesi di Cracovia, il 23 giugno 1390 (secondo altri il 27 dic. 1389) e m. a Cracovia il 24 dic. 1473, dove fu sepolto nella chiesa di S. Anna.

Temperamento ascetico e forte studioso delle S. Scritture, lasciò la responsabilità della parrocchia di Olkusz, preferendo l'insegnamento delle S. Scritture presso l'Accademia di Cracovia. Fu per breve tempo tutore dei figli di re Casimiro IV e contribuì all'educazione del principe s. Casimiro. Si recò in pellegrinaggio una volta a Gerusalemme e quattro volte, a piedi, a Roma. Clemente XIII lo proclamò santo nel 1767. Festa il 20 ott.

Bibl.: *Acta SS. Octobris*, VIII, Parigi 1866, pp. 1042-73; P. Pekalski, *Żywoty Świętych Patronów Polskich*, Cracovia 1862; A. Arndt, in *Analecta Bollandiana*, 8 (1889), pp. 382-88; J. Bukowski, *Żywot ś. Jana K. w 500 rocznicę Jego urodzin*, Cracovia 1890; K. Morawski, *Historya Uniwersytetu Jagiellońskiego*, ivi 1900; *Martyr. Romanum*, pp. 464-65. Angelo Tamborra

GIOVANNI da Capestrano, santo. - N. probabilmente il 24 giugno 1386 a Capestrano (Aquila), m. a Villaco (Vjlak [Schiavonia]) il 23 ott. 1456. Studiò a Perugia, divenendo un celebre giurista, e fu fatto governatore della città da Ladislao di Durazzo. Caduto prigioniero dei Malatesta, subì una crisi religiosa e nel 1416 entrò tra i Frati Minori; divenuto intimo di Bernardino da Siena, lavorò molto per la diffusione dell'Osservanza e fu pure più volte vicario generale; nel '30 propose le *Costituzioni Martiniane*, che sono una via di mezzo tra il lassismo ed il rigorismo, sperando in tal modo di mantenere l'unità della famiglia francescana, ma inutilmente.

Fu nominato inquisitore contro i Fraticelli e gli Ebrei, ma la sua attività principale consistette nella predicazione e nell'apostolato in difesa della cristianità minacciata dai Turchi e dagli eretici; a tal fine viaggiò instancabilmente per tutta l'Europa, ebbe contatti con varie personalità sia in Italia che all'estero. Si possono ricordare una sua legazione in Austria, Baviera e Polonia contro gli Ussiti nel 1451, un'ambasciata in Terra Santa per promuovere l'unione degli Armeni con Roma, la sua partecipazione alla campagna di guerra di Giovanni Huniadi ed infine il comando assunto dell'ala sinistra dello schieramento di forze cristiane che portò alla grande vittoria di Belgrado del 21 luglio 1456. Egli disciplinava militarmente le sue schiere di terziari e di Crociati nel nome di Gesù, secondo la devozione cara a s. Bernardino e difesa da G. stesso con molta energia contro i detrattori. Fu canonizzato da Alessandro VIII nel 1690 (la promulgazione della bolla è del giugno 1724 da parte di Benedetto XIII); Leone XIII ne introdusse la festa nel calendario della Chiesa universale. Festa il 23 ott.

Malgrado la sua intensa attività scrisse moltissimo ed il p. Antonio Sessa da Palermo, all'inizio del sec. xviii, raccolse per pubblicarli 17 volumi manoscritti di sue opere, ma la sua morte glielo impedì; tra i lavori più interessanti si possono citare il *Tractatus de cupiditate*, lo *Speculum conscientiae*, il *De papae et concilii auctoritate*

(fot. Alinari)

Giovanni da Capestrano, santo - Ritratto di G. da C., dipinto di Bartolomeo Vivarini (sec. xv) - Parigi, Louvre.

(importante, date le discussioni molto accese su quell'argomento esistenti al suo tempo), il *De iudicio universali*, e molti altri, nonché *Lettere*, *Prediche*, ecc. Fu essenzialmente un moralista e polemista.

Bibl.: L. de Kerval, *Jean de Capistran, son siècle, son influence*, Parigi 1887; A. Chiappini, *La produzione letteraria di s. G. da C.*, Gubbio 1927; J. Hofer, *Johannes von C. Ein Leben im Kampf um die Erneuerung der Kirche*, Innsbruck 1936; H. Lippens, *S. Jean de Capistran en mission aux états bourguignons (1442-43)*, in *Arch. Franc. hist.*, 35 (1942), pp. 113-32, 254-95; Wadding, *Annales*, x, xi, xii; id., *Scriptores*, s. v. Paolo Brezzi

GIOVANNI di Carpato. - Probabilmente vescovo nel sec. vii. È attribuita a lui una raccolta di *Capita hortatoria* per i monaci in India (PG 85, 1837-60). Un'altra raccolta, anche a lui attribuita, non è opera sua. La sua spiritualità risente l'influsso di Massimo il Confessore.

Bibl.: L. Petit, s. v. in DThC, VIII, col. 753 sg.; M. Th. Disdier, in *Echos d'Orient*, 31-32 (1932-33), pp. 17-43, 284-303; M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo in Br. 1939, p. 245; Bardenhewer, p. 83; G. Graf, *Geschichte der christlich-arabischen Literatur*, I (*Studi e testi*, 118), Città del Vaticano 1944, p. 407. Erik Peterson

GIOVANNI di Casale. - Francescano, filosofo e scienziato, n. a Casale di Monferrato ca. il 1320 (?), m. dopo il 1375.

È l'autore di una *Quaestio de velocitate motus alterationis*, scritta nel 1355 (ed. Venezia 1505), la quale si ispirò alle dottrine di Riccardo Swineshead (o Suisset) e di Nicola di Oresme e pare sia stata molto diffusa nei secc. xiv e xv. G. è stato probabilmente il primo a far conoscere le dottrine di Oresme in Italia.

Bibl.: Sbaralea, III, p. 52; A. Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Essen 1943, pp. 354-57 (bibl.); *Descriptio codicum*, in *Arch. Francisc. histor.*, 1 (1909), p. 116. Anneliese Maier

GIOVANNI Cassiano: v. cassiano, giovanni.

GIOVANNI delle Celle: v. celle, giovanni delle.

GIOVANNI Ciparissiota: v. ciparissiota, giovanni.

GIOVANNI CLIMACO. - Chiamato Climaco (scala) dalla sua opera *Scala del Paradiso*. Visse nel sec. VII sul Sinai come eremita ed abate del famoso convento. La sua *Scala* è divisa in 30 libri, secondo i trenta anni della vita nascosta di Gesù. Ultima mèta dell'ascesi è l'« apatheia » che dà accesso alla vita dell'« esichasta » (vita contemplativa) e della preghiera mistica. La mistica di G. sta sotto l'influenza di Evagrio Pontico, la preghiera in forma di monologo (nome di Gesù) è raccomandata. Nel ratto mistico l'anima vede la luce infinita di Dio.

BIBL.: Ed.: PG 88, 632-1161. Testo greco con introduzione, versione e note di P. Trevisan (*Corona Patrum Salesiana*, 8-9), Torino 1941. Su G., v. Krumbacher, p. 143 sg.; L. Petit, s. v. in DThC, VIII, coll. 690-93; S. Rabois-Bousquetet-S. Salaville, in *Echos d'Orient*, 26 (1923), p. 400 sg.; A. Sandreau, *La doctrine spirituelle de st Jean C.*, in *La Vie spirituelle*, 9 (1924), pp. 352-70; J. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma 1927, p. 135 sg.; Bardenhewer, V (1932), pp. 79-92; M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo 1939, p. 155 sg.; G. Graf, *Geschichte der christlich-arabischen Literatur*, I (*Studi e Testi*, 118), Città del Vaticano 1944, p. 409 sg.

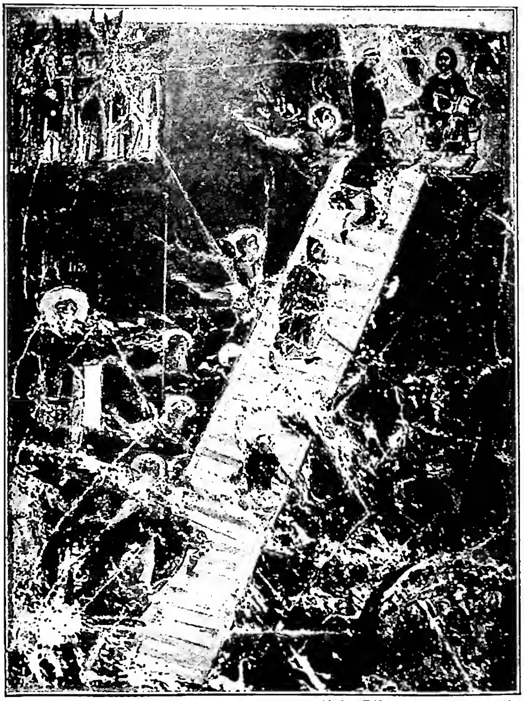
Erik Peterson

(fot. Biblioteca Vaticana)

GIOVANNI CLIMACO, santo - *Scala Paradisi : gradus XVIII*. Miniatura (sec. XI-XII) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. gr. 394, fol. 93.

GIOVANNI di CONVERSINO da RAVENNA. - Educatore e scrittore, n. a Buda nel 1343, m. a Venezia nel 1408. Condotto bambino a Ravenna (da ciò l'appellativo) vi ebbe maestro Donato degli Albanzani; passò quindi a studio a Bologna, uscendone notaio. Cancelliere dei Carraresi a Padova (1379-82; 1392-1404) e del comune di Ragusa (1383-87), a varie riprese si diede all'insegnamento, e dalla sua scuola uscirono allievi poi divenuti famosi (Guarino Veronese, Vittorino da Feltre, P. P. Vergerio).

Ammiratore del Petrarca, ebbe relazioni col Boccaccio e con dotti contemporanei e dette impulso al movimento umanistico nel Veneto. Nella scuola precorse



(fot. Biblioteca Vaticana)

GIOVANNI CLIMACO, santo - *Scala Paradisi*. Miniatura (sec. XI-XII) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. gr. 394, retro della copertina, I fol. non numerato.

il rinnovamento del Veronese e di Vittorino, propugnando metodi didattici umani e razionali, in contrasto con il mortificante meccanismo mnemonico, e scagliandosi contro la brutale violenza allora in uso. Nonostante taluni trascorsi morali, la sua profonda religiosità si rivela negli opuscoli di filosofia stoico-cristiana (*De fato*; *De miseria humanae vitae*; *Ad Augustinum philosophum de Christi conceptu*) e nell'inno a s. Giovanni Evangelista. Particolare interesse letterario presenta il *Rationarium vitae*, racconto autobiografico, in latino aspro, medievale, ma schietto e colorito, non di rado crudamente vivace, che fa conoscere nell'intimo l'uomo e le sue vicende: primo esempio del genere nella letteratura umanistica.

BIBL.: R. Sabbadini, *G. da R. insigne figura d'umanista, da documenti inediti*, Como 1924 (recens. di V. Rossi in *Giorn. stor. d. lett. it.*, 86 [1925], pp. 368-69); P. Paschini, *G. da R. maestro di grammatica a Udine*, in *Mem. stor. forogiuliesi*, 33-34 (1937-38), pp. 206-207; V. Rossi, *Il Quattrocento*, Milano 1938, pp. 22-23.

Italiano Marchetti

GIOVANNI da CORIA: v. GIOVANNI da MONTECORVINO.

GIOVANNI di CORNOVAGLIA (*Iohannes Cornubienis*). - Teologo del sec. XII, m. ca. nel 1176. Poco si sa della sua vita; incerto è anche il suo luogo d'origine, per cui da alcuni è considerato francese, da altri è ritenuto inglese. L'unica notizia sicura è che studiò a Parigi alla scuola di Pietro Lombardo, di Roberto di Melun e di Maurizio di Sully.

Degli scritti a lui attribuiti è incontestabilmente suo l'*Eulogium ad Alexandrum papam III, quod Christus sit aliquis homo* (PL 199,1041-86), nel quale combatte le dottrine di Abelardo, di Gilberto Porretano e di Pietro Lombardo, che sostenevano il *nichilismo cristolico* (secondo cui l'umanità di Cristo non fu che un rivestimento del Verbo) condannato nel Concilio di Tours del 1163.

BIBL.: J. Baudot, s. v. in DThC, VIII, coll. 756-59 (con bibl.); A. Landgraf, s. v. in LThK, V, col. 488; F. Pelster, *Eine ungedruckte Einleitung zu einer zweiten Auflage des Eulogium*, in *Histor. Jahrb.*, 54 (1934), pp. 223-29; F. R. Studeny, *John of Cornwall, an opponent of nichilism. A study in the christological controversies of the twelfth century*, Mödling (Vienna) 1939; I. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2ª ed., Bruges 1948, pp. 253-55; A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Ratisbona 1948, pp. 111-12; E. Rathbone, *John of Cornwal. A brief Biography*, in *Recherches de théol. anc. et médiév.*, 17 (1950), pp. 46-60.

Niccolò Del Re

GIOVANNI CRISOSTOMO, santo. - Il più grande oratore cristiano, uno dei più grandi oratori di tutti

i tempi, fu G., detto dai posteri – a partire dal sec. VI – C. (cioè « dalla bocca d'oro »).

N. ad Antiochia, tra il 344 e il 347, da ragguardevole famiglia : la madre, Antùsa, rimasta vedova a vent'anni, si dedicò unicamente al figliuolo, che ricevette l'educazione più accurata, negli studi profani, sotto la guida di Libanio e di un filosofo, Andragazio, oggi non noto, e, nella religione, sotto quella del vescovo Melezio, dal quale ricevette il Battesimo, nel 369 ca., e di Diodoro, il futuro vescovo di Tarso (e sembra, anche dell'asceta Carterio). Morta la madre, G. – che solo per le preghiere di lei aveva rinunciato a ritirarsi nel deserto – sottrattosi con la fuga alla consacrazione episcopale (difficilmente il particolare può essere preso per una finzione letteraria), condusse vita monastica per quattro anni, e per due anni visse poi da anacoreta. Tornato ad Antiochia, nel 381 fu ordinato diacono da Melezio e, dopo cinque anni, prete (386) dal vescovo Flaviano, successore di quello. Per dodici anni esercitò ad Antiochia l'apostolato della predicazione, suscitando il più ardente e appassionato consenso delle folle, ed intervenendo anche, con la sua parola persuasiva e infiammata, a dar conforto e consiglio, in circostanze straordinarie, come nel 387, quando la città, insorta per l'asprezza di certi tributi imposti da Teodosio, era trascesa a eccessi di violenza, abbattendo le statue dell'Imperatore, e attraversava un periodo di terrore e di angoscia, nell'attesa della punizione, che solo l'intervento di Flaviano riuscì ad evitare.

Verso la fine del 387, rimasta vacante la sede di Costantinopoli per la morte di Nettario, egli fu chiamato a quel posto, contro il suo volere, tra il consenso del clero e del popolo, dall'imperatore Arcadio, per suggerimento e appoggio di Eutropio, che su di lui poteva moltissimo, ma osteggiato segretamente dal vescovo di Alessandria, l'ambizioso Teofilo. Questi aveva per candidato il vecchio prete Isidoro, ma dovette tuttavia rassegnarsi a consacrare G. vescovo di Costantinopoli; il posto però non era il più adatto per G. Austero, diritto, intransigente di carattere destò quasi subito intorno alla sua persona e all'opera di rinnovamento e di epurazione coraggiosamente iniziata, inimicizie, gelosie e contrasti negli ambienti della corte e di parte del clero. Il primo conflitto scoppiò con lo stesso Eutropio, il quale si adoperava per far togliere alle chiese il diritto di asilo, e vi era riuscito, nonostante la resistenza di G. Poco tempo dopo, caduto in disgrazia, Eutropio stesso cercava asilo in una chiesa e sperimentava la generosità di G., che si oppose energicamente e con suo rischio a che ne fosse strappato colla violenza. La popolarità di G., anche per effetto di questi avvenimenti, andava crescendo, e già dagli inizi del suo episcopato la sua azione intesa alla conversione dei Goti ariani stabiliti in città o nei dintorni aveva dato ottimi risultati; egli godeva di un prestigio altissimo, sia per i meriti personali, che per la posizione preminente che aveva il seggio di Costantinopoli sulle chiese delle regioni vicine. Verso la fine dell'inverno del 401, egli per alcuni mesi si allontanò da Costantinopoli e si recò in Asia per una specie di giro d'ispezione; presiedette durante quest'occasione un sinodo a Efeso, e fece comparire, e deporre, alcuni vescovi simoniaci (ciò che gli creò nuovi nemici) ed eleggere vescovo di Efeso il monaco Eraclide; nel viaggio di ritorno, a Nicomedia, depose il vescovo Geronzio. Della sua assenza profittarono i suoi nemici per ordire intrighi contro di lui e tra gli altri il suo sostituto, Severiano di Gabala, con il quale G. ruppe ogni rapporto al suo ritorno, ma si riconciliò dopo per intervento dell'Imperatrice. Nello stesso anno comincia il suo conflitto con Eudossia, la quale, dopo la fine di Eutropio, aveva acquistato una posizione dominante a corte, esercitando un'influenza sempre più grande sul marito, il debole Arcadio.

È difficile ricostruire in tutti i particolari le fasi di questo conflitto, e chiarirne le vere cause, nessuna, o quasi, delle fonti essendo esente dal sospetto di parzialità; e gli scritti stessi di G., che potrebbero essere la testimonianza più sicura, sono esposti al dubbio d'essere in parte apocrifi o interpolati. Si dice che la causa del conflitto sia stata l'usurpazione, che avrebbe compiuto Eudossia, di una vigna di proprietà di una vedova, ciò che avrebbe provocato le censure più aspre, anche se velate, del patriarca. Ma l'autenticità della *Vita di Porfirio, vescovo di Gaza*, scritta dal suo diacono Marco, che sarebbe una testimonianza preziosa perché contemporanea ai fatti, è stata sospettata, e d'altra parte la notizia stessa, che non appare altrove in fonti anteriori al sec. VII, potrebbe essere stata costruita sulla omelia di G., dove si accenna alla vigna di Naboth e al delitto di Iezabel. Il fatto è che a un certo momento si trovano l'Imperatrice e Teofilo coalizzati insieme contro G.

Teofilo non aveva mai visto di buon occhio l'elezione di G.; il caso dei « fratelli lunghi », quattro monaci egiziani, accusati da lui di origenismo e da lui costretti all'esilio – i quali avevano trovato buone accoglienze, insieme con altri monaci della Nitria, presso G. che tuttavia non li ammise alla Comunione e si limitò a tentare, ma invano, di intercedere in loro favore presso di lui – lo mise apertamente contro G. Nonostante l'accusa di origenismo mossagli dal vescovo di Salamina, Epifanio, che per istigazione di Teofilo era venuto nel 403 a Costantinopoli per dirigervi la campagna antiorigenista, e gli intrighi di altri vescovi, che continuarono la lotta dopo la partenza di Epifanio, e di altri personaggi, G., ancora in favore presso Eudossia, prevalse da principio sui suoi nemici. Lo stesso Teofilo, l'anima di tutte le macchinazioni, fu chiamato da Arcadio a Costantinopoli, nel 403, per giustificarsi delle accuse presentate contro di lui dai monaci a Eudossia, davanti a un concilio che doveva essere presieduto da G. Ma quando Eudossia cambiò atteggiamento nei riguardi di G., non fu difficile a Teofilo rovesciare in suo favore la situazione, anche per la moderazione dimostrata dal vescovo di Costantinopoli, il quale, come narra nella lettera a papa Innocenzo, non volle presiedere il Concilio, che doveva giudicare di Teofilo, perché non ritenne, in base ai canoni del 381, di doversi occupare degli affari egiziani. Sbarcato a Costantinopoli alla testa di ventisei vescovi egiziani a lui ligi, Teofilo si diede da fare per assicurarsi l'adesione di altri elementi del clero ostili a G., e far presentare all'Imperatore libelli d'accusa contro di lui; quindi, ormai sicuro dell'appoggio dell'Imperatore, dominato da Eudossia, invece di presentarsi da accusato a un concilio, ne riunì uno a Calcedonia (a Costantinopoli era troppo grande il favore del popolo per il C.), che dal luogo dove avvenne la riunione è detto *ad Quercum*. Questo Sinodo, di 35 vescovi, procedette in contumacia contro G., che si era dichiarato disposto a intervenire se dal Sinodo fossero stati esclusi Teofilo e altri tre vescovi, tra cui Severiano, notoriamente a lui nemici, portò varie accuse più o meno calunniose, riguardanti la vita privata del vescovo, la sua amministrazione, la sua condotta verso talune persone : vi si aggiunse anche l'accusa di lesa maestà per avere offeso l'Imperatrice; in seguito a tale odioso giudizio G. fu deposto ed inviato in esilio.

G. partì per l'esilio, in Bitinia, ma ne tornò presto trionfalmente, richiamato per il contegno minaccioso del popolo, e dalla stessa Imperatrice, spaventata, sembra, da un terremoto o da altro accidente. Ma la riconciliazione fu passeggera; qualche mese dopo un altro conflitto mise di fronte i due, a proposito di certe manifestazioni di gioia, di carattere pagano, svoltesi in occasione dell'inaugurazione di una statua dell'Imperatrice nei pressi della Cattedrale, manifestazioni che avevano disturbato le sacre funzioni della chiesa, e avevano perciò provocato le proteste più severe di G. Per istigazione di Eudossia fu radunato a Costantinopoli, nel 404, un Concilio, formato in massima parte di vescovi a lui nemici, dinanzi al quale fu chiamato a comparire, e dal quale gli fu opposta la illegalità della sua posizione

(*fot. Biblioteca Vaticana*)

GIOVANNI CRISOSTOMO, santo - La figura del Santo su una cassettina lignea (sec. XI) - Biblioteca Vaticana, Museo sacro.

per essere tornato spontaneamente dall'esilio e avere ripreso possesso del suo ufficio, sebbene deposto da un concilio, senza il consenso di un altro sinodo più numeroso (facoltà che peraltro egli aveva perduto in virtù del quarto dei canoni antiocheni). La macchinazione era diretta, come sempre, da Teofilo: non valse opporre che G. non era tornato spontaneamente, e che il canone invocato era ariano; non si ritenne necessario deporlo una seconda volta, ma solo scacciarlo dal posto che occupava senza diritto. G. fu perciò arrestato e per la seconda volta costretto all'esilio; per evitare disordini fra il popolo, che manifestamente voleva opporsi alla sua deportazione, si consegnò spontaneamente ai militi imperiali, e uscì dalla porta orientale della chiesa, eludendo l'attesa della folla. Fu un esilio particolarmente duro, prima a Cucusa in Cataonia, poi nella fortezza di Arabisso, infine nel Ponto. La morte lo colse in viaggio a Comana, in Cappadocia, il 14 sett. del 407. Le sue ultime parole furono: « Gloria a Dio per ogni cosa ». Nel 438 i suoi resti venivano riportati in trionfo a Costantinopoli e deposti sul trono episcopale nella chiesa degli Apostoli, dal figlio della stessa Eudossia, Teodosio II. Era il riconoscimento, da parte di tutto il popolo, della santità del pastore, che con la parola – della quale nessuno ebbe mai più magnifico il dono – e con l'esempio di una vita rimasta ascetica anche nel turbine dell'azione e della lotta, aveva rinnovato (è stato detto) l'età degli Apostoli.

BIBL. Fonti: le opere stesse del Crisostomo, specialmente le *Lettere* e il *De sacerdotio*. Inoltre: Palladio, *Dialogo storico sulla vita del b. G.*; id., *Historia Lausiaca*; le opere storiche di Socrate, di Sozòmeno, di Filostorgio, di Zosimo, di Teodoreto, di Niceforo Callisto. Sul Sinodo *ad Quercum*, lettera di G. a papa Innocenzo e gli *Atti* conservati da Fozio (*Bibliotheca*, cod. 59). Altre biografie: di Giorgio, patriarca di Alessandria (630), di Teodoro, vescovo di Trinitunte, *Intorno alla vita, all'esilio e alle vicende del beatissimo G., detto C.* (sec. x), di un Anonymus Scriptor, *Vitae S. Chrysostomi* (sec. x), *Vita di s. G. C.*, in Simeone Metafraste (sec. x), trattazione della *Suda*; frammento encomiastico di Martirio, vescovo di Antiochia (sec. v). Notizie anche in Marco Diacono, *Vita Porphyrii*, e in *Vita Sanctae Olympiadis diaconissae* (in *Anal. Bolland.*, 15 [1896], pp. 409-23). – Studi: Tillemont, I, Parigi 1714; E. Martin, *St J. Chr.*, 3 voll., Montpellier 1860; A. Thierry, *St. J. Chr. et l'impératrice Eudoxie*, Parigi 1872; F. Ludwig, *Der heilige Chr. in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof*, Braunsberg 1883; W. R. W. Stephens, *St J. Chr. his life and times*, Londra 1883; G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Friburgo in Br. 1897; P. Ubaldi, *La Sinodo « ad Quercum » dell'a. 404*, Torino 1902; F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Parigi 1905; autori vari, Χρυσοστομικά, *Studi e ricerche intorno a s. G. C.*, a cura del comitato per il XV centenario della sua morte, Roma 1908; A. Puech, *St J. C.*, Parigi 1913; H. Lietzmann, s. v. in Pauly-Wissowa, IX, col. 1811 sgg.; Chr. Baur, *Johannes Chrysostomos und seine Zeit*, 2 voll., Monaco 1929-30; A. Puech, *Hist. de la litt. grecque chrétienne*, Parigi 1930; H. Grégoire et M. A. Kugener, *La Vie de Porphyre, évêque de Gaza, est-elle authentique?*, in *Bulletin de l'Association G. Budé*, 26 (Parigi 1930); G. Lazzati, *Teofilo d'Alessandria*, Milano 1935, specialmente pp. 49-69.

II. OPERE. – L'opera di G. C. è di una vastità impressionante: comprende trattati, discorsi, lettere. Egli fu soprattutto un predicatore, e anche i trattati sono, per così dire, una specie di predicazione, rivolta a intenti pratici, a esortare, a illuminare, a istruire. I trattati appartengono a quasi tutti i momenti della vita di G., i più, tuttavia, al periodo che va dal 381 al 386.

Sono del periodo che precedette il diaconato i due libri – un'esortazione e una lettera – *A Teodoro, dopo la sua caduta*, scritti, pare, fra il 371 e il 378, per ricondurre il futuro vescovo di Mopsuestia (sembra infatti che con lui debba identificarsi il destinatario del trattato) alla vita ascetica di cui si era stancato: i due libri *Sulla compunzione*, dedicati, il primo a Demetrio, il secondo a Stalechio, composti forse non in un medesimo tempo, fra il 375 e il 376, o, secondo altri, fra il 381 e il 385; i tre libri *Contro gli avversari della vita monastica*, che sono una difesa dell'ascetismo contro le accuse dei pagani (l'ispirazione dello scritto è platonica; esso presenta anche influssi stoici, ed esprime alcune personali idee pedagogiche; la data ne è incerta, probabilmente è dello stesso periodo dell'altro scritto); il *Confronto fra il re ed il monaco*, che svolge un motivo accennato nel *Contro gli avversari della vita monastica* (la nota proposizione stoica, svolta in forma di σύγκρισις, è qui applicata al rapporto fra il re e quella figura di filosofo pratico che è nei tempi cristiani il monaco, la parola « filosofia » del resto acquista il significato

di « vita ascetica »; il paradosso stoico finisce quasi d'esser tale nella cristiana visione della vita). Al periodo del diaconato e poi del sacerdozio appartengono lo scritto consolatorio *A Stagiro*, un giovane che nella vita ascetica non aveva trovato la pace dello spirito e si consumava in una melanconia morbosa – che si attribuiva a ossessione diabolica – che lo spingeva anche a propositi di suicidio (G. vi dimostra la funzione provvidenziale del dolore e indica il rimedio nella vita operosa); il trattato *Sulla verginità*, forse del 381 (dove dimostra una notevole maturità, formale e di pensiero; vi è seguito l'insegnamento di Paolo, secondo cui è approvato il matrimonio, ma è considerata superiore la verginità; è rivolto contro i Marcioniti); quello *A una giovane vedova*, una specie di lettera consolatoria, dedicata alla vedova di Tarasio, che aveva perduto il marito dopo cinque anni di matrimonio (alcuni considerano come un'appendice di questo trattato lo scritto *De non iterando coniugio*). Forse di questo periodo – se pure non è alquanto posteriore, come farebbe supporre la maggiore esperienza che mostra aver raggiunta l'autore – è il trattato in sei libri, in forma dialogica *Sul sacerdozio*, sui doveri del sacerdote e la grandezza del sacerdozio: opera di grande elevatezza e profondità, che dimostra una mirabile conoscenza del cuore umano, ed è scritta in uno stile lucido e mosso, che ne fa, insieme con le altre doti di composizione e di concezione, un'opera senza confronti in tutta la letteratura, anche profana, del sec. IV. Non si può affermare se al periodo antiocheno o a quello costantinopolitano appartengano i due trattati disciplinari *Contro coloro che tengono in casa delle vergini coabitatrici* e *Sulla necessità che le religiose non coabitino con uomini*. Del periodo precedente è certamente lo scritto apologetico *Contro Giuliano e i pagani o su s. Babila*, composto venti anni dopo gli avvenimenti che vi sono narrati, cioè l'incendio del tempio di Apollo, che seguì al trasporto delle reliquie del Santo, compiuto per ordine dell'Apostata, da Dafni, dove le aveva fatto portare Gallo, alla città: vi è difesa la religione dagli attacchi dell'Imperatore, fondandosi sui miracoli di Gesù e sui prodigi avvenuti in occasione della traslazione delle reliquie del martire; e assai probabilmente anche l'opuscolo *Contro gli Ebrei e i gentili, che Cristo è Dio*. Al periodo dell'esilio appartengono due trattati che forse sono due lettere, uno *A coloro che si sono scandalizzati per gli ultimi avvenimenti*, che è una specie di apologia della Provvidenza divina, l'altro inteso a dimostrare *Che nessuno può essere danneggiato se non da se stesso*.

Dei *Discorsi*, i più sono esegetici; un numero non irrilevante riguarda episodi e passi isolati della Bibbia (Lazzaro e l'epulone, il principio degli *Atti*, singoli versetti delle *Epistole* di Paolo, ecc.). Più importanti (anche per la mole complessiva di siffatti lavori, che raggiungono il numero di ca. 700) sono le omelie di commento a libri interi o a parti rilevanti del Vecchio e del Nuovo Testamento: tra esse, particolarmente notevoli, i sermoni *Sulle epistole di s. Paolo*, in numero di 250, che costituiscono il miglior commento delle epistole stesse. Specialmente le 32 omelie *Sull'Epistola ai Romani* rappresentano quanto di meglio abbia prodotto in questo campo l'attività dei Padri del sec. IV: per l'altezza che vi raggiunge la speculazione di G. sul dogma, il vigore dialettico che vi dimostra, per non esservi separata l'esegesi – come non lo è, del resto, tutta la sua esegesi – dalla morale, per il sentimento di paterno amore che questi scritti scalda e percorre, per il senso di sublimità e quasi d'estasi che si comunica al lettore. Salvo le omelie sulla *Epistola ai Colossesi* e su quelle ai *Tessalonicesi*, queste omelie di commento alle *Epistole* di Paolo datano dal periodo di Antiochia, quelle dell'*Epistola ai Romani* sono del periodo costantinopolitano. Altri discorsi esegetici sono dedicati ai *Salmi* (a ca. 60 salmi; sono tra le cose più pregevoli di G.), al *Genesi* (9 ad alcune parti, 67 a tutto il *Genesi*: del 386 il primo gruppo, del 388 il secondo), ad altri libri storici del Vecchio Testamento (*Anna, David e Saul*, del 387), ai *Profeti* (6 omelie a *Isaia*, I-VI, e 2 *De obscuritate prophetarum*). Sono commentati inoltre *s. Giovanni Evangelista* (in 88 omelie, rivolte specialmente contro gli anomei; del 389), *s. Matteo* (sono 90 omelie, scritte ad Antiochia, sembra nel 390, ammirevoli per il vigore dell'esegesi e l'elevatezza della morale che vi è insegnata), gli *Acta Apostolorum* (in numero di 55, del 400-401; sembrano mancare della necessaria rifinitura). Altri discorsi sono di carattere morale (tali, l'omelia *Contro i giuochi del circo e i teatri*, le 9 *Sulla penitenza* [dubbia è l'autenticità delle ultime tre], le 2 *Ad illuminandos*, prima del loro Battesimo, quella *Sulle calende*, quella *Sull'elemosina*, le 3 *Sulle tentazioni*, le 2 *De precatione*, quelle *Sui misteri* [si riferiscono alle grandi solennità del Signore: Natale, Epifania, Giovedì Santo, Venerdì Santo, Pasqua, Ascensione, Pentecoste, non tutte di sicura autenticità]. Discorsi polemici e morali insieme sono i 12 sermoni *Contro gli anomei, sull'incomprensibilità di Dio*, (nei quali è difesa la consustanzialità del Figlio col Padre), l'omelia *De non anathematizandis rudibus*, e gli 8 *Contro gli Ebrei* (del 386, come i sermoni *Contro gli anomei* dei quali alcuni sono però posteriori, e gli ultimi due sono anche posteriori al 389). Affini a questo genere di omelie sono i *Panegirici*, di cui notevoli sono i 7 pronunciati ad Antiochia in lode di s. Paolo, quello di Filogono, e gli *Elogi* – di Giobbe, di Eleazaro, dei Maccabei –, le 3 omelie *Sui martiri*, e i *Discorsi* su s. Ignazio di Antiochia, Romano, Luciano di Antiochia, Eustazio di Antiochia, Melezio, Balaam.

Più interessano, e per vari riguardi, alcuni discorsi, che pur essendo sempre di argomento morale, sono legati strettamente alle occasioni che li provocarono, come la sua prima omelia, pronunciata nel 386, appena ordinato prete, nella quale esprime il suo ringraziamento a Flaviano. Famose, fra questi discorsi, le 21 omelie *Sulle statue*, del 387, (propriamente 19, ché la prima è anteriore alla sedizione, e la 19ª è estranea agli avvenimenti), pronunciate in occasione dei tragici fatti di Antiochia, che esse accompagnano e consentono di seguire, giorno per giorno, nella loro drammatica realtà; e i due discorsi *Su Eutropio*, pronunciati dopo la caduta del potente favorito di Arcadio (famosa particolarmente la prima di esse, per la vita potentemente drammatica che vi prende la morale; comincia con le parole dell'*Ecclesiaste* « Vanità delle vanità, e tutto è vanità »), e i due *Prima della sua partenza per l'esilio* (del 403) e *Dopo il suo ritorno dall'esilio*, del medesimo anno. Alcune di queste orazioni sono di sospetta autenticità, e talune sono certamente apocrife e interpolate o giunte in redazioni stenografiche: apocrifa è molto probabilmente l'orazione che avrebbe provocato l'ira di Eudossia e determinato il suo secondo esilio, dal quale non doveva più fare ritorno, quella che comincia *Di nuovo Erodiade delira, di nuovo infuria, di nuovo danza e domanda su un piatto la testa di Giovanni*. Ma la questione dell'autenticità delle orazioni di G. è lontana dall'essere risolta.

L'eloquenza di G. è naturale – esperta, ma non schiava dei suggerimenti della scuola – ed è sostenuta sempre dalla sincerità della fede e dalla commozione, la quale fa sì che nulla in essa suoni falso o declamatorio. Qualità di osservazione penetrante, d'argomentazione lucida e serrata, calore di sentimento, ricchezza di idee, immaginazione, si univano a dare alla sua eloquenza quella capacità, che ancora vive in essa, di conquistare le anime e di commuoverle. Dalle omelie familiari, che sono, si può dire, una sua creazione, alle orazioni esegetiche, a quelle che potrebbero dirsi storiche, nelle quali non a torto è stato riconosciuto l'accento della grande eloquenza demostenica e ciceroniana (ma c'è in più, l'influsso che viene dai Libri Sacri), è uno stesso soffio di grandezza, che anima e innalza la sua eloquenza, anche quando scende al tono della conversazione, una stessa abbondanza che viene dal cuore; uno stesso respiro di « carità ».

Le *Lettere*, in numero di 328, sono quasi tutte del periodo dell'esilio (404-407), indirizzate agli amici lasciati ad Antiochia e a Costantinopoli; due sono indirizzate a papa Innocenzo; particolarmente notevoli

quelle indirizzate alla diaconessa Olimpia, alla quale dice parole di conforto e di speranza; non molto importanti per la storia dei tempi, queste lettere sono la testimonianza intera di un'anima illuminata, in mezzo alle prove più dure, della luce della Fede.

BIBL.: Opere : a cura di Henry Savile, 12 voll., Eton 1612; di Fronton Le Duc, 6 voll., Parigi 1609-24, continuata da Ch. Morel e S. Cramoisy, 6 voll., ivi 1636; di B. Montfaucon, 13 voll., ivi 1718; PG 47-64. Edizioni parziali : *Opera selecta*, a cura di F. Dübner, Parigi 1861 : delle *Omelie su s. Matteo*, a cura di F. Field, 3 voll., Oxford 1839; del dialogo *De sacerdotio*, a cura di J. Arbuthnot Nairn, Cambridge 1906; del dialogo *De sacerdotio*, a cura di S. Colombo, Torino 1934 : delle *Omelie sulla Lettera di s. Paolo ai Colossesi*, a cura di C. Piazzino, ivi 1940; delle *Omelie su s. Giovanni Evangelista*, a cura di C. Tirone, parte 1ª, ivi 1944 (questi ultimi 3 voll., appartenenti alla *Corona patrum Salesiana*, contengono anche la traduzione); delle *Lettere a Olimpia*, a cura di A. M. Malingrey, Parigi 1947 (con trad.). Trad. francese dell'abate Bareille, Parigi 1865-73. – Studi : P. Albert, *St J. Ch. considéré comme orateur populaire*, Parigi 1858; M. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle*, 2ª ed., ivi 1851, pp. 144-208; Chr. Baur, *St J. Ch. et ses oeuvres dans l'histoire littéraire*, Lovanio 1907; R. Goebel, *De Iohannis Chrys. et Libanii orationibus quae sunt de seditione Antiochiensium*, Gottinga 1910; P. Ubaldi, *Il movimento letterario d'ispirazione cristiana in Oriente*, Roma 1914; T. E. Ameringer, *The stylistic influence of the second sophistic on the Panegyrical Sermons of st. J. Ch.*, Washington 1921; M. A. Burns, *St. J. Ch. Homilies on the Statues. A study of their rhetorical qualities and form*, Washington 1930; W. A. Maat, *A rhetorical study of st J. Ch.'s « De Sacerdotio »*, ivi 1944.

III. LA DOTTRINA. – G. C. non fu propriamente un filosofo né un teologo : si direbbe meglio, non fu un filosofo né un teologo originale : ché larga conoscenza della filosofia pagana egli ebbe di certo, della filosofia platonica e stoica e forse anche neoplatonica. Questa conoscenza non rimase inerte nel suo spirito, sebbene ci sia chi ha considerato esteriore e irrilevante l'azione dell'ellenismo nell'opera di G., ma fu un fermento che in certo qual modo operò nel suo pensiero, insieme, anche se in misura molto minore, con le ispirazioni e gli influssi che gli venivano dai Libri Sacri e dalla tradizione apostolica.

Come teologo, G. non ebbe certo lo spirito speculativo di un Atanasio o di un Basilio, di un Gregorio di Nissa, ma bisogna anche considerare, che egli visse in un tempo in cui certi problemi non erano più sentiti con il carattere di urgenza di una volta, e l'arianesimo non era temibile come era stato prima, e la disputa trinitaria pareva ed era, in sostanza, conclusa. La sua dottrina è perciò della più scrupolosa ortodossia nicena, che difende contro gli anomei; l'accusa di origenismo mossagli da Epifanio, ma poi da lui stesso ritirata, non ha il benché minimo fondamento. Il problema delle due nature in Cristo, egli non lo affronta in profondità (non dà mai a Maria il nome di *theotókos*, ma nemmeno si compromette in senso contrario, pur attribuendole talvolta sentimenti eccessivamente umani), ma afferma l'umanità di Cristo nella vita, nelle opere e nella morte, insieme glorificandone gli attributi divini, e arrestandosi dinanzi al mistero della sua unità. Espone con chiarezza la dottrina della Eucaristia e della transustanziazione, così da meritare il titolo di « dottore eucaristico », affermando con un realismo che può parere perfino eccessivo la reale presenza di Cristo. È un assertore energico e convinto del libero arbitrio, ma non così che si possa fare di lui un negatore della Grazia e quasi un pelagiano *avanti lettera* : il problema del resto non sarà posto che dopo. Crede, sebbene non la affermi esplicitamente, nell'esistenza di una colpa originaria; crede nel dogma dell'inferno e delle punizioni eterne, che descrive a tinte efficaci, e lo difende contro quelli che lo ritengono inconciliabile con la bontà divina; crede, contro i donatisti, nell'efficacia della Penitenza (e della Confessione), che estende a tutti i peccatori, e non limita ad una volta soltanto (il che fu una delle accuse fattegli nel Concilio della Quercia).

Il metodo esegetico di G. fu quello ch'era da aspettarsi da uno che aveva avuto l'insegnamento di Diodoro di Tarso e ne aveva subito l'influsso, fu cioè quello della scuola antiochena (di cui fu il rappresentante più illustre), la quale, in opposizione all'indirizzo alessandrino, senza escludere l'interpretazione allegorica, dava maggior parte al metodo letterale.

Come moralista – uno dei più grandi moralisti che abbia avuto in tutti i tempi il cristianesimo, sebbene in qualche punto la sua visione sia parsa a taluno un po' limitata e non abbastanza universale – egli ha potuto essere definito giustamente un riformatore della società cristiana. L'ideale a cui mira è ispirato dalla vita delle primitive comunità cristiane, ed è una specie di « società angelica », la traduzione nella vita sociale della vita delle comunità cenobitiche, quella che egli vorrebbe instaurata sulla terra : una società in cui non esistesse il *mio* e il *tuo*, in cui fossero, se non eliminate, almeno ridotte al minimo quelle che erano le due piaghe che affliggevano la società ai suoi tempi : il pauperismo e la schiavitù. Pur considerando l'origine della ricchezza come – spesso, se non sempre – ingiusta, egli non condanna, in sé, la proprietà individuale (che pure considera un male) e la ricchezza, ma il cattivo uso di essa, e addita il rimedio della ineguaglianza sociale, ch'è conseguenza della ricchezza, non nella soppressione o in una distribuzione di essa ai poveri, ma – ed è qui che il problema assume la sua fisionomia morale – in una specie di « adozione dei poveri da parte dei ricchi ». La schiavitù è pure riprovata e ne è auspicata la limitazione, se non addirittura (che non sarebbe da escludere) la soppressione, oltre che il miglioramento delle condizioni degli schiavi; ma l'una e l'altra cosa sono poste sul piano morale, affidate al senso di umanità dei padroni (decisamente G. non ha nulla del tribuno).

Giacché la morale di G. è profondamente « ottimista », ha il torto forse di supporre spesso nella massa dei suoi uditori la purezza dei suoi sentimenti, e la sua naturale bontà; fa leva sulla volontà dell'uomo (donde viene il male?, domanda nella *om. LIX su s. Matteo*, 2-3 : da ciò che noi vogliamo o non vogliamo, risponde; e questo volere o non volere da che cosa dipende? da noi stessi, conclude); addita nella coscienza, oltre che nel Vangelo, la guida dell'operare; ricorre alla persuasione, piuttosto che alla coercizione o alle minacce, si astiene dai personalismi (egli che afferma di combattere l'eresia, non gli eretici), è lontano da ogni aria di sufficienza, si pone sul terreno della realtà concreta, viva, non dei sistemi rigidi e della teoria, e perciò è, in fondo, un moralista indulgente. Considera infatti meritoria l'intenzione, anche quando ad essa non segue l'atto, e questo non lo misura dalla sua grandezza, p. es., l'elemosina; trova che alcuni vizi hanno giustificazione in certe disposizioni naturali; non predica l'ascetismo, non impone privazioni corporali, non esige la continenza assoluta, non condanna la carne ma solo la lussuria e l'impudicizia; consiglia di trattare quelli che ci insultano come persone deboli e malate; trova che l'ira, in certi casi, può servire al bene...; fa splendere dinanzi agli uomini la luce della speranza, e ne fortifica la fede nella misericordia divina.

Da tutte le sue opere potrebbe ricavarsi un intero

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
GIOVANNI della CROCE, santo - Ritratto. Particolare del cammeo del Carmelo di Troyes.

codice di morale pratica, che investe quasi tutti gli aspetti della vita spirituale e del costume: esso verrebbe forse a formare quanto di più elevato, certo di più umano, ha prodotto la morale cristiana, né solo dei primi secoli.

BIBL.: G. Bardy, *St J. Chr.*, in DThC, VIII, col. 660 sgg.: A. Puech, *Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle: st J. Chr.*, Parigi 1891; A. Naegele, *J. Ch. und sein Verhältnis zum Hellenismus*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 13 (1904), pp. 73-113; Ph. E. Legrand, *St J. Chr.*, Parigi 1924; N. Colemann, *J. Chr. and the greek philosophy*, in *Classical philology*, 4 (1930); J. Meyer, *S. J. Chr., maître de perfection chrétienne*, Parigi 1933. Quintino Cataudella

GIOVANNI della CROCE, santo. - « Dottore mistico », riformatore dei Carmelitani, al secolo Juan de Yepes, n. nel 1542 a Fontiveros nella provincia di Avila (Spagna) dal nobile Gonzalo e dalla popolana Caterina Alvarez.

I. VITA. – Giovanissimo perdette il padre, e la famiglia soffrì la povertà. Trascorse la gioventù a Medina del Campo dove la madre si era trasferita, per lavoro. Dopo vani esperimenti in diversi mestieri, G. prese servizio in un ospedale e contemporaneamente studiò grammatica presso i Gesuiti. A 21 anni si fece religioso carmelitano prendendo il nome di G. di S. Mattia. Fu mandato a Salamanca dove, iscritto all'Università, studiò filosofia e teologia. Sacerdote a 25 anni, desiderando un genere di vita più perfetto, mentre pensava alla Certosa, incontrò s. Teresa che lo guadagnò all'opera della riforma carmelitana. Con il p. Antonio di Gesù ne fondò la prima casa per i religiosi a Duruelo, nel 1568. Suo primo compito fu di « formare » i religiosi come maestro dei novizi, quindi come rettore della prima casa di studio ad Alcalà (1571). Dal 1572 al 1577, pregato da s. Teresa, assunse l'ufficio di confessore nel monastero di origine della Santa, ad Avila, dove ella era allora priora. Sorti litigi fra i Carmelitani riformati e quelli non riformati in seguito ad un conflitto di giurisdizioni, per più di otto mesi fu rinchiuso in prigione nel convento di Toledo e lì trattato come ribelle. Ebbe a soffrire moltissimo, anche spiritualmente, ma quando ne uscì (1578), era santo. Da questo momento cominciò per G. il periodo di maggiore irradiamento: diventò superiore in diversi conventi ed assume la direzione di più monasteri di Teresiane. Nello stesso tempo scrisse le sue opere maggiori. Fondò parecchie case del suo Ordine, l'ultima delle quali a Segovia (1588). Nel 1591, sorti nuovi malintesi e rimasto privo di ogni carica, si ritirò nella solitudine de La Peñuela a Ubeda e, dopo penosissima malattia, morì da santo il 19 dic. 1591. Fu beatificato il 25 genn. 1675 e canonizzato il 26 dic. 1726. Il 24 ag. 1926 Pio XI lo dichiarò Dottore della Chiesa. Festa il 24 nov.

II. SCRITTI E DOTTRINA. – Le «opere minori» comprendono: 26 lettere, avvisi e sentenze, due opuscoletti (*Consigli ad un religioso* e le *Cautele*) ed una serie di poesie.

Queste ultime furono scritte in parte nella prigione di Toledo. Le sentenze, scultorie, sono molto succose. L'opuscolo delle *Cautele*, scritto, come sembra, per le Carmelitane di Beas, è una piccola somma pratica della dottrina del Santo. Solo di una parte degli avvisi e di alcune lettere si posseggono ancora i manoscritti originali.

Le « opere maggiori » sono quattro, ma le due prime sono tra loro complementari e formano, per dir così, un dittico: *Salita del Monte Carmelo* e *Notte oscura*, *Cantico spirituale*, *Fiamma d'amor viva*. Ciascuna commenta una poesia.

Non si può indicare una data precisa per la composizione della *Salita*. A quanto pare, fu cominciata quando il Santo frequentava il monastero di Beas (dal 1579), ma la maggior parte fu scritta a Granata (dal 1582 in poi); l'opera rimase incompleta. La *Notte*, anch'essa non terminata, fu scritta più tardi (forse dopo il 1584) pure a Granata. Il *Cantico*, nella sua prima forma, fu composto nel 1584 a richiesta della madre Anna di Gesù; raccoglie tuttavia, come sembra, frammenti di data anteriore. La *Fiamma*, nella prima forma, fu scritta mentre il Santo era vicario provinciale di Andalusia (1585-87) a richiesta di donna Anna da Peñalosa. Nella tradizione manoscritta, queste due ultime opere pervennero a noi in due forme attestate da un numero quasi uguale di copie.

In questi ultimi tempi sono sorte discussioni intorno all'autenticità della seconda forma, specialmente del *Cantico*. L'edizione critica del *Cantico*, pubblicata dal benedettino dom Chevallier (1930), di valore più apparente che reale, ha accreditato abbastanza la tesi che sostiene la non-autenticità; ma finora nessun argomento definitivo è stato presentato al riguardo e rimane del tutto probabile l'origine della seconda redazione da ascriversi allo stesso s. G.

Tutta la dottrina di s. G. si impernia nell'unione con Dio alla quale vuole incamminare l'anima, per descrivere poi la vita di cui essa gode una volta giunta a sì alta meta. Il cammino verso l'unione è descritto particolarmente nel dittico *Salita-Notte*; le varie fasi e gradi di esso si trovano più ampiamente esposti nel *Cantico* e nella *Fiamma*; la nozione dell'unione, che domina tutta l'opera, riappare di continuo nei vari scritti.

III. NOZIONE DELL'UNIONE. – Nella *Salita* (I, 11, 2) definisce l'unione: « lo stato di questa divina unione consiste nell'avere l'anima, secondo la volontà, del tutto trasformata nella volontà di Dio, di modo che in essa non vi sia cosa alcuna contraria alla volontà di Dio, ma che in tutto e per tutto ciò che la muove sia unicamente la volontà di Dio ». La trasformazione dell'anima in Dio, in cui consiste l'unione, risulta dalla realizzazione di due condizioni: la prima, negativa, che esclude nella volontà dell'anima qualsiasi contrarietà alla volontà divina (cioè: distacco totale dell'anima da tutte le cose e da se stessa); la seconda, positiva, per cui la volontà dell'anima è sempre mossa dalla volontà divina e quindi

non più dal proprio interesse. Tale anima vivrà solo per « l'onore e la gloria di Dio ». In modo costante la « struttura » dell'unione viene indicata dal Santo come l'incontro di due elementi : il primo, da parte dell'anima, consiste nel « tenere la volontà perfettamente unita a quella di Dio » (*ibid.*, II, 5, 7); il secondo, da parte di Dio, consiste nella « comunicazione dell'essere soprannaturale » (*ibid.*, n. 4 e n. 7), a tal punto che l'anima appare come divinizzata e vive una vita divina, mossa com'è da Dio, in modo generale, in tutto ciò che fa.

IV. Cammino che conduce all'unione. – Poiché l'unione suppone il distacco totale come condizione fondamentale e si attua nell'essere l'anima mossa da Dio quasi di continuo, il cammino verso l'unione deve procurare all'anima un'intera purezza di affetto ed insieme porla gradualmente sempre più sotto l'influsso divino. Sarà quindi un cammino di totale spogliamento accompagnato da una progressiva presa di possesso da parte di Dio.

Lo spogliamento o purificazione (v.) dell'anima deve compiersi tanto nella sua parte sensibile (« notte del senso »), quanto nella sua parte spirituale (« notte dello spirito ») e non si effettua solo con l'applicazione personale dell'anima (« notte attiva »), ma richiede l'intervento divino (« notte passiva »). L'anima comincia con un'energica mortificazione dei suoi sensi ed appetiti sensitivi; ma a purificarla meglio il Signore le manda ordinariamente la prova dell'aridità. Questa poi contiene per lo più l'invito del Signore a lasciare la meditazione per passare ad una nuova forma di orazione : l'attenzione amorosa a Dio, prima forma di contemplazione (v.), in cui Dio già agisce nascostamente nell'anima. Dominata così la sua parte sensibile, l'anima si applica a purificare il suo spirito con un esercizio eminente delle virtù teologali, il quale l'allontana anche dalla ricerca dei favori celesti straordinari, come sono le visioni e le rivelazioni, per addentrarsi invece sempre più nella contemplazione di pura fede (*ibid.*, II e III); ed anche qui il Signore le viene in aiuto, operando in lei passivamente, facendole prendere coscienza, alla luce della contemplazione, della sua ancora profonda impurità, ma attirandola a sé con l'amore infuso. L'anima soffre tremendamente in questo stato, vedendo tutte le sue brutture, ma l'amore suo per Dio si va intensificando, cosicché al termine della prova che la purifica in tal modo sino in fondo (« notte passiva dello spirito »), è in grado di essere introdotta nello stato di unione.

V. Gradi e fasi dell'unione. – Nello stato di unione s. G. distingue due gradi : il primo, col linguaggio metaforico dei mistici, viene chiamato « sposalizio (o fidanzamento) spirituale », il secondo « matrimonio spirituale ». Nell'uno e nell'altro poi si deve distinguere lo stato abituale dell'anima dai momenti in cui essa riceve da Dio particolari grazie contemplative. Nello « sposalizio spirituale » lo stato abituale consiste da parte dell'anima nell'aver detto a Dio il « sì » perfetto di una totale conformità della sua volontà a quella di Dio, a cui corrisponde da parte di Dio il vero e intero « sì » della sua Grazia (*Fiamma*, III, n. 24). L'anima in questo stato riceve, con maggiore o minor frequenza, le « visite » di Dio, cioè gode di tanto in tanto della contemplazione unitiva, la quale si era elaborata nell'anima durante le tenebre della notte dello spirito. Tuttavia l'anima, in questo stato, è ancora soggetta a tentazioni e riluttanze della sensibilità e patisce ancora momenti di « assenza di Dio ». Ma ciò cessa nel « matrimonio spirituale » in cui l'anima sente continuamente Dio dentro di sé che la muove in tutto ciò che fa e mantiene l'insieme di tutte le sue potenze in un'ammirabile armonia con cui tutte si impiegano nel servizio divino. In questo stato di abituale unione con Dio (unione secondo la sostanza) più volte le potenze spirituali vengono rapite in Dio (unione secondo le potenze) e qui l'anima gode delle contemplazioni unitive più elevate in cui arriva ad una certa partecipazione alla vita trinitaria divina.

La prima e fondamentale controversia intorno alla dottrina del Santo riguarda la nozione dell'unione in cui si impernia l'esposizione dottrinale. Sotto l'influsso delle recenti discussioni intorno alla natura ascetica o mistica dell'unione con Dio, alcuni hanno creduto dover operare una vivisezione, distinguendo un'unione ascetica alla quale condurrebbe la dottrina della *Salita del Monte Carmelo* e un'unione mistica che si conseguirebbe al termine della *Notte oscura*. Ma il testo della *Salita* (III, 2) si oppone nel modo più formale a tale distinzione; dichiara infatti esplicitamente che l'unione, di cui si tratta, non si consegue se non mediante la « notte passiva » (n. 14).

Non si deve intendere tuttavia che il Santo creda che tutte le anime debbano arrivare nello stesso modo a godere delle grazie contemplative le quali, nelle sue descrizioni, accompagnano il progresso dell'anima verso l'unione. Parlando direttamente per le anime contemplative, descrive lo sviluppo dell'unione nel modo con cui si effettua ordinariamente nelle anime contemplative; ma sa pure che « Dio non porta alla contemplazione tutti coloro che si esercitano di proposito nel cammino spirituale, anzi, neppure la metà; il motivo lo sa lui! » (*Notte*, I, 9, 9). Per dare un'esposizione della dottrina di s. G., di cui possano valersi tutti, bisogna far notare che l'unione come tale non è strettamente congiunta con gli stati contemplativi.

Un'altra controversia, o piuttosto, un errore in cui è incorso il Baruzi con la sua interpretazione razionalistica della dottrina del Santo, consiste nell'aver trasportato la purificazione dell'anima, preparativa all'unione, dal piano fondamentalmente volitivo ad un piano fondamentalmente intellettuale.

In questi ultimi tempi si è anche discusso se nelle descrizioni che le opere del Santo fanno della contemplazione (v.) iniziale si debbano distinguere due forme di essa, una acquisita e l'altra infusa, oppure una sola. Chi ha distinto le due forme l'ha fatto in seguito alla vivisezione del concetto dell'unione. S. G. invece non parla che di una forma di contemplazione iniziale ed è quella che poi i teologi carmelitani chiamarono « acquisita » appunto perché, pur essendo dovuta ad un influsso nascosto dello Spirito Santo, « praticamente » si acquista dall'anima di vita contemplativa che debitamente si prepara.

Un'ultima discussione riguarda la natura della contemplazione unitiva, che alcuni hanno creduto doversi attribuire all'intervento di carismi, mentre evidentemente, secondo s. G., si deve attribuire all'intervento dei doni dello Spirito Santo nell'anima che gode tuttavia di quei « tocchi di unione » che in teologia mistica si chiamano « sostanziali ». Per una più particolareggiata esposizione di questo problema, come pure per quello più generale della contemplazione, v. mistica (teologia).

Bibl.: Biografie : Bruno de Jésus-Marie, *St Jean de la Croix*, Parigi 1929; Silverio de S. Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, V : *S. Juan de la Cruz*, Burgos 1936; P. Crisógono de Jesús Sagramentado, *Vida de s. Juan de la Cruz*, Madrid 1946. Studi sulla dottrina : Pascal du St Sacrement, *Jean de la Croix (s.)*, in DThC, VIII, coll. 767-87; J. Baruzi, *St Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Parigi 1924 e 1931; Crisógono de Jesús Sagramentado, *S. Jean de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Avila 1929; Gabriele di S. Maria Maddalena, *S. G. della C., dottore dell'amore divino*, Firenze 1936 e 1941. Gabriele di Santa Maria Maddalena

GIOVANNI, Daiferio. - Cardinale, fiorì nella prima metà del sec. XII. N. di nobile famiglia a Salerno, e da Callisto II nel 1120 fu creato cardinale diacono del titolo di S. Nicola al Carcere Tulliano.

Partecipò all'elezione di Onorio II, alla cui morte (13 febbr. 1130) lo si trova fra i cardinali scismatici che eleggono l'antipapa Anacleto II (Pierleoni). Questi lo trasferì al titolo presbiterale di S. Pudenziana. Tornato all'unità della Chiesa, Innocenzo II, con bolle del 1133 e 1134, lo restituiva al suo titolo originario per ridargli nuovamente nel marzo del 1134 quello di S. Pudenziana, che tenne probabilmente fino all'anno seguente.

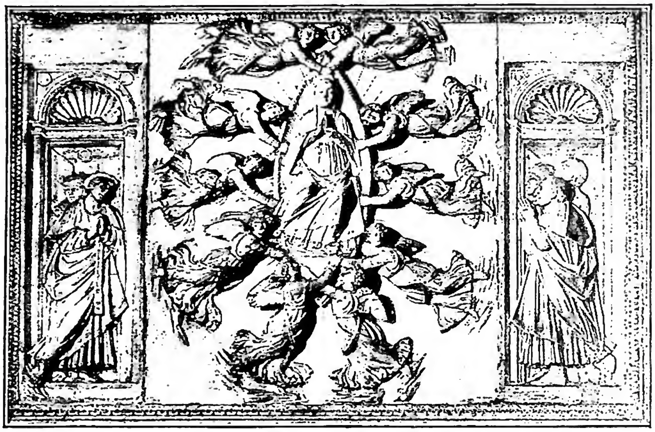
Bibl.: F. M. Brixius, *Die Mitglieder des Kardinalskollegiums von 1130-81*, Berlino 1912, pp. 35 e 77-78; P. F. Palumbo, *Lo scisma del 1130*, Roma 1942, pp. 210, 260, 297.

Alberto Ghinato

GIOVANNI, Dalmata. - Scultore e architetto, n. a Traù intorno al 1440, m. dopo il 1509. Nel 1464 scolpì un busto di Pio II. Altro busto famoso di mano di G. è quello di Paolo II, nel Museo di Palazzo Venezia a Roma, già attribuito erroneamente al Bellano e a Mino da Fiesole. Il modo del Dalmata si distingue, infatti, da quello dei soprannominati scultori per la chiara definizione delle masse e dei piani netti e scheggiati.

In collaborazione con Mino, G. lavorò per la costruzione di un altare oggi nella sacrestia di S. Marco a Roma e per il sepolcro di Paolo II (frammenti nelle Grotte Vaticane e nel Museo Petriano) e dimostrò di averne subíto l'influsso quando nel 1476 scolpì il sepolcro del card. Roverella, in S. Clemente a Roma; poi dal 1481 al 1491 ca. G. fu in Ungheria, ospite alla corte di Mattia Corvino. Nel 1491 era a Venezia, ove lavorò per il vescovo Nicolò Franco, ed è appunto di questo periodo il busto di Carlo Zen, che si conserva nel Museo Correr.

Nel 1509 scolpì la sua ultima opera: il mausoleo del b. Girolamo Giannelli nel duomo d'Ancona.



(*fot. Alinari*)

Giovanni Dalmata - *La Vergine Assunta*. Rilievo nella basilica di S. Maria Maggiore.

Quale architetto gli vengono assegnati con qualche fondamento la loggia sulla piazza e i due portali d'ingresso del Palazzo Venezia a Roma, la porta del Palazzo Vitelleschi a Tarquinia, e soprattutto il coronamento della porta del tempietto di Vicovaro.

Bibl.: F. Schottmüller, *D. G.*, in Thieme-Becker, VIII, pp. 303-304; B. Serra, *G. D., nel tempietto di Vicovaro*, in *L'arte*, 25 (1922), pp. 303-306; Venturi, VIII, 1, pp. 620-24; L. Donati, *L'attività in Roma di Giovanni di Traù*, in *Arch. stor. per la Dalmazia*, 10 (1930-31), pp. 522-34 ; 11 (1931), pp. 54-66; A. Venturi, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, pp. 233-34.

Pietro Gazzola

GIOVANNI Damasceno, santo. - Dottore della Chiesa.

Sommario : I. Vita. - II. Opere. - III. Dottrina. - IV. Influsso.

I. Vita. – È conosciuta soltanto nelle sue grandi linee, data la brevità delle fonti più antiche e le incertezze delle biografie posteriori, nonché la mancanza pressoché totale di indicazioni biografiche nelle opere, pur tanto numerose, di G.

Su G. si ha la *Vita araba*, scritta dallo ieromonaco antiocheno Michele nel 1085, scoperta e pubblicata da C. Basa nel 1912. Da essa dipende il patriarca Giovanni, non meglio identificato, ma che sembra appartenere all'inizio del sec. xii, nella sua *Vita greca*, che si ripete nelle edizioni damasceniche; essa, a sua volta, è la fonte dell'*Encomio* di Costantino Acropolita e di altre due *Vite* greche, l'una anonima, l'altra del patriarca Giovanni Merkuropulo, edite da Papadopulo-Kerameus. A questi documenti si aggiunse nel 1926 un racconto più breve della vita di G., da attribuire al sec. x; da esso derivano le notizie dei Sinassari più antichi.

Da queste fonti si apprende con certezza che G. nacque a Damasco, passata già la metà del sec. vii, dalla nobile e ricca famiglia Manṣūr, e che ricoprì la carica di Prefetto del *dīwān* nei primi tempi della dominazione islamica, fino al 705 ca. Padre di G. fu Manṣūr b. Sarǧūn, amico del principe Jazīd, nella cui corte G. passò i suoi primi anni. Ma, rinunciando agli onori, probabilmente già all'inizio del sec. viii, abbracciò la vita monastica nella laura di S. Saba, presso Gerusalemme, dove ebbe come compagni Cosma, futuro vescovo di Maiuma, ed il proprio nipote s. Stefano *iunior*. A Gerusalemme godette la stima del patriarca Giovanni (m. nel 735) e si acquistò grande fama per la sua eloquenza e per i suoi scritti, principalmente polemici, contro le eresie cristologiche diffuse in Siria e Palestina e contro gli iconoclasti di Bisanzio. Altri particolari sui suoi studi a Damasco, sugli atti di umiltà ed ubbidienza nella laura ierosolimitana, ecc., sono incontrollabili, ovvero sono da ritenersi falsi.

A questi ultimi appartiene l'episodio della mano recisa per ordine del califfo e miracolosamente restituitagli. Morì nel 749, probabilmente il 4 dic., data scelta dai Sinassari. Le sue reliquie prima si conservarono nella laura di S. Sabba. Al tempo di Andronico II si trovavano a Costantinopoli. Da secoli se ne sono perdute le tracce. Leone XIII lo dichiarò dottore della Chiesa nel 1890. La sua festa si celebra nella Chiesa bizantina il 4 dic.; nella latina il 27 marzo.

II. Opere. – G. ha tramandato numerose opere dogmatiche, polemiche, ascetiche, esegetiche, omiletiche e poetiche, raccolte nelle edizioni fatte in Occidente, da completarsi con altre finora inedite.

Lasciando da parte le prime edizioni latine di Giacomo Fabro (Parigi 1507), del Clictoveo (ivi 1512), e l'edizione greca di Donato Veronese (Verona 1531), che si limitano al trattato *De fide orthodoxa*, all'orazione *De iis qui in fide dormierunt* ed alla *Historia Barlaam et Ioasaph*, la prima edizione più completa fu fatta da Henricus Gavius (Colonia 1546). Seguì la greco-latina di Matteo Hopper (Basilea 1548) e la nuova traduzione latina di Giacomo Billy (Parigi 1577), aumentata nel 1603 da Frontone le Duc. Finalmente, il domenicano Michele Lequien (Parigi 1712) diede la sua edizione greco-latina, riprodotta dal Migne (PG 94-96). Attualmente lavorano ad una nuova edizione critica i pp. Benedettini della Badia di Scheiern in Baviera.

1. *Opere dogmatiche.* – La fama di G. riposa sulla cosiddetta *Fons cognitionis*, divisa in tre parti : *Dialectica, De haeresibus, De fide orthodoxa* (PG 94, 525-2128), benché i titoli usati da G. siano : *Capita philosophica, De haeresibus, Capita theologica.* Sull'opera rimangono non poche questioni critiche da risolvere.

I codici presentano una duplice redazione dell'opera. La *Dialectica* ha delle volte 50 capitoli, delle volte 68. Il *De fide orthodoxa* ripete il cap. 12, e benché mantenga sempre nei codici 100 capitoli, gli ultimi, 81-100, si trovano sovente nei codici più antichi tra i capp. 18-19. D'altronde Elia, patriarca giacobita, accenna ai capitoli di G. verso l'a. 728 : e lo stesso G. dedica l'opera al

vescovo di Maiuma, Cosma, che fu consacrato nel 742. Si può quindi supporre che la prima redazione, con la *Dialectica* più lunga e il *De fide orthodoxa* più breve, fu redatta prima delle controversie iconoclaste; l'altra, con la *Dialectica* breve ed il *De fide orthodoxa* aumentato dagli ultimi capitoli, dopo il 742.

A questa opera sono da aggiungersi altri trattatelli dogmatici, e cioè: *Liber de recta sententia*, destinato a Pietro vescovo di Damasco, scritto prima del 730 (PG 94, 1421-32); *Expositio fidei* (PG 95, 417-36); *Introductio elementaris ad dogmata* (PG 95, 100-12). Il *Libellus orthodoxiae* (*Orientalia Christiana*, 8 [1926], pp. 82-103) non è sicuro che appartenga a G.

2. *Opere polemiche*. – Contro i nestoriani si conservano due trattati: *Contra haeresim nestorianorum* (PG 95, 187-224), di dubbia autenticità, e *Sermo de fide contra Nestorium*, pubblicato da F. Diekamp (*Theol. Quartalschr.*, 83 [1901], pp. 555-95), opera genuina di G.

Contro i monofisiti scrisse: *Tractatus contra Iacobitas* (PG 94, 1436-1501), indirizzato probabilmente ad Elia patriarca antiocheno (m. nel 728); *Tractatus contra acephalos* (PG 95, 112-26); e la lettera all'archimandrita Giornades *De hymno Trisagio* (PG 95, 21-62).

(fot. Biblioteca Vaticana)
GIOVANNI DAMASCENO, santo - S. G. in atto di scrivere sul rotolo; di fronte s. Cosma. Miniatura del Menologio di Basilio II (976-1025) - Biblioteca Vaticana, Vat. grec. 1613, f. 213.

Contro i monoteliti compose: *De duabus in Christo voluntatibus* (PG 95, 128-85). I codici, p. es. il Vat. gr. 1075, dànno un'altro trattato inedito *Contra monophysitas et monothelitas*.

Contro i manichei, ovvero pauliciani, si hanno: *S. Ioannis Damasceni dialogus contra manichaeos* (PG 94, 1505-84) e *Disputatio Ioannis orthodoxi cum manichaeo* (PG 96, 1320-33), attribuita dal Mai a G. senza argomenti di sorta.

Ma la polemica che rese G. più noto fu quella contro l'iconoclastía, che debellò nelle sue tre *Orationes de sanctis imaginibus* (PG 94, 1232-1429), la cui tradizione manoscritta offre non poche questioni.

In realtà si tratta di due sole, la terza non essendo altro che una trascrizione letterale della prima e della seconda (le coll. 1317-24, 1329-33 sono prese dalla seconda; le coll. 1324-29 dalla prima).

Altri scritti sulle immagini non sono di G., e cioè: *Oratio contra Constantinum Cabalinum* (PG 95, 309-44), posteriore al Sinodo iconoclasta del 753; *Dialogus stiliteuticus de sanctis imaginibus* (PG 96, 1347-66), redatto nel 771; e la *Epistula ad Theophilum* (PG 95, 345-85), che diventò imperatore quasi un secolo dopo la morte di G.

3. *Opere ascetiche*. – In questo gruppo la principale è quella intitolata dal Lequien *Sacra parallela* (PG 95, 1309-1588; 96, 9-442), benché i codici antichi la chiamino soltanto *Sacra*, altri più recenti soltanto *Parallela*, raccolta di testimonianze della S. Scrittura e dei Padri sulle virtù morali. Inoltre scrisse: *De octo spiritibus nequitiae* (PG 95, 79-84); *De virtutibus et vitiis* (PG 95, 85-98); *De sacris ieiuniis* (PG 95, 63-78).

4. *Esegesi*. – In questo campo non si conserva più che un commento alle *Epistole* di s. Paolo (PG 95, 441-1034).

5. *Omelie*. – I manoscritti dànno non poche omelie di G. (il Gordillo ne ha raccolte 39), delle quali soltanto 13 sono state pubblicate in PG 96, 545-814. Tra esse sono di dubbia autenticità la *I* e *II in Annuntiationem*, la *II in Nativitatem B. M. V.*, nonché quella *De Cruce et Parasceve*. Le più celebri sono le tre omelie *In dormitionem*, tenute alla basilica del Sepolcro della Madonna, verso il 740.

Altre sette *De mundi opificio* e *De Noe* edite da K. Dyobouniotis (Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 13 [1914], pp. 53-69, 119-49) sono tra le spurie di s. Giovanni Crisostomo (PG 56, 429-500), ed appartengono probabilmente a Severiano di Gabala.

6. *Composizioni poetiche*. – G. è da annoverarsi fra i grandi melodi bizantini. Lequien riprodusse numerosi inni e preghiere (PG 96, 817-56, 1363-68). Migne accolse altri sei inni (PG 96, 1372-1408), attribuiti a G. dal Mai, ritenuti al presente come opera di Giovanni Mauropos.

7. *Altre opere*. – L'omelia *De iis qui in fide dormierunt* (PG 95, 247-78), contenuta in una infinità di codici e letta finora nella liturgia bizantina, è ritenuta dubbia per ragione di stile; ma forse questa ragione non basta a contrastare il peso della tradizione manoscritta, unanime nel metterla sotto il nome di G.

Invece è totalmente da escludere la *Historia Barlaam et Ioasaph* (PG 96, 859-1240), tradotta in arabo, copto, armeno, georgiano, latino, francese, italiano, tedesco, spagnolo, irlandese, polacco, ebraico, ecc. Il primo a farne un'opera di G. fu il Tritemio. Attualmente si ritiene che questa leggenda, imparentata alla storia di Buddha, sia stata scritta prima in georgiano, poi in greco da s. Eutimio l'Ibero nel sec. x.

III. DOTTRINA. – G. è sovente chiamato il « s. Tommaso dell'Oriente » benché si discosti dall'Aquinate, sia per la maggiore ristrettezza della sua sintesi dottrinale, sia per l'originalità delle sue idee, giacché, come egli espressamente dichiara (PG 94, 525 A), suo proposito è raccogliere gli insegnamenti dei Padri e degli scrittori antichi.

Così le *Sacra parallela*, con le loro 6000 citazioni, sono prese dai florilegi anteriori, principalmente dalle *Pandette* di Antioco monaco di S. Sabba. La *Dialectica* dipende da Ammonio e da Leonzio Bizantino. Questo ultimo, s. Massimo Confessore, lo pseudo-Cirillo e la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* ricorrono trascritti letteralmente nei trattati cristologici. E negli altri trattati si trovano continui brani dei Padri, principalmente dei tre Cappadoci, di s. Epifanio, di Nemesio Emeseno e dello pseudo-Dionisio.

Da ciò, e dall'assenza dei Padri latini, proviene il fatto che G. adoperi delle formole che non si corrispondono, e fanno difficoltà principalmente agli occidentali. Esempio classico è il modo di parlare sulla Processione dello Spirito Santo: a volte l'attribuisce anche al Figliolo (PG 94, 848 D, 849 A, B, 1512 B), a volte nega che si possa dire lo Spirito essere dal Figliolo (PG 94, 832 B; 95, 60 C-D; 96, 605 B), ciò che provocò le censure degli scolastici e le interminabili dispute bizantine inaugurate nel sec. XIII tra Giovanni Beccos e Giorgio Ciprio. Lo stesso si dica sulla natura del fuoco dell'Inferno, che non si sa se G. ritenga vero o metaforico (PG 94, 1228 A,

1541 C-D, 1573 C). Seguendo anche la sua fonte, s. Epifanio, G. si contenta per l'Antico Testamento del canone ebraico (PG 94, 1176-80), ma poi cita i cosiddetti «deuterocanonici» come libri ispirati.

Queste ed altre poche riserve non tolgono la saldezza della dottrina di G. sulla S.ma Trinità, l'opera della creazione, l'economia della Redenzione, l'Eucaristia ed altre parti del dogma cattolico. Specialmente è da rilevarsi il suo insegnamento sulla mariologia e sul culto delle sacre immagini.

Tra i privilegi della Madonna svolge principalmente la sua divina Maternità, bellamente riassunta nel *De fide orthodoxa* (PG 94, 985 B, cf. 1008 C, 1028 B, 1160 C), e l'Assunzione corporale, che dimostra con la Tradizione e con l'analogia della fede nelle tre omelie su quest'argomento (PG 96, 700-61). Con uguale pietà e solidità di dottrina tratta della perpetua Verginità, dell'assenza di ogni macchia di peccato e delle altre prerogative mariane, benché non siano tanto precisi i termini riferentesi alla Corredenzione ed alla Concezione Immacolata. Riguardo a quest'ultima, una frase di G. presa da Giovanni di Nazianzo (PG 94, 985 B; 96, 704 A; cf. PG 36, 325 B, 633 D) sulla purificazione della Madonna per la discesa dello Spirito Santo il giorno dell'Annunciazione, viene interpretata dai bizantini dissidenti in favore della loro falsa opinione sulla liberazione della S.ma Vergine dal peccato originale, soltanto al momento dell'Incarnazione.

La dottrina di G. sul culto delle sacre immagini fu esaltata nella sessione VI del Concilio Niceno II (a. 787). Il Concilio non fu in grado di produrre nessuna testimonianza presa dai suoi scritti, ignorati dai bizantini; ma in realtà è G. che meglio dichiara la legittimità e la natura del culto delle immagini nelle sue tre orazioni (PG 94, 1232-1429). In esse distrugge la posizione degli iconoclasti, che si appoggiavano sulla autorità dell'Imperatore (PG 94, 1233 A, 1281 A-B), sui precetti della Legge antica (PG 94, 1237 B, 1244 D, 1248 A) e su falsi scritti di s. Epifanio (PG 94, 1257 B-C, 1304 C); manca naturalmente l'appello al Concilio, essendo composte queste orazioni prima del Sinodo iconoclasta di Hieria nel 753. Poi, precisato lo stato della questione, e cioè che si tratta di culto relativo, di semplice dulia verso le immagini, prese non materialmente ma con il loro sacro significato (PG 94, 1240 C, 1288 A, 1239 D), adduce in suo favore la testimonianza della Tradizione (PG 94, 1303 A) e della Liturgia (PG 94, 1245 B), corroborata con la ragione teologica (PG 94, 1252 D, 1239 C) e con il frutto che dal culto delle immagini deriva al popolo cristiano (PG 94, 1249 D, 1269 A, 1300 D).

IV. Influsso. – Per ciò che concerne l'influsso di G., nell'a. 1085 Michele Antiocheno, nel prologo della *Vita araba*, scriveva: «Dappertutto, gli scritti di s. G. D. sono tenuti in gran conto». Ma non ottennero subito la diffusione e la celebrità alla quale accenna Michele. Per qualche tempo G. rimase noto nello stretto cerchio di Palestina: nello scorcio del sec. IX la sua fama varcò i confini dell'Impero bizantino, e verso la metà del sec. XII fece il suo ingresso nell'Occidente.

I monaci di S. Saba si servono delle opere di G., come dimostrano gli scritti di Teodoro Abū Kurrah, che mai lo cita, ma adopera le *Orationes de sacris imaginibus*, i trattati contro i giacobiti ed il *De fide orthodoxa*. Il prolungarsi della lotta contro le immagini, e la mala reputazione della famiglia Manṣūr (il nonno di G. aprì le porte di Damasco agli agareni) fanno sì che i Bizantini continuino ad ignorarlo. Fozio, per es., neppure lo nomina nella sua *Biblioteca*, né fa accenni diretti a lui in alcuno dei suoi libri. Le prime citazioni bizantine di G. si trovano al tempo di Alessio Comneno nella *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno, il quale trascrive quasi 30 capitoli del *De fide orthodoxa*. Nel sec. X Giovanni, esarca di Bulgaria, traduce in lingua slavonica il *De fide orthodoxa*. Seguono la versione georgiana, ad opera probabilmente di Giovanni di Petritzos nel sec. XII e la versione armena, fatta dal monaco Simeone del monastero georgiano Pgndzahanq. Verso la metà del sec. XII appaiono le prime versioni latine: quella del pisano Burgundio, un'altra compiuta nel monastero ungherese di S. Maria di Paszto, ed un terza, opera di Roberto Grossatesta, arcivescovo di Lincoln, la quale in realtà è un rimaneggiamento della versione di Burgundio. Grazie a costui G. prende posto nella *Summa* di Pietro Lombardo e s'impone alla considerazione dei grandi scolastici del medioevo. L'influenza di G. nella teologia latina viene diversamente valutata; secondo Harnack egli «è stato uno dei fondamenti della teologia medievale»; altri non ardiscono di dire tanto, ma ammettono che G. fornì ai nostri scolastici molti punti di dottrina sugli angeli, sull'uomo e sulla cristologia.

Bibl.: Per la vita: G. Graf, *Das arabische Original der Vita des heiligen Johannes von Damaskus*, in *Der Katholik*, 2 (1913), pp. 154-99, 320-31; M. Jugie, *La vie de st Jean Damascène*, in *Echos d'Orient*, 23 (1924), pp. 137-61; M. Gordillo, *Damascenica. I. Vita Marciana*, in *Orientalia Christiana*, 8 (1926), pp. 47-81. Per le opere: E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literalgeschichtliche Studie*, Monaco 1893; K. Holl, *Die sacra Parallela des Johannes Damascenus* (*Texte und Untersuchungen*, 16,1), Giessen 1897; F. Diekamp, *Eine ungedruckte Abhandlung des heiligen Johannes von Damaskus gegen die Nestorianer*, in *Theol. Quartalschrift*, 83 (1901), pp. 555-95; F. Diekamp, *Johannes von Damaskus «Über die im Glauben Entschlafenen»*, in *Römische Quartalschrift*, 17 (1903), pp. 371-82; M. Gordillo, *Damascenica. II. Libellus orthodoxiae*, in *Orientalia Christiana*, 8 (1926), pp. 82-103; E. Zetenberg, *Notice sur le liber de Barlaam et Josaphat*, Parigi 1935; J. M. Hussey, *The autorship of the sex hymni attributed to st. John of Damaskus*, in *Journal of theological studies*, 47 (1946), pp. 200-203. Per la dottrina: J. Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus*, Paderborn 1909; M. Jugie, *Jean Damascène* (*saint*). *doctrine*, in DThC, VIII, coll. 708-48; id., *St Jean Damascène et l'Immaculée Conception*, in *Bessarione*, 39 (1923), pp. 74-96; V. A. Mitchel, *The mariology of st John Damascene*, Kirkwood Mo. 1930; C. Chevalier, *La mariologie de st Jean Damascène* (*Orientalia Christiana Analecta*, 109), Roma 1936; H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster 1938. Per l'influsso: *Bogoslovia Sv. Ioanna Damaskina v perevodje Ioanna Eksarka Bolgarskago*, *Ctenija*, 4 (Mosca 1878); C. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodors Abu-Kurra* (*Forsch. zur christl. Literatur-und Dogmengeschichte*, 10), Paderborn 1910; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2^a ed., Bruges 1948, pp. 374-415. Cf. inoltre le opere generali J. Langen, *Johannes von Damaskus*, Gotha 1879; K. Dyobouniotis, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, Atene 1903; V. Ermone, *St Jean Damascène*, Parigi 1904.

Maurizio Gordillo

GIOVANNI di Dambach. - Teologo domenicano, n. nel 1288 (1289?) a Dambach in Alsazia, m. il 3 ott. (?) 1372 probabilmente a Friburgo.

Domenicano dal 1300, G. studiò a Strasburgo e a Colonia ove ebbe eccellenti maestri e i fedeli amici Venturino da Bergamo e Taulero. Stava per Eccardo e Nicola di Strasburgo nel 1327. Cacciato con i confratelli da Strasburgo (1338), si rifugiò a Basilea, continuò gli studi a Bologna (1341) ed ottenne a Montpellier il magistero di teologia (1347). Mandato dal capitolo generale di Bologna (1347) allo studio generale di Praga ove insegnò per breve tempo, D. fu inviato da Carlo IV ad Avignone (1348), ove si fermò forse per 2 anni. Dal 1350 al 1357 a Parigi, soggiornò dal 1357 a Strasburgo, intento ai suoi lavori letterari.

Personalmente pio e gentile, fine ed acuto osservatore di uomini e di cose, G. propone una dottrina assai rigida e di tendenze nominalistiche. Come autore è pre-

valentemente compilatore. Il suo scritto principale *De consolatione theologiae* ebbe grande influsso sulla vita religiosa del medioevo tardivo e fu diffuso in molte copie fino al mare del Nord e fino alla Spagna e costituisce un modello per la letteratura consolatoria che raggiunse l'apogeo durante lo scisma. Con ragioni di consolazione tolte dalla teologia, G. cerca di superare il dolore proprio e altrui.

Scritti: *De consolatione theologiae ll. 15* (dal 1340 al 1365); *De sensibilibus deliciis Paradisi*; *De culpa et Gratia*; *Exhortatio ad Carolum IV*. Inoltre si attribuiscono a lui le opere seguenti: *De amore virtutum*, *De privilegio exemptorum*, *De simonia claustralium*, *De proprietate mendicantium*, *De quantitate indulgentiarum*, *De virtute indulgentiarum*, *Responsiones*, *De moderatione quartae*, *De redemptionibus*.

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 667-70; II, p. 821; A. Auer, *Joh. v. Dambach u. die Trostbücher vom 11. bis 16. Jahrhundert*, Münster 1928; J. Koch, s. v. in *Verfasserlexikon*, II, coll. 589-590; G. M. Löhr, *Die Mendicantenarmut im Dominikanerorden im 14. Jhr., nach den Schriften von Joh. v. D. und Joh. Dominici*, in *Divus Thomas*, 18 (Friburgo 1940), pp. 385-427. Angelo Walz

GIOVANNI, DIACONO. - Cronista napoletano, vissuto nella seconda metà del sec. IX e negli iniz del sec. X. Fu rettore della diaconia di S. Gennaro, e autore, non di tutto il *Liber pontificalis Ecclesiae neapolitanae*, come si credeva, ma soltanto della seconda parte, che abbraccia le biografie dei vescovi di Napoli da Paolo II, eletto nel 762, ad Atanasio I, m. il 15 luglio 872; l'opera fu scritta in età ancora giovanile, con esattezza ed imparzialità (v. RIS, I, II, pp. 291-318).

Compose anche: *Acta s. Ianuarii* (cf. *Acta SS. Septembris*, VI, Parigi 1867, pp. 874-78); *Acta translationis s. Sosii diaconi* (*ibid.*, pp. 879-84); *Acta translationis s. Severini* (*ibid. Ianuarii*, I, Parigi 1863, pp. 497-99); *Vita s. Nicolai episc. Myrensis* (cf. N. C. Falconio, *S. Nicolai... acta primigenia*, Napoli 1851, p. 112 sgg.); *Martyrium s. Procopii episc. Tauromenii* (cf. RIS, I, II, pp. 269-73); la versione dal greco in latino del martirio dei quaranta di Sebaste: *Vita martyrum XL Sebastenorum* (*Acta SS. Martii*, II, Parigi 1865, pp. 22-25).

BIBL.: B. Capasso, *Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia*, I, Napoli 1881, p. 147 sgg.; id., *Le fonti della istoria delle province napoletane*, ivi 1902; F. Savio, *G. d., biografo di vescovi napoletani*, in *Atti della Reale Accademia delle scienze di Torino*, 50 (1914-15), pp. 974-88; D. Mallardo, *Storia antica della Chiesa di Napoli, Le fonti*, Napoli 1943, pp. 6-12, 31-36; id., *G. d. napoletano*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 2 (1948), pp. 317-37. Celestino Testore

GIOVANNI DIACONO, detto **HYMONIDES**. - N. ca. l'825, m. prima dell'882. Monaco di Monte Cassino, amico di Anastasio Bibliotecario, ebbe grande influsso alla Curia di papa Giovanni VIII (872-82). Da lui incaricato di scrivere la biografia di s. Gregorio Magno, compose la più copiosa vita del grande Papa romano, che resta la migliore tra le antiche biografie, scritta con buon senso storico, in forma tematica, secondo i quattro libri della *Regula pastoralis*, piuttosto che cronologica.

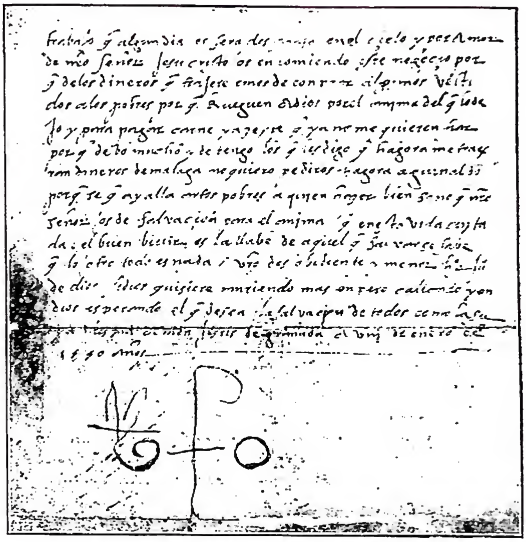
Non è pienamente accertata la sua paternità letteraria di altre opere. Secondo le fonti latine iniziò, su domanda di Gauderico di Velletri, una vita di s. Clemente Romano, e trasformò in 375 versi l'apocrifo *Convivium* (*Symposion*) detto comunemente *Caena Cypriani* (v.) di s. Cipriano. Probabile è la sua collaborazione al *Liber Pontificalis*.

BIBL.: PL 75, 59-242; Manitius, I, pp. 689-95; A. Lapôtre, *Le souper de Jean Diacre*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 21 (1901), pp. 319-48; cf. anche la voce CORNOMÀNIA. Lucchesio Spätling

GIOVANNI IV, il **DIGIUNATORE**, patriarca di **COSTANTINOPOLI.** - L'appellativo « il digiunatore » gli fu dato per l'austerità della sua vita; nella Chiesa dissidente viene venerato come santo. Nella storia è diventato celebre per la questione del titolo « patriarca ecumenico », già usato da alcuni suoi predecessori nel sec. VI, ma sotto di lui, in un Sinodo del 587, diventato in maniera solenne titolo ufficiale ed esclusivo del patriarca di Costantinopoli. I papi Pelagio II (575-90) e s. Gregorio Magno (590-604) protestarono invano contro questo abuso. G. fu anche rimproverato da s. Gregorio per non aver dato informazioni su due sacerdoti greci. Fu patriarca dal 582 al 595.

Due lettere di G. al papa s. Gregorio sono perdute; si conservano invece due del Papa a lui (cioè registro III, 52 e V, 44 nell'ed. di Ewald, I, pp. 208-10 e 338-43). Una lettera dell'arcivescovo Leandro di Siviglia è menzionata da s. Isidoro di Siviglia. Scritti penitenziali attribuiti a lui sono probabilmente apocrifi.

BIBL.: Krumbacher, p. 144; S. Vailhé, *Le titre de patriarche oecuménique avant st. Grégoire le Grand*, in *Echos d'Orient*, 11 (1908), 65-69; R. Janin, *Jean IV Le Jeûneur*, in DThC, VIII, coll. 828-29; J. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I, 1, Parigi 1932, nn. 264-72. Giorgio Hofmann

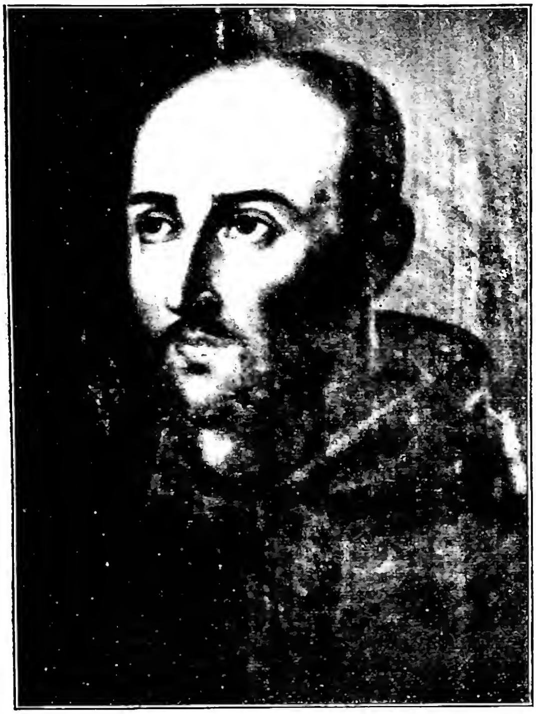


(*fot. Enc. Catt.*)

GIOVANNI DI DIO, santo - Lettera con sigla autografa, indirizzata a Gutierrez Lasso (8 genn. 1550) - Roma, archivio gen. dei Fatebenefratelli.

GIOVANNI di **DIO**, santo. - Fondatore dell'Ordine ospedaliero dei Fatebenefratelli. N. a Montemor-o-Novo in Portogallo l'8 marzo 1495, visse e svolse il suo apostolato nella Spagna. Accolto fanciullo in Oropesa (Nuova Castiglia) da un agiato fattore, fu pastore e agricoltore; soldato, partecipò alla guerra tra Carlo V e Francesco I e alla difesa di Vienna, assediata da Solimano II. Nuovamente pastore a Siviglia, passò a Ceuta, lavorando da manovale alle fortificazioni della città ed erogando lo stipendio a sollievo dei poveri. Tornato in Spagna, esercitò il commercio ambulante di libri a Gibilterra, quindi aprì una piccola libreria in Granada (1536).

Dopo una predica del b. Giovanni d'Avila, decise di consacrarsi totalmente alla pietà, alla penitenza e alle opere di misericordia. Per espiare i suoi peccati ed attirarsi umiliazioni, si finse pazzo e perciò fu rinchiuso nel Regio Ospedale, dove subì pazientemente il duro trattamento terapeutico allora in uso. Nel 1537, benché povero, col soccorso di qualche generoso, fondò in Granada un ospedale. Nell'organizzazione di esso, pur non avendo fatto studi medici, ebbe grande intuito igienico-assisten-



(per cortesia del p. Russotto)
GIOVANNI di DIO, santo - Ritratto di D. V. Diaz (sec. XVII). Affresco nella chiesa del « Dulce Nombre de Maria » - Valladolid.

ziale: stabilì reparti distinti per febbricitanti, contagiosi, storpi, paralitici, cronici e pazzi, mettendo un sol malato in ogni letto, a distanza uno dall'altro. Contemporaneamente soccorreva bisognosi, fanciulle pericolanti, donne di cattiva vita, ai quali provvedeva alloggio, cibo, indumenti, educazione, lavoro. Attorno a lui si raccolsero alcuni compagni, che, dopo la sua morte, cresciuti di numero, e fondati altri ospedali nella Spagna e in Italia, furono eretti prima in semplice Congregazione (Pio V, 1571), poi in Ordine religioso (Sisto V, 1586; Paolo V, 1611 e 1617). Dalle parole con le quali il Santo, a tarda sera, chiedeva l'elemosina per le vie di Granada: « Fate bene, fratelli, a voi stessi, per amor di Dio », i suoi discepoli in Italia sono chiamati: *Fatebenefratelli*. M. a Granada l'8 marzo 1550. Fu canonizzato da Alessandro VIII nel 1690 (la bolla di canonizzazione fu promulgata da Innocenzo XII nel 1691). Leone XIII lo proclamò patrono degli ospedali e dei malati (1886) e Pio XI patrono degli infermieri e loro associazioni (1930; cf. AAS, 23 [1931], p. 8 sg.). La festa cade l'8 marzo.

BIBL.: L. del Pozo, *S. Juan de Dios*, 5ª ed., Madrid 1929; O. Marcos, *Cartas y escritos de s. Juan de Dios*, ivi 1935; R. Jardim de Castro, *S. João de Deus, um herói português do século XVI*, 2ª ed., Lisbona 1946; I. Giordani, *G. di D, santo del popolo*, Firenze 1947; L. Ruland, *Gespräche um Johannes von Gott*, Würzburg 1947; M. Gomez-Moreno, *Primicias historicas de S. Juan de Dios*, Madrid 1950. Gabriele Russotto

GIOVANNI VI di DRASKHANAKERT. - Celebre katholikós della Chiesa armena, dall'898 al 925. Governò molto sapientemente la sede in un periodo di gravi persecuzioni ad opera dei dominatori arabi. Assistette al martirio del re Sembat Bagratunì, e di numerosi altri prìncipi e fedeli armeni. G. stesso, fatto prigioniero due volte, e torturato, riuscì ad evadere. Scrisse una storia dell'Armenia, opera preziosa ed interessante particolarmente nella parte seconda, dove come teste oculare descrive le vicende della sua epoca.

BIBL.: M. Ciamcian, *Storia* (in armeno), II, Venezia 1785; G. Katholikos, *Storia*, trad. di S. Martin, Parigi 1841; T. Arzrunì, *Storia*, trad. di Brosset, Pietroburgo 1874.
Serafino Akelian

GIOVANNI de DUKLA, beato. - Francescano, n. a Dukla (Polonia) nel 1414, m. a Leopoli nel 1484.

Giovane ancora entrò nell'Ordine dei Frati minori conventuali, divenendo sacerdote e più volte superiore. Quando nel 1453 s. Giovanni da Capestrano andò in Polonia, passò all'Osservanza. Si applicò con zelo al ministero apostolico, specialmente per ricondurre alla Chiesa gli scismatici russi e armeni. Re e prìncipi di Polonia chiesero la sua canonizzazione a Paolo V e Urbano VIII. Clemente XII ne approvò il culto, e confermò il decreto della S. Congregazione dei Riti col quale eleggeva G. tra i patroni primari della Polonia e Lituania.

BIBL.: L. de Clary, *Aureola Serafica*, III, Quaracchi 1899, p. 95 sgg.; Wadding, *Annales*, XIII, ivi 1932, p. 435; XIV, ivi 1933, pp. 431-36. Alberto Ghinato

GIOVANNI di EFESO. - Chiamato così perché lavorò maggiormente in Efeso, ma n. ad Amida (Siria) all'inizio del sec. VI e m. ca. il 586. Questo monaco monofisita, comparso nel 535 a Costantinopoli, godette durante 30 anni del favore di Giustiniano, riuscendo a insediarsi come vescovo monofisita nella sede patriarcale bizantina. Ma dal 572, dopo l'avvento dell'antimonofisita Giustino II, dovette soffrire ogni sorta di persecuzioni, che lo obbligarono quasi sempre a una vita raminga.

G. è autore di due pregevoli opere scritte in siriaco: la *Storia dei santi orientali*, interessante per le vicende del monachesimo nella Mesopotamia (ed. E. W. Brooks: PO 17, 1; 19, 2), e una *Storia ecclesiastica*, che abbraccia il tempo da Giulio Cesare fino al 585, divisa in 3 parti di 6 libri ciascuna. Soltanto la 3ª parte (575-85) ci è giunta sostanzialmente completa e direttamente trasmessa (ed. E. W. Brooks, *Corpus Scriptorum Christianorum Orient.*, *Script. Syri*, III, III, Parigi 1935; con versione latina, Lovanio 1936).

BIBL.: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 181-82 (con bibl.). Ignazio Ortiz de Urbina

GIOVANNI l'ELEMOSINIERE. - In greco: Ἐλεήμων (= « misericordioso »), patriarca di Alessandria di Egitto, n. ad Amato (Cipro) nella seconda metà del sec. VI, m. ivi ca. il 619. Mortigli la moglie ed i figli, distribuì le sue cospicue ricchezze ai poveri e si diede ad una vita di perfezione. La fama della sua bontà s'era tanto diffusa che clero e popolo di Alessandria lo domandarono all'Imperatore come patriarca (610-611).

Lottò efficacemente contro il monofisismo e gli abusi introdottisi fra il clero e il popolo, facendo rifiorire le pratiche della religione; ma soprattutto si distinse nella larghezza verso i poveri, che chiamava « i suoi padroni ». Appena giunto in sede, ne fece stendere una lista, che raggiunse il numero di 7500, e li provvide ogni giorno di elemosina; visitava e soccorreva gli ospedali, gli ospizi e i monasteri; quasi tutti i suoi proventi andavano in elemosine e Dio stesso intervenne varie volte in modo straordinario. L'invasione dei Persiani nell'Egitto lo costrinse a riparare ad Amato, dove non molto dopo morì.

Il suo corpo fu portato a Costantinopoli; indi donato dal sultano a Giovanni Corvino, re di Ungheria (1458), che lo fece collocare nella sua cappella reale a Buda; nel 1530 passò a Tall, presso Presburgo, e di là, il 23 genn. 1632, nella cattedrale stessa di Presburgo. Presso i Greci, la sua festa cade il 12 nov. (cf. *Synax. Constantinop.*, coll. 215-19); nel *Martyr. Romanum* il 23 genn.

G. compose una *Vita* del patriarca s. Ticone di Alessandria, ma non ne rimangono che pochi tratti (editi

da H. Usener, *Der hl. Tychon*, Lipsia 1907). - Vedi tav. XLIV.

BIBL.: Vite: quella scritta dai suoi due amici e cooperatori, Sofronio e Mosco, è andata perduta (cf. tuttavia H. Delehaye, *Une vie inédite de st Jean l'Aumônier*, in *Anal. Boll.*, 45 [1927], pp. 5-74: ivi si vorrebbe vedere più o meno il testo di Sofronio e Mosco); un'altra ne scrisse Leonzio di Neapoli (Cipro), *Vita s. Ioannis Eleemosynarii*, per colmare le lacune della prima (testo greco in PG 93, 1613-68; trad. lat. di Anastasio il Bibliotecario in PL 73, 337-92); una terza si trova in Simone Metafraste, *Vita et conversatio, s. Patris nostri Ioannis Alexandriae episc.*, (PG 114, 895-965), dipendente assai da Leonzio. Studi: *Acta SS. Ianuarii*, II, Parigi 1863, pp. 111-31; H. Gelzer, *Leontios von Neapolis Leben des hl. Joh., Erzbischof von Alex.*, Friburgo in Br. 1893 (vi si dà il testo greco e la trad. ted.); H.F.F. Duckworth, *St. John the Almsgiver, patr. v. Alex.*, Londra 1901.
Celestino Testore

GIOVANNI ERIUGENA: v. SCOTO ERIUGENA, GIOVANNI.

GIOVANNI di EUBEA. - Presbitero e vescovo, non si sa se di un vescovado dell'Isola di Eubea o di un altro luogo, probabilmente del sec. VIII. Autore di alcune prediche, di un panegirico (inedito) in onore di s. Anastasia e di un martirio (inedito) della S. Parasceve. Due delle sue prediche sono state pubblicate in PG 96, 1459-1508. Una terza a s. Lazzaro fu resa nota da F. Dölger.

BIBL.: F. Dölger, *Johannes von Euboia*, in *Analecta Bollandiana* (*Mélanges P. Peeters*, 2), 68 (1950), p. 5 sg. Erik Peterson

GIOVANNI da FAENZA (*Ioannes Faventinus*). - Uno dei più grandi glossatori del *Decretum* di Graziano, m. dopo il 1220. Si ignora la sua data di nascita e di morte. Fu professore a Bologna, dove probabilmente studiò ancora, fino al 1174, poi canonico a Faenza, e non già vescovo del luogo; così pensa l'Argnani contro la tradizione precedente, deducendolo dal registro delle decisioni capitolari di quella chiesa cattedrale, nelle quali G. da F. sottoscrive come prete. Favorì il partito imperiale di Federico Barbarossa, assieme al suo vescovo Giovanni II, che morì al seguito dell'Imperatore in Palestina (1191).

Scrisse dopo il 1171 una delle più note *Summae* al *Decretum* di Graziano, stilata sulla falsariga di quella del maestro Rufino e di Stefano Tornacense; tale *Summa* è ancora inedita.

Più importanti sono le sue glosse al *Decretum* stesso, scritte posteriormente alla *Summa*.

Gli sono state ancora attribuite, ma l'attribuzione è incerta, delle *Quaestiones* e delle glosse all'*Appendix Concilii Lateranensis*. Notevole fu il suo influsso sugli autori posteriori.

La data della sua morte si faceva aggirare attorno al 1190, ma l'Argnani, in base ad alcune sottoscrizioni di un certo Giovanni, perito nel diritto canonico, trovate nell'Archivio capitolare di Bologna, trasporta la data di morte a dopo il 1220.

BIBL.: J. F. Schulte, *Die Glosse zum Decret Gratians von ihren Anfängen bis auf die jüngsten Ausgaben*, Vienna 1872, pp. 40-44; id., *Die Geschichte der Quellen und Literatur des can. Rechts*, I, Stoccarda 1877, pp. 137-40; J. Juncker, *Summen und Glossen*, in *Zeitschr. der Savigny-Stift., Kan. Abt.*, 45 (1925), pp. 462-71; J. Argnani, *Joannes Faventinus glossator*, in *Apollinaris*, 9 (1935), pp. 425-35, 641-58; St. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234)*, I (*Studi e testi*, 71), Città del Vaticano 1937, passim, specie pp. 143-46, 216 sgg. Pietro Palazzini

GIOVANNI (MARCOLINI) da FANO. - Francescano della prima metà del sec. XV. Intimo amico dei ss. Giovanni da Capistrano e Giacomo della Marca come pure dei sommi pontefici Eugenio IV e Niccolò V. A lui è dovuta la fondazione del convento francescano dello spedaletto di S. Lazzaro a Fano.

Il 6 nov. 1444 Eugenio IV lo creò vescovo di Nocera Umbra, dove nel 1448 riedificò l'antica Cattedrale trasferendovi, dalla chiesa di S. Maria Maggiore, la cattedra pontificale e il Capitolo. Da vescovo fondò il convento francescano dell'Eremita presso i Bagni. Fu presente alla morte di s. Bernardino di Siena (1444).

M. in fama di santo nel 1465.

BIBL.: P. Ortolani, *Dignità ecclesiastiche francescano-picene*, Tolentino 1924, pp. 63-64; Wadding, *Annales*, XI, p. 259; Ubaldo d'Alençon, *G. da Fano*, in *Etudes franciscains*, 47 (1935), pp. 636-47. Alberto Ghinato

GIOVANNI (PILI) da FANO. - Frate minore e poi cappuccino, m. a Urbania il 5 marzo 1539. Di nobile famiglia, fattosi frate minore si distinse per zelo e operosità. Da ministro provinciale ostacolò fortemente i primi inizi della riforma cappuccina.

Pentitosi, non solo la favorì, ma l'abbracciò (1534) e si adoperò assai per diffonderla e consolidarla, specie nell'alta Italia e nelle Marche. Nel 1663 il suo corpo fu trovato incorrotto. Con s. Girolamo Emiliani fondò a Brescia l'opera degli Orfanelli della Misericordia, e combattè anche con gli scritti le infiltrazioni protestanti in Italia.

BIBL.: M. a Pobladura, *Historia generalis Ordinis Capuccinorum*, I, Roma 1946, v. indice; G. Cantini, *I Francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento* (*Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*, 3), ivi 1948, pp. 69-74, con bibl. Alberto Ghinato

GIOVANNI da FÉCAMP. - Abate e teologo benedettino, n. a Ravenna alla fine del sec. X, m. a Fécamp (Normandia) il 22 febbr. 1078. Nipote del celebre abate b. Guglielmo da Volpiano, ne divenne presto il discepolo prediletto nell'abbazia di S. Benigno di Fruttuaria. Seguì lo zio, quando questi si recò in Francia a fondare il monastero di S. Benigno di Digione e nel 1017 fu dal medesimo creato priore dell'abbazia della S.ma Trinità di Fécamp, di cui divenne abate nel 1028. Dal 1052 al 1054 governò anche l'abbazia di Digione. Proprio in quel momento Fécamp divenne il centro di una Congregazione benedettina, cui successivamente si unirono i monasteri di Blangy, Saint-Taurin, Bernay. Se in quel fervido periodo di riforme monastiche, capeggiate da Cluny, da St-Vanne e da S. Benigno di Digione, non si ebbero rivalità, i capi però dovettero partecipare a tutto il movimento politico-religioso dell'epoca e soggiacere ai suoi urti e alle sue scosse. G., amico del re inglese Edoardo III, era accetto anche a Guglielmo il Conquistatore, che volentieri si recava a Fécamp; in rapporto con Fruttuaria, non perdette i contatti con l'Italia e l'Impero; con l'imperatrice Agnese, madre di Enrico IV, ebbe relazioni epistolari.

Dotato di forte sensibilità, a contatto con i grandi ebbe molto a soffrire per l'incomprensione e la rudezza degli uomini. Piccolo di statura (era perciò chiamato Jeannelin, diminutivo, che G. non disdegnò), di animo mite, governò con quella moderazione, che è la caratteristica della Regola di s. Benedetto. Caldo d'amore divino desiderò trasfondere l'interno fervore nei suoi monaci. Eremita di desiderio, fu un antesignano della tendenza, che in quello stesso periodo doveva largamente diffondersi per opera di s. Romualdo e di s. Brunone. Assetato di contemplazione, passò per i grandi uffici portando nel cuore la struggente brama della solitudine e la nostalgia della « patria ». Sotto questa pressione religiosa, la sua penna non s'attarda su argomenti umani, come freccia punta verso il cielo.

Scrisse: *Confessio theologica* (PL 40, 909-36; nuova ed. di J. Leclercq - I. P. Bonnes, pp. 109-83 in tre parti, Trinità, Redenzione, anima redenta); *Libellus de Scripturis et verbis Patrum*, in quattro parti (Incarnazione e perfezioni divine, amore di Cristo, contemplazione, preghiere); *Confessio fidei* (PL 101, 1027-98), in quattro parti (Dio Uno e Trino, Incarnazione del Verbo, spie-

gazione del Simbolo, Eucaristia). Il manoscritto 245 della Biblioteca municipale di Metz contiene un compendio della *Confessio fidei*, un tempo attribuita ad Alcuino. Questi tre scritti non sono che diverse recensioni di una stessa opera, che si può considerare una « teologia pregata », da cui furono tratte le *Meditationes*, i *Soliloquia* e il *Manuale* attribuiti a s. Agostino e largamente diffusi fino ai nostri tempi. I. Leclercq e I. P. Bonnes hanno edito nuovi opuscoli : *Deploratio quietis et solitudinis derelictae* (*op. cit.*, pp. 184-97) : opera della maturità, forse la più personale; *Lessus paenitentiae* (*ibid.*, pp. 221-228) e *Pater mi* (*ibid.*, pp. 229-30) : due poemetti spirituali; quattro lettere di direzione spirituale (*ibid.*, pp. 198-220) rivelatrici dell'animo e del metodo dell'autore; la terza è diretta all'imperatrice Agnese. Il Migne (PL 147, 463-73) aveva già edito altre lettere di governo, in cui G. si manifesta calmo, ma energico. Il Wilmart ha attribuito varie *Meditationes* e *Preces* (soprattutto le preghiere ritenute di s. Ambrogio, che il Breviario romano riporta in calce come *praeparatio ad Missam*) a G., ma il Leclercq avanza seri dubbi sull'autenticità.

Queste opere, pur nella semplicità dello stile, nella ripetizione dei concetti e nella ridondanza della frasi fatte d'imprestiti biblici e patristici, sono dotate di una speciale *virtus suasiva* e alla distanza di un millennio hanno ancora la freschezza di una sorgente montana. Il Wilmart le ha giustamente ritenute la miglior produzione ascetica del medioevo prima di s. Bernardo e si può aggiungere che i capitoli eucaristici della *Confessio fidei* sono tra i più belli dell'epoca. Questi scritti, sotto il nome di s. Agostino, hanno attraversato i secoli, perché riflettono l'incoercibile anelito dell'anima cristiana verso il Paradiso.

BIBL.: A. Wilmart, *Jean de Fécamp. La complainte sur les fins dernières*, in *Revue d'ascétique et de mystique*. 9 (1928), pp. 385-398; id., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Parigi 1932, pp. 135-36 e passim; id., *Deux préfaces spirituelles de Jean de Fécamp*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 18 (1937), pp. 24-44; G. Chevrier-M. Chaume, *Chartes et documents de St-Bénigne de Dijon*, Digione 1943, pp. 107-100 (riproducono una lettera di G. di F.), pp. 251-52, 292; F. Baix-C. Lambot, *La dévotion à l'Eucharistie et le VIIe centenaire de la Fête-Dieu*, Gembloux-Namur 1946, pp. 52-53; J. Leclercq-J. P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle: Jean de Fécamp*, Parigi 1946 (opera magistrale; a pp. 109-230 l'edizione accuratissima delle opere, di cui sopra); J. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2a ed., Bruges 1948, pp. 29, 82, 122, 123, 249; S. Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Milano 1949, pp. 19-20. Di scarso valore la traduzione delle *Meditationes*, dei *Soliloquia* e del *Manuale*, curata da G. Cappelletti, *Verso l'azzurro. Trilogia ascetico-mistica medioevale*, Alba 1948.

Antonio Piolanti

GIOVANNI da FERMO : v. GIOVANNI DALLA VERNA.

GIOVANNI FILOPONO : v. FILOPONO, GIOVANNI.

GIOVANNI di FRIBURGO, detto LECTOR. - Moralista domenicano, m. a Friburgo il 10 marzo 1314.

N. probabilmente a Haslach presso Friburgo in Br., G. vi rese celebre il Convento domenicano; fece probabilmente gli studi a Strasburgo, che forse completò a Parigi. Il 30 nov. 1294 tracciò i nuovi limiti dei Conventi di Friburgo e Basilea, resi necessari per la fondazione del Convento di Gebweiler. Eccettuato l'insegnamento a Basilea, G. fu fedele al suo Convento di Friburgo che illustrò come lettore e come priore.

Se G. lasciò qualche sermone in tedesco e in latino, la sua eredità letteraria e dottrinale è conservata principalmente nei suoi scritti per l'incremento della morale pratica. Oltre la *Sum in tütsch* sulle 7 virtù, si hanno di G. il *Registrum* o *Tabula super textu et apparatu* [Guilelmi Redonensis] *sive glossa Raymundi* [de Peñafort]; *Additiones ad Summam Raymundi*; *Quaestiones casuales* (del 1277 ?); *Confessionale*; *Summa confessorum* (1297) anche detta *Summa Iohannina*; *Statuta Summae confessorum ex sexto libro decretalium addita* (dopo il 9 marzo 1298); *Manuale* ossia estratto dalla *Summa*; *Summa abbreviata*; un commento al 4º libro delle *Sentenze* che Quétif gli attribuisce è probabilmente spurio.

La *Summa confessorum* abbraccia, come la *Summa* di s. Raimondo, 4 libri. Mentre Raimondo procede da canonista, G. è moralista. G. supera di due terzi la mole della *Summa* raimondiana, basandosi sui teologi Alberto Magno, s. Tommaso, e anche su Pietro di Tarantasia, Ulrico di Strasburgo ed altri, e sui canonisti Guglielmo di Rennes, Goffredo di Trani, Hostiensis, Innocenzo IV, Bernardo di Bottone, Guglielmo Durandi *senior*, Monaldo, Ermanno da Minden, Burcardo di Strasburgo, diversi glossatori, e sulle decretali papali da Gregorio IX a Bonifacio VIII. La *Summa Iohannina* fornisce ai confessori una morale completa, corredata dalle dottrine di Alberto e Tommaso ed altre autorità. La *Iohannina* ha eclissata la *Summa* raimondiana.

I manoscritti sono enumerati presso Quétif-Echard, Schulte e Dietterle, però senza completezza. La più antica stampa della *Summa confessorum* è del 1476 ad Augusta. Un discepolo di G., fra Bertoldo, tradusse la *Summa confessorum*, forse già prima del 1300, o almeno tra il 1300 e il 1310, in tedesco e ne procurò una diffusione straordinaria nell'età dei manoscritti e degli incunaboli. La *Tabula super Summam*, la *Summa rudium*, la *Summa casuum abbreviata* di Guglielmo di Cayeu, la *Règle des marchands* sono sunti o abbreviazioni della *Summa Iohannina*.

BIBL.: Quétif-Echard, pp. 523-26; J. F. Schulte, *Die Gesch d. Quellen u. Literatur des canonischen Rechts*, II, Stoccarda 1877, p. 419-23; M. D. Chenu, *Jean de Fribourg*, in DThC, VIII, 1, coll. 761-62; cf. VI, col. 903; K. Hilgenreiner, s. v. in LThK, V, coll. 498-99; O. Geiger, *Studien über Br. Berthold*, in *Freiburger Diözesan-Archiv*, nuova serie, 21 (1920), pp. 1-48; A. Walz, *Hat Johann von Freiburg in Paris studiert?*, in *Angelicum*, 11 (1934), pp. 245-49 (con bibl.).

Angelo Walz

GIOVANNI di FRUTTUARIA (GIOVANNI UOMO di DIO). - Abate benedettino vissuto nella prima metà del sec. XI, m. o Fruttuaria verso il 1050. Menò prima vita eremitica, ma fu attratto a quella cenobitica del b. Guglielmo di Dijon. In questa abbazia visse dedito agli studi e alla pietà, nella quale si distinse in modo particolare. Altra sua dote fu quella di una grande prudenza che dimostrò soprattutto da superiore a Fruttuaria, di cui fu il primo abate.

A G. è stata rivendicata la paternità di un opuscolo molto noto e pregevole, attribuito a s. Bernardo fin dal sec. XII : il *Tractatus de ordine vitae et morum institutione*. Questa operetta, che ebbe parecchie edizioni, esercitò molto influsso nella spiritualità del tempo e ancora nei secoli seguenti. Essa è destinata alla formazione dei novizi e dei giovani monaci, ai quali inculca l'esercizio delle virtù praticate nello spirito della Regola di s. Benedetto. Sono analizzate con cura ed esattezza le virtù monastiche e quelle morali, come pure i vizi opposti; ciò che rivela in G. un autore molto riflessivo e buon conoscitore delle anime. Ha una certa tendenza all'austerità, e la sua visione della vita regolare è piuttosto severa. Dall'abbazia piemontese di Fruttuaria, che fu un centro di riforma monastica nell'Italia del nord ed in un grande numero di abbazie germaniche, le idee di G. esercitarono la loro benefica influenza in quei luoghi che seguivano gli usi di quel monastero.

BIBL.: PL 184, 559-84 e 147, 477-80; A. Wilmart, *Jean l'homme de Dieu, auteur d'un traité attribué à st Bernard*, in *Revue Mabillon*, 15 (1925), pp. 5-29; id., *Exode et conclusion du traité de Jean l'homme de Dieu*, in *Revue bénéd.*, 38 (1926), pp. 310-20; U. Berlière, *L'ascèse bénédictine*, Maredsous 1927, pp. 77-78; Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de St Benoît*, 2a ed., ivi 1949, pp. 399-401.

Ambrogio Mancone

GIOVANNI di GALLES (WALES, *Gualensis*, *Valensis*). - Celebre teologo dei Frati minori, inglese, n. nella contea di Wales, nella prima metà del sec. XIII, m. a Parigi ca. il 1303 (secondo il Little, m. il 3 apr. 1285). Il corso dell'insegnamento accademico di G. si riassume oggi in queste date fondamentali : sesto lettore dello Studio minoritico di

Oxford nel 1259-62, a Parigi ca. il 1270 e quivi stesso reggente di Studio nel 1281-83. Nell'ott. 1282 ebbe dall'arcivescovo Giov. Pecham (v.), suo discepolo, l'incarico di trattare col ribelle principe Llewelyn di North Wales. Nel 1283 a Parigi fu uno dei 5 esaminatori delle dottrine di P. Olivi; vi tenne prediche il 29 apr. e il 1° maggio. Fu detto onorificamente *arbor vitae*. Fecondo scrittore, lasciò numerose opere, molto varie nell'argomento, ma per lo più morali e ascetiche, conservate in ca. 100 manoscritti (secc. XIII-XV) e in parecchie edizioni (12 tra 1470 e 1520) che ne testimoniano il valore e la diffusione.

Si ricordano tra esse: *Communiloquium*, o *Summa collationum* (Bruxelles 1472 e altrove; esortazioni ed esempi ad ogni genere di persone); *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum* (edito con l'opera precedente); *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum...* (ivi); *Breviloquium sapientiae sive philosophia sanctorum* (ivi); trattati morali *De Poenitentia*, *De septem vitiis*, *De decem praeceptis*, ecc.; postille all'*Apocalisse* (dubbia) e alle *Epistole* paoline, e altre opere scritturistiche e morali dubbie; piuttosto dubbio è pure il commento *in 4 Sententiarum*, stampato sotto il suo nome (Lione 1511); va tuttavia meglio a lui attribuito il trattato manoscritto *De arte praedicandi*, da taluni prima negato. In alcuni manoscritti passa pure sotto il suo nome una *Expositio regulae Ord. Minorum* (ed. in *Firmamentum*, III, Venezia 1513, ff. 98-106). Il Gallese è buon teologo, e piuttosto un buon moralista, con intenti pratici, secondo l'ideale tracciato da s. Francesco nella sua Regola. Egli stesso si dice « ignorante di filosofia », ma bisogna anche tener conto della grande stima dottorale che ebbe presso i contemporanei. Esistono ancora 4 diverse versioni italiane di un suo trattato, fatte nel '300 e '400.

Un altro G. di G., O. F. M., fu promosso maestro in teologia nel 1368 per ordine di papa Urbano V, e fu lettore a Londra.

BIBL.: A. G. Little, *The grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, pp. 78, 133-51, 311; id., *The franciscan school at Oxford*, in *Arch. franc. hist.*, 19 (1926), pp. 845-46; M. Hauréau, in *Hist. littér. de la France*, XXV, Parigi 1869, pp. 117-200; Edouard d'Alençon, *Jean de Galles*, in DThC, VIII, 1, coll., 762-63; Sbaralea, II, pp. 83-88; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théol.*, II, Parigi 1934, pp. 114-18, e integramenti di V. Doucet, in *Arch. franc. hist.*, 27 (1934), pp. 550-53; cf. pure recensioni recenti del *Bulletin de théol. anc. et méd.*, 5 (1933), nn. 190-91 e 196. Arduino Kleinhans-Lorenzo di Fonzo

GIOVANNI di GENOVA: v. BALBI, GIOVANNI.

GIOVANNI, vescovo di GERUSALEMME. - N. verso il 356, m. nel 417. Da giovane abbracciò lo stato monacale e nel 386 successe a s. Cirillo nella cattedra di Gerusalemme. Non molto dotto e non sempre ortodosso nella dottrina, fu tuttavia lodato e venerato dai contemporanei per le sue virtù e la santità della vita.

Il suo amore per le dottrine origeniste gli attirò contro l'inimicizia di s. Epifanio e s. Girolamo, originando una lotta poco edificante. Essa ebbe inizio nel 393 quando Epifanio nella chiesa del S. Sepolcro predicò contro gli origenisti; G. gli rispose accusandolo di antropomorfismo. La rottura divenne definitiva quando poco dopo s. Epifanio ordinò sacerdote per il monastero di Betlemme Pauliniano, fratello di s. Girolamo, ed insieme scrisse una lettera ai monaci mettendoli in guardia contro il vescovo origenista. G. se ne lamentò presso il Papa, ed insieme lanciò l'interdetto contro i monaci di Betlemme. S. Girolamo allora, già amico di G., scrisse un opuscolo contro di lui, ribadendo le accuse di origenismo. Lo scandalo era grave; nel 396 il conte Archelao si adoperò invano per pacificare i contendenti, ma l'anno seguente, mercé l'intervento del vescovo Teofilo di Alessandria, la pace poté essere ristabilita. Nel 415 G. accolse con simpatia Pelagio, la cui dottrina riconobbe come ortodossa nel Sinodo di Diospoli del 416. Poco dopo assistette inerte al saccheggio del monastero di Betlemme da parte dei pelagiani, meritandosi aspri rimproveri da papa Innocenzo I.

BIBL.: s. Girolamo, *Adv. Iohannem*: PL 23, 368-412; Tillemont, XII, pp. 160-200, 335-43; Moricca, pp. 1277-81, 1361-63; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, III, Parigi 1929, pp. 44-51. Agostino Amore

GIOVANNI di GESÙ-MARIA (*Calaguritanus*). - Teologo mistico carmelitano, al secolo Giovanni de S. Pedro y Ustarroz, n. a Calahorra il 27 (?) genn. 1564, m. a Montecompatri nel 1615.

Studiò a Salamanca ed entrò nella riforma di s. Teresa a 18 anni, nel celebre noviziato di Pastrana. Sacerdote nel 1590, l'anno seguente venne in Italia, nel convento di Genova. Dopo il Capitolo generale di Cremona (1593), in cui i Carmelitani Scalzi furono separati dai Calzati, formando un Ordine distinto, fu il primo maestro del noviziato che si aprì allora a Genova. Quando nel 1598 il papa Clemente VIII eresse la Congregazione d'Italia degli Scalzi, venne a Roma e fu maestro dei novizi nel convento di S. Maria della Scala. Si distinse per la singolare sua capacità di educatore e scrisse a questo scopo parecchie opere che nell'Ordine divennero di uso tradizionale: *Istruzione dei novizi* (1589), *Disciplina claustrale* (1598), *Istruzione del maestro dei novizi* (1607). Fu uomo di consiglio, assai ricercato da molti personaggi ecclesiastici; grande amico del Bellarmino. Dopo essere stato generale dell'Ordine (1611-14) si ritirò nella solitudine di Montecompatri. Il suo corpo vi si conserva incorrotto.

Scrittore di sommo valore, le sue opere per tre volte ebbero l'onore di un'edizione complessiva: nel 1622 e nel 1650 a Colonia; nel 1772-74 a Firenze (*Ven. P. F. Joannis a J. M. Opera omnia... illustrata per P. F. Ildefonsum a S. Aloysio*). In esse si rivela esegeta, scrittore spirituale, educatore, poeta latino classico. Nel campo della mistica ci lasciò una *Theologia mystica* (1607) scritta in latino, gioiello di dottrina profonda e precisa; in essa gli insegnamenti e le nozioni tradizionali si incontrano con l'esperienza di s. Teresa. Ebbe molte edizioni, delle quali una recente (Friburgo in Br. 1912). La sua *Scuola di orazione, contemplazione, ecc.*, scritta in italiano (1610) è una piccola somma di dottrina spirituale in forma di catechismo. La precisione dei concetti la rende utilissima.

BIBL.: P. Florencio del Niño Jesús, *El N. P. Juan de Jésus Maria*, Burgos 1919. Gabriele di Santa Maria Maddalena

GIOVANNI di GISCALA. - Guerriero giudeo, n. a Giscala (ora *el-Ǧīš*), a nord-ovest del lago di Tiberiade. Animato da profondo odio antiromano, fu uno dei principali condottieri dell'insurrezione del 66-70.

Giscala fu l'ultima città di Galilea ad arrendersi a Tito. G., fuggito al momento della resa, si rifugiò in Gerusalemme, ove istaurò il regno del terrore (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, IV, 208 sgg.) nel suo settore, in continua guerriglia contro Eleazaro e Simone (*op. cit.*, V, 21 sgg.), mentre i Romani stringevano sempre più l'assedio. Con uno stratagemma, nella Pasqua del 70, G. occupò il settore di Eleazaro (*loc. cit.*, 100 sgg.); quindi, nell'imminenza della conquista romana, si accordò con Simone per continuare la guerra contro lo straniero (*loc. cit.*, 278 sgg.). Occupata la città nel sett. del 70, G. fu inviato a Roma per ornare il trionfo di Tito. Mentre Simone fu ucciso nel Tulliano il giorno del trionfo, G. finì la sua vita la prigionia (*op. cit.*, VI, 434).

Angelo Penna

GIOVANNI GIUSTO di LANDSBERG: v. LANSPERGIO.

GIOVANNI di GOCH (*Gochius*): v. GOCH, JOHANN PUPPER.

GIOVANNI di GORZE. - Abate e riformatore benedettino, n. a Vandières (Pont-à-Musson) sul principio del sec. X; studiò a Metz e a St-Mihiel, ma con scarso profitto. Ancora adolescente rimase orfano di padre, e fu costretto ad occuparsi dell'amministrazione dei beni paterni. Dopo un litigio con gli

altri della famiglia fu assunto da un nobile vicino come parroco della sua chiesa. In quest'ufficio conobbe e visitò poi con frequenza il monastero femminile di S. Pietro di Metz, e al contatto della vita claustrale e della buona osservanza di quelle monache maturò in lui la vocazione monastica, che egli seguì con ardore insieme ad altri compagni. Con loro intraprese un viaggio in Italia meridionale, sostò qualche tempo a Montecassino, quindi tornò in patria con l'intento di ristabilire nella più antica osservanza la vita monastica. Dopo molte difficoltà egli e i suoi compagni ottennero nel 933 dal vescovo di Metz l'abbazia di Gorze, fondata da s. Crodegango nel 749 e in quei tempi ridotta agli estremi anche materialmente. G. vi ricoprì la carica di cellerario, poi nel 945 quella di portinaio, nel 949 quella di priore, e infine nel 967 fu eletto abate.

Eccezionalmente rigido con se stesso era invece indulgente con i suoi monaci, che con la sua saggia e cauta energia portò a grande prosperità materiale e spirituale. Ben presto la fama delle sue virtù si sparse oltre le mura del chiostro; gli furono affidate alcune delicate mansioni, prima ancora che fosse abate: nel 953 Ottone il Grande lo inviò al califfo 'Abd ar-Raḥmān. G. con la sua fermezza ed energia riuscì ad avere risultati che altri incaricati prima di lui per la stessa missione non avevano potuto raggiungere.

Il nome di G. di Gorze è soprattutto legato alla riforma monastica che egli introdusse nel suo monastero prima, e che poi si estese a ca. 70 abbazie; divenne così il centro della rinascita della vita monastica in Germania. Questa riforma era basata sul ritorno alla primitiva osservanza della Regola, ma aggiungeva delle pratiche austere non proprie dello spirito di s. Benedetto. Con tutto ciò essa conquistò sempre maggior terreno in Germania e in Belgio, e perfino in Roma. Più che alla riforma di Cluny essa va riallacciata a quella della Lorena, che comprende le riforme di Brogne e di Riccardo di St-Vanne, oltre quella di Gorze. La durata di quest'ultima abbraccia 200 anni. G. m. a Gorze il 7 marzo del 976. La sua memoria nel *Martirologio benedettino* è invece al 27 febbr.

BIBL.: Vita in *Acta SS. Februarii*, III, Parigi 1865, pp. 686-715 e in *Acta SS. OSB.*, V, pp. 363-412; F. Chaussier, *L'abbaye de Gorze*, Metz 1894, pp. 79-101; G. Wolf, *Die Gorzer Reform in ihrem Verhältnis zu den deutschen Klöstern im Elsass*, in *Lothringisches Jahrbuch*, 9 (1931), pp. 95-111; A. Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum*, I, Metten 1933, pp. 258-59 e 260-61; Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de st Benoit*, II, 2ª ed., Maredsous 1948, pp. 161-62. Ambrogio Mancone

GIOVANNI de GRADIBUS (DA GRADI). - Giureconsulto italiano, m. a Lione ca. il 1525.

Fu rinomato professore di diritto canonico e civile, ma non è certo se in Pavia o in Lione, dove dimorò certamente a lungo, o in ambedue queste città. Fu inoltre consigliere di Luigi XII, re di Francia e duca di Milano. È noto e molto benemerito nel campo giuridico ed editoriale per le edizioni, per lo più le prime, da lui curate e corredate di annotazioni critiche ed aggiunte, dei canonisti e giuristi dell'epoca precedente, quali Guido da Baisio, Giovanni da Imola, Pietro da Ravenna, Egidio de Bellemère, Francesco Zabarella, Domenico da S. Gemignano, Felino Sandeo, Filippo Decio, Cino da Pistoia ed altri. Curò pure l'edizione di una Bibbia (Lione 1522), arricchita di un suo apparato di concordanze e di note illustrative ricavate dalle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio.

BIBL.: F. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, I, Milano 1745, parte 2ª, col. 700; II, ivi 1745, col. 1905; A. Franklin, *Dictionnaire des noms, surnoms et pseudonymes latins de l'histoire littéraire du moyen âge*, Parigi 1875, col. 274; J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen*, II, Stoccarda 1875, pp. 275, 310, 340 in nota; Hurter, II, col. 1286.
Zaccaria da San Mauro

GIOVANNI il GRAMMATICO: v. FILOPONO, GIOVANNI.

GIOVANNI di HILDESHEIM. - Carmelitano tedesco del sec. XIV. Studiò a Parigi e coprì poi per molti anni l'ufficio di priore a Kassel (1361) e a Marienau (dal 1369).

Fu il divulgatore della leggenda intorno ai corpi dei Magi: *De trium Regum corporibus Coloniam translatis* (Magonza 1477, tradotta in diverse lingue; novissima ed. Stoccarda 1925). Importante è il suo trattato filosofico: *Speculum fontis vitae* (ms., Londra, Bibl. Bodley, cod. 1143), in cui tratta, con lo stile dei neoplatonici, dell'emanazione dell'universo da Dio. Come storiografo scrisse, oltre una cronaca dell'Ordine e una collezione di leggende carmelitane, un *Defensorium Ordinis B.M.V. de M. Carmelo* (pubblicato in Daniel a Virgine Maria, *Speculum Carm.*, I, Anversa 1680, pp. 145-59).

BIBL.: B. Xiberta, *De scriptoribus scholast. saec. XIV O. Carm.*, Lovanio 1931, pp. 57-58; C. de Villiers, *Bibl. Carm.*, II, 2ª ed., Roma 1927, pp. 4-8. Ambrogio di Santa Teresa

GIOVANNI da IMOLA: v. NICOLETTI, GIOVANNI DA IMOLA.

GIOVANNI VIII Paleologo, IMPERATORE di BISANZIO. - Figlio di Manuele II Paleologo, n. nel 1383, collega del padre nel trono, gli succede nel 1425.

L'Impero bizantino era ormai ridotto alla sola capitale ed a pochi territori in Tracia ed in Morea. G. VIII aveva contrastato con le tendenze del padre, desideroso di accordi con il sultano turco, ed aveva insistito per una politica energica. Però resistere alla enorme superiorità di Murad era assurdo. G. VIII tentò la sola via che offrisse speranza: trovare aiuti d'armi in Occidente con l'appoggio del papato. A questo scopo riprese il progetto dell'unione delle Chiese ed iniziò trattative con Martino V e con Eugenio IV offrendo la riunione di un concilio a Costantinopoli. Da Roma si oppose la proposta di un concilio in Occidente.

La discussione si complicò quando sorse il conflitto tra la Curia romana ed il Concilio di Basilea, che separatamente trattarono con l'Imperatore bizantino. Questi sperò in un accordo con i Padri di Basilea, per evitare la questione spinosa della supremazia papale, ostica ai Greci e contestata a Basilea. La vittoria di Eugenio IV e la riunione del Concilio di Ferrara (18 genn. 1438) decisero G. VIII: questi giunse in Italia con il pariarca bizantino e la delegazione dei teologi greci. Le trattative di Ferrara si trasportarono a Firenze dove nel 1439 fu trasferito il Concilio. Per facilitare l'accordo, si abbandonarono le discussioni pubbliche e fu affidata la questione dell'unione a commissioni; G. VIII, preoccupato di salvare l'unione, mise a silenzio agli antiunionisti. La questione dell'autorità papale fu superata con la vaga formola del patriarca di Nicea Bessarione. Chiusi i lavori conciliari il 5 luglio 1439, il 6 l'unione fu proclamata nel Duomo fiorentino. G. VIII, solo nel febbr. 1440 fu di ritorno nella sua capitale, ma l'opposizione violenta del clero al suo operato impedì l'unione che non fu proclamata in S. Sofia. L'Imperatore sollecitato dal Papa cercò di sostituire i dignitari ecclesiastici più ostili, organizzò discussioni pubbliche per popolarizzare la cosa, ma a nulla riuscì.

I progetti di crociata discussi a Firenze sfumarono; i tentativi di Giovanni Hunyadi e dei Veneziani trovarono a Costantinopoli indifferenza. La questione più grave era ora la successione nel trono: dei fratelli di G. VIII, Costantino e Teodoro erano unionisti, Demetrio invece ostile; nel 1442 già si era ribellato e nella guerra civile intervenne come pacificatore il sultano Murad. G. VIII m. il 31 ott. 1448.

BIBL.: A. Vasiliev, *History of the byzantine Empire*, Madison 1928-29 (ed. franc. *Histoire de l'empire byzantin*, Parigi 1932); E. Doelger, *Die Krönung J. VIII. zum Mitkaiser*, in *Byz. Zeitschr.*, 37 (1936); L. Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, ivi 1947.
Francesco Cognasso

GIOVANNI Plantageneto, Senza Terra, re d'INGHILTERRA. - N. il 24 (?) dic. 1167 a Oxford, m. il

19 ott. 1216 a Nervark. Figlio di Enrico II (v.), fratello e successore di Riccardo Cuor di Leone, fu detto Senza Terra perché nella divisione delle terre, fatta dal padre tra i quattro suoi figli, non ebbe alcuna parte.

Mentre non fu uomo politico come il padre, né cavalleresco e magnanimo come il fratello, raggiunse ambedue nell'orgoglio dispotico, e li superò per brutalità e violenza. G. non riuscì a risolvere le tre grandi e intricate questioni del suo regno: cioè le relazioni fra Chiesa e Stato in Inghilterra, le relazioni con la Francia, gli accordi interni fra Anglosassoni e Normanni, fra popolo e nobiltà.

Appena asceso al trono fu implicato nel conflitto con Filippo Augusto re di Francia, che, quale protettore di Arturo, cugino di G. e pretendente al trono inglese, occupò una parte della Normandia. Indeciso e poco previdente G. concluse la vergognosa pace di Vesein il 23 maggio 1200; rapì con la violenza Isabella di Angoulême che divenne sua sposa; assassinò suo cugino Arturo e riprese la Normandia.

Venne in conflitto anche con il papa Innocenzo III, perché non aiutò Ottone di Brunswig, protetto dal Papa, a ottenere l'Impero, e poi, nel 1205, a causa dell'elezione del nuovo arcivescovo di Canterbury, Stefano Langton (v.), eletto dal Capitolo di Canterbury e confermato dal Papa, ma non accettato da lui che voleva eletto il suo cancelliere, il vescovo di Norwich.

Nel 1208 fu posto l'interdetto sull'Inghilterra e nel 1209 fu scomunicato lo stesso G., a cagione delle persecuzioni contro persone e beni ecclesiastici. Il Pontefice nel 1212 sciolse i sudditi dal giuramento di fedeltà. Nel caso di incorreggibilità di G. fu promesso il trono d'Inghilterra a Filippo Augusto re di Francia, che fu costituito anche esecutore della sentenza contro G. Filippo, sostenuto dalla maggior parte dei baroni e prelati d'Inghilterra, indisse nel 1213 la guerra per cui G. fu costretto a rappacificarsi con la Chiesa (a Dover nel maggio del 1213). In questa pace G. promise al Papa: 1) ubbidienza; 2) restituzione dei beni ecclesiastici; 3) pagamento di un tributo annuale alla Sede Apostolica per il suo regno d'Inghilterra, che, per salvarlo, dava quale feudo alla S. Sede; 4) richiamo dei prelati esuli.

Innocenzo III credette alla sincerità di queste condizioni e protesse G. contro Filippo Augusto. Nel 1215 la nobiltà inglese, insorta contro il Re, gli strappò la *Magna Charta libertatum* (v.). In seguito i nobili chiamarono in Inghilterra il Delfino di Francia, Ludovico VIII, che, eletto re d'Inghilterra, entrò a Londra nel 1216, ma fu scomunicato dal legato pontificio. Nello stesso anno Innocenzo III e G. morirono. A G. succedeva il figlio Enrico III (v.), sotto il quale, ristabilita la pace con Ludovico VIII e con i nobili, la *Magna Charta libertatum* ottenne la sua forma definitiva e più mitigata, e, approvata dal Re e dal legato pontificio, divenne il fondamento e il primo esempio di un governo costituzionale.

Bibl.: Walter di Coventry, *Memoriale*, ed. G. Stubbs, 2 voll., Londra 1872-73; Ralph di Coggeshall, *Chronicon Anglicanum*, ed. G. Stevenson, ivi 1875; Gervasio di Canterbury, *Gesta Regum*, ed. G. Stubbs, 2 voll., ivi 1879-80; W. F. Ladenbauer, *Wie wurde König Johann von England Vasall des hl. Stuhls?*, in *Zeitschrift für kath. Theologie*, 6 (1882), pp. 201-247; 393-443; G. Stubbs, *Constitutional history*, Oxford 1897; K. Norgate, *John Lackland*, Londra 1902; F. N. Brooke, *The English Church and the Popecy (1066-1215)*, Cambridge 1931.
Lucchesio Spätling

GIOVANNI Ispano: v. giovanni aben dahut.

GIOVANNI Italo. - Ellenista del sec. xi, n. nell'Italia meridionale (l'origine calabrese non è affatto dimostrata). Seguì il padre in una campagna militare in Sicilia e verso il 1043 passò a Costantinopoli dove si applicò allo studio delle lettere. Prima discepolo e quindi successore di Michele Psello nella carica di ὕπατος τῶν φιλοσόφων (*princeps philosophorum*), ne condivise l'entusiasmo per l'antichità greca e per i filosofi neoplatonici Porfirio, Proclo, Giamblico, le cui opere commentò nelle sue frequentatissime lezioni.

Espertissimo nella dialettica, ne applicò il metodo alla teologia esponendo i dogmi del cristianesimo secondo i principi e le nozioni dell'aristotelismo. Questo suo metodo e particolarmente lo zelo dimostrato nel promuovere lo studio delle lettere e della filosofia antica provocò vive reazioni nell'ambiente ecclesiastico e soprattutto monastico di Costantinopoli dove lo accusavano di aderire alle dottrine neoplatoniche. Nel 1075-76 furono condannate 9 proposizioni in cui l'opinione pubblica credette di riconoscere l'insegnamento di G. Ma la sua persona non fu molestata. Nel marzo del 1082 però, in seguito ad un movimentato processo, G. fu condannato e rinchiuso in un monastero. Venne poi a una ritrattazione, e la pena gli fu mitigata.

I suoi scritti non presentano carattere di originalità se si eccettua una raccolta di 93 brevi composizioni di origine varia. G. fu lungi dal sostenere tutti gli errori che gli vennero attribuiti. Ammiratore dell'antichità per se stessa, ne illustrò il pensiero credendo di poter sopprimere il netto distacco che la separa dal cristianesimo; sotto questo aspetto egli fu un precursore dell'umanesimo.

Opere nella maggior parte inedite. G. Cereteli, *Johannis Itali, opuscula selecta*, fasc. 1, Tiflis 1924; fasc. II, ivi 1926.

Bibl.: L. Petit, *Jean Italos*, in DThC, VIII, col. 826-28; P. E. Stephanou, *Jean Italos philosophe et humaniste*, Roma 1949.
Pelopidas S. Stephanou

GIOVANNI di Jandun. - Filosofo, n. a Jandun, nelle Ardenne, nella seconda metà del sec. xiii, m. a Todi nel 1328. Studiò all'Università di Parigi dove, conseguita la laurea, insegnò filosofia. Il 13 nov. 1316 ebbe da Giovanni XXII un canonicato al Capitolo di Senlis.

Contro il tomismo dominante a quel tempo sostenne con estremo rigore le dottrine averroistiche, particolarmente: l'eternità del moto e del mondo, l'unità dell'intelletto agente, la doppia verità, l'impossibilità di una dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima. Con Marsilio da Padova collaborò al *Defensor pacis* (opera in cui, com'è noto, era aspramente impugnata l'autorità temporale-spirituale del papa, e affermato, insieme con il principio della sovranità popolare, il supremo potere dell'imperatore anche in materia religiosa), dando una impronta filosofica a tutto il libro. La collaborazione di G. al *Defensor pacis* era così nota, che egli fu compreso nella scomunica lanciata da Giovanni XXII, il 23 ott. 1327, contro gli autori della nuova teoria eretica. Ma già fin dall'anno precedente essi avevano cercato e trovato rifugio presso Ludovico di Baviera, di cui divennero ben presto i consiglieri. Il 1° maggio 1328 G. di J. venne nominato, da Ludovico il Bavaro, vescovo di Ferrara, ma la morte lo colse prima ancora che avesse potuto raggiungere la sua sede. Fu spesso confuso con Giovanni di Gand tanto che alcune opere come il *De laudibus Parisius* e le *Quaestiones* sono promiscuamente attribuite all'uno e all'altro.

Bibl.: J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, IV, 3ª ed., Firenze 1858, pp. 363-64; Hurter, II, col. 520; N. Valois, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue*, in *Hist. littéraire de la France*, XXXIII, Parigi 1906, pp. 528-623; B. Nardi, *Sigeri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma 1945, pp. 12 sgg., 100-102.
Emma Santovito

GIOVANNI di Kastl. - Verso il 1400 priore dell'abbazia di Kastl, benedettino (diocesi di Eichstätt), risulta da testimonianze manoscritte autore delle seguenti opere:

De adhaerendo Deo (attribuita ad Alberto Magno, finché il Grabmann non ne scoprì l'autore); *Spiritualis philosophia de suiipsius vera et humili cognitione*; *De natura, gratia, gloria ac beatitudine in patria*; *De lumine increato*; *Expositio in Regulam s. Benedicti*; *Clenodium religiosorum*;

Expositio psalmorum in generali; fu anche autore di piccole trattazioni, parte delle quali in forma di preghiera. Il Trithemius menziona delle sunnominate la sola *Expositio in regulam*, ricordandone, però, altre. Stampato è solamente il *De adhaerendo Deo*. Ivi G. si dimostra buon conoscitore della gnoseologia, della metafisica, della dottrina della Grazia e della mistica dell'Aquinate e fedele, nella concezione della vita spirituale, alla tradizione. Fermezza nell'ascesi (riforma di Kastl) e conoscenza di se stessi sono il fondamento per una aderente, intima venerazione dell'umanità del Cristo, specialmente delle sacre stimmate.

BIBL.: Opere: *De adhaerendo Deo*, ed. J. Huyben (*Scripta monastica a monachis Benedictinis abbatiae Prataleensi edita*), Padova 1935. Studi: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Monaco 1926, pp. 489-524; A. Mayer, *Johannes v. K.*, in LThK, V, coll. 507-508; M. Grabmann, *Johannes v. K.*, in *Die Rel. in Gesch. u. Gegenwart*, III, p. 325. Ignazio Backes

GIOVANNI di KRONSTADT. - Celebre asceta russo, «ortodosso», n. nel 1829 da un chierico nelle vicinanze di Arcangelo, m. nel 1908. Compiuti i suoi studi all'Accademia ecclesiastica di Pietroburgo, venne a Kronstadt, isola nel golfo finnico presso Pietroburgo, dove fu prete nella chiesa locale di S. Andrea. Lì svolse la sua attività fino alla morte. Non fu mai monaco. Nondimeno la sua vita fu tutta riempita di un ardentissimo zelo per la santificazione propria e del prossimo. Pregava molto ed a lungo, il che costituisce una sua nota speciale. Gli si ascrivono molti miracoli, anche a distanza. Scrisse un bel libro, *La mia vita in Cristo*, tradotto anche in francese. Morì in fama di santità e fu seppellito a Pietroburgo. Viene venerato talvolta dagli « ortodossi » in una maniera assai vicina alle aberrazioni sensuali dei *chlysti*.

BIBL.: D. Barsotti, *Cristianesimo russo*, Firenze 1948, v. indice; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948, v. indice. Alberto M. Ammann

GIOVANNI di LEEUWEN. - Il più notevole scrittore mistico della scuola di Groenendaal, insieme a Ruysbroeck. N. nel 1295, condusse vita di artigiano ambulante prima di entrare come frate laico nel monastero di Groenendaal, m. nel 1378. Per la sua bonomia verso gli ospiti era chiamato « il buon cuoco ». Di grande austerità, godeva di una elevata contemplazione.

Compose in lingua volgare vari trattati ascetici e mistici che ebbero gran voga nei Paesi Bassi e al di là del Reno, ove furono in parte tradotti in basso tedesco. Miraeus, ancora nel XVII sec., afferma che questi trattati meritavano di essere tradotti in tutte le lingue. Discepolo della grande mistica brabantina Hadewych, come anche Ruysbroeck, insieme al quale visse a Groenendaal, G. seppe tuttavia dare un'impronta personale alle sue opere. Più che gli altri, si sofferma sui sette doni dello Spirito Santo e in particolare sull'Interno di Gesù come strada verso la contemplazione della S.ma Trinità e dell'Essenza di Dio. G. fu il primo nei Paesi Bassi a insorgere contro Eccardo. Uomo del popolo grossolano e appassionato, che critica aspramente i costumi depravati del suo tempo, G. brilla tuttavia per fede sana e robusta, per ardore d'apostolo, per rettitudine e semplicità infantile.

BIBL.: E. Pomerio, *De origine monasterii Viridis Vallis*, parte 3ª, *De vita Fratris I. de Leuwis*, in *Anal. Boll.*, 4 (1885), pp. 309-22; S. Axters, *Jan van Leeuwen*, Anversa 1943. B. Spaapen

GIOVANNI da LEGNANO. - Giureconsulto, n. a Milano in data incerta e m. a Bologna il 16 febbr. 1383.

Professore fin dal 1350 di diritto civile e poi delle *Decretali*, svolse missioni diplomatiche di prim'ordine per conto della città di Bologna presso Gregorio IX, tanto che fu nominato in seguito vicario generale del Pontefice in quella città. Al sorgere dello scisma d'Occidente, sostenne con gli scritti la legittimità dell'azione di Urbano VI, il quale lo colmò di sovrani favori per la costanza con cui diresse la polemica contro i fautori, soprattutto francesi, dell'antipapa Clemente VII.

Trattò di politica, diritto canonico e civile, di filosofia morale, di teologia e dello scisma. Le sue opere più importanti sono: *Commentaria in Decretales*; *Commentaria in Clementinas*; *Commentaria in Decretum*; inoltre i trattati: *De bello*, *De repressaliis*, *De duello*, *De pace*; il *De fletu Ecclesiae* e i numerosissimi *Consilia*.

BIBL.: F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, II, Stoccarda 1877, pp. 257-61; G. Ermini, *I trattati della guerra e della pace di G. da L.*, Imola 1933, con una bella sintesi biografica ed un elenco critico delle opere di G. da L. Cosimo Petino

GIOVANNI di LIMOGES (*Lemovicensis*). - Teologo cistercense. Poche le notizie sulla sua vita. Un G. di L. è priore di Clairvaux nel 1206-1207; inviato a Bacony (o Zirc) in Ungheria, vi rimane come abate dal 1208 al 1218; m. in Francia verso l'a. 1250. Lo si identifica con il cistercense omonimo che compare nella serie dei maestri di Parigi, ma P. Glorieux dubita di questa identificazione, fissando l'attività letteraria di G. di L. verso il 1270. A cura di C. Horvath ne è stata curata l'*Opera omnia* (3 voll., Veszprém 1932).

BIBL.: C. Horvath, nello studio introduttivo all'*Opera omnia*; O. Lottin, in *Bulletin de théol. anc. et médiév.*, 5 (1933), p. 141 sgg.; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théol. de Paris au XIIIe siècle*, I, Parigi 1934, pp. 252-54. Celestino Piana

GIOVANNI di LODI, beato. - Camaldolese, n. a Lodi verso il 1040, m. a Gubbio il 7 sett. 1105. Abbracciò la vita eremitica a Fontavellana nel 1064 sotto la guida di s. Pier Damiano, del quale fu compagno nei frequenti viaggi, dopo la sua ordinazione sacerdotale che avvenne il 1065. Del Santo fu il primo biografo e ne ereditò lo spirito ascetico.

Tornato a Fontavellana dopo la morte di s. Pier Damiano, vi fu eletto priore, carica che ricoprì fino alla sua elevazione all'episcopato di Gubbio, al quale lo destinò il papa Pasquale II nel 1104. Ma, ormai ottuagenario, rimase in vita ancora un anno solo. È molto noto per la sua austerità di vita, e nel *Martirologio benedettino* è venerato come beato.

BIBL.: Vita in *Acta SS. Septembris*, III, Parigi 1868, pp. 161-170; M. Sarti, *De episcopis Eugubinis*, Pesaro 1755, p. 61; P. Cenci, *Vita di s. G. di L., vescovo di Gubbio*, Città di Castello 1906; A. Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum*, III, Metten 1937, pp. 25 e 27. Ambrogio Mancone

GIOVANNI di LYCOPOLIS, santo. - Eremita e taumaturgo, chiamato il « Veggente della Tebaide », n. a Lycopoli (attuale Assiut) ca. il 300, m. alla fine del 394. Si ritirò verso i quarant'anni di età al vicino Monte dei Lupi per menar vita solitaria. I suoi mirabili fatti furono scritti da Evagrio e Palladio nelle *Vitae Patrum* e nella *Historia Lausiaca*.

Cassiano (*De Inst. Mon.*, IV, 33, 4-6) loda la sua ubbidienza (i casi del palo secco e del sasso ingente son riportati da s. Ignazio nella celebre sua *Lettera* ai giovani gesuiti del Portogallo). Tutti i Martirologi esaltano lo spirito di profezia che ebbe G. dopo il trigesimo anno di vita eremitica, ma è curioso che da nessuno degli storici greci G. venga messo in rapporto con l'imperatore Teodosio, le cui vittorie sul tiranno Massimo (388) ed Eugenio (394) furono da questo santo preannunziate (s. Agostino, *De Civit. Dei*, V, 26). Morì nel deserto, pregando ginocchioni, più che novantenne, poco prima della morte dello stesso Imperatore, pure da lui predetta. È festeggiato dai copti il 17 ott.

BIBL.: Palladio, *Historia Lausiaca*, capp. 43-45; *Acta SS. Martii*, III, Anversa 1668, pp. 692-99; BHL, 1, 640-41; E. Amélineau, *Monuments pour servir à la histoire de l'Egypte chrétien aux IVe-VIIe, siècles*, Parigi 1888, pp. 650-65; W. Till, *Koptische Heiligen-und Märtyrerlegenden* in *Orientalia Christiana Analecta*, 102 (1935), pp. 138-54; P. Peeters, *Une vie copte de st Jean de Lycopolis*, in *Anal. Boll.*, 54 (1936), pp. 359-81. Emmanuele Candal

GIOVANNI Maccabeo : v. maccabei.

GIOVANNI di Maiuma. - Scrisse ca. il 515 *Plerophoriai*, una raccolta di aneddoti, profezie e visioni di monofisiti nella loro lotta contro il Concilio di Calcedonia. L'opera esiste solo in frammenti copti ed interamente in una traduzione siriaca di Giovanni Rufo.

Bibl.: Edizione : PO 8, 404-608. Cf. F. Nau, *Rev. d'Orient chrét.*, 3 (1898), pp. 232-59, 337-92; Ch. Clermont-Ganneau, *La Palestine au commencement du VIe siècle et les Plérophories de Jean Rufus évêque de M.*, *Recueil d'Archéol. or.*, III, Angers, pp. 223-242; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 184; v. anche : Ed. Schwartz, *Johannes Rufus, ein monophysitischer Schriftsteller* (*Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 16), Heidelberg 1912. Erik Peterson

GIOVANNI Malalas (siriaco *malālā* = « retore »). - Scrisse nel sec. vi una *Cronografia* che ebbe grande influenza sulla storiografia bizantina.

Ne esiste un manoscritto solo in lingua greca (Oxon. Baroccianus gr. n. 182) che è anche mutilato, ma si può fino a un certo punto integrare per mezzo della traduzione slava, del *Laterculus imperatorum Malalianus* e degli *Excerpta Constantini*. L'opera di G. M. fu estratta dalla *Cronaca pasquale*, da Giovanni Damasceno, Giorgio monaco, Giovanni di Nikiu ed altri. L'autore era monofisita; alcuni l'identificano con Giovanni III Scolastico, patriarca di Costantinopoli (563-74). Di particolare interesse sono le sue notizie sulla città d'Antiochia.

Bibl.: L'edizione di L. Dindorf nel *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn 1831 (riproduzione in PG 97, 99) è insufficente. Un testo critico dei ll. IX-XII dà A. Schenk von Stauffenberg, *Die römische Kaisergeschichte bei M.*, Stoccarda 1931, con un importante commentario. Cf. inoltre : M. Spinka, in collaborazione con J. Downey, *Chron. of John M., VIII-XVIII. Translated from the Church slavonic*, Chicago 1940. Sull'autore e la sua opera, v. Krumbacher, p. 325 sg.; K. Wolf, *Johannes M.*, in Pauly-Wissowa, IX, 11 (1916), p. 1795 sg.; W. Weber, *Studien zur Chronik des M.*, in *Festgabe für A. Deissmann*, Tubinga 1927, pp. 20-60. Erik Peterson

GIOVANNI Mandakuni. - Celebre *katholikós* armeno del sec. v. N. ca. il 400, fu discepolo di s. Sahak il Grande e di Mesrop, figurando anche fra i « santi traduttori » della Bibbia. È poi presente al Sinodo di Sahapivan (447) e più tardi, ca. il 452, soffre gravi torture per la fede, il che gli procura il titolo di « confessore ». Finalmente viene eletto *katholikós* dell'Armenia (480-87, oppure 484-98) e benché avanti negli anni accompagna il re Vahan nella guerra contro i Persiani. Finita questa, G. si dedicò alla restaurazione delle chiese e dello spirito cristiano.

Molte prediche sono state attribuite a G. negli antichi libri liturgici, la cui autenticità non è facile definire. Sembrano sue 25 delle 30 pubblicate con il suo nome a Venezia nel 1836 e 1860. Una versione tedesca da J. Blatz e S. Weber in *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter* (Monaco 1927).

Bibl.: B. Sarghisean, *Ricerche critiche intorno a G. M. e le sue opere* (in armeno), Venezia 1895; Bardenhewer, V, pp. 206-208. Ignazio Ortiz de Urbina

GIOVANNI di Matera, santo. - N. a Matera nel 1070 e m. il 20 giugno 1139. Dopo alcuni anni di vita eremitica, fondò verso il 1100 un convento presso Ginosa. Fu in relazione con s. Guglielmo di Monte Vergine. Verso il 1130 fondò la Congregazione dei monaci di S. Maria di Pulsano (detti *Pulsanesi*), sul Monte Gargano, adottando la Regola benedettina secondo una rigida interpretazione.

Tale Congregazione ebbe rapido sviluppo e contò oltre venti monasteri sparsi anche in Sicilia, Toscana, e Liguria. A Pisa i monaci eran chiamati gli Scalzi. Successori di G. di M. furono il b. Giordano (m. nel 1145) e il b. Gioele (m. nel 1177). Sul finire del sec. xiv, alla morte dell'ultimo abate Antonio, l'abbazia di Pulsano passò ad altre mani e la Congregazione si spense. La festa di s. G. di M. si celebra il 25 giugno.

Bibl.: La *Vita* in *Acta SS. Iunii*, V, Parigi 1867, pp. 33-50; M. Morelli, *Vita di s. G. da M., abate fondatore della Congregazione benedettina di Pulsano*, Putignano di Bari 1930; A. F. Pecci, *Vita s. Iohannis a Mathera abbatis*, ivi 1938; L. Mattei-Cerasoli, *La Congregazione benedettina degli eremiti Pulsanesi*, Cava-Badia 1938. Stanislao Majarelli

GIOVANNI di Matha, santo. - N. di nobile famiglia a Faucon (Provenza) il 23 giugno 1160, m. a Roma il 17 dic. 1213. Studiò le prime lettere ad Aix (Provenza) negli anni 1172-78 e dal 1180 teologia all'Università di Parigi. Ordinato sacerdote il 15 nov. 1192, si ritirò in solitudine. A Cerfroid (Aisne) si trovò con Felice di Valois, con il quale visse per qualche anno. Decisi a fondare un Ordine per il riscatto dei cristiani schiavi dei musulmani, a Roma, ove giunsero il 18 genn. 1198, sottoposero il loro progetto a Innocenzo III, che ne confermò le regole il 17 dic. L'Ordine si chiamò della S.ma Trinità o dei Trinitari, con abito bianco e croce rossa e azzurra sul petto. G. si stabilì a Roma. Subito si diede al riscatto degli schiavi e attese alla propagazione dell'Ordine. Fondò conventi nel mezzogiorno della Francia e in Spagna. Festa l'8 febbr.

Bibl.: R. v. Kralik, *Geschichte des Trinitarierordens*, Vienna 1918; A. de l'Assomption, *Les origines de l'ordre de la Très Ste Trinité*, Roma 1925. Giovanni Meseguer

GIOVANNI (Oldradi, Oldrati) di Meda, santo. - N. a Meda verso la fine del sec. xi.

La tradizione, che lo fa fondatore dell'Ordine degli Umiliati, è del tutto leggendaria. Dopo una visione in cui la Vergine S.ma gli avrebbe mostrato l'abito degli Umiliati si sarebbe recato a Brera e vi avrebbe fondato il 1° Ordine composto di soli chierici, sotto la Regola di s. Benedetto. Spetterebbe pure a lui la fondazione della casa di S. Maria in Rondineto presso Como. Con il suo apostolato contribuì molto alla diffusione dell'Ordine nella Lombardia. M. a Brera l'a. 1159. A. De Stefano negò addirittura l'esistenza storica di G. Più giustamente L. Zanoni, sostenendo la storicità, sposterebbe il quadro della sua vita molto tempo dopo la prima metà del sec. xii, perché i documenti attestano che non si può parlare di Ordine degli Umiliati, composto di soli chierici, prima del 1200 e che la casa di Rondineto, nel 1189 è ancora una confraternita di soli laici.

Bibl.: H. Tiraboschi, *Vetera Humiliatorum monumenta*, I, Milano 1766, pp. 196-212; *Vita s. Iohannis de Meda* (*Oldrati vel Oldradi*), in *Acta SS. Septembris*, VII, Parigi 1867, pp. 343-60; A. De Stefano, Le *origini dell'Ordine degli Umiliati*, in *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 2 (1906), pp. 851-71; L. Zanoni, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana e i Comuni nei secc. XII e XIII*, Milano 1911, pp. 17-19. Ulderico Vicentini

GIOVANNI da Milano. - Giovanni di Jacopo di Guido da Caverzaio (oggi Caversaggio) in quel di Como, pittore; nel 1350 era a Firenze, ove era iscritto quale straniero nella Corporazione dei pittori. Nel 1363 entrò a far parte dell'Arte dei medici e speziali. Due anni più tardi era già da qualche tempo occupato a lavorare gli affreschi della cappella Rinuccini in S. Croce e otteneva una proroga per il loro compimento.

Nel 1366 otteneva per sé ed i figli la cittadinanza fiorentina. Nel luglio del 1369 era a Roma occupato in Vaticano con gli altri maestri chiamativi da Urbano. La supposta attività di Giotto a Milano nel 1334 a servizio dei Visconti, di cui parla il Villani, e gli affreschi di Chiaravalle milanese di Giottino potrebbero avere influito sulla formazione iniziale della cultura figurativa del maestro, alla quale cultura certo partecipò quale elemento fondamentale la scuola pittorica lombarda della prima metà del secolo. Certo si è che quando nel 1350 G. da M. era a Firenze aveva già un suo stile ben deter-

(fot. Alinari)

Giovanni da Milano - *La Maddalena versa balsamo sui piedi di Cristo*; *Marta e Maria*; *La risurrezione di Lazzaro*. Le due scene inferiori (*Noli me tangere* e *Un miracolo di Maria Maddalena*) sono opera del «Maestro della Cappella Rinuccini». Affreschi nella chiesa di S. Croce - Firenze.

minato. Esso appare chiarissimo nella sua opera più antica, il polittico firmato e datato nel 1354 della Galleria di Prato, ove le immagini costruite con cristallina precisione di contorni hanno i volumi decisamente rivelati con forti accenti di uno sfumato morbido e pastoso di impronta nettamente lombarda. Tali caratteri, seppure evidentemente compromessi dai contatti con l'arte fiorentina e il cromatismo senese, si ritrovano negli affreschi della cappella Rinuccini, che vengono considerati la sua opera maggiore. Altre sue opere sono alcune parti di un polittico ed una *Pietà* bellissima del 1365, agli Uffizi, una *Annunciazione* nella Galleria di Pisa ed una tavoletta a più scomparti nel Museo di Palazzo Venezia a Roma.

Bibl.: W. Suida, s. v. in Thieme-Becker, XIV, pp. 127-30; P. Toesca, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, pp. 248-49 (con bibl.); E. Lavagnino, *L'arte medievale*, Torino 1936, p. 703; L. Coletti, *Primitivi*, II, Bergamo 1947, v. indice. Emilio Lavagnino

GIOVANNI di Mirecourt (*de Mirecuria*). - Scolastico cistercense (onde l'appellativo di *monacus albus*) della prima metà del Trecento. Lesse le *Sentenze* nel 1344-45 (o 1345-46) nel Collegio di S. Bernardo a Parigi.

Già nel 1346 Clemente VI, papa avignonese, aveva richiamato l'attenzione dell'Università parigina sul metodo riprovevole, colà invalso, di frammischiare fuor di proposito la filosofia alla teologia. Nel 1347 venivano denunziate come sospette, dall'Università, 63 proposizioni tolte dal *Commento alle Sentenze* (tuttora inedite) di G. di M. Questi approntò nello stesso anno un'*Apologia* delle 63 proposizioni, indirizzandola al legato pontificio in Francia. Ciò non ostante l'Università condannava (ancora nel 1347) 41 delle tesi già prima indicate come sospette. G. di M. preparò allora una seconda *Apologia*, tendente a dimostrare che nelle tesi condannate si poteva ravvisare, oltre che un senso erroneo, un senso legittimo. Domandava inoltre di poter accompagnare ai manoscritti del *Commento alle Sentenze* le 41 proposizioni con la propria *Apologia:* ciò che, pare, gli fu concesso. Si conoscono oggi per intero entrambe le *Apologie*, edite da F. Stegmüller in *Recherches de théol. anc. et méd.*, 7 (1935), fasc. I e II. Tuttavia un vero studio dal punto di vista teologico e filosofico su G. di M. non esiste ancora.

Effettivamente G. di M. cade in manifesti e gravi errori; se questi non tutti compaiono nella seconda *Apologia*, ciò sembra dovuto al fatto che i giudici non vollero immischiarsi troppo in questioni filosofiche, dalle quali Clemente VI invitava l'Università di Parigi a tenersi lontana. In particolare quanto ai rapporti di Dio con la creatura umana, G. di M. si spinge tant'oltre, nell'affermare l'onnipotenza di Dio, da falsarne il concetto, coinvolgendo Dio stesso nell'azione peccaminosa dell'uomo. Naturalmente da questa teoria derivano funeste conseguenze per la dottrina della Grazia e della Predestinazione. Anche a proposito di Cristo G. di M. trascorse ad espressioni, che nella seconda *Apologia* poterono venir compendiate e condannate sotto la formola « Quod possibile est Christum secundum voluntatem creatam errasse et forte secundum hominem mendacium protulisse » (n. 12, cf. *Rech. de théol. anc. et méd.*, 5 [1933], p. 196).

A questi ed altri errori, si accompagnarono dottrine filosofiche già prima affiorate nell'ambiente parigino, e che egli ora immetteva nel campo teologico. La seconda *Apologia* (n. 27) riferisce la proposizione condannata: « Quod est probabile in lumine naturali non esse accidentia, sed omnem rem esse substantiam, et quod nisi esset fides, hoc esset ponendum vel probabiliter posset poni » (*ibid.*, p. 201).

Il medesimo pensiero è riferito nella prima *Apologia* sotto il n. 43 (*ibid.*, p. 66); sotto il n. 44, è poi riportata un'altra proposizione meritevole di molta attenzione per gli sviluppi che ottennero in seguito gli errori in essa contenuti: « Non est probatum demonstrative ex propositionibus per se notis et evidentibus, evidentia nobis reducta ad certitudinem, primi principii, quod Deus sit, nec quod perfectissimum sit in entibus, sicut nec aliquid esse causam alterius, nec quin quaelibet res creata habeat causam, et causa illius causam et sic in infinitum, nec quin aliquid possit totaliter producere nobilius se, nec quin quocumque quod est possit produci nobilius ».

Da queste gravi affermazioni, risulta che G. di M. metteva in dubbio: 1) una dimostrazione dell'esistenza di Dio e più precisamente 2) il principio di causalità; 3) la sua efficacia per l'ascesa a Dio.

Bibl.: E. Denifle, *Chartularium Univer. Paris.*, II, Parigi 1891, pp. 610-14; A. Birkenmaier, *Ein Rechtfertigungsschreiben Johannes von M.* (*Beiträge zur Gesch. der Ph. und Th. des Mittelalt.*, 20, v), Münster in V. 1922, pp. 90-128; C. Michalski, *Les courants philos. à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*, in *Bulletin internat. de l'Acad. Polon. de sciences et lettres*, Cracovia 1922, pp. 78-81; Fr. Erhle, *I più antichi statuti della facoltà teologica dell'Università di Bologna*, Bologna 1932, p. 66 sgg.; F. Stegmüller, *Die zwei Apologien des J. de M.*, in *Recherches de théol. anc. et méd.*, 5 (1933), pp. 40-78; 192-204; M. De Wulf, *Histoire de la philos. médiev.*, III, Parigi 1947, p. 121. Amato Masnovo

GIOVANNI Monaco: v. le moyne, jean.

GIOVANNI da Montecorvino. - Primo vescovo di Khambalik (Pechino). N. nel 1247 a Montecorvino (Salerno), m. a Khambalik nel 1328. Secondo il contemporaneo Giovanni de Marignolli, prima di farsi religioso francescano, sarebbe stato soldato, giudice e medico, il che ce lo fa supporre di distinta famiglia. Rigido e austero, appartenne forse alla corrente degli spirituali (v.) o zelanti. Prima del 1289 era già stato inviato, probabilmente dal generale fra' Bonagrazia (1273-83) in Persia e in Armenia, come missionario, donde in quell'anno tornava in Europa quale legato del re Aitone II d'Armenia presso il papa Niccolò IV. Il Papa a sua volta se ne servì per un'ambasciata a molti popoli orientali, e special-

mente al Gran kan della Cina. Con le credenziali pontifice partì il 15 luglio 1289 da Rieti, ove si trovava la Curia papale, e sbarcò ad Antiochia, indi s'incamminò verso Sis, capitale dell'Armenia, e poi a Tauris (Tabriz), in Persia. Di qui nel 1291, con il domenicano Niccolò da Pistoia, che morì durante il viaggio, e un ricco mercante italiano, per via di mare si diresse a Khambalik dove arrivò fra il 1294-1295, accolto con fasto orientale quale ambasciatore del Papa. Una lettera scritta dall'India dà informazioni del suo viaggio.

A Khambalik visse per 34 anni compiendo un attivo apostolato nella città e nell'Impero tartaro. Costruì 3 chiese e conventi a Khambalik, una chiesa e convento a Yangtchon (nel Kiang-su), 3 chiese e conventi a Zaytong (nel Fukien); altre chiese e cristianità nel Tchekiang, nel Tenduc e ad Armalik (Kulgia). Eresse due orfanotrofi maschili a Khambalik e una specie di piccolo seminario dove raccolse 40 fanciulli che istruì nel latino, nel canto e nelle cerimonie ecclesiastiche. Impadronitosi presto e bene della lingua tradusse il *Salterio* e il Nuovo Testamento.

Battezzò molte migliaia d'infedeli, ma trovò gravi difficoltà al suo ministero specie dai nestoriani. Nel 1305 (8 genn.) e 1306 (13 febbr.) scrisse due lettere in cui rendeva conto del suo lavoro e sollecitava aiuto soprattutto di personale; in seguito a queste il Sommo Pontefice e il generale dei Francescani inviarono una grande spedizione con 7 vescovi, incaricati di consacrare lo stesso G. da M. quale arcivescovo di Khambalik e patriarca di tutto l'Oriente, il che si effettuò fra il 1309-10. Nel 1322 arrivava a Khambalik Odorico da Pordenone e nel 1328 G. moriva.

La grande opera da lui bene avviata, per varie ragioni, fra cui i diminuiti contatti europei con la Cina, andò man mano estinguendosi e dal 1370 non si hanno più notizie di questa prima evangelizzazione della Cina.

Bibl.: Per l'ed. critica delle 3 lettere di G., cf. A. Van de Wyngaert, *Sinica Franciscana*, I, Quaracchi 1929, pp. 340-55; sulla vita, cf. *ibid.*, pp. LXIX-LXXXII e 335-39; id., *Jean de Mont Corvin*, Lilla 1924; C. Silvestri, *Il primo apostolo della Cina*, Roma 1942.
Alberto Ghinato

GIOVANNI di Montesonos. - Teologo domenicano, n. a Monzon (Aragona) verso la metà del sec. XIV, m. dopo il 1412. A Barcellona nel 1372 commentò le *Sentenze*, nel 1383 insegnava teologia a Valenza, nel 1387 fu promosso maestro a Parigi. Nella sua prima lezione, come maestro, sostenne proposizioni filosofiche e teologiche errate, fra cui che era eretico sostenere l'immacolata concezione della Vergine, pretendendo fondare la sua asserzione sulla dottrina di s. Tommaso. Tutta l'Università parigina fu in agitazione. Una commissione di maestri esaminò la sua dottrina e ne condannò 14 proposizioni. L'arcivescovo di Parigi colpì di scomunica chiunque le sostenesse (23 ag. 1387).

La parte dell'Ordine domenicano soggetta ad Avignone, credendo falsamente che fosse stato condannato s. Tommaso, si schierò con lui e appellò all'antipapa Clemente VII (1388). Iniziatasi la causa, G., temendo una condanna, fuggì in Aragona (genn. 1389), passando dalla parte di Urbano VI. Andò poi in Sicilia. Il 17 luglio 1393 fu nominato collettore apostolico dal vescovo di Catania. Ritornato in patria viveva ancora nel 1412.

Oltre un *Tractatus de Conceptione B. Virginis*, scrisse in difesa di Urbano VI e Bonifacio IX: *Tractatus brevis de electione papae... qui dicitur informatorium* (1389, Parigi, Biblioteca nazionale, cod. lat. 1466, ff. 611-707); *Correptorium contra epistolam fundamenti schismatis, Dialogus ad card. B.* (Bartolomeo Mezzavacca) *super schismate Ecclesiae* (Parigi, ivi, ff. 1-610); *Opus quod dicitur Scopos 72 conclusionum ad peragrandam viam Ecclesiae a devio triviali ad papam Bonifacium IX.*

Bibl.: Quétif-Echard, I, pp. 619-94; H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, III, ivi 1894, pp. 486-515; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs*, III, ivi 1907, pp. 620-31, 634-41, 644-45; Th. Käppeli, *Fragmentum actorum cap. gen. an.* 1372, in *Archivum Fratrum Praedic.*, 6 (1936), p. 386; G. Mollat, s. v. in DThC, VIII, coll. 791-92.
Alfonso D'Amato

GIOVANNI Mosco: v. MOSCO, GIOVANNI.

GIOVANNI di Murro. - Teologo e cardinale francescano, n. dalla famiglia Minio (non Mincio) a Morrovalle (Macerata), m. ad Avignone nel 1312. A Parigi ottenne la licenza (1288) ed il dottorato (1289) in teologia. Da Niccolò IV fu nominato maestro del S. Palazzo Apostolico (1291). Ad Anagni nel 1296 fu eletto, presente Bonifacio VIII, generale dell'Ordine.

Durante il suo governo (1296-1304) ricevette nell'Ordine s. Lodovico, vescovo di Tolosa. Da Bonifacio VIII nel 1302 fu creato cardinale e vescovo di Porto e S. Rufina, quale ricompensa per l'esito felice di una missione di pace (1297-98) da lui compiuta nelle Fiandre. Nel Concilio di Vienna difese la legittimità d'elezione di Bonifacio VIII, che Filippo il Bello voleva far radiare dall'elenco dei papi legittimi. Della sua attività letteraria rimangono due raccolte di *sermones*, alcuni opuscoli teologici, 12 *quaestiones disputatae*, un *Quodlibet*, redatto durante la sua reggenza dello studio francescano di Parigi (1289-90) ed un controverso commentario alle *Sentenze*. Di particolare valore è la lettera enciclica *Inter coelestium insignia* (in *Analecta Franciscana*, 2 [1887], pp. 109-11) in difesa della povertà, indirizzata all'Ordine da Genova nel 1302.

Bibl.: Wadding, *Scriptores*, p. 145; id., *Annales*, ad. a. 1287, n. 4 et passim; Sbaralea, II, p. 104; E. Marchetti, *Il card. G. Minio*, in *L'Italia francescana*, 1 (1926), pp. 102-104; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres de théol. de Paris au XIIIe siècle*, II, Parigi 1934, p. 125 sg.; E. Longpré, *L'oeuvre scolastique du card. Jean de Murro*, in *Mélanges A. Pelzer*, Lovanio 1947, pp. 467-92 (con bibl.); O. Lottin, *Le commentaire sur les Sentences de Jean de Murro est-il trouvé?*, in *Revue d'hist. eccl.*, 44 (1949), pp. 153-72 (confuta l'attribuzione proposta dal Longpré).
Gaudenzio Melani

GIOVANNI di Napoli (*Joannes de Regina de Neapoli, Neapolitanus*). - Scolastico domenicano del sec. XIII-XIV. Conseguì la licenza di teologia a Parigi, dove nel 1310-11 lesse le *Sentenze* (i cui Commentari non furono ritrovati). Nel 1313-14 fu membro della commissione per l'esame delle opere di Durando di S. Porciano; dal 1317 lettore allo studio domenicano di Napoli; nel 1323 procuratore in Avignone per la canonizzazione di s. Tommaso d'Aquino.

Scrisse, oltre i commentari, *Quaestiones quodlibetales*, e 42 *Quaestiones disputatae* (Napoli 1618). Trattò, aderendo a s. Tommaso, argomenti teologici e filosofici: la visione beatifica, il potere temporale dei papi, le questioni concernenti l'ente, il tempo e l'eternità, l'anima, la verità, il libero arbitrio e l'individuazione, discostandosi in quest'ultimo argomento da s. Tommaso. Difese la dottrina tomistica contro Durando e dimostrò che la condanna di Stefano Tempier non colpiva il sano pensiero di Tommaso.

Bibl.: C. J. Jallouschek, *J. v. N.*, Vienna 1918; P. Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste*, in *Revue de sciences phil. et théol.*, 7 (1913), pp. 46-70, 245-62; M. Grabmann, *La scuola tomistica ital.*, in *Riv. di filos. neoscolastica*, 15 (1923), pp. 97-155; id., *Die theologische Erkenntnis und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin*, Friburgo 1948.
Enzo Maccagnolo

GIOVANNI Nepomuceno, santo. - Figlio di un certo Wölflin, n. a Pomuk (de Pomuk) in Boemia tra il 1340-50 e m. a Praga il 19 (o 20?) marzo 1393. Divenuto sacerdote nel 1380, si dedicò allo studio del diritto canonico prima a Praga, poi a Padova, dove nel 1387 fu promosso «doctor decretorum». Ma già molto prima aveva iniziato la sua

(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)
GIOVANNI NEPOMUCENO, santo - Statua di s. G. N., fusa in piombo, di R. Donner (1727) - Linz.

carriera ecclesiastica divenendo notaio (1370) e poi capo (1377) della cancelleria arcivescovile di Praga. Con provvedimento pontificio gli fu affidata nel 1380 la parrocchia di S. Gallo in Praga con la cura spirituale dei tedeschi residenti in città. Divenuto vicario generale dell'arcivescovo Giovanni di Jenštein nel 1389, scambiò l'anno seguente la parrocchia di S. Gallo con l'arcidiaconato di Saaz (*Canonicus Pragensis ad extra*), che ritenne sino alla morte.

Scoppiata nel 1393 la lotta tra l'arcivescovo Jenštein e il re Venceslao IV, il quale per limitare i poteri arcivescovili voleva elevare a diocesi l'abbazia di Kladruby (=Kladrau) ponendovi il suo favorito Venceslao Kràlik, l'ira del re ricadde sul vicario generale G. N., per aver questi, forte della sua scienza canonica, difeso vigorosamente la libertà della Chiesa e del suo arcivescovo, facendo confermare il neoeletto abate di Kladrau, Odilo. Fatto arrestare in presenza di Jenštein insieme ad altri due ecclesiastici, G. N., a differenza di essi che furon rilasciati liberi, dopo misteriosi interrogatori e torture, fu gettato nottetempo dal ponte Carlo di Praga nella Moldava e ivi fatto annegare (19 o 20 marzo 1393).

Secondo tale versione basata su documenti e cronache del tempo (principalmente l'atto di accusa contro Venceslao IV presentato a Bonifacio IX dall'arcivescovo Jenštein il 23 apr. 1393, ma scoperto solo nel 1752 dopo la canonizzazione di G. N. ed ed. da F. M. Pelzel, *Geschichte des König Wenzeslaus I, Urkundenbuch*, Praga 1788, pp. 143-63) G. sarebbe da considerare martire della libertà ecclesiastica. È noto invece quale martire della fedeltà al sigillo sacramentale, essendo stato ucciso, a quanto si dice, per essersi rifiutato di rivelare al re la confessione della regina Sofia. Tale opinione, la cui origine è oscura (giacché G. non era stato nominato confessore della regina), è attestata la prima volta da Tommaso Ebendorfer nella *Chronica regum Romanorum* (finita di scrivere nel 1459) e da Paolo Zidek nella *Spràvovna* (finita nel 1477) e si diffuse nel culto verso G. N. durante la Controriforma. Un errore epigrafico incorso nella restaurazione del sepolcro di G. N. (1534) indusse il cronista Venceslao Hàjek z Libočan (*Kronika českà*, Praga 1541) a distinguere due G. N.: uno martire della confessione annegato il 16 maggio 1383 e il vicario generale parimenti fatto annegare nel 1393. Solo il primo sarebbe martire e santo. Tale ipotesi, che ebbe sostenitori fino a tempi recenti (cf. *La critica moderna e il martirio di s. G. N.*, in *Civ. Catt.*, 12ª serie, 2 (1883, II], pp. 306-19 e 672-87) oggi si ritiene comunemente priva di fondamento e si ammette il solo G. N. ucciso nel 1393 (cf. *Martyr. Romanum*, p. 192). Nel 1721 la Chiesa riconosceva il culto *ab immemorabili* di G. N. e il 19 marzo 1729 Benedetto XIII lo dichiarava santo, consacrando la tradizione del suo martirio per il sigillo sacramentale. La bolla di canonizzazione nella quale incorsero vari errori storici rivelati dalla successiva scoperta di documenti (soprattutto la citata querela di Jenštein che sembrò sconvolgere tutte le tradizioni correnti intorno a G. N.) dette luogo a una lunga e accanita polemica ancor oggi non del tutto chiarita. Tuttavia la conclusione che l'inesistente G.N. morto nel 1383 sia il solo canonizzato, e che l'altro, reale, del 1393 non sia stato dichiarato santo, è falsa, giacché la Chiesa intese decretare l'onore degli altari alla vittima di Venceslao nota alla storia. In una ricognizione del suo corpo fatta nel 1719 si trovò, oltre lo scheletro, la lingua del Santo disseccata, ma incorrotta. Nel 1693 fu eretta in suo onore una statua sul ponte dal quale era stato gettato (nei paesi nordici si trova spesso la statua del santo sui ponti, a Roma la si vede sul ponte Milvio). Lo si invoca generalmente nei pericoli dell'acqua e anche come protettore della buona riputazione degli innocenti accusati. Festa il 16 maggio.

BIBL.: Per le leggende di G. N. cf. J. Th. A. Berghauer, *Protomartyris Poenitentiae... J. N.*, 2 voll., Augusta 1736-61; *Acta SS. Maii*, III, Parigi 1866, pp. 663-76; per gli scritti polemici intorno a G. N. cf. Th. Schmede, *Studien über den hl. J. von N.*, in *Zeitschrift für kath. Theologie*, 7 (1883), pp. 52-123; *Anal Boll.*, 5 (1886), p. 154; J. P. Kirsch, s. v. in *Cath. Enc.*, VIII, p. 467 sg.; F. M. Bartŏs, *Svetec temna, Jan Nepomuchý* (« Il santo delle tenebre, G. N. »), Praga 1921; J. Weisskopf, *Der hl. J. von N.*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 79 (1926), pp. 72-85, 264-81-481-95; e 84 (1931), pp. 102-12, 260-66.
Stanislao Majarelli

GIOVANNI di NIKIU. - Vescovo monofisita di Nikiu, isola nel delta del Nilo, il quale verso la fine del sec. VII scrisse in greco o in copto una *Storia universale* che ha interesse per gli avvenimenti del sec. VII e singolarmente per la conquista dell'Egitto da parte degli Arabi.

L'opera è giunta soltanto in una versione etiopica, fatta nel 1601 da una versione araba (ed. H. Zotenberg, *La Chronique de Jean de N.*, 2ª ed., Parigi 1935).

BIBL.: Bardenhewer, V, p. 124. Ignazio Ortiz de Urbina

GIOVANNI da NOLA. - G. Marigliano o Meriliano o Merliano, scultore, n. a Nola ca. il 1488, m. a Napoli nel 1558, svolse quivi la sua attività. Lavorava nel 1508 presso il lombardo Pietro Belverte ad alcuni intagli in legno, secondo quanto riferisce il Summonte, e, insieme con T. Malvito, eseguì nello stesso anno le porte dell'Ospizio dell'Annunziata.

La sua formazione va ricercata nel vivo ambiente figurativo della capitale aragonese nel quale confluivano esperienze toscane, romane e michelangiolesche.

Ca. il 1524 G. da N. scolpì la tomba del viceré don Ramón de Cardona, inviata poi a Bellpuig in Catalogna, ma prima di quegli anni, stando alle notizie del Summonte, dové scolpire il presepe ligneo a figure intere di S. Maria del Parto e un Crocifisso, oggi perduto, nella chiesa di Monteoliveto. È del 1528 l'altar maggiore di S. Lorenzo di cui restano tre bassorilievi e quattro statue e di due anni più tardi la tomba di Antonia Gaudino, morta il 30 dic. 1530, in S. Chiara. Del 1535 era invece la tomba di Guido Fieramosca a Montecassino, andata perduta con la distruzione dell'Abbazia.

Restano molte altre notevoli opere, fra le quali si

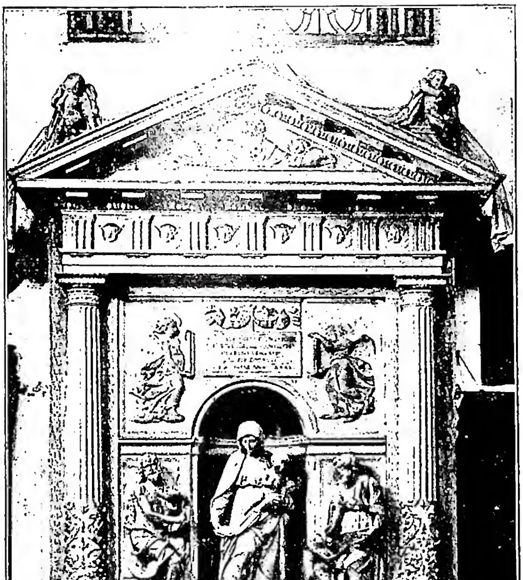
possono ricordare una s. Dorotea a S. Agnello, l'altare della Madonna della Neve a S. Domenico, la tomba Sanseverino nella chiesa dei SS. Severino e Sossio e quella del viceré don Pietro di Toledo in S. Giacomo degli Spagnoli (ca. il 1540-46), e un bassorilievo con la Deposizione in S. Maria delle Grazie a Caponapoli. È invece controversa la parte a lui riferibile della cappella Caracciolo di Vico, in S. Giovanni a Carbonara, iniziata nel 1516 dallo scultore spagnolo Pietro de la Plata e poi continuata da G. da N. e dagli scolari Annibale Caccavello e Girolamo d'Auria.

Grande fu l'influsso di G. da N. a Napoli e per tutto il Mezzogiorno, fino in Calabria. Caratteri affini alla sua arte rivela una bella Madonna della Neve nella chiesa di S. Leoluca a Vibo Valentia.

BIBL.: A. Borzelli, *G. Marigliano*, Milano 1921; A. de Rinaldis, *Note su G. da N.*, in *Napoli nobilissima*, 2ª serie, 1 (1922), p. 16; F. Nicolini, *La lettera di Pietro Summonte a Marcantonio Michiel e l'arte napoletana del Rinascimento*, Napoli 1925; G. Ceci, *Marigliano*, in Thieme-Becker, XXIV, pp. 97-98 (con bibl.); Venturi, X, 1, pp. 715-44; O. Morisani, *La scultura napoletana del '500*, Napoli 1948, v. indice. Giovanni Carandente

GIOVANNI dell'Opera: v. BANDINI, GIOVANNI.

GIOVANNI di Paolo (*Iohannes Pauli*). - Apostolo e scrittore antiluterano, dei Minori conventuali, n. in Alsazia ca. la metà del sec. XV, m. a Thann, ca. il 1530.



(*fot. Alinari*)

Giovanni da Nola - La Vergine tra s. Giovanni e s. Matteo (1536). Altare di S. M. della Neve - Napoli, chiesa di S. Domenico Maggiore.

Alunno della provincia argentina (Strasburgo), nel 1490 era lettore in Villingen; predicatore in vari monasteri di Clarisse, guardiano di Strasburgo (1506-10), poi a Colmar e specialmente a Thann, al quale convento era affiliato. Pubblicò gli scritti del celebre Geiler (v.) di Kaysersberg e ne tradusse la *Navicula fatuorum*. Faceto e mordace nella lotta antiluterana, pubblicò i famosi *Schimpf und Ernst* (Strasburgo 1522), molto letti, ristampati recentemente (1866 e 1924).

BIBL.: A. Linsenmayer, *Die Predigten des J. Pauli*, in *Hist. Jahrbuch* (1898), pp. 873-91; C. Schroeder, in *Franz. Studien*, 2 (1926), pp. 393-97; L. Pfleger, *J. Pauli und seine Ausgaben Geilerscher Predigten*, in *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte*, 1928, pp. 47-96; A. Zawart, *The history of franciscan Preaching*, Nuova York 1928, pp. 415-16; L. Pfleger, s. v. in LThK, VIII, col. 19. Lorenzo Di Fonzo

GIOVANNI di Paolo di Grazia. - Pittore, n. a Siena ca. il 1399, m. fra il febbr. e il marzo del 1482. La sua vita, ancorché assai largamente documentata, fu povera di avvenimenti esteriori e degni di rilievo. A meno che si ammetta che il suo primo maestro fosse l'oscuro pittore Nanni di Giovanni di ser Cecco, che nel 1428 istituiva erede universale la madre di G. di P., rimasta da più anni vedova, G. di P. dovette formarsi nell'orbita di Taddeo di Bartolo, la cui maniera chiaramente si riflette nella prima opera datata del pittore, la *Madonna* del 1426 nell'arcipretale di Castelnuovo Berardenga. Numerosi ricordi documentari, oltre ad una copiosa serie di opere firmate e datate e da moltissime di sicura attribuzione, informano dell'attività di G. di P., che probabilmente non si allontanò mai da Siena, ove abitò dapprima nel Terzo di S. Martino, e quindi in una casa sul Poggio Malavolti (onde il pittore spesso è chiamato o si firmò « del Poggio »).

All'influsso iniziale di Taddeo di Bartolo s'aggiunse, nel decennio posteriore al 1426, una graduale assimilazione dei raffinati modi della pittura di Gentile da Fabriano e più tardi qualche raro e specioso contatto con il mondo fiorentino. Ma fu soprattutto dalla tradizione gotica locale che G. di P. sviluppò il suo personalissimo e inconfondibile linearismo, impetuoso e fremente, talvolta singolarmente teso e conciso, più spesso irto di impuntature e ridondante di gorghi tortuosi: un linearismo che con la sua nervosa incisività deforma audacemente la realtà, proiettandola sul piano di una astrattività fantastica satura di un ardente lirismo. Verso il 1440 lo stile del pittore si fa più grandioso e trova accenti di tragica monumentalità: e nel decennio tra il 1449 (data della grande pala « dei Pizzicaioli », con la *Presentazione di Maria* al centro e intorno *Storiette della vita di s. Caterina da Siena*, ora disperse in vari Musei) e il 1459 (data del *Polittico di s. Nicola*, ora nella Pinacoteca di Siena) si collocano i mirabili pannelli con le *Storie del Battista*, divisi tra l'Art Institute di Chicago, la collezione Lehmann di Nuova York, il Landesmuseum di Münster e la collezione Carvalho di Tours, giudicati il capolavoro del pittore per la suggestione che emana dai paesaggi magicamente trasfigurati in un'atmosfera di fiaba. Del 1463 è la pala della cattedrale di Pienza, dopo la quale s'inizia l'ultimo periodo di attività del pittore, considerato generalmente meno attraente dei precedenti, se non di vera e propria decadenza. La Pinacoteca di Siena conserva una copiosissima raccolta di opere di G. di P., che fu anche eccellente miniatore; altri dipinti sicuramente suoi sono in chiese, musei e raccolte private di Siena, in Italia e all'estero. - Vedi tav. XLV.

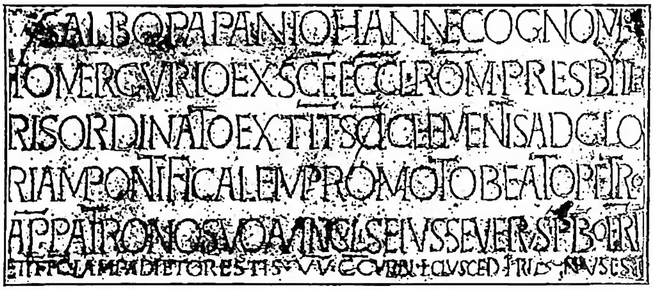
BIBL.: J. Pope-Hennessy, *G. di P.*, Londra 1937; P. Bacci, *Documenti e commenti per la storia dell'arte*, Firenze 1944, v. indice; E. Carli, *Capolavori dell'arte senese*, Firenze 1945, v. indice; C. Brandi, *G. di P.*, Firenze 1947; id., *Quattrocentisti senesi*, Milano 1949, v. indice. Enzo Carli

GIOVANNI I, papa, santo. - Toscano d'origine, successe a papa Ormisda nell'ag. 523 e m. a Ravenna il 18 maggio 526. In seguito ad una sua interrogazione,

Dionigi il Piccolo, verso la Pasqua del 526, fissò il ciclo pasquale tuttora in uso. G. restaurò la basilica dei SS. Nereo ed Achilleo, detta anche di S. Petronilla, sulla via Ardeatina. Sul finire del 525, G., benché infermo, fu chiamato dal re Teodorico a Ravenna, dove gli fu imposto di condurre una legazione a Costantinopoli, per chiedere all'imperatore Giustino I la revoca dell'editto pubblicato l'anno precedente, con il quale agli ariani di Costantinopoli si toglievano tutte le chiese e si proibiva l'accesso alle cariche pubbliche. Teodorico pretendeva anche che il Papa domandasse all'Imperatore per gli ariani convertiti al cattolicesimo il permesso di tornare alla loro fede, o piuttosto l'annullamento delle conversioni che egli riteneva coatte. La legazione, della quale, oltre il Papa, facevano parte senatori e vescovi, tra cui Ecclesio di Ravenna, giunse a Costantinopoli prima del Natale 525 e fu accolta trionfalmente dal popolo e dall'Imperatore, poiché era la prima volta che il Papa si recava nella capitale orientale. Giustino I, dopo aver reso omaggio a G. « come a s. Pietro », fu da lui nuovamente coronato. Per evitare peggiori complicazioni con Teodorico, fu accordata dall'Imperatore la restituzione di alcune chiese agli ariani, ma il ritorno dei convertiti all'arianesimo non fu preso neppure in considerazione. Il 19 apr. 526, G. celebrò solennemente la liturgia pasquale in latino secondo il rito romano e sedette al posto d'onore, prima del patriarca stesso. Dopo la Pasqua la legazione ripartì per l'Italia, ma Teodorico, deluso e irritato dello scarso successo ottenuto, non appena G. e i suoi compagni raggiunsero Ravenna, li fece porre sotto rigida sorveglianza. G., già malato e stanco del viaggio, dopo pochi giorni morì, forse in seguito a maltrattamenti. Per questo fu venerato subito quale martire; il suo corpo, sepolto in un primo tempo fuori delle mura di Ravenna, fu trasportato a Roma e deposto in S. Pietro il 27 maggio, giorno in cui si celebra la sua festa.

Bibl.: *Lib. Pont.*, I, pp. 275-78; Marcellino, *Chronicon*, in MGH, *Auct. antiq.*, XI, 1, p. 102; M. Rosi, *L'ambasceria di papa G. I a Costantinopoli, secondo alcuni principali scrittori*, in *Archivio della Soc. rom. di storia patria*, 21 (1898), pp. 567, 584; L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, Parigi 1925, pp. 74-77; B. Krusch, *Ein Bericht der päpstlichen Kanzlei an Papst Johannes I. von 526 und die oxforder Handschrift Digby 63 von 814*, in *Papsttum und Kaisertum. Festschrift für P. Kehr*, Monaco 1926, pp. 48-58; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, pp. 86, 91-93, 98, 170; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, Roma 1943, pp. 41-43 e passim (v. indice).
Stanislao Majarelli

GIOVANNI II, papa. - Era romano e si chiamava Mercurio. Prima del pontificato ebbe il titolo di S. Clemente e vi compì notevoli lavori, molti dei quali sussistono tuttora. Alla morte di Bonifacio II (ott. 532), dopo oltre due mesi di lotte e d'intrighi, fu eletto papa (2 genn. 533) e primo tra i pontefici mutò il suo nome in quello di G. Dal re Atalarico ottenne un rescritto che confermava il senatoconsulto emesso nel 530 contro i simoniaci, aggiungendo severe disposizioni per le elezioni vescovili. Per risolvere la controversia teopaschita, suscitata da alcuni monaci sciti detti « acemeti », l'imperatore Giustiniano nel giugno 533 inviò a G. una legazione, composta dei vescovi di Efeso e Filippi, che sottoponeva al suo giudizio la professione di fede redatta dallo stesso Imperatore. Dopo lunghe trattative e discussioni con la legazione imperiale e con Ciro ed Eulogio, rappresentanti dei monaci, il 25 marzo 534 G. approvò, con il consenso dei vescovi, del clero, del Senato e del popolo di Roma, la formola di Giustiniano, che confermava a Maria S.ma il titolo di « Madre di Dio » e dichiarava che « il Figlio di Dio, fatto uomo e crocifisso, è una persona della santissima e consostanziale Trinità ». M. l'8 maggio 535.



(da *A. Silvagni, Monumenta epigraphica, Città del Vaticano 1943, tav. II, 5*)
Giovanni II, papa - G. II, ricordato nell'iscrizione del presbitero Severo che offre un dono votivo a S. Pietro in Vincoli (533-35) - Roma, basilica di S. Pietro in Vincoli.

Bibl.: Epistole di G.: CSEL. 35, 1, pp. 320-30; PL 66, 13-31; MGH, *Epist.*, III, pp. 45-54; *Lib. Pont.*, I, pp. 108 e 285 sg. Studi: L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, Parigi 1925, p. 146; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, pp. 108 sg., 111-13, 117; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, Roma 1943, pp. 58-60 e passim (v. indice).
Stanislao Majarelli

GIOVANNI III, papa. - Apparteneva all'aristocrazia romana, essendo figlio del *vir illustris* Anastasio; pare fosse soprannominato Catelino. Eletto papa alla morte di Pelagio I, fu consacrato il 17 luglio 561, avendo dovuto attendere per oltre quattro mesi la conferma dell'imperatore Giustiniano. M. il 13 luglio 574. Nella lotta tra Narsete e il popolo romano, G. tenne un atteggiamento conciliativo che dovette procurargli antipatie tra il popolo; per questo, dopo il ritorno da Napoli, dove aveva seguito il generale bizantino per invitarlo a tornare a Roma, fissò la sua dimora presso la chiesa dei SS. Tiburzio e Valeriano, sul cimitero di Pretestato, non osando rientrare in città dove Narsete continuava ad opprimere il popolo. Durante il suo pontificato avvenne l'invasione longobarda dell'Italia (568). G. promosse il culto dei martiri nei cimiteri cristiani, restaurandoli e disponendo che l'amministrazione pontificia del Laterano li provvedesse del necessario per le celebrazioni domenicali. A lui si deve pure il compimento e la dedicazione della basilica degli Apostoli.

Bibl.: Epistole di G.: PL 72, 13-18; *Lib. Pont.*, I, pp. 109, 305-307; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, pp. 220-22, 224, 476; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, II, Roma 1943, p. 170 e passim (v. indice).
Stanislao Majarelli

GIOVANNI IV, papa. - Di famiglia dalmata, figlio di uno *scholasticus*, successe nel 640 al vecchio pontefice Severino mentre le relazioni tra Roma e l'Oriente erano assai tese per le solite dispute teologiche; si dimostrò intransigente nelle cose di fede, riuscendo ad ottenere dall'imperatore Eraclio una lettera di giustificazione a proposito dell'*ècthesis*; morto Eraclio, le correnti conciliatrici presero il sopravvento alla corte di Costantinopoli, mentre G. IV continuava a difendere con energia la posizione dottrinale ortodossa; morì il 12 ott. 642 e fu sepolto in

S. Pietro. Trasportò a Roma reliquie di martiri dalla Dalmazia, e si interessò per il riscatto di Istriani e Dalmati caduti schiavi nelle incursioni degli Slavi.

BIBL.: F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel medioevo*, I, Roma 1900, pp. 441 sgg.; A. Crivellucci, *Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa*, III, Pisa 1909, p. 29; Fliche-Martin-Frutaz, V, p. 463 e passim; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio ed ai Longobardi*, Bologna 1941, pp. 325-27, 705. Paolo Brezzi

GIOVANNI V, PAPA. - Di famiglia siriana originaria di Antiochia, fu eletto dopo la morte del vecchio pontefice Benedetto II e consacrato in S. Pietro il 23 luglio 685; era già stato a Costantinopoli come primo legato degli occidentali al VI Concilio ecumenico (detto Trullano). Per queste due ragioni la sua scelta riuscì gradita alla corte imperiale bizantina, ma essendo egli affetto da una malattia cronica poté far poco, e dopo appena un anno morì (2 ag. 686). Riconfermò il principio che la consacrazione dei vescovi della Sardegna dipendeva dal pontefice. Morto G. V, nella città di Roma ricominciarono i contrasti interni che da parecchi anni erano cessati ed anche le relazioni con l'Oriente si rintorbidarono.

BIBL.: v. GIOVANNI IV. Paolo Brezzi

GIOVANNI VI, PAPA. - Successe a Sergio I e venne consacrato il 30 ott. 701. Greco d'origine, con lui l'influenza greca continuò nella Curia romana, ma si curò pure degli interessi dell'Italia che ormai trovava l'unico appoggio nel papato; così G. VI s'interpose a favore delle milizie italiche che si erano ribellate all'esarca Teofilatto; fermò il duca longobardo di Benevento, Gisulfo I, a 5 miglia da Roma e con ricchi doni lo convinse a ritornare indietro

(per cortesia del prof. E. Josi)
GIOVANNI VII, papa - Ritratto col nimbo quadrato, « signum viventis ». Musaico - Roma, Grotte Vaticane.

cessando dal terrorizzare le popolazioni. Si occupò anche delle cose d'Inghilterra facendo esaminare da un sinodo romano le accuse del re del Northumberland contro il vescovo Wilfredo di York (703-704), difensore dei diritti della Chiesa in Inghilterra, al quale fu resa giustizia.

BIBL.: v. GIOVANNI IV; in più, per l'affare inglese, F. Cabrol, *L'Angleterre chrétienne*, Parigi 1909, pp. 130-31. Paolo Brezzi

GIOVANNI VII, PAPA. - Eletto il 1° marzo 705, m. il 18 ott. 707. Greco, figlio di un funzionario imperiale, era nel 687 rettore di un « patrimonio pontificio » sulla Via Appia. Giustiniano II gli spedì gli atti del Concilio quinisesto, che i papi precedenti non avevano voluto approvare, invitandolo a raccogliere un concilio con facoltà di approvarli o cassarli. G. li rimandò senza averli emendati né formalmente approvati, e il *Liber Pontificalis* lo accusa di essere stato *humana fragilitate timidus*. Ottenne dal re dei Longobardi Ariperto II la restituzione del patrimonio della Chiesa nelle Alpi Cozie. Ebbe fama di *eruditissimus et facundus eloquentia* e, fatta ragione dei tempi, diede prova di mecenatismo.

Si ricordano di lui importanti lavori. Fra questi il restauro dell'abbazia di Subiaco, deserta dopo la distruzione operata dai Longobardi; in Roma un oratorio in S. Pietro *opere pulcerrimo*, dei cui musaici restano frammenti nelle grotte vaticane e altrove, parte della decorazione pittorica e un ambone in S. Maria Antiqua e, presso questa Basilica, un episcopio, dove egli stesso abitava.

BIBL.: *Epistulae*: PL 89, 59 sgg.; *Lib. Pont.*, I, pp. 385-87; Benedetto del Soratte, *Chronicon* (*Fonti per la storia d'Italia*, 55), a cura di G. Zucchetti, Roma 1920, pp. 41-42; F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel medioevo*, a cura di E. Pais, I, 1, Torino 1925, pp. 483-86; H. Leclercq, *Jean VII*, in DACL, VII, col. 2197 sgg. G. Battista Picotti

GIOVANNI, ANTIPAPA. - Alla morte di papa Gregorio IV (25 genn. 844) la plebe, con violente dimostrazioni, riuscì a far proclamare pontefice il diacono G. intronizzandolo al Laterano; gli aristocratici scelsero invece il vecchio prete Sergio. La resistenza di G. e dei suoi fu presto spezzata e Sergio poté essere regolarmente consacrato a S. Pietro; l'imperatore Lotario inviò il figlio Ludovico a Roma per fare un'inchiesta e far cessare le devastazioni che continuavano nelle campagne per opera dei malcontenti; Ludovico riconobbe apertamente la legittimità dell'elezione di papa Sergio.

BIBL.: Jaffé-Wattenbach, I, p. 327; *Lib. Pont.*, II, pp. 86-87; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 3ª ed., Parigi 1911, p. 209; P. Brezzi, *Roma e l'Impero medievale*, Bologna 1947, p. 50. Paolo Brezzi

GIOVANNI VIII, PAPA. - Romano, eletto il 14 dic. 872, m. il 16 dic. 882. Arcidiacono della Chiesa romana da venti anni e collaboratore di Niccolò I, amico di Ludovico II, fu eletto già vecchio e malaticcio, ma diede prova di energia e avvedutezza singolari.

I. ATTIVITÀ ECCLESIASTICA. – Sostenitore convinto dell'autorità del pontefice *super gentes et super regna*, volle rafforzare la disciplina del clero e dei fedeli, conservare integri i privilegi e i beni ecclesiastici, consolidare il primato romano. Dichiarò scomunicato chi lasciasse la moglie o, vivente questa, prendesse altra donna, pure dichiarando invalido il matrimonio fra *nostrates* e *alienigenae*. Affermò la sua autorità contro le usurpazioni della Chiesa ravennate ed ebbe fiera lotta con Giovanni X, arcivescovo di Ravenna; poté tuttavia celebrare (ag. 877) nella stessa Ravenna un concilio.

Qui fu deciso che i pallii dei metropolitani si dovessero chiedere alla Sede romana; che non si potessero

deferire a tribunali laici vescovi, chierici, monache, pupilli; che fossero colpiti di scomunica i magistrati, i quali trascurassero le querele di ecclesiastici; che nelle dimore delle chiese non potesse essere rivendicata consuetudine di *placitum* o di *hospitium*.

Tentò di stabilire in Francia e in Germania un vicario della Sede apostolica, quasi *secundus papa* (876); ma non poté vincere l'opposizione dell'arcivescovo Incmaro di Reims e del clero francese. Ebbe tuttavia larga autorità nelle nomine e nelle condanne di vescovi. Affermò la dipendenza immediata dei vescovi e dei fedeli della Dalmazia dalla Sede romana, e vide ritornati all'obbedienza di Roma il duca e il popolo di Croazia. Protestò contro la prigionia di Metodio, l'apostolo degli Slavi, incarcerato dai Tedeschi, desiderosi di conservare il predominio della loro razza sui paesi slavi; scomunicò i vescovi che lo avevano condannato (873) e ne ottenne la liberazione. E, se, per gelosa difesa della liturgia romana, aveva da prima condannato l'uso di Metodio di celebrare la Messa nella « barbara » lingua slava e, mal prevenuto contro di lui, l'aveva citato a Roma come sospetto di eresia (giugno 879), quando poi Metodio venne « ad limina », ne riconobbe la piena ortodossia, gli riconfermò l'autorità sul clero di Moravia, consentì che si celebrasse in questa terra la liturgia in lingua slava, perché « non in tre lingue soltanto, ebraica, greca e latina, ma in tutte le lingue doveva essere lodato il Signore »; soltanto volle che, ad affermazione di unità, il Vangelo fosse prima letto in latino (giugno 880).

II. G. E L'ORIENTE. – Il contegno di G. VIII rispetto all'Oriente fu variamente giudicato. Ignazio, risalito, per volontà dell'imperatore Basilio e con il favore di Roma, sulla sede patriarcale di Costantinopoli dopo la rimozione dell'intruso Fozio (v.), tentava di sottrarre all'obbedienza romana i Bulgari, pencolanti fra Costantinopoli e Roma. La morte di Ignazio (23 ott. 877) impedì un'aperta rottura con il Papa; ma questi si andò staccando dagli ignaziani. D'altra parte, Fozio, risalito sul trono patriarcale con il favore della maggior parte del clero d'Oriente e con il consenso, almeno tacito, dell'Imperatore mandava lettere deferenti per la Sede romana. Premeva al Papa ristabilire la concordia nella Chiesa e avere aiuti dall'Imperatore contro i Saraceni. Inviò quindi legati a un Sinodo orientale, convocato per la reintegrazione di Fozio; la lettera papale, conservata nel registro vaticano, la concedeva, purché Fozio chiedesse « misericordia ». Ma al Sinodo fu presentata altra lettera papale, che faceva alto elogio di Fozio e annullava senza condizioni le misure contro di lui. È probabile che si trattasse di una falsificazione, accettata per debolezza dai legati papali. Certo il Sinodo si risolse in una glorificazione di Fozio. Il Papa tuttavia, soddisfatto per il ristabilimento dell'unità, dichiarò di confermare *misericorditer* la reintegrazione. È da ritenere apocrifa una lettera attribuita a G. VIII, in cui egli avrebbe condannato come corruttori della dottrina di Cristo e dei Padri quelli che inserivano nel Simbolo la parola « Filioque ». A ogni modo, G. VIII riuscì non solo a impedire per allora lo scisma greco, ma a far riconoscere i diritti della Chiesa romana sui Bulgari, che la debolezza dei papi seguenti non poté conservare.

III. G. E LA POLITICA. – Le questioni religiose s'intrecciavano, nel pontificato di G. VIII, con le politiche. Egli era ormai l'unica forza che tentasse di tenere unito l'antico Impero di Carlomagno, l'unico presidio di Roma e del Mezzogiorno d'Italia, contro la minaccia dei Saraceni. Provvide alla difesa della città, creando intorno a S. Paolo una « Ioannipolis »; condusse personalmente vittoriose campagne contro gli infedeli, tentando di staccare da questi i piccoli Stati meridionali, che per interesse o paura si erano stretti con loro. Cercò di rafforzare il potere di Ludovico II, procurando che gli fosse restituita la Lorena da Carlo il Calvo e Ludovico il Tedesco, che se l'erano divisa dopo la morte di Lotario II.

Morto l'Imperatore senza eredi maschi, nella mancanza di ogni norma di successione, attribuì a se stesso il diritto di designare il futuro imperatore per impedire che si disgregasse del tutto l'Impero. E designò Carlo il Calvo, sovrano della parte più romana dell'Impero, lodato per pietà, cultura, valore; lo fece acclamare dal clero e dal popolo di Roma; lo coronò imperatore (25 dic. 875), e ottenne da lui conferma di tutti i possessi e diritti della Chiesa. Ma Spoletini e Saraceni devastavano i dintorni stessi di Roma: nella città, per istigazione di Engelberga, vedova di Ludovico II e favorevole ai Carolingi tedeschi, si formava un partito ostile all'energico Pontefice. Non essendo abbastanza forti, i cospiratori fuggirono, seguiti dalla scomunica papale (30 giugno 876).

Il Papa si volse allora all'impresa contro i Saraceni: riunì a Traetto sul Garigliano (giugno 877) i capi degli Stati longobardi di Salerno e Capua, dei latini di Napoli, Amalfi e Gaeta: diede danaro ed ebbe promesse. E sperò nell'aiuto di Carlo il Calvo, con il quale si trovò a Vercelli e a Pavia (sett. 877). Ma Carlo morì (6 ott. 877); le promesse degli Stati del Mezzogiorno furono vane; Lamberto di Spoleto e Adalberto di Toscana occuparono la città leonina (apr. 878), fecero entrare in Roma i nemici del Papa, lo tennero per un mese nelle loro mani, ma non riuscirono a costringerlo a giurar fede a Carlomanno re di Germania. Liberato, G. scomunicò gli aggressori; ma, non sentendosi sicuro, comprata la pace dai musulmani, si recò in Francia.

Qui tentò vanamente di raccogliere a Troyes (ag. 878) i principi carolingi e i loro vescovi per la salvezza della Chiesa e dell'Impero. Pensò allora di dare la corona imperiale a Bosone, conte di Vienne, e disse di volere attendere, senza cure mondane, « alle cose di Dio »; ma Bosone, più sollecito di procacciarsi un piccolo regno transalpino, si limitò a ricondurre in Italia il Pontefice (nov. 878).

Questi tentò ancora una volta di raccogliere le forze del Mezzogiorno e di stringersi con i Bizantini; riuscì ad indurre Atanasio, vescovo e duca di Napoli, a sbarazzarsi dei Saraceni; ma la sperata liberazione dalla minaccia degli infedeli non fu raggiunta; anzi costoro si annidarono nello stesso dominio papale di Traetto (882), perpetua minaccia alle terre meridionali e allo Stato papale. Con la stessa speranza di aiuti contro i Saraceni, G. si riavvicinò ai Carolingi tedeschi, ormai prevalenti in Italia, riconobbe re d'Italia quel Carlo che fu detto poi il Grosso: lo incoronò a Roma imperatore (12 febbr. 881), intervenne con lui a una dieta solenne a Ravenna (febbr. 882). Ma il debole Imperatore ne deluse ancora una volta le speranze. Il vecchio lottatore finì, probabilmente per morte violenta, procurata dai suoi stessi congiunti.

BIBL.: *Johannis VIII Registrum*, ed. E. Caspar, in MGH, *Epist.*, VII (1912-28); Jaffé-Wattenbach, I, pp. 379-422; J. M. Watterich, *Pontificum Romanorum vitae*, I, Ratisbona 1862, pp. 27, 29, 83, 635-50; J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*. 3 voll., ivi 1867-69; P. Balan, *Il pontificato di G. VIII*, Roma 1880; A. Lapôtre, *L'Europe et le St-Siège*, I, *Le pape Jean VIII*, Parigi 1895; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 2ª ed., ivi 1911, pp. 253-82; G. Buzzi, *Ricerche per la storia di Ravenna e di Roma*, in *Arch. d. R. Soc. romana di st. patr.*, 38 (1915), pp. 120-35; G. Gay, *L'Italia meridionale e l'Impero bizantino*, Firenze 1917; Hefele-Leclercq, IV, II, pp. 635-88; F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel medioevo*, ed. E. Pais, I, II, Torino 1925, pp. 331-39; Felten, s. v. in *Kirchenlexikon*, VI, coll. 1562-68; E. Amann, *Jean VIII*, in DThC, VIII, 1, coll. 601-13; G. B. Picotti, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, pp. 252-53. G. Battista Picotti

GIOVANNI IX, PAPA. - N. a Tivoli, eletto nel genn. dell'898, m. nei primi del 900. Benedettino, fu eletto dal partito formosiano, forse con l'appoggio dell'imperatore Lamberto e degli Spoletini, in contrapposizione al futuro Sergio III; ma spiegò azione moderatrice.

Convocò sinodi a Roma, in uno dei quali fu annullata la sentenza pronunziata contro Formoso nel « Sinodo del cadavere » e fu riconosciuta la validità delle sue ordinazioni; ma furono assolti, dopo avere chiesto perdono, i vescovi che lo avevano condannato, fu confermato sotto pena di scomunica perpetua il divieto di traslazione dall'una all'altra sede vescovile e furono rinnovate le norme per l'elezione del pontefice, che doveva essere richiesto dal Senato e dal popolo, eletto dai vescovi e da tutto il clero, consacrato in presenza dei legati imperiali. Fu qui

anche rivendicato il diritto dei vescovi di giudicare le cause relative a peccati carnali. Fu riconosciuta valida la consacrazione imperiale di Lamberto e annullata come « barbarica » e *per surreptionem extorta* quella di Arnolfo. Il Papa intervenne anche a una Dieta convocata da Lamberto a Ravenna (ott. ? 898), ottenne da lui la conferma dei privilegi imperiali in favore della Sede romana, l'ordine di pagare le decime alle chiese, la promessa di aiuto per reprimere le *inlicitae coniurationes* dei sudditi romani; l'Imperatore fece riconoscere il diritto di tutti i Romani di ricorrere a lui. Chiudendo la Dieta, G. esortava i vescovi ad aver cura delle loro chiese, a dare buoni esempi al loro gregge, a indire preghiere per la pubblica pace e la prosperità dell'Impero. Parve così che Chiesa ed Impero si stringessero contro la dilagante anarchia; ma la repentina morte di Lamberto impedì che l'accordo desse i suoi frutti. Anche nella questione di Fozio G. IX si mostrò conciliante : riconobbe la legittimità sia di Ignazio che di Fozio e « tese la mano » a quelli che erano stati ordinati da loro. Mandò vescovi a mettere pace nella Moravia, riaffermando l'autorità della S. Sede sui paesi slavi.

BIBL.: *Epistulae* : PL 131, 27 sgg.; Jaffé-Wattenbach, I, p. 442 sg.; *Lib. Pont.*, II, p. 232; Mansi, XVIII, 189 sgg.; MGH, *Leges*, I, pp. 562-65; I. M. Watterich (v. sopra Giov. VIII), I, pp. 31, 84, 656-58; J. Hergenröther, *Photius Patriarch von Constantinopel*, 3 voll., Ratisbona 1867-69; Hefele-Leclercq, IV, II, pp. 714-19; G. Buzzi (v. sopra Giov. VIII), pp. 143-48; F. Gregorovius (v. sopra Giov. VII), pp. 371-74; G. Fasoli, *I re d'Italia*, Firenze 1949, pp. 45-48.
G. Battista Picotti

GIOVANNI X, PAPA. - Eletto nel marzo (?) 914, deposto nel giugno 928, m. nel 929 (?). La tradizione storica, appoggiata soprattutto al racconto maledico di Liutprando, dà un ritratto assai sfavorevole del personaggio; studi recenti ne hanno messo in luce la vigorosa figura. G. da Ravenna, prima diacono e inviato più volte a Roma dall'arcivescovo Cailone, era già nel luglio 905 arcivescovo di Ravenna, XI di questo nome. Si mostrò fin d'allora convinto della necessità che l'autorità spirituale e la temporale si dessero reciproco appoggio contro l'anarchia feudale; perciò diede favore a Berengario I.

Fu eletto papa con l'appoggio, o certo con il consenso, di Teofilatto e di Teodora, potentissimi in Roma, con cui era da tempo in relazioni cordiali; ma i rapporti illeciti di lui con Teodora sono assai probabilmente una invenzione maligna. Raccolse in una lega Romani, Bizantini, Alberico marchese di Spoleto e Camerino, gli Stati del mezzogiorno d'Italia, per snidare i Saraceni dal Garigliano, e prese parte all'impresa, *se ipsum corpusque suum opponendo*, e ottenne piena vittoria (ag. 915). Nel dic. 915 diede la corona imperiale a Berengario. In Roma non poté impedire che si affermasse l'autorità di Marozia, « senatrice » e « patrizia », e, più tardi, sposa di Guido, marchese di Toscana. Favorì la elezione a re d'Italia dell'energico Ugo di Vienne, e conchiuse con lui a Mantova (926) un « foedus »; ne ebbero sospetto Marozia e Guido, anche per l'autorità data dal Papa al fratello suo, il marchese Pietro. Fu invaso dai loro soldati il Laterano e ucciso Pietro; non molto dopo, nell'assenza di Ugo dall'Italia, il Papa fu fatto prigioniero, deposto, probabilmente ucciso.

(*da G. B. Ladner, I ritratti nell'antichità e nel medioevo, Città del Vaticano 1941, tav. 25*)
GIOVANNI X, papa - Denaro d'argento.

Nel governo della Chiesa, G. X tenne alto il prestigio dell'autorità papale; prese provvedimenti per il mantenimento della disciplina ecclesiastica e il miglioramento dei costumi; ma il suo programma di rafforzare l'autorità regia, come presupposto di una riforma religiosa, lo costrinse a concessioni pericolose, come quella, fatta ai re di Germania e di Francia, di ingerirsi nella nomina dei vescovi. Inviò in Germania un legato, che presiedette al Sinodo di Hohenaltheim (sett. 916), nel quale si obbligarono con sanzioni ecclesiastiche i sudditi alla fedeltà verso il Re. Facilitò la conversione dei Normanni al cristianesimo. Si adoperò a mettere pace tra i Greci e i Bulgari e tra questi e i Croati; inviò la corona imperiale allo zar dei Bulgari, Simeone, e probabilmente creò re dei Croati Tomislao. Cercò di mantenere il popolo di Croazia, di Schiavonia, di Dalmazia nell'obbedienza alla Sede romana, e raccomandò che i fanciulli fossero avvezzati a studi di lettere latine e che la Messa non si celebrasse « in barbara seu slavinica lingua ». Ricostruì la Basilica Lateranense e l'adornò di pitture allora assai ammirate.

BIBL.: *Epistulae* : PL 131, 27 (erroneamente attribuita a Giov. IX), 132, 799 sgg., e in *Neues Archiv*, 9 (1883), pp. 513-40; Jaffé-Wattenbach, I, p. 449 sgg.; *Lib. Pont.*, pp. 240-41; I. M. Watterich (v. sopra Giov. VIII), I, pp. 33, 38, 661-69; Mansi, XVIII, 192-201; MGH, *Leges*, II, 1, pp. 556-60; *Liutprandi ep. Cremonensis opera : ibid., Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* (ed. J. Becker, 1915); Benedetto del Soratte (v. sopra Giov. VII), pp. 156-62; T. Venni, *G. X*, in *Archivio della R. Soc. rom. di stor. patria*, 59 (1936), pp. 1-136, dove sono citate molte opere precedenti; W. Kolmel, *Rom und der Kirchenstaat im 10. Jahrhundert (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte*, 78), Berlino 1935; G. Fasoli, *I re d'Italia*, Firenze 1949, passim.
G. Battista Picotti

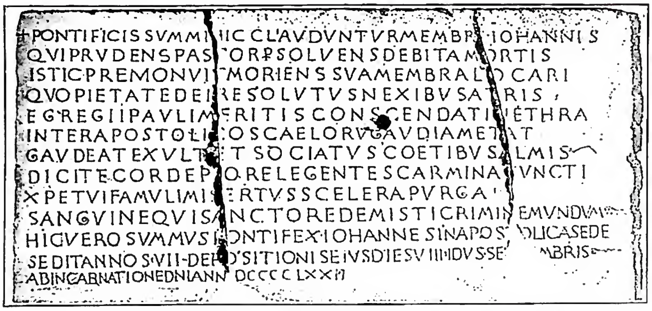
GIOVANNI XI, PAPA. - Romano, eletto nel febbr.-marzo 931, m. nel dic. 935. N. da Marozia e, secondo un'asserzione assai discutibile di Liutprando, da papa Sergio III, o, secondo altri, da lei e da Alberico I di Spoleto, fu, assai giovine, eletto papa per volere della madre. Dopo la cacciata di re Ugo da Roma e l'oscura fine di Marozia, rimase in balìa, e forse in prigionia, di Alberico II, fratello o fratellastro suo.

Durante il suo pontificato furono cordiali le relazioni con l'Impero bizantino, di cui si adottò l'èra; si annodarono anzi trattative per conchiudere un matrimonio fra una sorella del Papa e un figlio dell'imperatore Romano Lecapeno, e per intronizzare a patriarca di Costantinopoli un altro figlio di costui, ancora fanciullo. Nei primi anni del pontificato (931-32), quando erano ancora strette le relazioni fra Roma e Ugo, fu assunto sotto la protezione della Sede romana il monastero di Cluny; così anche in questo oscuro periodo si andavano gettando inconsapevolmente i semi della futura riforma della Chiesa.

BIBL.: *Epistulae* : PL 132, 1055 sgg.; Jaffé-Wattenbach, I, p. 454 sgg.; *Lib. Pont.*, II, p. 243; J. M. Watterich (v. sopra Giov. VIII), pp. 33, 39-41, 669-71; L. Duchesne (v. sopra Giov. VIII), pp. 324-26; id. *Serge III et Jean XI*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 33 (1913), p. 13 sgg.; P. Fedele, *Ricerche per la storia di Roma e del papato*, in *Arch. della R. Soc. romana di st. patria*, 33 (1910), pp. 217-40; F. Gregorovius (v. sopra Giov. VIII), II, 1, pp. 9-10; G. Fasoli (v. sopra Giov. IX), p. 121.
G. Battista Picotti

GIOVANNI XII, PAPA. - Romano, eletto il 16 dic. 955, m. il 14 maggio 964. Ottaviano, figlio di Alberico, era stato, giovanissimo, designato per volere del padre dal clero e dal popolo di Roma a succedere ad Agapito II, ancora vivente. Morto Alberico (954), ne ereditò il potere civile; morto il Papa, mutando con nuovo esempio il nome, raccolse nelle sue mani anche il potere religioso. Ma apparve un grande signore mondano piuttosto che un pontefice. Né mostrò senno politico. Tentò, alleato con il duca di Spoleto, una infelice spedizione contro Benevento e Capua. Insospettito per le ingerenze

dei re d'Italia Berengario II e Adalberto nel ducato di Spoleto e in Romagna, o forse costretto da un partito favorevole ad Ottone re di Germania, ne invocò l'aiuto, e, dopo averne avuto la promessa di rispettare i diritti e promuovere gli interessi della Chiesa e del suo capo, lo coronò imperatore (2 febbr. 962), iniziandosi così quello che fu detto poi Sacro Romano Impero della nazione germanica. Gli accordi tra il Papa e l'Imperatore furono consacrati nel *Privilegium Othonis* (13 febbr. 962).



(da A. Silvagni, Monumenta epigraphica, Città del Vaticano 1942, tav. 3, 1)
GIOVANNI XIII, papa - Iscrizione metrica sepolcrale (972). Roma, abbazia di S. Paolo fuori le mura.

Secondo il testo che ora si possiede, probabilmente alterato, l'Imperatore confermava, almeno formalmente, le donazioni di Pipino e di Carlomagno, comprendenti gran parte d'Italia; ma i Romani dovevano giurare di non permettere che il pontefice fosse consacrato, prima che avesse prestato giuramento di fedeltà all'imperatore: Liutprando anzi afferma che il Papa e i Romani promisero che nemmeno l'elezione sarebbe stata fatta senza il consenso imperiale.

Ritornato l'Imperatore nell'Italia settentrionale, G. annodò trattative con Adalberto e, si disse, con l'Imperatore bizantino e gli Ungari. Allora Ottone ritornò a Roma, donde era fuggito il Pontefice, e raccolse (6 nov. 963) un sinodo, cui presiedette: G., caricato d'incredibili accuse e citato a scolparsi, minacciò la scomunica, ma fu deposto (4 dic.) e sostituito da un laico, Leone VIII, il quale confermò la promessa fatta dai Romani di non eleggere papa senza consenso, o forse senza designazione imperiale. Ma, partito l'Imperatore, G. uscì dal suo ritiro della Campania, rientrò in Roma, si vendicò aspramente degli avversari, fece annullare da un nuovo sinodo gli atti del sinodo imperiale (febbr. 964). Morì improvvisamente, mentre Ottone stava per marciare su Roma.

È da rilevare, anche in questo triste pontificato, una vigorosa affermazione dell'autorità e dell'ufficio pontificale: in una bolla dei primi mesi di G. XII, è detto che il Papa « totius christianitatis post Dominum caput » desidera « ut Ecclesia omnibus et cuncto christiano populo pax et honor unicuique proprius maneat ».

BIBL.: *Epistolae*, PL 133, 1013 sgg.; Jaffé-Wattenbach, I, p. 463 sgg.; *Lib. Pont.*, II, p. 246 sgg.; *Liutprandi liber de rebus gestis Othonis magni imperatoris*, in MGH, *Scriptores*, III, pp. 340-346; Benedetto del Soratte (v. sopra Giov. VII), pp. 171-82; I. M. Watterich (v. sopra Giov. VIII), pp. 41, 62, 672-79; Th. Sickel, *Das Privilegium Ottos I*, Innsbruck 1883; L. Duchesne (v. sopra Giov. VIII), pp. 335-51; G. Bossi, *I Crescenzi*, Roma 1915, p. 10 sg.; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, III, 3ª e 4ª ed., Lipsia 1920, pp. 118-22, 220 sgg.; F. Gregorovius (v. sopra Giov. VIII), II, 1, pp. 40-53 e 63-65; G. Fasoli (v. sopra Giov. IX), p. 192 sgg.; E. Amann, *Jean XII*, in DThC, VIII, 1, coll. 619-26. G. Battista Picotti

GIOVANNI XIII, PAPA. - Romano, eletto il 1 ott. 965, m. il 6 sett. 972. N. da un Giovanni « episcopo », forse della famiglia dei Crescenzi, e discendente forse per parte di madre dall'altra potente famiglia di Teofilatto, fu prima vescovo di Narni e bibliotecario della Sede apostolica. Fautore di Giov. XII, fu mandato da lui ambasciatore a Ottone I; ma prese poi parte sia al Sinodo, che, per volontà di Ottone, lo depose, sia a quello che lo ristabilì nel pontificato.

La sua elezione a successore del papa di parte imperiale Leone VIII, avvenuta forse per designazione e certo col consenso dell'Imperatore, poté risultare da un compromesso fra le fazioni romane. Ma G. si urtò presto con parte della nobiltà e con il popolo, forse per il favore dato a un nipote; fu chiuso in Castel S. Angelo e poi esiliato nella Campania (fine 965-principio 966). Ritornò in Roma per l'appoggio della fazione crescentina e di Ottone, che, venuto in città, punì fieramente gli avversari del Papa (autunno 966). G., legato ormai alla parte imperiale, coronò (25 dic. 967) il tredicenne Ottone II, si adoperò per il matrimonio di questo con Teofano, ne benedisse le nozze (14 apr. 972). Favorì la propria famiglia; ma spiegò anche non trascurabile attività religiosa, precorrendo in qualche parte i pontefici riformatori. Tenne, insieme con Ottone I, un Sinodo a Roma nel genn. 967, e un altro a Ravenna, nell'apr. 967; in questo ottenne, almeno teoricamente, dall'Imperatore la restituzione di Ravenna e furono riconfermate disposizioni « de mulierositate relinquenda »; riorganizzò i vescovati della Germania settentrionale, erigendo in metropoli Magdeburgo, per favorire la diffusione della fede cattolica fra gli Slavi, sia pure con influenza tedesca; provvide agli interessi delle Chiese di Spagna e d'Inghilterra.

BIBL.: *Epistolae*, PL 135, 951; Jaffé-Wattenbach, I, pp. 470-477; *Lib. Pont.*, II, pp. 253-54; J. M. Watterich (v. sopra Giov. VIII), I, pp. 44, 64-65, 685-86; Benedetto del Soratte (v. sopra Giov. VII), pp. 184-85; Hefele-Leclercq, IV, II, pp. 825-32; L. Duchesne (v. sopra Giov. VII), pp. 353-56; G. Buzzi (v. sopra Giov. VIII), pp. 163-71; F. Gregorovius (v. sopra Giov. VIII), II, 1, pp. 58-72; A. Brachmann, *Die Ostpolitik Ottos des Grossen*, in *Historische Zeitschrift*, 134 (1926), pp. 242 sgg.; C. Cecchelli, *Note sulle famiglie romane fra il IX e il XII sec.*, in *Arch. d. R. Dep. romana di storia patria*, 68 (1935), pp. 72-97; E. Amann, *Jean XIII*, in DThC, VIII, 1, coll. 626-28. G. Battista Picotti

GIOVANNI XIV, PAPA. - N. a Pavia, eletto nel dic. 983, m. il 20 ag. 984. Pietro Canepanova, vescovo di Pavia dal 978 ca. e cancelliere del Regno d'Italia, fu eletto a succedere al Papa di parte imperiale, Benedetto VII, da Ottone II. Morto questo (7 dic. 983), Bonifacio VII, di parte Crescentina, rioccupò la sede papale (apr. 984) e chiuse in Castel S. Angelo Giov. XIV, che fu lasciato morire di fame o ucciso. Il suo epitaffio in S. Pietro gli dava lode di eloquenza, di mitezza, di carità.

BIBL.: Jaffé-Wattenbach, I, pp. 484-85; *Lib. Pont.*, II, p. 259; J. M. Watterich (v. sopra Giov. VIII), I, pp. 66, 87, 686-687; F. Gregorovius (v. sopra Giov. VIII), II, 1, pp. 103-106. G. Battista Picotti

GIOVANNI XV, PAPA. - Romano, eletto nell'ag. 985, m. nel marzo 996. È ricordato in alcune liste di papi come Giov. XVI, essendo inserito prima di lui per errore un altro Giov. XV, donde in quelle liste l'accrescimento di una unità per tutti i papi fino a Giov. XIX e la mancanza di un Giov. XX.

Eletto forse per un accordo tra la fazione imperiale e l'antimperiale, dovette lasciare a Giovanni Crescenzio la direzione degli affari politici. Poi, fuggito in Toscana, implorò l'aiuto di Ottone III. Avvicinandosi questi a Roma, G. fu riaccolto nella città, ma venne a morte prima che Ottone vi entrasse.

G. XV, che è ricordato come esperto nelle armi e autore di molti libri, dimostrò un'attività religiosa assai notevole. Impose (991) la pace a Etelredo re d'Inghil-

terra e a Riccardo duca di Normandia, in un Sinodo tenuto a Roma (31 ott. 993); canonizzò Ulrico vescovo di Augusta, primo esempio a noi noto di canonizzazione compiuta da un papa. Rivendicò energicamente l'autorità del pontificato in una gravissima controversia scoppiata in Francia, primo clamoroso episodio del gallicanismo. Per volontà di Ugo e Roberto re di Francia, era stato raccolto, il 17 giugno 991, un Sinodo di vescovi della Gallia a St-Basle di Verzy (Reims), per giudicare Arnolfo, arcivescovo di Reims, accusato di tradimento. Poiché i difensori di questo eccepivano, sulla base delle *Decretali* pseudo-isidoriane, l'incompetenza del Concilio a giudicare sulla questione, ch'era già stata deferita al Pontefice, erano sonate nell'assemblea le più aspre accuse contro la S. Sede e il clero di Roma; e il Concilio, negando col fatto l'autorità del Papa sulle Chiese nazionali, aveva costretto Arnolfo a rinunziare, sostituendolo con il celebre Gerberto. Il Papa chiamò a Roma i vescovi e i due Re (992), ma un nuovo Concilio a Chelles, sotto la presidenza di Roberto, decise di resistere agli ordini dati da Roma « contro ai canoni dei Padri », mentre il Re invitava il Papa a recarsi in Francia. G. mandò invece l'abate romano Leone, il quale raccolse a Mouzon, sui confini tra la Francia e la Germania, un Sinodo di vescovi, tutti, eccetto Gerberto, sudditi del Regno tedesco (2 giugno 995) : Gerberto, invitato ad astenersi da tutte le funzioni ecclesiastiche fino a un nuovo concilio, si sottomise : i vescovi, che avevano preso parte alla deposizione di Arnolfo, furono pure deposti. Il seguito della controversia è oggetto di discussione : è certo soltanto che Arnolfo, morti già Ugo e G. XV, fu reintegrato nella sede di Reims da Gerberto, divenuto papa Silvestro II.

BIBL.: *Epistolae* : PL 137, 325 sgg.; Jaffé-Wattenbach, I, pp. 486-89; *Lib. Pont.*, II, pp. 252-54; J. M. Watterich (v. sopra Giov. VIII), I, pp. 66-67; MGH, *Scriptores*, III, pp. 658-93; A. Hauck, pp. 255-70; Hefele-Leclercq, IV, II, pp. 844-83; F. Schneider, *Papst Johannes XV. und Ottos III. Romfahrt*, in *Mitteil. d. Inst. für österr. Geschichte*, 39 (1923), pp. 193-218.
G. Battista Picotti

GIOVANNI XVI, ANTIPAPA. - N. a Rossano in Calabria, m. nel 1013 (?). G. Filagato, un greco di oscura famiglia divenuto con il favore dell'imperatrice Teofano abate di Nonantola, coadiutore e poi vescovo di Pavia e inviato di Ottone III a Costantinopoli, fu, al ritorno da questa legazione e nell'assenza dell'Imperatore, elevato alla Sede papale, forse contro sua voglia, da Giovanni Crescenzio, in contrapposizione al fuggiasco papa imperiale Gregorio V (apr. 997). Ritornato l'Imperatore, G. fu accecato, orribilmente mutilato e relegato in un monastero. Morì, sembra, nell'abbazia di Fulda.

BIBL.: Jaffé-Wattenbach, I, pp. 495-96; *Lib. Pont.*, II, pp. 261-62; MGH, *Scriptores*, XIII, p. 210; J. M. Watterich (v. sopra Giov. VIII), pp. 68, 689-90; L. Duchesne (v. sopra Giov. VIII), p. 363; P. Gregorovius (v. sopra Giov. VIII), II, 1, pp. 103-105.
G. Battista Picotti

GIOVANNI XVII, PAPA. - Romano, eletto nel giugno 1003, m. nel dic. dello stesso anno. Giovanni Siccone fu dato a successore a Silvestro II per opera del patrizio Crescenzio, onnipotente in Roma dopo la morte di Ottone III.

BIBL.: *Lib. Pont.*, II, p. 265; R. Poupardin, *Notes sur la chronologie de Jean XVII*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 21 (1901), p. 387 sgg.
G. Battista Picotti

GIOVANNI XVIII, PAPA. - Romano, eletto nel genn. 1004, m. nel luglio 1009. Di nome Fasano, cardinale « Sancti Petri », dopo l'elevazione al pontificato attese solo alle cose di Chiesa, lasciando il governo temporale al patrizio Crescenzio. Creò in Germania il vescovato di Bamberga, assoggettandolo immediatamente alla S. Sede, per favorire, secondo il desiderio dell'imperatore Enrico II, l'evangelizzazione degli Slavi. Ordinò all'arcivescovo di Sens e al vescovo di Orléans di comparire a Roma per discolparsi dell'avere gettato nel fuoco certe bolle papali e invitò Roberto re di Francia, sotto pena di scomunica, a costringerveli (1008 ?). Morì nell'abbazia di S. Paolo, dove sembra si fosse ritirato.

BIBL.: *Epistole*, PL 139, 1477 sgg.; Jaffé-Wattenbach, I, p. 501 sgg.; *Lib. Pont.*, II, p. 266; J. M. Watterich (v. sopra Giov. VIII), I, p. 69, 89, 899; Ch. Pfister, *Etudes sur le règne de Robert le pieux*, Parigi 1885, pp. 314-16.
G. Battista Picotti

GIOVANNI XIX, PAPA. - Eletto nell'apr. o maggio 1024, m. nel 1032. Romano dei conti di Tuscolo, fratello di Benedetto VIII, era stato, durante il pontificato di questo, « console, duca e senatore di tutti i Romani ». Fu eletto per simonia, ancora laico, a succedergli e raccolse così nelle sue mani il potere religioso e civile. Sotto di lui riapparvero gli abusi, che Benedetto VIII aveva tentato di combattere. Quando Basilio II, imperatore di Costantinopoli, volle far riconoscere come ecumenico il patriarca di Costantinopoli, G. XIX parve dapprima disposto a cedere; ma l'opposizione soprattutto dei Cluniacensi lo indusse ad opporsi. Coronò imperatore Corrado il Salico (26 marzo 1027) in presenza di Rodolfo III di Borgogna e di Canuto re di Danimarca e d'Inghilterra; e da questo punto divenne strumento nelle mani dell'Imperatore.

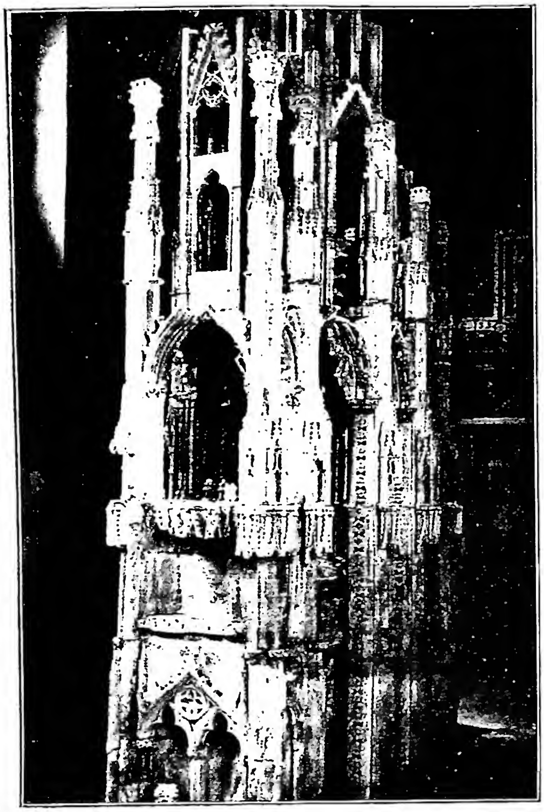
Così, nell'annosa controversia fra i patriarchi di Aquileia e di Grado, mentre aveva in un primo momento attribuito al patriarca di Aquileia Popone i diritti su Grado, ma aveva poi riconosciuto l'indipendenza del patriarcato gradense, confermò in una bolla del sett. 1027 le decisioni di un Concilio, tenuto il 6 apr. in Laterano alla presenza dell'Imperatore, in favore delle pretensioni di Popone, anzi dichiarò la sede di Aquileia seconda dopo quella di Roma e sua vicaria, metropolitana di tutte le sedi d'Italia. Diede molti privilegi ai Cluniacensi e avrebbe voluto che il loro abate Odilone accettasse l'arcivescovato di Lione. Il favore dato a Guido d'Arezzo, l'inventore delle nuove note musicali, parrebbe indicare in G. XIX qualche interesse per l'arte.

BIBL.: *Epistole* : PL 141, 1115; 142, 671 sgg.; Jaffé-Wattenbach, I, p. 514 sgg.; *Lib. Pont.*, II, p. 269; Hefele-Leclercq, IV, II, pp. 943-45; F. Gregorovius (v. sopra Giov. VIII), II, 1, pp. 216-221; A. Hauck (v. sopra Giov. XII), pp. 552-59; G. Gay, *I papi del secolo XI e la cristianità*, Firenze 1928, pp. 105-108.
G. Battista Picotti

GIOVANNI XX, PAPA. - Pontefice inesistente dovuto allo sdoppiamento del pontificato di Giovanni XIV. Cf. nota critica di A. Mercati alla serie dei pontefici, in *Annuario Pontificio 1950*, p. 14 : v. GIOVANNI XV, papa. *

GIOVANNI XXI, PAPA. - N. a Lisbona, probabilmente fra il 1210 e il 1220, eletto l'8 sett. 1276, m. il 20 maggio 1277. Pietro di Giuliano, portoghese, aveva studiato a Parigi e insegnato medicina a Siena fra il 1247 e il 1252; era stato poi tra i familiari del card. Ottobono de' Fieschi, il futuro Adriano V, quindi decano di Lisbona (1261), arcivescovo di Braga (1273), archiatra di Gregorio X e da lui promosso cardinale vescovo di Tuscolo (1273).

Dopo un Conclave tumultuoso, fu eletto a Viterbo successore di Adriano V e coronato il 20 sett. Appena salito al pontificato, punì gli autori dei torbidi; ma confermò un decreto di Adriano, che sospendeva la costituzione di Gregorio X per la sollecitudine dell'elezione pontificale, proponendosi di sostituirla con nuove norme (30 sett. 1276). Uomo di studio, più che di governo, dominato dal card. Orsini, che fu poi Niccolò III, G. tuttavia, nei pochi mesi di pontificato, spiegò attività considerevole. Battendo la via già seguita da Gregorio X, cercò di riconciliare Rodolfo d'Absburgo e Carlo d'Angiò per rendere possibile la coronazione di Rodolfo e la pace d'Italia, ma volle insieme impedire la soverchia potenza di Carlo e chiese a Rodolfo la promessa di non attentare al dominio della Chiesa in Romagna. Inviò due frati per riconciliare Alfonso X di Castiglia e Filippo III di Francia, minacciandoli di scomunica, se muovessero



(per cortesia del prof. Josi)
GIOVANNI XXII, papa - Tomba del Pontefice (sec. XIV). Avignone, cattedrale.

guerra. Volle riunire tutti i prìncipi cristiani per la Crociata e raccolse decime per l'impresa, pensò anche a una lega con i sovrani tartari, che gli avevano mandato un'ambasceria. Si adoperò a rendere effettiva l'unione fra la Chiesa greca e la romana, deliberata nel Concilio di Lione. Ordinò a Stefano Tempier, vescovo di Parigi, di indagare sui nuovi errori diffusi in quella Università (18 genn. 1277); e, quando il vescovo ebbe pronunziato la condanna dell'averroismo e della teoria della doppia verità (7 marzo 1277), gli ordinò di procedere all'epurazione dei maestri così di arti come di teologia (28 apr. 1277). La caduta di un pavimento nel Palazzo papale di Viterbo interruppe un pontificato, che si annunziava benefico alla Chiesa e alla pace del mondo.

Più che per le opere del suo breve pontificato, «Pietro Ispano» ebbe fama per la dottrina scientifica e filosofica, per cui fra Salimbene lo dice «magnus sophista, loycus et disputator atque theologus» e Dante lo pone nella seconda «ghirlanda» dei teologi nel cielo del Sole (*Par.*, XII, 134-35). Compose libri di medicina, seguendo la tradizione greco-araba; tra essi uno *De oculo* e un *Thesaurus pauperum, seu de medendis humani corporis membris*, dove, con senso di cristiana pietà per chi non ha mezzi di fortuna, s'indica il modo di curare ogni male. Scrisse un trattato *De anima* e commentò il *De animalibus* di Aristotele nella versione di Michele Scoto. Ma, già secondo Dante, egli «luce» soprattutto per i «dodici libelli» delle *Summulae logicales*, un manuale di dialettica, per il quale si servì della *Summa* di Lamberto di Auxerre e dell'opera di Michele Psello. Sulla base della logica aristotelico-boeziana, egli espone tutte le forme della disputa dialettica e vi aggiunge i contributi di quella che fu detta *logica modernorum*, occupandosi *de proprietatibus terminorum*, cioè delle proprietà dei termini logici e delle relazioni loro con i termini grammaticali. L'opera ebbe enorme diffusione già manoscritta; stampata una prima volta ad Alost nel 1474, ebbe altre edizioni numerosissime (il Prantl ne ricorda ben 84); fu tradotta anche in greco.

BIBL.: *Les régistres de Jean XXI*, ed. E. Cadier (*Bibl. d. écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 12ª serie, 2, III); Potthast, II, pp. 1710-18; P. C. Daunou, *Pierre d'Espagne*, in *Histoire littéraire de la France*, XIX, Parigi 1838, p. 322 sgg.; G. Prantl, *Geschichte der Logik*, III, Lipsia 1867, pp. 32-74; R. Stepper, *Papst Johannes XXI.*, Münster 1898; Überweg, II, pp. 285, 713, 758 (con bibl.); M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, II, Firenze 1945, pp. 77-78 e 80 (con bibl.); E. Amann, *Jean XXI*, in DThC. VIII, 1, coll. 632-33; G. B. Picotti, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, p. 255 (con bibl.)
G. Battista Picotti

GIOVANNI XXII, PAPA. - Pontificò dal 7 ag. 1316 al 4 dic. 1334. N. a Cahors verso il 1245 ca., Giacomo Duèse dovette la sua brillante carriera alle sue qualità di giurista. Divenne successivamente cancelliere del re di Sicilia Carlo II, vescovo di Fréjus (4 febbr. 1300), poi di Avignone (18 marzo 1310), cardinale del titolo di S. Vitale (dic. 1312), vescovo di Porto (1313). Eletto papa il 7 ag. 1316 a Lione, vi fu incoronato il 5 sett. G. XXII stabilì la sua residenza provvisoria ad Avignone. Malgrado la sua età fu di attività prodigiosa.

Non contento di contribuire alla riforma della Chiesa con le *Clementine* egli promulgò anche una serie di costituzioni, le *Extravagantes*, che furono commentate poi dai canonisti, ma che non fecero mai parte della raccolta ufficiale del CIC. Dopo il tempestoso pontificato di Clemente V, alla Chiesa romana occorreva una riorganizzazione. G. XXII gliela diede con un gran senso pratico, tanto che alcuni suoi editti rimasero in vigore per vari secoli. Le bolle *Pater familias*, *Ratio iuris* e *Qui exacti temporis* (16 nov. 1331) assicurarono il perfetto funzionamento del complicato meccanismo della Cancelleria, dell'udienza delle cause del Palazzo apostolico, cioè della Rota e dell'udienza delle lettere contraddette (v. M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894, pp. 83-115).

Carattere autoritario, il Papa accentrò nelle sue mani la collazione dei benefici ecclesiastici. I suoi predecessori avevano colpito con una riserva i benefici che fossero rimasti vacanti in Curia; egli invece aumentò considerevolmente il numero di quei benefici che si fossero trovati da allora in poi in questo caso, con una regola di Cancelleria del 15 sett. 1316 e con la cost. *Ex debito* (CIC, *Extravagantes*, comm. I, III, col. IV). La riserva colpì anche i benefici elettivi regolari e secolari, compresi nei territori della Chiesa romana, in diverse province ecclesiastiche d'Italia (v. G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les Papes d'Avignon*, Parigi 1921, p. 39).

G. XXII provocò poi inoltre una controversia sullo stato delle anime dei giusti prima della risurrezione generale. Egli sostenne, a titolo privato, che esse restavano *sub altare Dei*, godevano cioè della contemplazione dell'umanità di Cristo, ma non della visione beatifica. Questa sua strana opinione gli valse violenti attacchi contro la sua ortodossia da parte dei Francescani michelisti (seguaci di Michele da Cesena, v.), rivoltatisi contro di lui. Prima di morire il Pontefice ritrattò quello che aveva insegnato (v. E. Denifle-E. Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, Parigi 1890, nn. 970-87).

Un conflitto di eccezionale gravità scoppiò con Ludovico di Baviera, eletto re dei Romani nel 1314, in concorrenza a Federico d'Austria. Vincitore a Mühldorf (28 sett. 1322), Ludovico chiese a G. XXII il riconoscimento del fatto. Ma il Papa aveva un suo piano: prolungare la vacanza dell'Impero per continuare ad amministrarlo. Ciò gli avrebbe permesso di abbattere in alta Italia l'egemonia dei Visconti, contro i quali le sue truppe combattevano ormai dal 1320. Egli aspirava inoltre a creare a Bologna il centro di uno Stato dove si sarebbe trasportata la Corte pontificia e dal quale si sarebbe diretta la po-

litica italiana meglio che da Roma, troppo lontana dal teatro delle operazioni. G. XXII pose a Ludovico di Baviera delle condizioni che furono giudicate inaccettabili. Il principe si decise a venire in Italia in soccorso dei Visconti, assediati in Milano; egli aggravò i suoi torti dando asilo agli Spirituali che denigravano il Papa. Malgrado l'opposizione di un certo numero di cardinali, gli fu intentato un processo canonico che finì con la sua scomunica (23 marzo 1324). Ludovico di Baviera rispose con l'avanzata su Roma. Vi entrò e vi si fece proclamare illegalmente imperatore (11 genn. 1328), fece deporre G. XXII (18 apr.) ed eleggere un antipapa (12 maggio) che prese il nome di Niccolò V. Ma fu uno scisma effimero che ebbe termine con l'abiura solenne di Pietro da Corbara (29 luglio 1330).

Verso il termine della sua vita G. XXII conobbe delle amare delusioni. La rivolta dei bolognesi (17 marzo 1333) provocò lo sfacelo della sua politica italiana. M. ad Avignone il 4 dic. 1334.

BIBL.: Fonti: S. Riezler, *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaisers Ludwigs des Bayern*, Innsbruck 1894; A. Coulon, *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII relatives à la France*, Parigi 1900-13, 5 fascc. pubblicati; G. Mollat, *Lettres communes de Jean XXII*, 16 voll., ivi 1904-47; E. Baluze, *Vitae paparum Avenionensium*, ed. G. Mollat, 4 voll., ivi 1914-27; A. Mercati, *Il bullarium generale dell'Archivio segreto vaticano e supplementi al registro dell'antipapa Niccolò V* (*Studi e testi*, 134), Città del Vaticano 1947. Opere: la bibliografia relativa a G. XXII è considerevole; si trova in G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, 9ª ed., Parigi 1950. Cf. anche C. Müller, *Die Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Curie*, Tubinga 1879-90; H. Otto, *Zur italienischen Politik Johanns XXII.*, Roma 1911; N. Valois, *Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII*, in *Histoire littéraire de la France*, XXXIV, Parigi 1914, pp. 391-630 (ottimo lavoro); G. Biscaro, *Le relazioni dei Visconti di Milano con la Chiesa*, in *Archivio storico lombardo*, 46 (1919), p. 84-228; E. Sol, *Un des plus grands papes de l'histoire, Jean XXII*, Parigi 1948 (studio rapido, senza valore). Guglielmo Mollat

GIOVANNI XXIII, ANTIPAPA: v. COSSA (COSCIA), BALDASSARRE.

GIOVANNI di PARIGI (QUIDORT, LESOURD, *Dormiens*, *Surdus*). - Scolastico domenicano, n. ca. il 1269, m. a Bordeaux il 22 sett. 1306. Entrò nell'ordine dei Predicatori dopo conseguito il baccellierato nelle arti e si segnalò per l'ardore con cui abbracciò e difese il tomismo. Insegnò nella facoltà delle arti e nel 1304 conseguì la licenza in teologia. Una teoria speciale della transustanziazione gli attirò un processo che perdé davanti ai maestri di Parigi (1305). Ricorse al papa Clemente V, ma la morte lo sorprese mentre stava preparando la sua difesa.

Scrisse un *Correctorium*; *De unitate esse et essentiae in creatis*; un commento alla *Meteorologica* e alla *Physica*; un *Commentario* sulle *Sentenze*, un trattato *De Antichristo*, contro Arnaldo da Villanova, e un altro più noto, *De potestate regia et papali*, con il quale partecipò alla lotta letteraria e politica tra i seguaci di Bonifacio VIII e Filippo il Bello. È stato spesso citato dai gallicani per qualcuno dei suoi *obiter dicta*, ma merita di essere ricordato principalmente per avere concepito ed esposto un sistema equilibrato sulle relazioni fra Chiesa e Stato. Non è fautore della monarchia universale ed afferma che il potere civile non deriva dal papa, ma, come quello spirituale, direttamente da Dio attraverso l'elezione popolare. All'autorità ecclesiastica non compete il governo delle cose temporali, ma, per la preminenza del suo fine, un'azione regolatrice che si esercita attraverso una giurisdizione morale sulla coscienza dei popoli, e specialmente di coloro che ne dirigono la politica.

BIBL.: H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII.*, Münster 1902, pp. 170-77; R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen u. Bonifaz VIII.*, Stoccarda 1903, pp. 275-333; M. Grabmann, *Le «Correctorium corruptorii» du dominicain J. Quidort de Paris*, in *Rev. néosc.*, 19 (1912), pp. 404-18; id., *Studien zu J. Quidort v. Paris* (*Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. Wiss.*, 3) Monaco 1922, pp. 1-603; J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Parigi 1926, pp. 148-50, 281-300; H. Weisweiler, *Die Impanationslehre des J. Quidort*, in *Scholastik*, 6 (1931), pp. 161-95; J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIᵉ siècle*, Parigi 1942. Ugo Mariani

GIOVANNI (BURALLI) da PARMA, beato. - Sesto ministro generale dell'Ordine francescano, n. a Parma ca. il 1208, m. a Camerino il 19 marzo 1289. Fattosi minorita verso il 1233, fu lettore di teologia a Bologna, Napoli e Parigi (1245); eletto generale dell'Ordine nel Capitolo di Lione del 1247.

Di santa vita e portato all'austerità favorì, durante il suo ufficio (1247-57), i frati zelanti, sempre più fervidi sostenitori delle dottrine gioachimite, cui personalmente aderì pure G. Durante le prime lotte universitarie con i Mendicanti, a Parigi, il pio generale fece opera di conciliazione, apprezzata dagli avversari. Acuitesi le accuse contro i frati gioachimiti, la posizione di G. (cui molti ascrissero pure l'*Introductorius in Evangelium aeternum* di Gherardo da Borgo di S. Donnino, 1254) si rese insostenibile: gli successe nel generalato s. Bonaventura che dovette istituire un processo a carico del predecessore (Città della Pieve, più probabilmente 1263). G. si ritirò nel conventino di Greccio, donde uscì dopo trent'anni per recarsi in Oriente per la causa dell'unione delle Chiese, ma morì in viaggio. Aveva partecipato al I Concilio di Lione (1245) ed era già stato legato di Innocenzo IV in Grecia nel 1249-50. Il suo culto fu confermato nel 1777 da Pio VI; festa il 20 marzo.

Lasciò (inedite) varie opere teologiche e scritturistiche; molto dubbia è l'attribuzione a lui fatta posteriormente (tacenti i coevi, Salimbene e altri che lo avvicinarono) del celebre *Sacrum commercium b. Francisci cum domina paupertate*. Il nome di G. fu sempre invocato con venerazione e a scopo polemico dagli Spirituali.

BIBL.: Biografie di G. furono pubblicate da F. Camerini, Ravenna 1730, I. Affò, Parma 1777, Luigi da Parma, Quaracchi 1889, 1900; René de Nantes, *Quelques pages d'histoire franciscaine*, in *Etudes franc.*, 15 (1906), pp. 148-67, 277-300 (gioachinismo). Per il processo: *Archiv f. Lit. u. Kirchengesch.*, II, 1886, pp. 284-286; G. Golubovich, *Bibl. di Terra Santa*, I, Quaracchi 1906, pp. 224-26; cf. M. Bihl, *Quo anno Capitulum generale Metis celebratum sit*, in *Arch. franc. hist.*, 3 (1910), pp. 601-14; G. Bondatti, *Gioachinismo e francescanismo nel Dugento*, S. Maria degli Angeli 1921, pp. 60-63, 191-11; H. Bett, *Joachim of Flora*, Londra 1931, pp. 119-23; G. Abate, *Per la storia e la cronologia di s. Bonaventura*, in *Misc. Franc.*, 50 (1950, 1); Arturus a Monasterio, *Martyrologium franciscanum*, nuova ed., Roma 1939, p. 102, n. 1; Sbaralea, II, pp. 42-43; E. d'Alençon, s. v. in DThC, VIII, pp. 794-96; L. Oliger, s. v. in LThK, V, p. 522. Lorenzo Di Fonzo

GIOVANNI da PENNA S. GIOVANNI, beato. - Uno dei primi discepoli di s. Francesco d'Assisi, n. a Penna S. Giovanni (Macerata) ca. il 1193, m. ivi nel 1270 (o 1271).

Ricevuto nell'Ordine nel 1213, conobbe s. Francesco nel Capitolo generale di Assisi del 1217, e da lui fu inviato in Linguadoca per fondarvi conventi insieme ad una trentina di frati. Tornato nella Marca fu superiore in diversi conventi; l'opera sua rifulse principalmente nella nativa città di Penna. Senza spargimento di sangue, riuscì a comporre l'accordo tra i conti Aldobrandini ed i loro sudditi, e nel 1248 la città si erigeva a Repubblica, come libero comune. La costituzione è un monumento di saggezza e di giustizia.

Il documento, scoperto nel 1948 da R. Cecchetti nell'Archivio storico di Penna S. Giovanni, rappresenta un rarissimo esemplare di *Charta libertatis*, di cui qualche esempio trovasi in Toscana e in Lombardia. È stato studiato dal prof. Pier Silverio Leicht dell'Università di Roma ed è considerato fondamentale per una completa inquadratura storica del diritto italiano. Con tale *Charta*, Penna ebbe, in anticipo di secoli sugli Stati moderni, istituzioni per cui i popoli ebbero sanguinosamente a combattere, come, ad es., il diritto del parlamento; la concessione delle terre ai sudditi fatta con criterio di perfetto equilibrio tra capitale e lavoro, cioè con la divisione dei prodotti «ad partibus» o «ad portionem», con diritto ai coloni del riscatto dopo alcuni anni.

(*fot. Alinari*)
GIOVANNI PISANO - Madonna col Bambino. Scultura in avorio. Pisa, sacrestia della Cattedrale.

Il suo corpo fu sepolto nella chiesa dei Minori Conventuali. Il culto fu approvato da Pio VII nel 1806. Festa il 25 sett.; nell'Ordine francescano il 31 ott.

BIBL.: *Fioretti di s. Francesco*, cap. 45; Wadding, *Annales*, IV, p. 274 sg.; V, p. 368 sgg.; G. Collucci, *Antichità picene*, XXX, Fermo 1796, pp. 132-46; G. De Minicis, *Iscrizioni latine ed italiane pubblicate in Penna S. Giovanni il dì 20 sett. 1884 in onore del b. Giovanni*, Penna S. Giovanni 1885. Ruggero Cecchetti

GIOVANNI di PETERBOROUGH (JOHN OF PETERBOROUGH). - Autore cui è di solito attribuito l'ammirevole *Chronicon Petroburgense ab a. 654 ad a. C. 1368*, contenuto nel ms. Cotton Claudius A. 5.

Un'annotazione ivi scritta da mano del sec. XVII lo attribuisce a Johannes Abbas, senza dare alcuna referenza. Ma non c'è stato a Peterborough nessun abate con questo nome tra John de Caleto (1250-63) e John Deeping eletto nel 1408. Simon Patrick, che nel 1686 curò la pubblicazione della storia della Chiesa di Peterborough di Simon Gunton, attribuisce a John de Caleto la paternità del *Chronicon*, dove però è citata un'opera comparsa dopo la morte di quest'abate. Joseph Sparke nella sua *Historiae anglicanae scriptores varii* (1723), ne ritiene probabile autore John Deeping. J. Leland (1552) lo ritiene con probabilità opera di Johannes Abbas de Burgo; John Pitts (*De illustribus Angliae scriptoribus*, Parigi 1619, pp. 448) dice che « Johannes Burgensis » era un colto e pio monaco cluniacense, fiorito ca. il 1340. Tutte queste sembrano pure congetture. Casimir Oudin (*Commentarius de Script. Eccles.*, III, Parigi 1722, p. 1088), ripete Leland e Pitts. Il *Chronicon* venne ristampato nel 1845 e nel 1849.

BIBL.: C. L. Kingsford, *John of Peterborough*, in *Dict. Nat. Biogr.*, X (nuova ed. 1908-1909), pp. 888-89. Enrico G. Rope

GIOVANNI da PIAN DEL CARPINE. - Francescano, missionario; n. sul finire del sec. XII a Pian del Carpine (Perugia), vestì l'abito francescano. La prima notizia che si ha di lui è del 1221, quando fu mandato da s. Francesco in Germania con la seconda spedizione di Frati Minori alla quale preparò la strada (cf. Giordano da Giano, *Cronica*, in *Anal. Franc.*, I, 9).

Nel 1222 fu eletto custode di Sassonia, fondando conventi in varie città tedesche (Hildesheim, Albertstadt, Magdeburgo, ecc.); nel 1228 fu ministro provinciale di Teutonia e nel 1230, in viaggio per il Capitolo generale d'Assisi, fondò il convento di Metz. Il Capitolo generale gli affidava il governo dei frati in Spagna. Ritornò nel 1233 al governo della Sassonia, rimanendovi per sei anni ed estendendo l'Ordine in Boemia, Ungheria, Polonia. Tra il 1239 e il 1245 non si hanno notizie. Ma in quest'anno Innocenzo IV lo manda come suo legato ai Tartari e in 16 mesi compie la sua missione, e di ritorno resta per tre mesi presso il Sommo Pontefice. Dopo di che è spedito come ambasciatore a Luigi IX di Francia, perché rimandi la spedizione di Terra Santa. Eletto vescovo di Antivari (non si sa con precisione l'anno), nel 1248 occupava la sua sede fra contrasti e difficoltà che durarono fino alla sua morte, avvenuta il 1° ag. 1252.

Frutto della sua legazione ai Tartari è la sua *Historia Mongolorum* che, oltre quattro capitoli introduttivi in cui tratta della geografia, degli usi, costumi e religione dei Tartari, contiene una rapida sintesi storica dell'accrescersi dell'Impero, e una minuta descrizione del loro esercito e dei loro metodi di combattimento, dipingendo a vivi colori le loro crudeltà per animare gli occidentali ad armarsi ed unirsi contro un nemico tanto potente e pericoloso. È questo il fine della relazione. In una seconda redazione aggiunse altri capitoli con più particolareggiati riferimenti personali. La relazione ha un grandissimo valore storico ed etnografico; fu pubblicata parecchie volte e se ne fecero anche versioni in varie lingue. La più recente e migliore edizione è quella curata da p. A. van den Wyngaert, in *Sinica Franciscana*, I, pp. 27-130.

BIBL.: Per la bibliografia anteriore al 1929, v. A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, I, Quaracchi 1929, pp. 1-26 (introduzione all'ed. critica); G. Falzone, *Fra G. da P. del C.*, Palermo 1940; O. Tosti, *La patria di fra G. da P. del C.*, in *Studi francescani*, 12 (1940), pp. 95-105; G. Pullé, *Testimonianze di un viaggiatore italiano: frate G. da P. del C.*, in *Vie del mondo*, 10 (1942), pp. 25-36; A. Orlini, *Fra G da P. del C., ambasciatore a Roma*, in *Miscell. franc.*, 43 (1943), pp. 55-79. Alberto Ghinato

GIOVANNI PISANO. - Scultore, figlio dello scultore Nicola di Pietro d'Apulia, n. a Pisa ca. il 1284, m. fra il 1316 e il 1318. Scolaro ed aiuto del padre, collaborò con lui, con Arnolfo di Cambio e con altri all'esecuzione del pulpito per il duomo di Siena (1267-68) e quindi, sempre con Nicola, lo si trova ricordato nell'iscrizione della Fonte di Piazza a Perugia. Morto Nicola prima del marzo 1284, G. si recò a Siena dove tra l'ott. 1284 e il sett. 1285, gli vennero concesse la cittadinanza e l'immunità da ogni onere, dazio, colletta, esazione, fazione e spedizione militare.

Egli infatti, come si rileva da un documento del 1287, lavorava alle dipendenze dell'Opera del Duomo, di cui fu nominato capomaestro; nel 1290 venne colpito da una condanna per un reato non determinato, ma in riconoscimento dei suoi meriti, che lo rendevano insostituibile nei lavori della cattedrale, la pena detentiva gli fu commutata in un'ammenda pecuniaria. Nell'ag. 1295

per incarico del Comune di Siena deliberò, insieme con Duccio di Buoninsegna e con altri noti maestri, sulla costruzione di una fonte al Pian d'Ovile; nel dic. dello stesso anno si occupò dei lavori alle Terme di Petriolo e nel maggio 1296 venne richiesto dal Comune di fornire il disegno per un nuovo battistero, che non fu poi costruito. Nel 1297, probabilmente in seguito a disaccordi con l'amministrazione del Duomo e ad un'inchiesta, G. lasciò improvvisamente Siena e fece ritorno a Pisa, dove il 15 marzo 1298 compì degli scandagli della pendenza del campanile del Duomo. Un'iscrizione attesta che il pulpito della chiesa di S. Andrea a Pistoia fu compiuto da G. nel 1301: e subito dopo, nel 1302, G. iniziò il pulpito per il duomo di Pisa, la cui esecuzione si protrasse fino al 1312. Ma già fin dal 1310 G. aveva fissato la sua residenza a Siena, dove aveva acquistato nel 1299 una casa in Piazza del Duomo e un podere nella zona di Bolciano. Nel 1314 lo scultore ancora viveva a Siena: non si sa con precisione l'anno della sua morte. Fu sepolto ai piedi della cattedrale di Siena.

Sulla base di questi dati documentari sicuramente accertati, è possibile ricostruire il percorso stilistico di G., individuandone le prime prove alle dipendenze del padre nel pulpito di Siena, alcune parti del quale, come lo specchio con la *Strage degl'Innocenti* e il *Cristo Apocalittico*, si distinguono per un impeto patetico e per una asprezza d'esecuzione che, sia pure con qualche immaturità, già rivelano l'indipendenza di G. rispetto alla classica serenità delle concezioni nicoliane. Sempre in stretta collaborazione con il padre G. eseguì tra il 1268 e il 1276 e il 1278 e il 1284 alcuni dei colossali busti marmorei di *Profeti*, *Evangelisti* e della *Madonna con il Bambino* all'esterno del battistero di Pisa, mentre nella Fonte di Perugia il suo intervento è meglio identificabile nelle statuette del bacino superiore. È però soltanto dopo la morte di Nicola che G. dà il primo grande saggio delle sue capacità di scultore e architetto, disegnando la facciata del duomo di Siena (poi terminata nella seconda metà del sec. XIV non conformemente al progetto di G.) e scolpendo per essa una serie di statue (*Filosofi dell'antichità*, *Profeti*, *Evangelisti*, la *Sibilla*, *Maria di Mosè*) che costituiscono il primo grande ciclo di statuaria monumentale dell'arte italiana. Molte di queste statue furono, durante l'ultima guerra, rimosse dal Duomo e collocate nel Museo dell'Opera: in esse il genio di G. si palesa in tutta la sua grandezza, non soltanto per la fortissima individualità di cui appare improntato ciascun personaggio rappresentato, ma anche per il modo personalissimo con cui lo scultore ha fatto suo il gusto gotico per la linea fluente e ondulata, e per la infinita varietà di soluzioni che egli ha saputo dare al tema della figura a tutto tondo, drammaticamente animata e sciolta da ogni soggezione formale all'architettura cui è destinata. Sotto questo aspetto pertanto l'arte statuaria di G. si differenzia totalmente da quella dei grandi scultori nordici delle cattedrali di Francia e di Germania, e caratterizza inconfondibilmente e potentemente l'apporto italiano alla formulazione della civiltà figurativa dell'età gotica. Nel pulpito di Pistoia G. riprende lo schema dei pergami paterni, con la cassa a pianta esagonale circondata da cinque specchi a rilievo intervallati da statuette e gruppi statuari che, mediante raccordi ad archetti trilobi con figure di Profeti ed Evangelisti nei pennacchi e di Sibille agli spigoli, si leva su colonnette poggianti alternativamente su leoni: ma la struttura è più slanciata, le arcatelle sono a sesto acuto, e soprattutto diversa è la concezione del rilievo, realizzato con violente opposizioni di ombra e di luce nei profondi sottoquadri e nelle taglienti, sintetiche profilature degli aggetti. Con irruente, drammatica foga G. ha interpretato i tradizionali temi dell'*Annunciazione*, della *Natività*, dell'*Adorazione dei Magi*, della *Strage degli innocenti*, della *Crocifissione* e del *Giudizio finale*, inventando arditissimi scorci, spezzando profili, creando fortissime dissonanze di volumi: cosicché in ogni singolo riquadro circola un impeto irrefrenabile di movimento che trova le sue più intense ed acute espressioni nelle sconvolte ed accidentate scene della *Strage* e del *Giudizio*. Il pulpito del duomo di Pisa è di forma circolare, con sette specchi intorno, più due laterali a un ballatoio, e anziché poggiare tutto su colonne, poggia in parte su statue e su grandiosi gruppi di più figure a tutto tondo. Ne consegue una maggior esuberanza decorativa, un carattere più accentuatamente plastico, mentre le superfici dei rilievi, anziché piane, sono convesse per consentire ad un più mosso e fantasioso effetto delle incidenze della luce; ché è questa ormai, su di una materia plastica consunta e ridotta a pure notazioni lineari, a suscitare mediante i suoi guizzi fantasmi di figurazioni improntate ad inaudita energia, ad un'evidenza drammatica che quasi rasenta l'espressionismo. Tra questi capolavori, tappe fondamentali nella rapidissima evoluzione del plasticismo giovannesco, si collocano poche altre notevoli opere, come i due piccoli *Crocifissi* lignei della chiesa di S. Andrea a Pistoia e del Museo dell'Opera di Siena, la *Madonna* in avorio del duomo di Pisa, la *Madonna* già nel Camposanto di Pisa e nella quale per la prima volta si enuncia il gentilissimo tema, caro a tanta pittura del Trecento, del muto colloquio di sguardi tra la Madre e il Divin Figlio, la *Madonna* con i due angioletti reggicandelabro nella cappella degli Scrovegni a Padova, quella già sulla lunetta del portale principale del battistero di Pisa, quella del duomo di Prato, che è l'ultima della serie; ed infine i mirabili resti della tomba di Margherita, moglie dell'imperatore Arrigo VII di Lussemburgo (ca. il 1312), che si conservano nel Museo civico di Genova. Anche in queste minori imprese il temperamento individualistico e intensamente appassionato di G. si rivela con una coerenza di linguaggio e con una spregiudicatezza di soluzioni formali che fanno di lui non solo il più grande, ma anche il più audacemente rivoluzionario e il più moderno scultore di tutto il periodo gotico. - Vedi tav. XLVI.

BIBL.: M. Sauerlandt, *Die Bildwerke des G. P.*, Düsseldorf 1904; A. Venturi, *G. P.*, Bologna 1928; E. Carli, *Sculture del duomo di Siena*, Torino 1942, passim; H. Keller, *G. P.*, Vienna 1942; P. Bacci, *Documenti e commenti per la storia dell'arte*, Firenze 1944, passim.

Enzo Carli

GIOVANNI III Sobieski, re di POLONIA. - N. a Olesko (Leopoli) il 2 giugno 1624. La eminente posizione famigliare – era figlio di Jakób, primo se-

(fot. Brogi)

GIOVANNI PISANO - *Annunciazione*. Particolare del pulpito della chiesa di S. Andrea - Pistoia.

natore del Regno di Polonia – la larga esperienza di studio a Cracovia e nei viaggi compiuti all'estero (Inghilterra, Francia, Paesi Bassi, Germania, Italia, Turchia), le grandi capacità politiche e soprattutto militari lo fecero salire ben presto ai più alti gradi.

Grande atmano della Corona o comandante supremo dell'esercito dal 1667, sotto il re Michele Korybut Wiśniowiecki riuscì a riscattare a Chocim (1673), contro Maometto IV e Ahmed Küprülu l'umiliante pace di Buczacz (1672) con la quale veniva ceduta la Podolia ai Turchi e l'Ucraina ai Cosacchi. In presenza della continua pressione turca sulle frontiere sud-orientali della Polonia, la Dieta polacca, dopo la morte di Michele Korybut Wiśniowiecki, sopraggiunta alla vigilia stessa della battaglia, pensò di affidare a lui la corona di Polonia il 21 maggio 1674, scegliendolo fra diciassette candidati. Egli continuò la guerra contro i Turchi e i Tartari, ottenendo dalla Porta, con la pace di Żurawno (1676), la restituzione dei due terzi dell'Ucraina e tutti i prigionieri detenuti in Turchia; dall'altro, non senza influenza della moglie Marysieńka, la francese Marie de la Grange d'Arquien, concluse con Luigi XIV il Trattato di Jaworów diretto contro l'Austria e il Brandeburgo (1675), con l'intesa di ottenere, dopo la guerra, la Prussia orientale. Poiché il pericolo turco aveva preso decisamente il sopravvento sulle preoccupazioni occidentali e baltiche, nel 1683 il S. si accostò all'Impero, concludendo con Leopoldo I e papa Innocenzo XI un patto di alleanza contro il Turco. E quando l'esercito di Kara Mustafà giunse sotto le mura di Vienna, il pronto intervento di G. alla testa di un forte esercito polacco consentì il 12 sett. 1683 una strepitosa vittoria alle armi della cristianità. S. riconquistò per l'Impero l'Ungheria e continuò a lungo a condurre la guerra contro i Turchi. Proprio queste lotte lo costrinsero a rinunziare, con l'accordo di Mosca del 1686, a Kiev e ai territori ucraini di là dal Dniepr. La morte lo colse il 17 giugno 1676, prima che la Polonia potesse riavere, con la pace di Carlowitz (1699), tutte le terre strappatele dal Turco, prima fra tutte Kamenec Podolski.

Capitano geniale, uomo di cultura ampia, umanistica, legato alla sede di Pietro (cui dopo Vienna inviò la bandiera verde del profeta), fu mecenate e cultore delle arti belle. Disdegnoso della corte fastosa di Varsavia, dove trionfava la moglie, preferiva ad essa la quiete di Wilanów (*Villa Nova*), palazzetto costruito su progetto dell'italiano Locci, dove aveva messo insieme, con l'aiuto del suo segretario, il gesuita p. Vota, ricche collezioni d'arte, fra cui molte copie di capolavori italiani.

BIBL.: T. Korzon, *Dola i niedola J. Sobieskiego* (« I successi e gli insuccessi di G. S. »), 3 voll., Cracovia 1898; C. Walisiewski, *Marysieńka. Marie de la Grange d'Arquien, reine de Pologne*, Parigi 1898; J. B. Morton, *Sobieski, king of Poland*, Londra 1932; K. Piwarski, *Miedzy Francją a Austrją. Z dziejów polityki Jana III Sobieskiego w latach 1687-90*, Cracovia 1933; O. Laskowski, *Jan III Sobieski*, Varsavia 1936; O. Forst de Battaglia, *Jan S. König von Polen*, Einsiedeln 1946. Angelo Tamborra

GIOVANNI di POUILLY (*de Polliaco*). - Filosofo e teologo scolastico, m. dopo il 1322.

Discepolo di Goffredo di Fontaines (*de Fontibus*), nel 1295 divenne *magister artium*, prima del 1307 *doctor theologiae* e insegnò come tale per ca. due decenni a Parigi. Fu uno dei professori consultati nel processo contro i Templari, e si dimostrò uno dei più accesi avversari dell'Ordine.

Interessanti particolari sul processo vengono ricordati nei suoi *Quodlibeta*. Nel conflitto circa i privilegi degli Ordini mendicanti, che tornò a divampare dopo il Concilio di Vienna (nel Delfinato), prese posizione contro il privilegio delle confessioni in maniera così aspra, che fu accusato presso la Curia e dovette ritrattarsi (1321; cf. Denz-U, 491-93). Sembra che dopo questa condanna abbia continuato a insegnare a Parigi senza altri incidenti. La sua posizione dottrinale dipende assai dall'intellettualismo di Goffredo di Fontaines, presenta però anche molti tratti tomistici e non è del tutto libera dagli influssi dello scetticismo e del fideismo allora in voga. Opere principali: 5 *Quodlibeta*, disputati fra il 1307 e il 1312, e *Quaestiones ordinariae* (tutte inedite).

BIBL.: *Hist. litt. de la France*, XXXIV, Parigi 1914, pp. 220-81; P. Glorieux, *La litt. quodlibétique*, I, Le Saulchoir 1924, pp. 223-28; id., *Répert. des maîtres en théol. de Paris au XIIIe siècle*, I, Parigi 1933, pp. 450-52; J. Koch, *Der Prozess gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte 1312-21*, in *Recherches de théol. anc. et médiév.*, 5 (1933), pp. 391-422; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiév.*, III, 6ª ed., Lovanio e Parigi 1947, pp. 143-44, 159.
Anneliese Maier

GIOVANNI da PRATO. - Scrittore, n. a Prato ca. il 1367, m. a Firenze tra il 1442 e il 1446. Il suo vero nome è G. Gherardi. Ammiratore di Dante, ne lesse la *Commedia* in S. Maria del Fiore.

Reminiscenze dantesche e modi del Boccaccio s'incontrano nella *Philomena* (ed. da C. del Balzo in *Poesie di mille autori intorno a Dante*, III, Roma 1891), poema in terzine nel quale il poeta, guidato da sette donne (virtù cardinali e teologali), dalla selva dell'errore perviene al colle della teologia. Ingenuo misticismo spira dal *Trattato d'una angelica cosa mostrata per una divotissima visione* (in Wesselofski, p. 885 sgg.). Sotto l'influenza artistica del Boccaccio, ma improntata a sensi di nobile religiosità, è la sua opera principale, giunta anepigrafa e mutila (i primi quattro libri lacunosi, e appena il principio del quinto), che A. Wesselofsky intitolò *Il Paradiso degli Alberti*, dal nome della villa fiorentina di Antonio Alberti in cui questi, Coluccio Salutati, Luigi Marsili e altri umanisti dissertano di storia e di filosofia. La pesantezza erudita del racconto è, a tratti, ravvivata dalla rappresentazione di costumanze fiorentine del tempo e da nove agili novelle.

BIBL.: Introduzione di A. Wesselofsky all'ed. del *Paradiso degli Alberti*, Bologna 1867; F. Novati, *G. da P.*, in *Miscellanea fiorentina di erudizione e di storia*, I, Firenze 1886, n. 11; A. Chiari, *La fortuna del Boccaccio*, in *Questioni e correnti di storia letteraria* (a cura di A. Momigliano), Milano 1949, p. 305 sgg.
Italiano Marchetti

GIOVANNI il PRESBITERO. - Supposto discepolo degli Apostoli, vissuto ad Efeso. Ne fa cenno s. Dionigi di Alessandria (ca. 255): ne congettura l'esistenza per criteri interni (B. Allo [v. bibl.], pp. CXCIII sg., CC sgg.) dall'*Apocalisse* che gli attribuisce; e parla, solo per sentito dire, del duplice sepolcro ad Efeso dell'Apostolo e di costui (Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 25). Eusebio (*ibid.*, III, 39: PG 20, 296 sg.) ne afferma l'esistenza.

La deduce dal frammento in cui Papia attesta la sua cura nell'informarsi della viva dottrina degli Apostoli: τοὺς τῶν πρεσβυτέρων... λόγους, τί Ἀνδρέας... εἶπεν... ἤ τι Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ Κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. G. è nominato due volte: prima con il gruppo di 6 Apostoli, al passato (εἶπεν), ed è certamente l'apostolo G.; quindi con Aristione al presente (λέγουσιν), e sarebbe quel G. di cui s. Dionigi; autore probabile dell'*Apocalisse*. Escluso quest'ultimo punto, s. Girolamo (*De vir. ill.*, 18 sg.) accettò l'opinione d'Eusebio; opinione condivisa da parecchi cattolici (E. Jacquier, M.-J. Lagrange, B. B. Allo, ecc.) e da moltissimi acattolici che attribuiscono a G. il P. l'*Apocalisse* e talvolta anche il *IV Vangelo*. Ma l'argomentazione di Eusebio non regge; è frutto di un pregiudizio: vuol negare all'Apostolo l'*Apocalisse*. Siccome questi era ancora vivente, Papia, dopo la testimonianza passata (εἶπεν), ricorda quella presente; lo chiama ὁ πρεσβύτερος, come poco innanzi ha chiamato gli Apostoli; nel frammento, πρεσβύτερος equivale senz'altro ad « apostolo » (A. Casamassa [v. bibl.], p. 186). Tutta la tradizione, incominciando dall'informatissimo Ireneo, ignora questo G. il P.; che, comunque, non avrebbe proprio nulla a che vedere con l'*Apocalisse* e il *IV Vangelo* (J. Chapman, O. Bardenhewer, F. X. Funk, M. Lepin, A. Casamassa, ecc.; tra gli acattolici, Th. Zahn, F. Büchsel, ecc.).

BIBL: M. Lepin, *Origine du IVe Evangile*, 3ª ed., Parigi 1910, pp. 87-96, 132-52; J. Chapman, *John the presbyter and the*

forth Gospel, Oxford 1911; M.-J. Lagrange, *Evangile selon st Jean*, 3ª ed., Parigi 1927, pp. XXIX-XXXIX; P. De Ambroggi, *Appunti sulla questione di G. P. presso Papia*, in *Scuola cattolica*, 1 (1930, II), p. 374 sgg.; id., *G. apostolo e G. p.: una persona o due?*, *ibid.*, 2 (1931, I), pp. 304-14, 389-96; E. B. Allo, *L'Apocalypse*, 3ª ed., Parigi 1933, p. CLXXXVIII; A. Casamassa, *I Padri Apostolici*, Roma 1938, pp. 184-87; G. Perrella, *Il testo di s. Papia circa « G. l'anziano »*, in *Divus Thomas*, 43 (1940), pp. 47-56; H. Simon-G. Dorado, *Novum Testamentum*, I, Torino 1944, pp. 140-43. Francesco Spadafora

GIOVANNI di RAGUSA. - Domenicano, una delle principali figure del Concilio di Basilea (1431-48), n. a Ragusa dalla nobile famiglia Stojković ca. il 1390-95, m. nell'ott. - nov. 1443. In gioventù si fece domenicano nel convento di Ragusa. L'8 nov. 1420 conseguì a Parigi il dottorato in S. Scrittura e poco dopo (1423) fu inviato ambasciatore dell'Università di Parigi presso Martino V al Concilio di Pavia-Siena. Tornato alla cattedra di Parigi, vi rimase fino al 1429, in cui fu eletto procuratore del suo Ordine presso il Papa.

Fu compagno del card. Giuliano Cesarini in Germania contro gli ussiti e, trattenuto questi dalla legazione boema, fu delegato dallo stesso Cesarini ad aprire il Concilio di Basilea (23 luglio) e a presiederlo sino alla sua venuta (9 sett. 1431). Dal genn. all'apr. 1433 combatté per la Comunione sotto una sola specie, contro Giovanni Rokicana del partito boemo. Assieme con Enrico Menguer e Simone Freron, fu inviato a Costantinopoli, dove rimase dal 1435 al 1437, quale legato del Concilio per trattare l'unione con i Greci. Al suo ritorno a Basilea, divisisi gli animi dei Padri, in un primo tempo parteggiò con il Cesarini per Eugenio IV, ma poi, datosi ai dissidenti, rappresentò la maggioranza, contraria al Papa e alla continuazione del Concilio a Bologna. Il 10 ott. 1438, dall'antipapa Felice V, fu creato vescovo di Ardijsch in Valacchia e il 12 ott. 1440 cardinale del titolo di S. Sisto.

Scrisse un'operetta sugli inizi del Concilio di Basilea, un trattato circa l'unione con la Chiesa dei Boemi e vari discorsi.

BIBL.: *Oratio ad I articulum Bohemorum*, in *Sacrosancta Concilia*, ed. F. Labbe e G. Cossart, XII, Parigi 1672, pp. 1013-1159; *Initium et prosecutio Basileensis Concilii*, in *Monumenta conciliorum generalium saeculi XV*, ed. F. Palacky, I, Vienna 1857, pp. 1-131; *Tractatus quomodo Bohemi reducti sunt ad unitatem Ecclesiae*, *ibid.*, pp. 135-286. Raccolta dei manoscritti in R. Beer, *Eine Handschriftenschenkung aus dem Jahre 1443 (Joannes de Ragusio's Bibliothek)*, in *Serta Harteliana*, ivi 1896, pp. 270-74; Quétif-Echard, I, pp. 206 b, 797-99; II, p. 823; B. Altaner, *Zur Geschichte der Handschriftensammlung des Kardinals Johannes von Ragusa*, in *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Monaco 1927, pp. 730-32. Ulderico Vicentini

GIOVANNI de READING. - Teologo francescano del sec. XIV. Insegnò ad Oxford non prima dell'anno 1319, poi si trasferì ad Avignone, forse per insegnare in quello *Studium generale* francescano. Vi era nell'a. 1323: il suo nome infatti figura fra i teologi consultati da Giovanni XXII, prima della pubblicazione della decretale *Antiquae concertationi* (1º dic. 1323).

Scrisse un commento alle *Sentenze*, conservato nel cod. Conv. Soppr. D. 4. 95 della Biblioteca nazionale di Firenze, il quale però si arresta alla dist. 5 del I l. Si suppone compiuto durante il soggiorno avignonese, dato che l'autore cita Giovanni da Thornton e Riccardo de Drayton, suoi successori nella cattedra di Oxford, e critica il movimento nominalista iniziato da G. Ockam verso gli aa. 1318-20, e da Pietro Aureolo. Conobbe personalmente G. Duns Scoto e ne riporta l'autorità orale: *Aliquando mihi dixit*; e forse gli fu vicino come scriba o segretario.

BIBL.: E. Longpré, *I. de R. et le b. Jean Duns Scot*, in *La France franciscaine*, 6 (1923), pp. 99-109; C. Balić, *Annua relatio Commissionis Scotisticae (Ratio criticae edit. op. omn. I. D. Scoti*, 2), Roma 1941, pp. 19-21 e passim. Celestino Piana

GIOVANNI di RÉOMÉ, santo. - Abate, n. a Digione ca. il 450, m. a St-Jean de Réomé-en-Auxois (Langres) ca. il 18 genn. 544.

(fot. Alinari)
GIOVANNI da RIMINI - S. Chiara e Francesca da Polenta. Particolare degli affreschi del presbiterio della chiesa di S. Maria in Porto Fuori - Ravenna.

Si ritirò a vent'anni nella solitudine di Réomé, dove, aggiuntiglisi alcuni compagni, fondò un monastero a cui diede la Regola di s. Macario e che più tardi prese il suo nome. Da una visita fatta a parecchi monasteri del luogo tornò convinto di non saper governare e fuggì a Lerino. Tornò alla sua fondazione diciotto mesi più tardi, per domanda del vescovo di Langres, vi fu eletto priore e vi riportò subito il rifiorire della pietà e della disciplina. Viene considerato come uno dei pionieri della vita monastica in Francia. Festa il 28 genn.

BIBL.: La vita, composta verso il 559 dall'abate Giona di Bobbio, dietro preghiera dei monaci, durante un suo breve soggiorno a Réomé, si trova in *Acta SS. Ianuarii*, III, Parigi 1863, pp. 470-84; ed. critica di B. Krusch, in MGH, *Script. rerum Merovingic.*, III, pp. 502-17; ed. *in usum scholarum*: id., *Ionae Vitae sanctorum... Iohannis* ecc., Hannover 1905, pp. 321-44. Celestino Testore

GIOVANNI da RIMINI. - Pittore riminese del sec. XIV, spesso confuso con Giovanni Baronzio (v.), pur esso pittore riminese ed a lui contemporaneo.

Ma mentre il fondamento stilistico per una ricostruzione della figura di questo secondo pittore deve riconoscersi nelle opere da lui firmate appunto con il nome di Baronzio, quale il polittico della Galleria nazionale di Urbino, datato al 1345, per una ricostruzione della figura di G. da R. è opportuno partire dal *Crocifisso* della chiesa di S. Francesco a Mercatelle firmato Joannes de Arimino nel 1344. In tale caso potrà assegnarsi al pittore anche un altro Crocifisso proveniente da casa Diotallevi, oggi nella Pinacoteca civica di Rimini, alcuni affreschi nella chiesa riminese di S. Agostino ed alcune tavole dipinte in varie raccolte italiane e straniere.

A differenza di Giovanni Baronzio, la cui ascendenza stilistica, a parte il generico giottismo, è facilmente riconoscibile nell'opera di Giuliano da Rimini, G. da R. su di un fondamento giottesco elabora uno stile che trae la sua bellezza essenziale dalla ricchezza di un colore intenso, che modella armoniosamente le forme, preludendo conquiste che poi saranno della pittura veneta. Ove fosse possibile dimostrare che a G. da R. deve essere assegnato il grande Crocifisso del Tempio Malatestiano, che altri ritiene dello stesso Giotto, ma che per molte ragioni si pensa frutto dell'arte di un grandissimo maestro orientato in senso analogo a G. da R., egli medesimo potrebbe veramente essere considerato il maggiore esponente della scuola pittorica romagnola del sec. XIV.

BIBL.: C. Brandi, *Catalogo della mostra della pittura riminese del Trecento*, Rimini 1935, v. indice; E. Lavagnino, *L'arte medievale*, Torino 1936, pp. 718-19; G. Ravaioli, *G. da R. e Giovanni Baronzio*, in *Ariminum*, 1938. Emilio Lavagnino

GIOVANNI da RIPATRANSONE (*de Ripa, de Ripis, de Rupa,* talora *de Marchia*). - Teologo francescano, che fra il 1354 e il 1357 commentò a Parigi le *Sentenze*.

Nel cod. Vat. lat. 1084, f. 106 è detto « supersubtilis doctor ». Scotista in partenza, egli va ben oltre Duns Scoto, sì che G. Gerson, Pietro di Candia ed altri lo trattano come un caposcuola. Fu uno dei più risoluti assertori della tesi, che Dio nella sua onnipotenza può creare un mondo infinito. Oltre al commento inedito sul l. I delle *Sentenze*, restano di lui le *Determinationes* studiate da A. Combes. Una delle principali fonti sul suo pensiero è la *Lectura super Sententias* di P. di Candia, studiato da F. Ehrle.

BIBL.: F. Ehrle, *Der Sentenzenkomm. Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V*, Münster 1925; H. Schwamm, *Mag. Ioh. de Ripa O.F.M. doctrina de praescientia divina*, Roma 1930; M. De Wulf, *Hist. de la philos. médiév.*, III, Lovanio-Parigi 1947, pp. 81-85, 88-90 e 93 (bibl.). Bruno Nardi

GIOVANNI de la ROCHELLE (*Johannes de Rupella*). - Francescano, m. nel 1245. Studiò a Parigi alla scuola di Alessandro di Hales e gli succedette nella cattedra nel 1238 o nel 1241. È autore di commenti alla S. Scrittura, di questioni disputate, di una *Summa de anima* (ed. T. Domenichelli, Prato 1882) e di altre *Summae* (*de virtutibus, de vitiis, de articulis fidei*) inedite.

È, tra i maestri francescani, forse il più vicino alla posizione tomistica. Non ammette la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, ma solo quella fra *quo est* e *quod est*. L'anima è una sostanza semplice, forma del corpo, spirituale e immortale. Nell'anima si distinguono diverse facoltà: senso, immaginazione, ragione, intelletto e intelligenza. La conoscenza intellettiva si spiega con la teoria aristotelica dell'astrazione e dell'intelletto agente (creato), teoria che si concilia con quella agostiniana dell'illuminazione.

BIBL.: Elenco degli scritti in P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, II, Parigi 1934, pp. 25-30; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, II, 6a ed., Lovanio-Parigi 1936, pp. 110-12 (bibl.); C. Fabro, *La distinzione tra « quod est » e « quo est » nella Summa de anima di G. de la R.*, in *Divus Thomas*, 15 (1938), pp. 208-252; M. Buccellato, *De quaestionibus quibusdam ad Summam de anima Joannis de Rupella spectantibus*, in *Sophia*, 8 (1940), pp. 207-217. Sofia Vanni Rovighi

GIOVANNI, vescovo di SABINA: v. SILVESTRO III, ANTIPAPA.

GIOVANNI di SALERNO (G. di CLUNY). - N. a Roma, menava vita indegna, come egli stesso afferma, quando nel 939 si incontrò con s. Oddone di Cluny. Questo Santo, invitato a Pavia da Ugo a riformare il monastero di S. Pietro in Ciel d'Oro, condusse con sé Giovanni, gli diede l'abito monastico e poco dopo lo affidò alle cure del priore Ildebrando. Al suo ritorno a Roma era ancora accompagnato dal nuovo discepolo, che lo seguì poi anche a Cluny.

Per le sue virtù e per la sua capacità G. non molto tempo dopo fu nominato priore di S. Paolo fuori le mura a Roma. Qui lo si trova ancora al ritorno di Oddone nell'inverno del 940, e così pure nel 942. Si sa pure che in questo periodo si allontanò per poco da Roma per un viaggio a Napoli, dove sbrigò alcuni affari riguardanti S. Paolo. Fu in seguito abate di un monastero di Salerno, dove scrisse la *Vita Odonis*, per la quale, oltre che delle sue personali conoscenze, si servì anche di testimonianze di altri discepoli del Santo. Non si conosce l'anno della sua morte.

BIBL.: Johannes, *Vita Odonis*, PL 133, 45-86; *Bibliotheca Cluniacensis*, Bruxelles-Parigi 1915, coll. 13-56; E. Sackur, *Zur vita Odonis abbatis Cluniacensis auctore Johanne*, in *Neues Archiv*, 15 (1890), pp. 103-12; G. Antonelli, *L'opera di Odone di Cluny in Italia*, in *Benedictina*, 4 (1950), nn. 1-2, pp. 19-40. Ambrogio Mancone

GIOVANNI di SALISBURY. - Scolastico medievale, figura complessa di filosofo, storico e umanista, n. in Salisbury ca. il 1110-20, m. a Chartres il 1180. Fu educato in Francia (1136-48) e vi ebbe maestri, fra altri, Abelardo e Gilberto Porretano. Ritornato in Inghilterra divenne, dietro raccomandazione di s. Bernardo di Chiaravalle, primo segretario di Teobaldo arcivescovo di Canterbury, poi del successore s. Tommaso Becket. Impiegato in ambascerie presso la S. Sede, e, perché ritenuto di sentimenti troppo papali, malvisto da re Enrico II, fu, in seguito all'uccisione di s. Tommaso, costretto a stabilirsi in Francia, dove occupò il vescovato di Chartres (1176, fino alla morte).

G. di S. occupa un posto di rilievo nella storia del pensiero filosofico e politico del sec. XII. Formato inoltre sui classici latini e particolarmente su Cicerone, le sue opere, in prosa e in versi, presentano una rara dignità e proprietà di stile. Scrisse: *Entheticus seu de dogmate philosophorum* (in versi: PL 199, 965 sgg.); *Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (ed. C. J. Webb, 2 voll., Oxford 1909, e PL 199); *Metalogicon*, contenente un trattato completo di logica (ed. Webb, Oxford 1929 e PL 199); *Lettere* (in J. A. Giles, *Johannis Salisberiensis opera omnia*, 5 voll., Oxford 1848, I e II: PL 199); *Historia pontificalis* (MGH, *Scriptores*, XX: solo un frammento); *Vita Anselmi Cantuariensis* (PL 199, 1009-1040); *Vita Thomae Cantuariensis* (PL 190, 193-234); *Carmen de membris conspirantibus* (dubbio; J. A. Giles, *op. cit.*, V).

Della questione degli universali G. di S. narra le vicende al suo tempo, rilevando che in essa « laborans mundus iam senuit » e « plus temporis consumptum est quam in adquirendo et regendo orbis imperio consumpserit Caesarea domus » (*Polyc.*, VII, 12: ed. cit., II, p. 141). G. di S. aderisce a un realismo moderato. In logica la sua ammirazione va ad Aristotele, che faceva allora l'ingresso nel mondo latino con la « logica nuova »: ingresso che egli difese con tanta passione nel l. IV del *Metalogicon* contro il retrogrado Cornificius (nome ideale o reale?) e contro i suoi seguaci « Boetio fere solo contenti » (*ibid.*, IV, 27). Anche la psicologia di G. di S., pur di ispirazione agostiniana, si incammina verso le posizioni aristoteliche, e fa derivare la conoscenza razionale dai dati sensibili, attraverso i tre gradi d'astrazione fisica, matematica, metafisica.

Ma dove G. di S. occupa un posto unico nella storia del pensiero del sec. XII è a proposito di dottrine politiche, svolte nel *Polycraticus*, scritto, come spiega C. Schaarschmidt interpretando il titolo, « in usum civitates regentium » (cf. A. J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory*, III, Londra 1946, p. 102). Egli vuole il principe colto perché « rex illiteratus est quasi asinus coronatus » (IV, 6); la sua potestà viene da Dio (« omnis potestas a Domino Deo est », IV, 2; ed. cit., I, p. 236), e nel mondo cristiano, attraverso l'autorità della Chiesa (« hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit Princeps »). Ma se il principe si volge in tiranno e cioè in danno del popolo, la sua autorità cessa, ed è giusto ed onorevole toglierlo di mezzo, anche con l'omicidio. « Hoc tamen cavendum docent historiae, ne quis illius moliatur interitum cui fidei et sacramenti religione tenetur adstrictus... Sed nec veneni, licet videam ab infidelibus usurpatam, ullo unquam iure indultam lego licentiam » (VIII, 20). Nell'*Entheticus* G. di S. aveva cantato: « libera philosophi vita est et libera lingua: est libertatis auctor utrique Deus » (PL 199, 1003). Forse la libera lingua del libero filosofo non si impose qui tutti i limiti del caso.

BIBL.: C. Schaarschmidt, *Johannes Sarisberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Lipsia 1862; C. J. Webb, *J. of S.*, Londra 1932; H. Daniels, *Die Wissenschaftslehre des J. von S.* (dissert.), Kaldenkirchen 1932; L. Denis, *Un humaniste au moyen âge: J. de S.*, in *Nova et vetera*, 1940-41, pp. 5-23, 125-52; M. De Wulf, *Histoire de la philos. médiév.*, I, trad. it., Firenze 1944, pp. 223-29; J. Huizinga, *Parerga*, Basilea 1945, pp. 33-61. Amato Masnovo

(fot. Alinari)

GIOVANNI da SAN GIOVANNI - *Il Redentore a tavola servito da angeli*. Affresco - Fiesole, Badia.

GIOVANNI da SAN FACONDO o di SAHAGÚN, santo. - N. a Sahagún nella regione di León in Spagna nel 1429, m. a Salamanca l'11 giugno 1479. Nella sua adolescenza venne affidato ai Benedettini. Fu ordinato sacerdote dal vescovo di Burgos, dal quale fu iscritto fra i canonici della Cattedrale.

Ardente d'amore per le anime, rinunciò al canonicato e prese ad officiare una cappella, dove predicava, confessava, dirigeva nella vita spirituale tutti quelli che, numerosi, si rivolgevano a lui. Sorte discordie sanguinose fra i nobili di Salamanca, si portò in quella città, e si adoperò efficacemente per estinguere gli odi. Colto da gravissima malattia, promise di farsi religioso se fosse guarito. Il 18 giugno 1463 vestì l'abito agostiniano. Fu suddito e superiore esemplare. Infiammato dallo zelo per la salute spirituale e temporale del prossimo, rimproverava acremente e liberamente i padroni che vessavano i servi: per questo motivo più d'una volta fu cercato a morte dal duca d'Alba e da altri. Clemente VIII nel 1601 ne concesse l'Ufficio e la Messa; Alessandro VIII nel 1690 lo ascrisse all'albo dei santi. La bolla di canonizzazione fu promulgata nel 1691 da Innocenzo XII. Festa il 12 giugno.

BIBL.: Per gli scritti del Santo, cf.: F. Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de s. Agustín*, VII, Escorial 1925, pp. 7-24. Delle numerose *Vite*, quella di Giovanni di Siviglia (*Acta SS. Iunii*, III, Parigi 1867, pp. 115-25). Delle recenti: T. Cámara y Castro, *Vida de s. Juan de S.*, Escorial 1925.
Davide Falcioni

GIOVANNI di SAN GIMIGNANO. - Predicatore e scrittore domenicano, n. ca. il 1260-70, m. dopo il 6 maggio 1333. Domenicano nel convento di Siena, nel 1300 lettore ad Arezzo, nel 1305 alla Minerva in Roma, poi (1310-13) priore a Siena, eletto (1310) compagno del definitore per il Capitolo generale del 1311, G. ebbe cura dello studio teologico e della fraternità della Vergine e di s. Domenico del suo convento e ricevette varie donazioni per esso (1318, 1325). Finalmente effettuò una fondazione a S. Gimignano. Alla parola di dottrina e di predicazione aggiunse attività feconda di scrittore, attentamente studiata dal Dondaine.

Le sue opere sono: *Sermones dominicales de epistolis et evangeliis per totum annum*, 132 sermoni dal 1300 al 1310; *Sermones de adventu, de operibus sex dierum*, dal 1300 al 1310, in 2 collezioni stampate da Pietro de Tardito a Parigi 1512; *Quadragesimale*, dal 1304 al 1314 (stampato a Parigi 1511, Venezia 1548, Colonia 1612); *Expositiones epistolarum et prophetiarum totius quadragesimae*, dal 1304 al 1314; *Sermones de sanctis per totum annum secundum officium Ord. Praedicatorum*, 134 sermoni dal 1323 al 1327 pronunziati in volgare; *Sermones de mortuis*, dal 1300 al 1310; *Liber de exemplis et similitudinibus rerum*, dal 1300 al 1310, opera più celebre e diffusa di G., talvolta attribuita ad Elvico Teutonico (stampata a Deventer 1477, Venezia 1484, Basilea 1499, Anversa 1583 ed altre sette volte, Lione 1585); *Legenda sanctae Finae* (pubbl. in *Acta SS. Martii*, II, Parigi 1865, p. 232-38 ed in vari adattamenti stampati a Firenze dal 1598 al 1919) e *Legenda de vita et obitu b. Petri de Fulgineo* (pubbl. in parte in *Acta SS. Iulii*, IV, Parigi 1868, pp. 665-68 e la fine in *Analecta Bolland.*, 8 [1889], pp. 365-69).

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 528-30; A. Dondaine, in *Archiv. Fratr. Praed.*, 9 (1939), pp. 128-83.
Angelo Walz

GIOVANNI da SAN GIOVANNI. - Pittore, n. a S. Giovanni in Valdarno il 20 marzo 1592, m. a Firenze il 6 dic. 1636.

Scolaro di Matteo Rosselli seppe affermare, soprattutto nelle opere decorative a fresco, una originale visione della realtà con abbondanza di episodi sapidi, fresche macchie di colore e intuizioni spaziali e atmosferiche, che preludono a certe conquiste ottocentesche. Di lui si apprezzano principalmente la gremita e vivace decorazione del semicatino absidale nella chiesa dei SS. Quattro Coronati, a Roma, e le allegorie, in onore di Lorenzo il Magnifico, che adornano la Sala degli argenti, nel Palazzo Pitti, a Firenze.

BIBL.: F. Baldinucci, *Notizie dei professori del disegno...*, IV, Firenze 1846, pp. 191-278; O. H. Giglioli, *G. da S. G.*, ivi 1920; G. Delogu, *G. da S. G.*, in *L'arte*, 18 (1925), pp. 111-127; S. Lazzaro, *Affreschi inediti di G. da S. G.*, in *Arti figurative*, 3 (1947), pp. 20-28.
Alberto Neppi

GIOVANNI di SAN PAOLO. - Benedettino e poi cardinale, m. tra il 1214 e il 1215. Pare accertata l'identità con l'omonimo medico della scuola salernitana, autore di alcuni libri di medicina.

G. fu certamente monaco (forse rettore o abate) di S. Paolo fuori le mura. Creato cardinale di S. Prisca nel 1193 da Celestino III, ebbe grande influenza sotto questo Papa, il quale morendo (1197) pare lo volesse successore. Anche con Innocenzo III G. partecipò largamente al governo della Chiesa. Fu inviato come legato pontificio nel 1198 a Marcwald d'Anweiler, duca imperiale della Marca anconitana che insidiava i diritti del Pontefice. Negli aa. 1200-1201 era legato pontificio contro gli Albigesi di Narbona e di Provenza e si adoperò anche per risolvere la questione di Filippo Augusto con la moglie

Ingeberga (Concilio di Soissons, marzo 1201). Da una testimonianza di Giraldo di Cambrai del 1200 si sa che G. era in quel tempo penitenziere del Papa, il primo che si conosca in tale carica, nella quale rimase anche dopo la sua elezione a vescovo di Sabina (fine del 1204). G. è noto soprattutto per il valido appoggio prestato a s. Francesco e al suo Ordine nascente, avendo difeso presso il Papa e ottenuto nel 1209 (o 1210?) l'approvazione della prima Regola francescana, forse per intercessione del vescovo Guido di Assisi. G. morì prima del IV Concilio Lateranense.

BIBL.: C. Wenck, *Die römischen Päpste zwischen Alexander III. und der Designations-Versuch Weihnachten 1197*, in *Papsttum und Kaisertum* (*Festschrift für P. Fr. Kehr*), Monaco 1926, pp. 456-74; M. Bihl, *De Iohanne de S. Paulo, card. episcopo Sabinensi, primo s. Francisci in Curia Romana a. 1209 fautore*, in *Arch. franc. histor.*, 19 (1926), pp. 282-85; B. Altaner, *Zur Biographie des Kardinals Johannes von St. Paul (1214-1215)*, in *Historisches Jahrbuch*, 49 (1929), pp. 304-306; P. Paschini, *Il card. G. di S. P.*, in *Studi di storia e diritto in onore di C. Calisse*, III, Milano 1940, pp. 108-18. Stanislao Majarelli

GIOVANNI (MOULIN) di SAN SANSONE. - Mistico carmelitano, molto stimato, n. a Sens il 19 dic. 1571, m. a Rennes il 14 sett. 1636. Diventato cieco a tre anni si consacrò, ancor giovinetto, alla vita spirituale, facendosi leggere le opere dei maggiori maestri di spirito. Spogliatosi dei beni di famiglia per praticare nel mondo la povertà evangelica, entrò in contatto con i Carmelitani di Parigi; da qui passò al convento di Dol, dove fu ricevuto come fratello laico all'età di 35 anni. Si portava allora a compimento la riforma Turonense ed egli ne diventò il maestro spirituale con l'insegnamento orale e con i molteplici scritti; alla sua scuola si formò una schiera di mistici insigni. G. è stato chiamato il « Giovanni della Croce » francese.

Caratteristica della sua spiritualità è la decisione con cui porta alle ultime conseguenze i fondamenti della mistica cattolica. Dio è un mare infinito al quale tutte le creature come fiumi devono ritornare; una fornace immensa di amore in cui tutti dobbiamo essere bruciati. Condizione indispensabile è la morte e l'annientamento spirituale della creatura. La vita mistica non è altro che Dio appreso ineffabilmente; la sua anima è l'amore fervente, onde un certo volontarismo in G. La vita mistica è necessaria alla perfezione cristiana; fuori di essa resta una sola via aperta alla santità: la via delle tribolazioni. Quindi G. estende a tutti la vocazione alla vita mistica, e assicura che a tutti sarà concessa se si saranno fedelmente esercitati nella virtù, almeno in fin di vita.

Le opere di G. furono raccolte dal carmelitano Donaziano di S. Nicola, in 2 voll. in-fol.: *Les oeuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif f. Jean de St-Samson* (Rennes 1658-59). Tra le molte altre edizioni parziali e raccolte di sentenze sono da notarsi le due più recenti di M. Van den Bossche, *Actes de la vie chrétienne* (Parigi 1938), e S. M. Boucheraux, *Directions pour la vie intérieure* (ivi 1947).

BIBL.: Sernin M. de St-André, *Vie du ven. f. Jean de St-Samson...* Parigi 1881; Jérôme de la Mère de Dieu, *La doctrine du ven. f. Jean de St-Samson*, Parigi 1925; Ioannes Brenninger, *De ven. Ioanne a S. Samsone insigni mystico Ord. Carm.*, in *Analecta Ord. Carm.*, 5 (1930-31), pp. 225-58.
Bartolomeo M. Xiberta

GIOVANNI di SAN TOMMASO. - Teologo domenicano, n. a Lisbona dalla nobile famiglia Poinsot il 9 luglio 1589, m. a Fraga (Aragona) il 15 giugno 1644. Studiò lettere a Coimbra (1605) e teologia a Lovanio (1606-1609). Religioso a Madrid il 18 luglio 1610, volle chiamarsi *a Sancto Thoma*, in omaggio all'Aquinate. Insegnò a Madrid e a Plasencia (1620-25), poi fu reggente nello Studio di S. Tommaso di Alcalá, dove strinse amicizia con Pietro de Tapia; nel 1630 gli venne affidata la cattedra vespertina dell'Università di Alcalá e nel 1641 anche la cattedra primaria. Due anni dopo, il re Filippo IV lo chiamava a Madrid come confessore e consigliere.

Scrisse dal 1632 al '36 le singole parti che costituiscono il *Cursus philosophicus Thomisticus* (9 voll., Roma 1637-38). Anche il suo *Cursus theologicus*, edito prima separatamente (in 7 voll. dal 1637 al 1657), fu ripubblicato tutto insieme (Lione 1663). Successivamente vi si aggiunse un ottavo volume (*De Sacramentis*, Parigi 1667). Tutto il *Cursus* fu riedito a Colonia (1711), a Parigi (1883) e recentemente dai Benedettini di Solesmes (voll. I-IV, Parigi 1931-46). Gran successo ottenne pure il catechismo *Explicacion de la doctrina christiana* (Madrid 1640).

G. di S. T., molto stimato per la santità della vita, è quanto alla dottrina uno dei più grandi tomisti. I trattati che maggiormente sviluppa sono quelli sulla natura della teologia, la libertà umana, la conoscenza riflessa, la potenza obedienziale e la santificazione della b. Vergine. Classico è il suo trattato sui doni dello Spirito Santo.

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 538-39; M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, II, Madrid 1884, pp. 193-202, 207; T. Trapiello, *J. de S. T. y sus obras*, Oviedo 1889; V. Bertran de Heredia, *La enseñanza de santo Tomas en la Universidad de Alcalá*, in *La ciencia tomista*, 14 (1916, II), p. 267 sgg.; J. M. Ramirez, s. v. in DThC, VIII, coll. 803-808; B. Lavaud, *J. de S. T.*, in *La vie spirituelle*, 14 (1926), pp. 387-415; cf. prefazione al *Cursus theologicus* (vita, opere, antiche biografie ed altri documenti), Parigi 1931, pp. III-XCIII; E. Sauros, *Lo divino y lo natural en la teologia según J. de S. T.*, in *La ciencia tomista*, 69 (1945), pp. 21-27 (tutto questo ton o de *La ciencia tomista* contiene articoli su punti particolari della dottrina di G. di S. T.); M. Garcia Fernández, *La gracia como participación de la divina naturaleza en J. de S. T. y lugar que a éste corresponde en la tradición tomista*, *ibid.*, 70 (1946), pp. 209-50.
Alfonso D'Amato

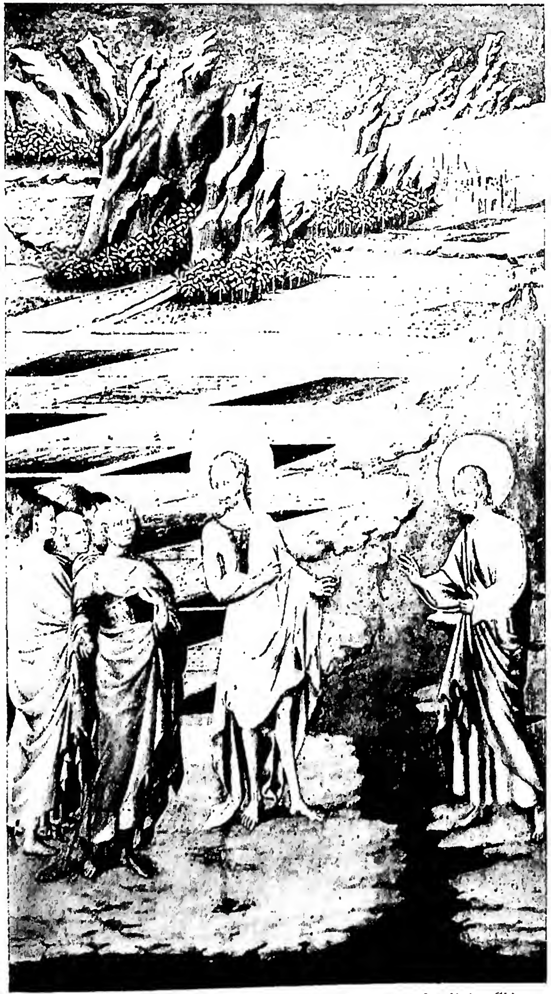
GIOVANNI di SCHOONHOVEN. - Teologo mistico, n. nel villaggio di Schoonhoven (Gouda, Paesi Bassi) ca. il 1335, m. a Groenendaal il 22 genn. 1432. Studiò dal 1370 al 1374 all'Università di Parigi. Verso il 1377-78 entrò tra i Canonici Regolari di S. Agostino a Groenendaal. Nominato priore verso il 1410, restò in tale carica probabilmente fino alla morte.

Prese parte attiva ai vari mutamenti nello statuto della sua Congregazione, conclusisi con l'affiliazione al Capitolo di Windesheim (1412). Data la stima di cui godeva presso i suoi confratelli, fu incaricato del sermone capitolare a Windesheim. Il gran numero dei manoscritti e delle sue varie opere e l'influenza che esercitò su molti scrittori testimoniano altamente in suo favore. Il suo stile è limpido, chiaro, ma impersonale, astratto, convenzionale, sovraccarico di citazioni e di allusioni bibliche e patristiche. Pieno di buon senso, G. tende alla pratica e all'ascesi ben fondata e al riparo da qualunque illusione. I suoi trattati espongono i principi di una spiritualità assai vicina a quella della *Devotio moderna* e dell'*Imitazione di Cristo*. L'ascesi di G. è del tutto tradizionale, un po' rudimentale, un po' oscura, tutta impregnata di spirito d'abnegazione e di disprezzo, come indica il titolo di una delle sue opere, *De contemptu mundi*, in cui tutto ricorda stranamente l'*Imitazione*. La *Vita* di Ruysbroek, scritta certamente da G., sarebbe perduta se non fosse stata ripresa quasi per intero da Pomezio. La controversia di G. contro Gerson, che attaccò così malauguratamente Ruysbroek, è certamente un titolo alla riconoscenza. I ricenti studi del Combes, benché forse contro la prima intenzione dell'autore, dànno ragione a Ruysbroek e al suo primo apologista.

BIBL.: W. de Vreese, s. v. in *Biographie nationale*, XXI, pp. 883-903; J. Huyben, *Jan van Schoonhoven*, in *Ons Geestelijk Erf*, 6 (1932), pp. 282-303; A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, I, 1945; II, 1948; W. de Roy, in *Ons Geestelijk Erf*, nuova serie, 1 (1945), pp. 151-207. Alberto Ampe

GIOVANNI di SCITOPOLI. - Vescovo del sec. VI. Il primo commentatore delle opere pseudo-areopagitiche. Scrisse verso il 530 contro Severo d'Antiochia ed un'altra opera contro Eutiche e Dioscuro, secondo la testimonianza di Fozio (*Bibl.*, cod. 95; PG, 103, col. 340 sgg.).

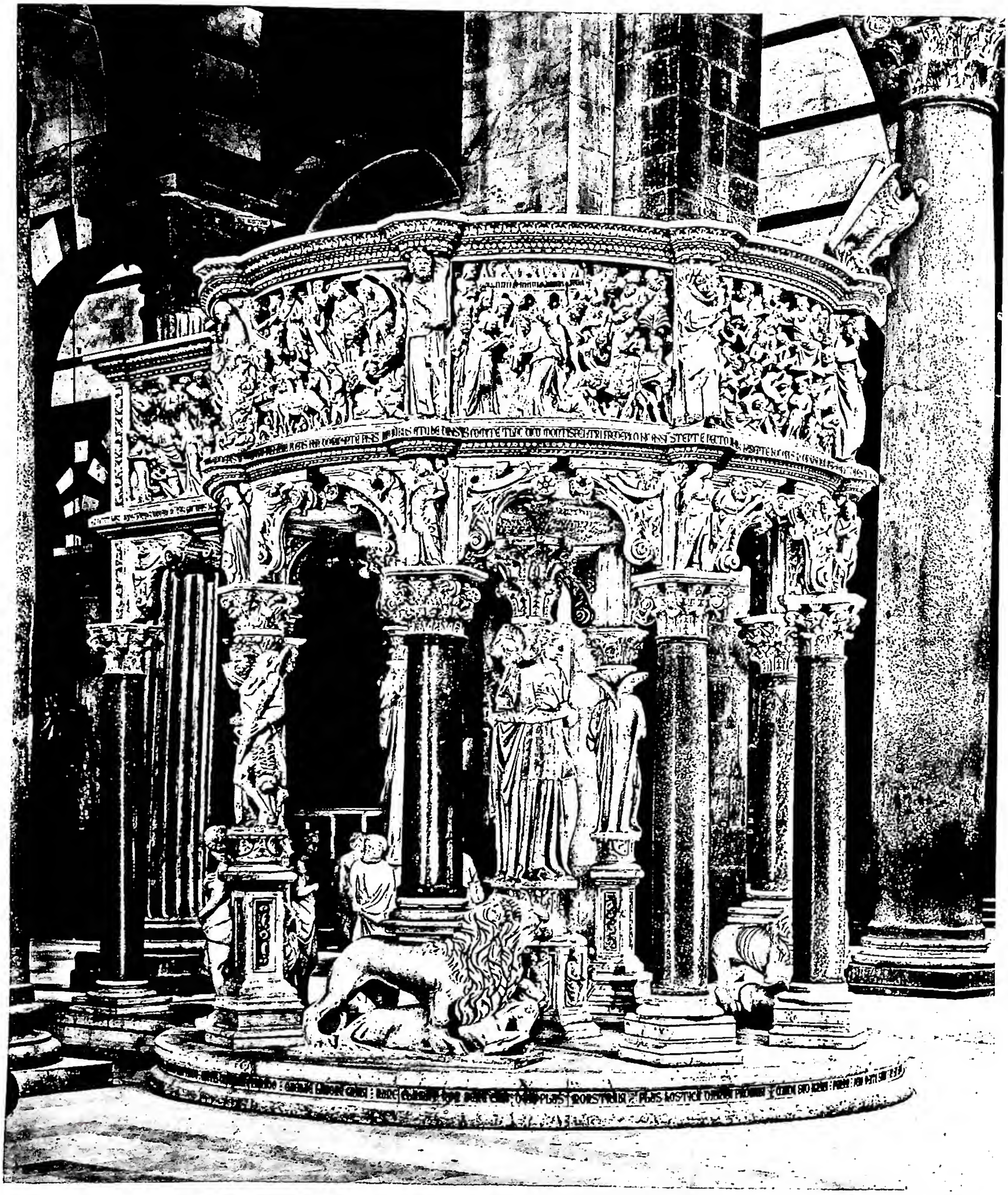
BIBL.: Su G. di Scitopoli v. Fr. Loofs, *Leontius von Byzanz.*, Lipsia 1887, p. 269 sg.; U. v. Balthasar, *Das Scholienwerk des*



(per cortesia dell'Art Institute, Chicago)

(per cortesia dell'Art Institute, Chicago)

A sinistra: S. GIOVANNI BATTISTA ADDITA GESÙ AI DISCEPOLI: *Ecce Agnus Dei* - Chicago, Art Institute, collezione Ryerson. *A destra:* SALOMÈ RECA LA TESTA DI S. GIOVANNI BATTISTA AD ERODE - Chicago, Art Institute, collezione Ryerson.



(fot. Anderson)

PULPITO DEL DUOMO
Pisa.

Johannes von Scythopolis, in *Scholastik*, 5 (1940), p. 16 sg.; Glosse di G. presso Anastasio bibliotecario (non pubblicate), v. A. Sigmund, *Die Überlieferung der griech. christl. Literatur in der latein. Kirche*, Monaco 1949, p. 191. Erik Peterson

GIOVANNI lo SCOLASTICO: v. GIOVANNI MALALAS.

GIOVANNI (ALBINELLI) da SESTOLA. - Scrittore spirituale cappuccino della provincia di Bologna, segretario e biografo del p. Giambattista d'Este, già Alfonso III duca di Modena. N. a Sestola (Modena) nel 1582, entrò nell'Ordine il 28 maggio 1600 e m. a Modena il 21 giugno 1646.

Promosse il culto eucaristico con la diffusione della pratica delle 40 ore e della confraternita detta « dei Sacchi » (1629). Opere principali: *Instruttione al ben morire... divisa in tre parti* (Innsbruck 1632); *Del cappuccino d'Este che fu nel secolo il ser.mo Alfonso III Duca di Modena* (Modena 1646). Nella prima tratta della preparazione alla morte; espone il modo di assistere i moribondi e i condannati a morte; propone gli esercizi spirituali più necessari ad ogni cristiano che desidera vivere e morire in grazia di Dio e necessari ai sacerdoti che visitano gli infermi. Nella seconda opera esalta le virtù del duca cappuccino lasciandosi alquanto trasportare dall'affetto personale.

BIBL.: Bernardo da Bologna, *Bibl. script. Cap.*, Venezia 1747, p. 137; G. Tiraboschi, *Bibl. modenese*, V, Modena 1784, p. 74; Cuthbert da Brighton, *I Cappuccini e la controriforma*, Faenza 1930, p. 417; Donato da S. Giov. in Persiceto, *Bibl. dei FF. MM. Cappuccini della prov. di Bologna*, Budrio 1949, pp. 226-27. Felice da Mareto

GIOVANNI di SIVIGLIA (*Johannes Hispalensis*). - Astronomo e matematico cristiano, fiorito nell'Andalusia nella prima metà del sec. XII e spesso confuso con Giovanni Ibn Dāwūd (v.).

Oltre a traduzioni di opere astrologiche di Albumasar e di Alfergani, è autore di un *Epitome totius astrologiae* del 1142 e del *Liber alghorismi de practica arismetricae*.

BIBL.: G. Sarton, *Introd. to the history of science*, Baltimora 1931, p. 170 sgg.; M. A. Alonso, *Notas sobre los traductores toledanos*, in *al-Andalus*, 8 (1943), pp. 163-68. Bruno Nardi

GIOVANNI di STERNGASSEN. - Teologo e mistico domenicano, m. nella prima metà del sec. XIV.

Si trova dal 1310 al 1316 a Strasburgo, nell'ultimo anno in qualità di priore. Nel 1320 è lettore, che vuol dire «reggente», nello studio generale a Colonia. Contro M. Grabmann, che non collega la presenza d'un fra' Giovanni, capo dello studio coloniese nel 1333, con G. di S., G. Löhr inclina all'identificazione di questo fra' Giovanni appunto con lo Sterngassen. Benché contemporaneo di Eckart, G. di S. non lo segue nella dottrina, ma rimane attaccato a s. Tommaso, tranne in qualche sentenza.

Di G. esistono frammenti di prediche e di sentenze (*Sprüche*) in tedesco, pubblicati da Pfeiffer e Wackernagel.

Il Grabmann scoperse di G. un commento sui 4 ll. delle *Sentenze*, conservato in due codici, cioè cod. 102 dei Cistercensi di Lilienfeld in Austria e cod. Vat. lat. 1092, ambedue dell'inizio del sec. XIV. Il Grabmann individuò pure nel cod. 2165 della Hofbibliothek di Vienna una *quaestio quodlibetalis* dello Sterngassen sull'argomento « utrum et angeli vel plures sint eiusdem speciei » e che viene risolta nel senso di s. Tommaso che gli angeli si distinguono specificamente gli uni dagli altri.

Il commento di G. sulle *Sentenze* non è una parafrasi letterale, ma una collezione di questioni poste in occasione del testo del Lombardo. G. espone e penetra le sue questioni teologiche con spirito speculativo originale, benché sostanzialmente fedele alla dottrina di s. Tommaso, il *doctor noster*. Quando G. si distacca dall'Aquinate, il manoscritto lo nota al margine: « opinio haec contra Thomam ». Nella questione « utrum in creaturis differat esse ab essentia » G. non determina secondo s. Tommaso, ma segue Enrico di Gand.

BIBL.: Quétif-Echard, I, p. 700; M. Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker* (*Sitz. Ber. d. Bayr. Akad. d. Wissenschaften, Philos.-philol. u. hist. Klasse, Jahrg. 1921*), Monaco 1922, pp. 7-34; E. Krebs, s. v. in *Verfasserlexikon*, II, coll. 635-36; G. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrh.*, Friburgo 1946, pp. 38-39. Angelo Walz

GIOVANNI, abate di STRUMÍ. - M. il 20 sett. 1168 l'antipapa imperiale Pasquale III, durante la lotta tra Federico Barbarossa e Alessandro III, dai circoli tedeschi si volle la continuazione dello scisma e fu nominato l'abate G. di S., che assunse il nome di Callisto III.

Subito dopo, l'Imperatore effettuò la sua quinta discesa in Italia. Seguirono la vittoria della Lega lombarda a Legnano e la pace di Venezia (1177). L'antipapa, che aveva menato vita grama con la sua piccola corte, senza essere nulla di più che una pedina nel giuoco del Barbarossa, vi fu dichiarato deposto; tentò di resistere, ma le stesse armi imperiali gli si volsero contro e, assediato in Viterbo da Cristiano di Magonza, fu obbligato a sottomettersi pubblicamente ad Alessandro in Tuscolo, sul finire dell'ag. 1178. Dovette alla benignità del Pontefice di poter chiudere la vita come governatore a Benevento.

BIBL.: I. M. Watterich, *Pontificum Romanorum Vitae*, II, Lipsia 1862, p. 377 sgg.; H. Reuter, *Gesch. Alexanders d. Dritten u. d. Kirche seiner Zeit*, 2ª ed., Lipsia 1860-64, v. indice; F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel medioevo*, II, 1ª ed., Roma 1900, p. 578 sgg. Pier Fausto Palumbo

GIOVANNI di TELLĀ (BAR KŪRSŌS). - Scrittore monofisita (483-538). Si fece monaco dopo essere stato soldato. Consacrato vescovo di Tellā nel 519, fu uno dei più zelanti propagatori del monofisismo severiano in Siria. G. rappresentò i monofisiti nel 533 a Costantinopoli nelle discussioni dogmatiche sotto l'imperatore Giustiniano. Tornato in patria, dovette nascondersi, ma fu arrestato, deportato ad Antiochia ed ucciso. Rimane di lui una collezione di canoni concernenti specialmente l'Eucaristia, che ha grande interesse per la storia della liturgia. La sua vita fu scritta da uno dei suoi compagni di nome Elia e da Giovanni di Asia.

BIBL.: C. Kuberczyk, *Canones Joannis bar Cursus, Tellae Mauzlatae episcopi*, Lipsia 1901; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 174; J. B. Chabot, *Littérature syriaque*, Parigi 1934, pp. 70-71. Gugliemo de Vries

GIOVANNI TERISTI (θεριστής « mietitore »), santo. - Monaco basiliano del sec. XI, n. a Palermo da Calista, deportata dai Saraceni da Stilo, mentre suo padre era stato ucciso sul posto. In età adulta passò in Calabria, dove ricevette il Battesimo e fu avviato ai rigori dell'ascetismo monastico greco sotto la guida dei bb. Ambrogio e Nicolò presso un monastero di Stilo, che poi fu intitolato al suo nome e divenne uno dei più celebri della Calabria. La sua virtù e i suoi rigori ascetici furono paragonati a quelli di s. Giovanni Battista.

L'abate, per umiliarlo, lo mise a mietere con i coloni, donde il suo appellativo di Teristi. La data di morte è fissata dai Bollandisti al 1127. Ma è inaccettabile, perché in un diploma del 1110 il conte Ruggero fa delle donazioni al « tempio del nostro s. p. Giovanni ». Per di più, nel cod. Vat. lat. 2008 si conserva un inno in suo onore composto da s. Bartolomeo di Rossano, che morì ca. nel 1050. Evidentemente bisogna anticipare la data dei Bollandisti di poco meno di un secolo.

BIBL.: La vita si trova nel cod. II. E. 11 (ff. 185-200) della Bibl. naz. di Palermo e nel cod. gr. 325 di Parigi. Ne fece una trad. latina il conventuale Stefano Bardano da Stilo nel 1624 per gli *Acta SS. Februarii*, pp. 481-83 (3ª ed., pp. 485-88); A. Agresta, *Vita di s. G. Teristi*, Roma 1653, 3ª ed., ivi 1677; O. Gaetani, *Vitae ss. Siculorum*, Palermo 1657, pp. 107-109; G. Fiore, *Calabria illustrata*, II, Napoli 1743, pp. 50-57; D. Martire, *La Calabria sacra e profana*, I, Cosenza 1877, pp. 178-88. Francesco Russo

GIOVANNI TEUTONICO. - È il nome con cui è conosciuto G. Zemecke. Canonista, studiò a Bo-

logna, dove poi insegnò, e fu quindi prevosto in Halberstadt, dove m. il 25 apr. 1245 o 1246.

Scrisse la glossa al *Decreto* di Graziano che fu poi rielaborata da Bartolomeo da Brescia (1258) e considerata come glossa ordinaria. L'opera del T., composta a Bologna, fu un magnifico prontuario per le scuole e i tribunali, in cui erano utilizzati i glossatori precedenti ed espressa la dottrina che era allora più comunemente ammessa. Compose pure un *Apparatus in Compilationem IV*.

BIBL.: F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, I, Stoccarda 1875, pp. 172-75; St. Kuttner, *J. T., das 4. Laterankonzil und die Compilatio IV*, in *Miscellanea Mercati*, V (*Studi e testi*, 125), Roma 1946, pp. 608-634. Cosimo Petino

GIOVANNI (BERNARDO) dei TOLOMEI, beato. - Fondatore della Congregazione di S. Maria del Monte Oliveto, n. a Siena il 10 maggio 1272, dalla nobile famiglia dei Tolomei, m. ivi il 20 ag. 1348. Laureatosi in diritto, esercitò parecchie cariche municipali, tra cui quella di podestà, nella sua città natale; ma nel 1313 si ritirò con due suoi compagni, Patrizio Patrizi e Ambrogio Piccolomini, ad Accona (Chiusi) dove condusse vita eremitica, senza seguire alcuna Regola particolare.

L'accorrere di altri compagni destò sospetti e G. dovette rendere ragione della sua istituzione al papa Giovanni XXII, ad Avignone, e scegliersi d'accordo con il vescovo di Arezzo una Regola di quelle già esistenti. Scelse la Regola benedettina, ma volle l'abito bianco, invece del nero, e apportò varie austerità per maggior esercizio di penitenza. Costruito il monastero, ebbe dal vescovo la carta di fondazione e di esenzione nel 1319, e ne fu superiore fino alla morte. Alla professione religiosa prese il nome di Bernardo, per devozione al santo dottore mariano. La peste del 1348 lo portò a Siena con i suoi monaci a servire gli appestati; ma presto, colpito dal male, dovette soccombere, seguito poi da altri 50 monaci. Il culto verso di lui fu confermato da Innocenzo X nel 1644, e il suo nome inserito nel *Martirologio romano* da Innocenzo XI il 6 maggio 1689. Festa il 21 ag.

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, IV, Parigi 1867, pp. 464-87; B. M. Maréchaux, *Vie du bienh. B. Tolomei*, ivi 1888 (trad. it., Rovigo 1948); P. M. Lugano, *Spicilegium Montolivetense*: I, *Ant. Bergensis Chronica Montis Oliveti (1313-1450)*, Firenze 1901; II, *Origine e primordi dell'Ordine di Montoliveto*, ivi 1903; id., *Il primo corpo di costituzioni monastiche per l'Ordine montolivetano*, Roma 1911; id., *Siena, la famiglia Tolomei e i primi anni del Fondatore di Montoliveto*, in *Riv. stor. bened.*, 8 (1913), pp. 16-28; id., *La causa di canonizzazione del b. B. Tolomei*, *ibid.*, 17 (1926), pp. 204-39; id., *Italia benedettina*, Roma 1929, pp. 519-93. Celestino Testore

GIOVANNI da TRIORA, beato, martire: v. LANTRUA, GIOVANNI da TRIORA.

GIOVANNI da UDINE. - Pittore ed architetto, n. ad Udine il 27 ott. 1487 dalla famiglia dei Ricamatori, m. a Roma nel 1564.

Allievo dapprima di Giovanni Martini da Udine, fu poi a Roma nella bottega di Raffaello, per il quale dipinse il piccolo organo e gli strumenti musicali che appaiono nel quadro della *S. Cecilia* (1516). G. da U. ebbe fama specialmente per le « grottesche » che egli rielaborò, sempre per Raffaello, sugli antichi esempi romani, nelle Logge Vaticane (1517-19). In questo genere di arte fu attivo anche a Villa Madama, ove fece anche piccoli riquadri in stucco con *Storie di Polifemo*, a Palazzo Vecchio a Firenze e alla Farnesina a Roma. Tornato a Udine stabilmente verso il 1539, si dedicò in particolare all'architettura e nel 1552 vi venne nominato architetto generale per tutti i lavori pubblici. A Roma ritornò però nel 1560, per attendere ancora a decorare le Logge Vaticane, e a Roma restò fino alla morte. Va considerato tra i migliori allievi di Raffaello.

BIBL.: A. Battistella, *G. da U. nella sua vita privata*, Venezia 1923, in *Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, LXXXII, 1922-23, pp. 523-48; id., *Ancora qualche cosa sulla famiglia e sulla vita di G. da U.*, Udine 1927. Gilberto Ronci

GIOVANNI Zapolya, re d'UNGHERIA. - Figlio del conte palatino Stefano Zapolya, n. nel 1487. Le tradizioni famigliari e la grande potenza degli avi gli diedero modo di emergere ancora giovane nelle lotte civili d'Ungheria, specialmente dopo la morte di re Ladislao II nel 1516.

Dopo la battaglia di Mohacs con i Turchi in cui perì il re Luigi II, lo Zapolya fu eletto re ed incoronato (10 nov. 1526) da una Dieta di fedeli a Tokay mentre un'altra Assemblea a Amburgo riconosceva re Ferdinando d'Asburgo, fratello dell'imperatore Carlo V, che aveva sposato Anna, sorella ed erede di Luigi II. Tra i due rivali ora vi fu guerra aperta. La Zapolya, ripetutamente sconfitto, inaugurò la politica degli Ungheresi diretta a cercare protezione nel sultano turco. Questi suoi rapporti gli procurarono la scomunica da parte della Chiesa, senza dargli modo di resistere alle forze superiori dell'avversario. Nel 1538 fece con Ferdinando la pace di Varadino, ma subito la violò e m. nel 1540 in mezzo alle armi. Gli Ungheresi lo ricordano come rappresentante ultimo della tradizione nazionale in contrapposizione alla casa asburgica.

BIBL.: L. Szalay, *Geschichte Ungarns*, Budapest 1870-75; S. Domanovsky, *Geschichte Ungarns*, Monaco 1923; F. Eckhart, *Introduction à l'histoire hongroise*, Parigi 1928. Francesco Cognasso

GIOVANNI, vescovo di VELLETRI: v. BENEDETTO X, ANTIPAPA.

GIOVANNI da VERCELLI, beato. - N. all'inizio del sec. XIII a Mosso S. Maria (prov. di Vercelli), m. a Montpellier il 30 nov. 1283. Fu maestro di diritto canonico a Parigi, dove aveva studiato, poi a Vercelli. Nel 1229, spinto dalla predicazione del b. Giordano di Sassonia, entrò nell'Ordine domenicano.

Nel convento di Vercelli, di cui fu fondatore, insegnò teologia per vari anni e dal 1245 al 1257 fu superiore; indi, eletto ministro provinciale di Lombardia, cominciò ad essere noto ai papi stessi, che ripetutamente lo designarono quale inquisitore contro le eresie serpeggianti in quelle regioni. Nel Capitolo generale di Parigi del 1264, G. fu eletto maestro generale del suo Ordine, ufficio che tenne fino alla morte. Da questo momento tutta la sua vita fu assorbita dalle cure dell'Ordine, per il cui incremento lavorò indefessamente, visitando personalmente quasi tutti i conventi, specialmente di Francia, Italia e Ungheria. Conobbe e venerò profondamente s. Tommaso d'Aquino, di cui sostenne la dottrina nel Capitolo di Parigi (1279) contro le opposizioni sorte entro e fuori dell'Ordine. Nicolò III lo nominò nel 1278 patriarca di Gerusalemme, ma G. ricusò tale onore. Il suo culto fu approvato nel 1903.

BIBL.: G. P. Mothon, *Vita del b. G. da V.*, Vercelli 1903, Roma 1904; M. Waresquiel, *Le b. Jean de Verceil*, Bar-le-Duc 1903 (cf. *Analecta Bollandiana*, 23 [1904], pp. 114-17); D. A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, II, Parigi 1905, pp. 1-170; A. Walz, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, 2ª ed., Roma 1948, pp. 41-43 e passim (v. indice). Stanislao Majarelli

GIOVANNI della VERNA (di FERMO), beato. - Predicatore dei Frati Minori, n. a Fermo nel 1259. Fin da fanciullo fu amante della solitudine e della penitenza. A 13 anni entrò nei Frati Minori; dopo la professione, da s. Bonaventura fu mandato sulla Verna. Da quel momento la sua vita fu un seguito di estasi e di rapimenti. Per tre mesi godé della presenza abituale del suo Angelo custode. Ebbe il dono della profezia, della penetrazione dei cuori e della scienza infusa. Evangelizzò molte città della Toscana e più volte predicò dinanzi al Papa, cardinali e prìncipi. Compose il prefazio *Qui venerandum* della Messa di s. Francesco. M. sulla Verna il 10 ag. 1322. Nel 1880 Leone XIII ne approvò il culto *ab immemorabili*.

BIBL.: *Analecta Franc.*, III, Quaracchi 1817, pp. 286 e 439-47; IV, ivi 1906, pp 254-60, 281, 283, 513, 518, 519; Wadding, *Annales*, I-IX e XIV, passim; *Acta SS. Augusti*, II, Parigi 1867, pp. 453-74; *Aureola Serafica*, III, pp. 155-59; P. E. da

Chitignano, *Vita del b. G. della V.*, Prato 1883; L. Oliger, *Il b. G. della V. (1259-1322)*, Arezzo 1913; *Archiv. Franc. hist.*, 2 (1909), p. 634 e 638. Felice da Mareto

GIOVANNI di Vesalia (Johann von Wesel). - Teologo, il cui vero nome era Johann Rucherath o Richerath, n. ad Oberwesel sugli inizi del sec. xv, m. a Magonza nel 1481. Non si sa nulla della sua prima giovinezza, cominciandosi ad avere notizie certe di lui solo dal 1440, anno in cui fece il suo ingresso nell'Università di Erfurt, ivi nel 1445 conseguì il grado di *magister artium*, addottorandosi poi in teologia il 15 nov. 1456; ivi insegnò anche per qualche anno, finché si recò a Worms nel 1460 come canonico. Fu professore di teologia anche a Basilea, ma tornò presto a Worms (1463) come predicatore della Cattedrale, ufficio che conservò fino al 1477, allorché fu deposto dal vescovo Reinhard von Sickingen a causa dello scandalo suscitato dalle sue prediche, rivolte soprattutto contro la Chiesa di Roma.

Poco dopo tuttavia ottenne un uguale incarico nella cattedrale di Magonza, ove era stato chiamato dall'arcivescovo Diether von Isemburg. Qui strinse relazioni con un hussita boemo, un tal Nicola, per il quale scrisse il trattato *Super modo obligationis legum humanarum ad quendam Nicolaum de Bohemia*, destinato agli hussiti. Citato perciò davanti a un tribunale di teologi delle Università di Colonia e di Heidelberg, ritrattò i suoi errori (21 febbr. 1479), ma fu tuttavia rinchiuso a vita nel convento degli Agostiniani in Magonza. Gli errori di G. di V. sulla Chiesa, da lui considerata come società invisibile (*quam nemo sciat nisi Deus*), sulle indulgenze, sulla predestinazione, sul culto dei santi, sulla transustanziazione sono pressappoco corrispondenti a quelli sostenuti da Giovanni Hus (v.).

Gli scritti di G. di V., in parte ancora inediti, sono: *Adversus indulgentias disputatio* (ed. Ch. W. F. Walch, in *Monumenta medii aevi*, II, 1, Gottinga 1757, pp. 111-156), diretto contro l'indulgenza papale per l'anno giubilare 1450; *Opusculum de auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum* (ed. Walch, *op. cit.*, II, II, p. 142 sgg.), in cui denunziò i difetti sia dell'alto che del basso clero; *De potestate ecclesiastica; De indulgentiis* e *De ieiunio*, oggi perduti. Di dubbia appartenenza, infine, sono i due trattati *De processione Spiritus Sancti* e *De peccato mortali*.

Bibl.: O. Clemen, *Über Leben und Schriften Johanns von Wesel*, in *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, nuova serie, 2 (1897), pp. 143-73; N. Paulus, *Über Leben und Schriften Johanns von Wesel*, in *Der Katholik*, 1 (1898), pp. 44-57; id., *Johann von Wesel über Busssacrament und Ablass*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 24 (1900), pp. 644-56; O. Clemen, *Wesel, Johann von*, in *Realencycl. für protest. Theol. u. Kirche*, XXI, pp. 127-31. Niccolò Del Re

GIOVANNI bar Zō'bī. - Nestoriano, monaco a Bēt Qōqā nel sec. xiii. La sua opera principale è una grammatica della lingua siriaca, che segna l'apogeo degli studi grammaticali presso i nestoriani.

G. scrisse pure delle opere teologiche e filosofiche in forma metrica; così una spiegazione della dottrina nestoriana, un commentario della liturgia eucaristica e una poesia « sui quattro problemi della filosofia ».

Bibl.: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 310 sg.; J. B. Chabot, *Littérature syriaque*, Parigi 1934, p. 129; W. de Vries, *Die « Erklärung der göttlichen Geheimnisse » des Nestorianers Johannan Bar Zo'bi (13. Jahrh.)*, in *Or. Chr. periodica*, 9 (1943), pp. 188-203. Guglielmo de Vries

GIOVANNI ALBERTO, re di Polonia. - Figlio terzogenito di Casimiro IV re di Polonia (n. nel 1459) contese nel 1490 con il fratello maggiore Ladislao re di Boemia per la corona di Ungheria alla quale ambedue erano stati chiamati da opposti partiti. Sconfitto e respinto, si consolò ottenendo alla morte del padre (1492) la corona di Polonia. Presso di lui ebbe allora grande influsso il fiorentino Filippo Buonaccorsi (Callimachus Experiens), prima suo precettore ed ora suo segretario.

Famoso è il programma politico da Callimaco redatto per il Re (*Consilium Callimachi*), ispirato a concetti che si direbbero machiavellici. Per consiglio di Callimaco, G. A. si riconciliò con il fratello Ladislao stabilendo una concorde politica interna ed estera (accordi di Buda 1492 e di Lewocra 1494).

Per attuare il piano di trapiantare in Valacchia l'Ordine teutonico facendosi cedere la Prussia, G. A. nel 1493 avanzò in Moldavia per togliere ai Turchi i porti di Icilja e di Bialogrod sul Mar Nero e sottomettere l'*ospodar* Stefano. La spedizione finì con la distruzione dell'esercito polacco presso Cernovitza e così si chiusero le ambizioni polacche verso il Mar Nero. Il programma assolutista nella politica interna crollò già nel 1496 alla Dieta di Piotrkow in cui G. A., pur appoggiandosi alla *szlachta* (nobiltà rurale), dovette cedere ai magnati a danno della Corona e della borghesia cittadina. Il re G. A. m. il 17 giugno 1501.

Bibl.: Z. Kniazoluchi, *Johann I. Albrecht, König von Polen*, Lipsia 1875; I. Rukkowski, *Histoire économique de la Pologne avant les partages*, Parigi 1912; E. Zivier, *Neuere Geschichte Polens*, Gotha 1915; G. Agosti, *Un politico italiano alla corte polacca nel sec. XV*, Torino 1930. Francesco Cognasso

GIOVANNI ANTONIO da Montecuccolo: v. cavazzi, giovanni antonio da montecuccolo.

GIOVANNI BATTISTA della Concezione, beato. - N. in Almodovar del Campo (Spagna) il 10 ag. 1561. Nel 1581 entrò nell'Ordine della S.ma Trinità. Terminato lo studio della teologia (1585) ad Alcalà de Henares e ordinato sacerdote, si dedicò alla predicazione fino al 1596, anno in cui fu nominato superiore del convento di Valdepeñas. I suoi sforzi per stabilire una riforma con la più stretta osservanza s'infransero davanti alla tenace resistenza che incontrò. Decise perciò di andare a Roma dove giunse, dopo un viaggio avventuroso, il 21 marzo 1598. Le difficoltà incontrate differirono fino al 20 ag. 1599 la bolla pontificia di approvazione della riforma dei Trinitari Scalzi.

Il 19 marzo 1600 entrarono i nuovi religiosi nel Convento di Valdepeñas, dove sotto la direzione dello stesso Beato si diede inizio alla riforma, la quale alla morte del riformatore, avvenuta in Cordova il 13 febbr. 1613, contava 17 conventi di religiosi e uno di monache scalze. Il Beato lasciò vari volumi manoscritti pubblicati a Roma nel 1830 in una edizione molto difettosa. Vi tratta della storia della sua riforma, ma soprattutto di problemi mistico-ascetici (tra l'altro di esperienze straordinarie che egli stesso provò). Fu beatificato da Pio VII il 26 sett. 1819. Festa il 14 febbr.

Bibl.: La prima vita uscì nella parte 1ª della *Cronaca dei Trinitari Scalzi* (Madrid 1652, pp. 3-184), del p. Diego della Madre di Dio. A questa seguì quella del p. Giuseppe di Gesù e Maria (ivi 1676), la migliore finora in confronto di quelle pubblicate posteriormente. Cf. inoltre la vita scritta da Ferdinando di S. Luigi (Roma 1819), il *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, I, Roma 1898, pp. 182-92 e J. Baudot-Chaussin, *Vies des saints et des bienheureux*, II, Parigi 1936, p. 337 sg. Nicola dell'Assunta

GIOVANNI BATTISTA de Luca, beato. - Celestino, n. a Guardiagrele, m. nel monastero di S. Onofrio in Campli l'a. 1590. Nel 1570 fu nominato priore di S. Pietro a Majella in Napoli, dove trascorse la maggior parte della sua vita monastica. Caritatevole e generoso verso poveri e afflitti fu molto amato dai Napoletani.

Fu amico e consigliere anche di Giovanni d'Austria, al quale donò un'immagine della Madonna del titolo *Succurre miseris*, che il capitano portò con sé alla battaglia di Lepanto: in segno di gratitudine, dopo la vittoria, 400 suoi soldati deposero i loro elmi nella cappella della Vergine.

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
GIOVANNI BATTISTA de LA SALLE, santo - Ritratto eseguito a Rouen da Pierre Leger (1734) - Roma, Casa generalizia dei Fratelli delle Scuole Cristiane.

Nel 1585 divenne priore di Guardiagrele, ma ben presto tornò fra i Napoletani, che però questa volta gli riservarono profonde sofferenze a causa di calunnie sparse sul suo conto. Ciò che spinse i superiori ad allontanarlo di nuovo da Napoli per affidargli la direzione del monastero di S. Onofrio in Campli, dimostrando anche qui particolari doti di prudenza e di carità. Sopportò con esemplare umiltà i calunniosi attacchi dei suoi nemici che perdonò generosamente.

BIBL.: G. Aurélien, *Vie admirable de st Pierre Célestin*, Bar-le-Duc 1873, pp. 208-11; A. Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum*, Matten 1933, pp. 248 e 250. Ambrogio Mancone

GIOVANNI BATTISTA de LA SALLE, santo. - N. da una famiglia di magistrati, il 30 apr. 1651, a Reims, m. a Rouen il 7 apr. 1719, la sua giovinezza si svolse nel clima sereno e onorevole della sua società. Frequentò a Parigi la Sorbona e il Seminario di S. Sulpizio; fu ordinato prete nell'apr. 1678. Nella città natale, nell'ag. 1678, riprende e difende l'opera del can. Roland: insiste perché la comunità delle Suore del Bambin Gesù sia riconosciuta come Congregazione femminile senza voti solenni (l'arcivescovo ne ottenne le lettere patenti nell'apr. 1679, ma non mise il Santo a capo della comunità): questa sua prima prova denota la sua abilità di organizzatore, che seppe mostrare più chiaramente nell'educazione della gioventù.

La prima scuola dell'Istituto dei Fratelli delle Scuole Cristiane può essere considerata quella aperta nell'apr. 1679 a Reims nel quartiere di S. Maurizio. L'esempio (anche se il Santo si ritirò presto) dette i suoi frutti: la pia signora Lévêque de Croyère chiamò il Santo, offrendogli una rendita annua per mantenere due maestri e fondare una nuova scuola nel quartiere di S. Giacomo; nella sua umiltà il Santo volle lasciare l'incombenza dell'educazione ad Adriano Nyel, ma dovette ritornare alla sua fatica di educatore per le deboli qualità organizzative del Nyel. Il 24 giugno 1682 nasce l'Istituto dei Fratelli delle Scuole Cristiane; la diffusione dell'Istituto è subito amplissima, nei paesi vicini, a Parigi, a Chartres, in tutta la Francia, in Europa, e l'attività del Santo si fonde nella stessa storia dell'Istituto.

Dure opposizioni non mancarono all'opera di G. B. de La S. (specie da parte dei maestri calligrafi che riuscirono a Chartres a far accettare dall'Istituto solo gli alunni i cui genitori fossero iscritti nell'albo di povertà, e da parte degli ugonotti e dei giansenisti); ma l'opera mostrò la sua vitalità perchè corrispose ad una sentita esigenza del secolo, tutto teso nella ricerca delle scienze sperimentali e tecniche.

Limpido e garbato scrittore, G. B. de La S. ha lasciato vari scritti ascetici e mistici, pervasi da un tono di devozione ai misteri del Cristo di schietto sapore berulliano: *Recueil de différents petits traités* (Avignone 1711); *Méditations pour les dimanches de l'année* (Rouen s. a.); *Méditations pour le temps de la retraite* (ivi s. a.; vers. it. di D. Bassi, *Il manuale religioso del maestro* [Roma 1938]). Fu canonizzato da Leone XIII nel 1900 e da Pio XII proclamato patrono principale di tutti gli insegnanti, che si occupano dei fanciulli e dei giovani (AAS, 42 [1950], pp. 631-32). La festa cade il 15 maggio.

BIBL.: Su G. B. de La S. e il suo Istituto è fondamentale G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes*, Parigi 1937 sgg. Sul tipo di spiritualità lassalliana: P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, IV, 6ª ed., ivi 1930, p. 387 sgg.; inoltre cf. J. Waltert, *Die Erziehungsprinzipien von Johann Baptist, d. l. S.* Friburgo in Br. 1925; M. Dempsey, *John Baptiste de la S. His life and his Institute*, Milwaukee 1940; Alberto di Maria, *G. B. de la S.*, Roma 1943; G. Bernoville, *St Jean-Baptiste de la S. fondateur des Frères des écoles chrétiennes*, Parigi 1944; J. Herment, *La prière des éducateurs selon st Jean Baptiste de la S.*, Bruxelles 1944; G. Savino, *S. G. B. della S.*, Brescia 1948.
Massimo Petrocchi

PEDAGOGIA. - L'opera pedagogica principale del Santo è la *Conduite des écoles chrétiennes* (Avignone 1720), nella quale espone in tre parti le norme che riguardano gli esercizi della scuola, la disciplina, la formazione del maestro. E il merito straordinario, che gli si riconosce nel campo pedagogico, deriva sia dalle tempestive istituzioni a cui diede vita, sia dai metodi nuovi o rinnovati e perfezionati, che introdusse nell'insegnamento.

Quanto alle istituzioni, gli si devono: 1) le « scuole primarie gratuite », per le quali egli presentò come una « carta », dove tutto il disegno è perfettamente definito e impostato nella sua parte essenziale e nei suoi sviluppi. Così egli risolse l'annoso problema delle scuole popolari, che erano cadute molto in basso nella stima universale per il disordine, la mancata selezione dei maestri, l'assenza di ogni metodo e la scarsità delle persone che volessero impegnarsi nella carriera dell'insegnamento. 2) I « seminari per la formazione dei maestri di campagna », una specie di istituto magistrale, il primo di cui si faccia menzione, con annessa una scuola in cui gli studenti facevano il loro tirocinio sotto la guida di un Fratello sperimentato. 3) l'« Istituto tecnico » di St-Yvon (Parigi) per soddisfare alla necessità di un insegnamento prevalentemente tecnico e scientifico, che lasciasse a parte il latino e il greco, mentre fino allora era prevalso l'insegnamento classico. 4) Le « scuole professionali », nelle quali preparare ai loro mestieri i futuri commercianti e artigiani. 5) Le « scuole domenicali per adulti », che dovevano soddisfare al desiderio di cultura anche degli operai, i quali durante la settimana erano presi dal loro lavoro.

Quanto ai metodi: 1) mutò radicalmente l'uso, assai prevalso, per cui il fanciullo imparava a leggere le prime nozioni delle varie materie per mezzo della lingua latina; ciò doveva cessare, perché le prime nozioni andavano insegnate e apprese nella lingua materna più facile, più comprensibile e più compresa. Perciò egli dettò in francese i suoi sillabari, i catechismi, i manuali di grammatica, di aritmetica, di galateo, di religione. Per quei tempi il gesto, ora così naturale e comprensibile, seppe di audacia rivoluzionaria. 2) All'uso, ancora in voga, dell'insegnamento individuale, per cui si mirava a istruire ciascun allievo a parte, pur mantenendoli tutti insieme nella

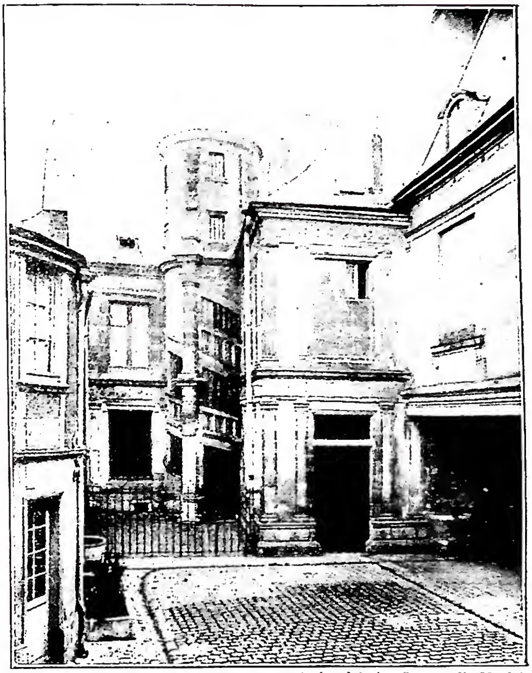
stessa classe, sostituì il « metodo simultaneo », già adoperato da pedagogisti riformatori : tutti gli alunni di una classe dovevano avere il medesimo libro di testo e seguire la lezione sotto la guida del medesimo insegnante.

Quanto alla formazione dei maestri, il Santo li vuole pieni di entusiasmo e profondamente consci della loro missione; donde deriva lo studio di dedicarsi completamente alla buona riuscita degli alunni; preparando perciò con diligenza ogni lezione e correggendo bene i lavori. Qui sta il segreto della ottima fama, di cui godono gli istituti diretti dai Fratelli delle Scuole Cristiane : possedere uomini, unicamente intenti allo scopo educativo e sempre progredienti nello studio della loro materia. Lo stesso Santo espone le dodici virtù che formano il tipo del perfetto educatore : gravità, silenzio, discrezione, prudenza, saggezza, pazienza, riserbo, bontà, zelo, vigilanza, pietà, generosità.

Finalmente, quanto alla formazione degli alunni, egli esigeva prima di tutto l'istruzione religiosa (ne prescrisse una mezz'ora al giorno); poi la seria disciplina da ottenersi con il prevenire le mancanze e le pigrizie mediante lo spirito di sana emulazione, le premiazioni solenni, i piccoli premi; il metodo repressivo solo è da usare, quando non basta il primo e, anche in questo caso, procedendo gradualmente : avvertimento, riprensione, penso. Naturalmente si dovrà mantenere una piena imparzialità e dimostrare che tutto si fa per il bene del punito.

Per tutti questi motivi il Santo può giustamente considerarsi il grande riformatore della scuola e della disciplina in senso pienamente cattolico.

BIBL.: Oltre le biografie, che trattano tutte dell'argomento pedagogico, cf. in particolare: B. Dillinger, *Der hl. Johann Baptist de la Salle als Pädagoge*, Dülmen in V. 1906; F. P. Paltram, *Pädagogik des hl. Johann Baptist de la Salle und der christl. Schulbrüder*, Friburgo in Br. 1911; Frère Maximin, *Les écoles normales de st Jean Baptiste de la Salle*, Bruxelles-Namur 1922; Fratel Isidoro, *Un precursore nel campo delle istituzioni scolastiche, nei metodi didattici ed educativi*, Milano 1926; F. Laudet, *L'instituteur des instituteurs, st Jean-Baptiste de la Salle*, Parigi 1929; G. Savino, *S. G. B. de La S. L'opera e il pensiero pedagogico*, Brescia 1944. W. J. Battersby, *De La Salle: a pioneer of modern education*, Londra 1949. Necessariamente da consultare la *Rivista lasalliana*, iniziata nel 1934, ricca di studi e di bibl. sull'argomento. Celestino Testore



(*per cortesia del fr. Leone di Maria*)
GIOVANNI BATTISTA de LA SALLE, santo - Interno della casa in cui nacque s. G. B. de la Salle a Reims con la caratteristica « tourelle ».

GIOVANNI BATTISTA de' ROSSI, santo. - N. il 22 febbr. 1698 a Voltaggio (Genova) da Carlo e Francesca Anfossi, m. a Roma il 23 maggio 1764. A dieci anni andò a Genova come paggio della nobile famiglia Scorza, dove, ammirato per la pietà e gl'innocenti costumi da due Cappuccini di passaggio per Roma, venne fatto chiamare alla città eterna da uno zio, provinciale dei medesimi e da un cugino canonico di S. Maria in Cosmedin. Vi arrivò nel 1711 tredicenne e vi rimase oltre cinquantatré anni, non uscendone più se non per breve tempo e in luoghi vicini, come Ariccia, Albano, Civita Castellana, Tivoli.

Preso alloggio dal cugino d. Lorenzo, frequentò le scuole del Collegio Romano fondato da Gregorio XIII (Archiginnasio Romano), cui concorrevano allora un gran numero di giovani secolari italiani e stranieri, sicché il Santo poté dire d'essersi ivi incontrato col meglio del mondo cattolico. Seguiti i corsi di umanità e di scienze, ottenendo sempre i primi gradi, si addottorò in filosofia difendendo pubblicamente la tesi con molte lodi. Entrato in Teologia ebbe un forte esaurimento ed i primi attacchi dell'epilessia, da cui fu afflitto durante tutta la vita. L'indebolimento gli venne in seguito ad una indiscreta penitenza nel mangiare e nel bere, che egli aveva intrapresa per correggersi da alcuni mancamenti di lingua, nei quali per il suo carattere gioviale e canzonatore soleva cadere. Tale esperienza gli servì ad ammaestrare gli altri, giacché in seguito raccomandava ai giovani di non fare penitenze eccessive. Nonostante ciò non interruppe gli studi, ma li continuò in modo più facile dai Domenicani di S. Maria sopra Minerva, i quali, spiegando come testo la *Somma* di s. Tommaso, non esigevano negli uditori la fatica di prendere appunti scritti. Nel frattempo il Santo proseguiva a frequentare nel Collegio Romano la Congregazione detta della Scaletta, in cui era entrato quattordicenne, in cui aveva l'ufficio di sagrestano, e dove alla scuola del celebre educatore p. Francesco Maria Galluzzi S. I. aveva appreso la devozione a s. Luigi Gonzaga. Il p. Galluzzi l'introdusse nel ristretto dei SS. Apostoli, e divenutone il confessore per oltre vent'anni, lo lanciò nell'apostolato. Ordinato sacerdote il 1° marzo 1721, G. B. fece nello stesso giorno il voto di non chiedere mai alcun benefizio ecclesiastico e di non accettarlo, salvo che gli fosse stato imposto per ubbidienza, e si iscrisse al ristretto dei sacerdoti che era nell'Oratorio del Caravita, cominciando d'allora una vita tutta dedita al ministero sacerdotale, dedicandosi all'educazione spirituale dei poveri, a S. Dorotea presso Ponte Sisto, a Palazzo Chigi, a S. Galla, a Ripa Grande, visitando gl'infermi negli ospedali, predicando missioni al popolo. A 39 anni di età fu fatto canonico di S. Maria in Cosmedin, al posto dello zio defunto, e tosto vendette e donò ai poveri ed alle opere pie tutta l'eredità che ne aveva avuta, passando ad abitare alla Trinità dei Pellegrini. Ivi chiuse i suoi giorni, dopo violenti attacchi epilettici. Fu confessore e consigliere fra i più quotati del clero romano. Apprezzava e raccomandava come uno dei più importanti il ministero delle confessioni; negli ultimi suoi vent'anni dedicava ogni giorno da quattro a cinque ore, e talvolta undici e dodici, a tale ministero. I processi ordinari di beatificazione furono iniziati nel 1781 sotto Pio VI, fu beatificato da Pio IX nel 1860 e canonizzato l'8 dic. 1881 da Leone XIII. Festa il 23 maggio.

BIBL.: G. M. Toietti, *Vita del servo di Dio G. B. de R.*, Roma 1768; M. Tavani, *Vita del b. G. B. de R.*, ivi 1867; [H. M. Cormier], *Un ami du peuple. St Jean-Baptiste de R.*, ivi 1901; J. Baudot-J. Chaussin, *Vies des saints et des bienheureux*, V, Parigi 1947, p. 457 sgg. Arnaldo M. Lanz

GIOVANNI BERCHMANS, santo. - N. a Diest nel Brabante meridionale il 13 marzo 1599, da famiglia distinta decaduta, primo tra cinque figli, m.

a Roma il 13 ag. 1621. La madre Elisabetta van den Hove fu donna pia e segnalata per grandi virtù; il padre, morta la moglie (1617), divenne sacerdote e fu canonico di S. Sulpizio in Diest. G. in casa di d. Pietro Emmerick, premostratense e curato di S. Maria, profittò negli studi, distinguendosi tra i compagni. Proseguiti gli studi alle scuole della Compagnia di Gesù a Malines (1613-15), caro ai professori ed agli alunni per la soavità e modestia dei modi e l'esemplarità di vita, si sentì chiamare a maggior perfezione, e dalla lettura della vita di s. Luigi Gonzaga si decise a seguirne l'esempio, stabilendo con voto d'entrare nella Compagnia di Gesù. Superate le difficoltà dei parenti, entrò nel noviziato di Malines (1616).

Fatti per privata devozione i voti di povertà, castità e ubbidienza (1617), il 25 sett. 1618 li ratificò pubblicamente. Mandato ad Anversa, ebbe la notizia della morte del padre (1618) e la destinazione di proseguire gli studi di filosofia a Roma, ove arrivò l'ultimo di dic. 1618. Emulo di s. Luigi al Collegio Romano, G. spiccò tra gli « scolastici » : puntualissimo in tutto, sincerissimo, diligente negli studi e nei suoi doveri, camminò a grandi passi nella via spirituale, seguendo in tutto la comunità e facendo grandissimo conto delle minime cose, superando ogni rispetto umano. Ebbe da Dio il dono dell'orazione e dell'allegrezza spirituale. Consumate le forze, morì, dopo essersi addottorato in filosofia. Il B. fu il terzo degli studenti gesuiti canonizzato. Fu proclamato beato da Pio IX nel 1865 e canonizzato da Leone XIII il 15 genn. 1888. Le reliquie sono conservate a Roma nella chiesa di S. Ignazio, ed il cuore nella chiesa della Facoltà teologica dei Gesuiti a Lovanio. La festa si celebra il 26 nov. È stato proclamato insieme con s. Luigi e s. Stanislao Kostka patrono della gioventù studiosa.

(da T. Severin, Jean B. [1599-1621], Bruxelles 1938)
GIOVANNI BERCHMANS, santo - Ritratto.

(da F. Giraudi, L'Oratorio di d. Bosco, Torino 1935, tav. f. t.)
GIOVANNI BOSCO, santo - Fotografia Schemboche del 1880.

BIBL.: V. Cepari, *Vita di s. G. B.*, Roma 1617 (molteplici ristampe); T. Angelini, *S. G. B.*, ivi 1888; J. M. Cros, *St Jean B.*, Parigi 1894, vers. it. Torino 1921; S. Nachbaur, *Der heilige J. B.*, Friburgo 1921; H. Delehaye, *St Jean B.*, Parigi 1921; T. Severin, *Les écrits de st J. B.*, Lovanio 1932; K. Schroeters, *G. B.*, Roma 1940. Arnaldo Lanz

GIOVANNI BOSCO, santo. - N. in una frazione rurale di Castelnuovo d'Asti (oggi Castelnuovo d. Bosco), il 16 ag. 1815 e m. a Torino il 31 genn. 1888. Ordinato sacerdote nel 1841, completò la preparazione intellettuale al Convitto ecclesiastico torinese, sotto la guida di s. Giuseppe Cafasso e cominciò a dare assistenza morale e religiosa ai giovani poveri, specie agli operai, dimoranti lontano dalla famiglia. Sorse in tal modo fin dal 1841 l'opera degli Oratori festivi. Stabilitosi nel 1846 in località detta Valdocco, con l'aiuto della pubblica beneficenza, il Santo fondò l'Oratorio di S. Francesco di Sales, al quale ben tosto aggiunse un ospizio per studenti e artigiani, che nel giro di qualche anno si trasformò in collegio con scuole classiche e professionali, sino a divenire il centro delle Opere salesiane. Infatti nel 1864 il Santo, grandemente favorito dalla comprensione e benevolenza di Pio IX, dava inizio alla Società di S. Francesco di Sales, che si compone di sacerdoti, chierici e laici ed ha per scopo, oltre la perfezione cristiana dei membri, l'educazione e istruzione della gioventù, specie quella meno abbiente, in oratori festivi e quotidiani, in scuole di arti e mestieri e colonie agricole, in istituti primari e secondari con alunni interni ed esterni, e in case di aspiranti al sacerdozio. La Società Salesiana si dedica inoltre al ministero pastorale, ad attività catechistiche e sociali, e dal 1875 alle missioni tra gl'infedeli. Accanto ad essa, parallela, con il concorso di alcune pie giovani a

capo delle quali stava la b. Maria Mazzarello, il Santo fondò anche l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, per l'assistenza e formazione spirituale, domestica e intellettuale delle ragazze del popolo. Aggiunse da ultimo la Pia Unione dei Cooperatori Salesiani, come terz'ordine vivente nel secolo, tanto per l'incremento della vita cristiana, quanto per l'appoggio delle sue istituzioni.

Dopo il primo, aprì altri oratori, ospizi e collegi in Italia, Francia, Spagna, Belgio, Austria, Inghilterra, Argentina, Uruguay, Brasile, Cile ed Equatore; e in morte lasciava 64 case con 863 religiosi professi e 276 novizi. Pubblicò inoltre, specie nei primi tempi dell'apostolato, numerosi scritti a carattere divulgativo miranti alla difesa della dottrina cristiana contro il protestantesimo, e alla sana educazione dei ceti popolari; i più notevoli sono: *Storia Ecclesiastica* (1845); *Il giovane provveduto per la pratica dei suoi doveri religiosi* (1847); *Il cattolico istruito* (1853); *Storia d'Italia* (1856) e *Vite dei papi dei primi secoli* (1857-65); fondò anche le *Letture Cattoliche* in fascicoletti mensili, una *Biblioteca della Gioventù Italiana* per presentare classici moralmente espurgati, e il *Bollettino Salesiano*, organo delle sue Opere. Eresse grandi chiese, tra cui il santuario di Maria Ausiliatrice in Torino e la basilica del S. Cuore di Gesù in Roma. Tenne contatti con i più insigni uomini politici del Piemonte e d'Italia, ed ebbe la fiducia di Pio IX e Leone XIII, sicché negli anni difficili, prima e dopo il 1870, poté fare da intermediario sia per la nomina di vescovi come per il Conclave del 1878.

Pio XI, che avvicinò il Santo e gli decretò nel 1929 gli onori della beatificazione e nel 1934 quelli della canonizzazione, salutò in d. Bosco un antesignano della conciliazione tra la S. Sede e l'Italia. Nella storia della spiritualità moderna, il Santo rappresenta il tipo dell'azione apostolica secondo le esigenze dei tempi, avendo cercato e raggiunto la perfezione mediante il lavoro a vantaggio spirituale del prossimo. La sua festa si celebra il 31 genn.

Bibl.: A. Auffray, *Un gigante della carità*, Torino 1934; G. B. Lemoyne, *Vita di s. G. B.*, ultima ed., ivi 1935; E. Ceria, *D. B. nella vita e nelle opere*, ivi 1938; id., *Annali delle S. S.*, ivi 1941; id., *D. B. con Dio*, 2ª ed., Asti 1947; C. Salotti, *Il santo G. B.*, 2ª ed., ivi 1942. Parziale autobiografia del Santo: *Memorie dell'Oratorio di S. Fr. di Sales*, Torino 1946. Luigi Castano

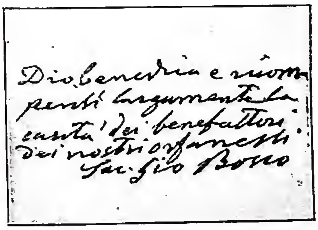
Pedagogia. – G. B. non fu un teorico della pedagogia, come scienza, e, pur non ignorandola, né misconoscendone l'importanza, non si occupò espressamente dei vari problemi speculativi che essa involve, né lasciò dissertazioni o lezioni didattiche sull'argomento; ma, seguendo il suo carattere eminentemente pratico, fatto di amore alla gioventù e di buon senso, accolse il « metodo preventivo » offertogli dalla tradizione, preferendolo al « metodo repressivo », perché più fondato sulla ragione, sulla pietà, e sull'affetto. Però non trascurò nulla per rendersene padrone, per farlo veramente suo, animandolo del suo spirito e della sua esperienza viva e vissuta fin dai primi anni, consultando allo scopo anche opere e persone autorevoli, visitando istituti e informandosi dei loro regolamenti e programmi. Ma neanche a proposito di questo metodo lasciò grandi scritti (soleva dire a chi ne lo interrogava : « Fa come vedi fare d. B. »); ma soltanto alcuni pensieri, molto preziosi per la loro semplicità e praticità, per applicarlo con frutto, con l'aggiunta di alcuni avvertimenti sui castighi, qualora fosse il caso di

(da F. Giraudi, *L'Oratorio di d. Bosco*, Torino 1935, fig. 2)
Giovanni Bosco, santo - Casa natale del Santo - Becchi (Castelnuovo d'Asti).

usarli. Gli è che più di ogni altra cosa gli stava a cuore l'arte della educazione, e in questa lasciò un'impronta di maestro veramente imperitura.

Il suo pensiero si può riassumere così : nel sistema preventivo il giovane vede nell'atto della persona, che lo previene, una dimostrazione di affetto; non è, infatti, raro il caso che egli commetta delle mancanze proprio perché una persona amica non ha richiamata la sua attenzione sulla gravità di quel determinato procedere; il sistema serve pure ad affiatare gli animi dell'educando e dell'educatore, perché questi dimostra il desiderio della buona riuscita e dell'onore del suo protetto; serve, inoltre, a guadagnare più facilmente il cuore dell'educando, aprendo così la via ad un influsso più grande, e profondo, durevole anche tutta la vita. Per tutto questo si richiede certamente nell'educatore uno zelo vivo e una dedizione piena alla sua missione, perché non deve mai separarsi dall'educando, ma esercitare una vigilanza continua, dolce e non pesante, sì, ma oculata, e partecipare a tutta la sua vita, anche alle partite di gioco.

In particolare, poi, G. B. ricorreva a semplici amminicoli, che tuttavia sapevano far presa sugli animi : una parolina all'orecchio di chi lasciava alquanto a desiderare; una bella massima scritta su di un foglietto; un biglietto consegnato al momento opportuno; l'associazione dei migliori per trascinare gli altri con il loro esempio; l'ultimo saluto della sera, dopo le preghiere prima di andare a letto : due paroline pratiche dette dal superiore intorno ad un pensiero normativo per la vita spirituale. Due mezzi egli giudicava indispensabili : la costanza nelle pratiche religiose e i Sacramenti. Disse, infatti, a lord Gladstone, il quale si meravigliava dei risultati raggiunti nei suoi istituti : « Non conosco che due mezzi di educazione : la Comunione o il bastone; ho rinunciato al bastone e ho scelto la Comunione ». Si aggiungano: le escursioni, nelle quali il divertimento deve andare unito alla formazione dello spirito e del carattere (luoghi celebri, santuari, castelli, campi di battaglie, officine); l'istituzione di bande musicali e di compagnie di attori; la grande importanza data alla stampa, che doveva fornire libri di ogni sorta, dai classici, dalla storia e dalle biografie ai racconti, ai drammi, alle commedie e farse.



(per cortesia di d. L. Castano)
Giovanni Bosco, santo - Autografo.

Piena fusione, pertanto, della pietà e dello studio, del lavoro e del giusto sollievo, con l'unica mira della piena formazione del cristiano, del professionista o artigiano, del cittadino. È naturale che una pedagogia così totale e vigilata, condita di tanta bontà comprensiva e confidente, abbia potuto dare e dia ancora tanti frutti meravigliosi e riconosciuti in tutti i campi.

Bibl.: A. Auffray, *Une méthode d'éducation*, Lione 1920, trad. it. Torino 1925; G. B. Fascie, *Del metodo educativo di d. B.*, Torino 1927; V. Cimatti, *D. B. educatore*, ivi 1935; M. Casotti, *Il metodo preventivo*, Brescia 1937; G. Modugno, *D. G. B. Il metodo educativo*, Firenze 1941; M. Barbera, *S. G. B. educatore*, Torino 1942; M. Goretti, *S. G. B. Magistero divino e magistero umano*, Verona 1942. E inoltre le biografie di s. G. B.

Celestino Testore

GIOVANNI de BRITTO, santo. - Missionario e martire della Compagnia di Gesù. N. a Lisbona da famiglia nobile il 1° marzo 1647, fu da ragazzo paggio e compagno del principe Pietro di Braganza, il futuro re Pietro II.

Entrato nel noviziato nel 1662 e ordinato sacerdote nel 1673, s'imbarcò lo stesso anno per le Indie orientali, dove fu destinato alla missione di Madura.

(da C. A. Moreschini, S. G. de B. missionario e martire. Firenze 1943, p. 257)

Giovanni de Britto, santo - Ruderi del Tempio, dove il Santo fu imprigionato, sito fra l'antica città di Urgus e la collina dove il Santo soffrì il martirio. Oreyur-Nuovo.

Lavorò prima nella parte settentrionale di essa, nei regni di Gingi e di Tanjore, in mezzo a grandi pericoli per le guerre civili e le persecuzioni. Superiore della missione nel 1685, scese l'anno seguente più al sud, nel regno di Marava, ma vi fu arrestato, torturato, condannato a morte e dovette la sua liberazione a una rivoluzione di palazzo. Alla fine dello stesso anno (1686), era mandato in Europa, come procuratore della provincia di Malabar, ma, impedito dalla corte portoghese di recarsi a Roma, salpò di nuovo da Lisbona per l'Oriente nel 1690, nonostante il desiderio di re Pietro II di ritenerlo come membro del Consiglio delle Indie e precettore del suo figliuolo. Nell'India, dopo aver fatto la visita canonica della missione del Madura, riprese il suo lavoro nel Marava. Ma, a causa d'una delle mogli illegittime licenziate da un principe regio convertito, i bramini eccitarono il Re contro il missionario. Arrestato e condotto alla corte, G. de B. fu decapitato a Oreyur il 4 febbr. 1693. Fu beatificato il 17 febbr. 1852 e canonizzato da Pio XII il 22 giugno 1947. Festa il 4 febbr.

Bibl.: J. Bertrand, *Histoire de la Mission du Maduré*, III, Parigi 1850, con lettere del Santo; G. Boero, *Vita del b. G. di B.*, Roma 1853; Sommervogel, II, coll. 191-92; Streit, *Bibl.*, V, p. 168 e passim; H. Döring, *Vom Edelknaben zum Märtyrer: der Selige Johannes de B.*, Friburgo 1920 (in inglese, Bombay 1933; trad. portoghese di J. Marinho, *S. João de Brito, da pagem a Mártir*, 2ª ed., aggiornata, Porto 1948); C. Moreschini, *S. G. de B. missionario e martire*, Firenze 1943; A. Bessières, *Le nouveau François-Xavier, st Jean de B. martyr*, Tolosa 1947; A. de Bil, *Britto (Jean de)*, in DHG, X, pp. 771-72.

Edmondo Lamalle

GIOVANNI BUONO, santo. - N. a Camogli, da nobile e ricca famiglia genovese, verso la fine del sec. vi. Giovanetto fu condotto a Milano ed annoverato fra quel clero. Eletto vescovo verso il 649 si mostrò degno pastore rifulgendo per lo splendore delle sue virtù, le opere di carità e miracoli. Costruì una chiesa a Desio dove trasferì il corpo di s. Siro, vescovo di Genova, ed arricchì di altre numerose reliquie. Alla morte, dopo un decennio di episcopato, lasciò tutti i suoi beni privati alla Chiesa di Milano, e fu sepolto nella chiesa di S. Michele. Nel 1582 s. Carlo Borromeo ne trasferì il corpo nel Duomo. Il giorno della morte è incerto, ma nel *Martirologio Romano* è commemorato il 10 genn.

Bibl.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi 1863, p. 622 sg.; F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. Milano*, Firenze 1913, pp. 273-82; *Martyr. Romanum*, p. 14.

Agostino Amore

GIOVANNI CRISOSTOMO di Saint-Lô. - Direttore spirituale e scrittore ascetico dell'Ordine regolare di S. Francesco, due volte provinciale nella provincia di Ste-Ivone (Francia) e definitore generale, m. il 26 marzo 1646.

Pubblicò in francese varie opere che si trovano elencate nel Wadding, con il titolo tradotto in latino. Le principali sono: *Sancta otiositas creaturarum in pura occupatione solius Dei* (Parigi 1641); *Solitudo quinque dierum et patientia Christi cum ab Herode sperneretur* (ivi 1644); *Exercitia meditationum decem dierum super vulnera et passionem Christi* (ivi 1644); *Devotio erga sanctam Christi agoniam* (ivi 1645); *Meditatio super divina pulchritudine* (ivi 1645). Scrisse pure la biografia: *La vie du grand serviteur de Dieu maîstre Antoine Le Clerc* (ivi 1642).

Bibl.: F. Bordoni, *Cronologium seu historia fratrum et sororum Tertii Ordinis P. S. Francisci tam regularis quam saecularis*, Parma 1658, cap. 38; Joannes Vernonensis, *Annales perpetui Tertii Ordinis S. Francisci*, Parigi 1686, pp. 84, 616, 624; Wadding, *Scriptores*, p. 135.

Felice da Mareto

GIOVANNI EUDES, santo. - N. a Ri in Normandia il 14 nov. 1601, m. a Caen il 19 ag. 1680. Educato nel Collegio dei Gesuiti di Caen, formò la sua vocazione religiosa sotto la guida del card. De Bérulle. Ordinato sacerdote nel 1625, intraprese il ministero apostolico. Superiore dell'Oratorio a Caen, dai vescovi della Normandia ebbe l'incarico di predicar le missioni in tutta la regione.

Al ministero della parola unì quello della penna con numerose pubblicazioni ascetiche, quali *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (Caen 1637). Per dare alla Francia un clero degno della sua missione, fondò la Congregazione di Gesù e Maria e, per rialzare le condizioni delle donne cadute, fondò l'Ordine di Nostra Signora della Carità del Rifugio (v.). Fu l'apostolo della devozione ai ss. Cuori di Gesù e Maria, e la fece entrare nella liturgia sacra con un Ufficio e Messa propri, da lui stesso composti, ed approvati dalle autorità ecclesiastiche. Agli attacchi dei giansenisti, contro questa devozione, rispose con vari scritti, dei quali il più importante è *Le Coeur admirable de la Mère de Dieu* (Caen 1680). Beatificato da Pio X il 25 apr. 1909, fu canonizzato da Pio XI il 31 maggio 1925. La sua festa si celebra il 19 ag.

Opere: *Oeuvres complètes*, 12 voll., Parigi 1905-11; *Oeuvres choisies*, 8 voll., ivi 1931-37.

BIBL.: Ch. Lebrun, *Le bienheureux Jean E. et le culte public du Coeur de Jésus*, Parigi 1918; E. Georges, *Vita di s. G. E.*, Roma 1925; H. Joly, *St Jean E.*, 3ª ed., Parigi 1926; A. Pioger, *Un orateur de l'école française, st Jean E.*, ivi 1940; O. Schneider, *Der Prophet des Herzens Jesu, Johannes E.*, Vienna 1947.
Giuseppe Hamon

GIOVANNI FISHER, santo. - N. a Beverley (Yorkshire) ca. il 1469, m. a Londra il 22 giugno 1535. Compiuti gli studi alla scuola di Guglielmo di Melton nell'Università di Cambridge, divenne *magister artium* nel 1491 e poco dopo fu ordinato sacerdote. Nel 1501 venne eletto vicecancelliere dell'Università, nel 1504 cancelliere e subito dopo vescovo di Rochester (Roffensis). Con il favore della regina Margherita diede un nuovo ordinamento alla Università di Cambridge, secondo lo spirito e il metodo umanistico. Erasmo di Rotterdam, onorevolmente ospitato da F., scrisse: «(Cantabrigia) sic effloruit, ut cum primis huius saeculi scholis certare possit» (*Ep. ad Bovillum a. 1516*, ed B. Allen, II, Oxford 1910, p. 328).

Appassionato cultore della Bibbia e dei Padri, adunò nel suo palazzo episcopale una ricca biblioteca, tra le migliori del tempo. Negli scritti si riflette la sua multiforme cultura, prevalentemente positiva, pur venata di speculazioni di tinta scotista, secondo le tradizioni cantabrigesi. Perfetto umanista cristiano, non si distrasse nei grandi uffici, né approfittò del favore della corte e dell'amicizia di Enrico VIII, ma, esempio raro a quei tempi, si consacrò alla predicazione nella sua diocesi, che pur essendo tra le più povere, non volle mai abbandonare. La costante mortificazione, sorretta da un singolare fervore di spirito e congiunta ai disagi dello studio e dall'apostolato prima e dalla prigionia poi, fece del F. uno scheletro ambulante, che appena poté salire il palco dell'esecuzione. Un uomo di questa tempra non poteva cedere alle minacce di Enrico VIII (v.) nella famosa questione del divorzio. F. resistette insieme con s. Tommaso Moro (v.), subì la dura reclusione nella torre di Londra, dove gli giunse la notizia della sua creazione a cardinale, e poco dopo impreziosì la porpora col suo sangue, vero martire della difesa del pontificato romano.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
GIOVANNI EUDES, santo - Ritratto disegnato da Le Blond, inciso da P. Drevet (fine del sec. XVII).

(da R. W. Chambres, Tommaso Moro, Nuova York 1935)
GIOVANNI FISHER, santo - Ritratto disegnato da H. Holbein. Londra, British Museum.

Scrisse: *Treatyse concernynge the fruytfull sayinges of Davyd the Kunge and Prophete in the seven penytencyall Psalmes* (Londra 1505): serie di discorsi tenuti a Rochester, Londra, Cambridge e pubblicati per desiderio della regina Margherita. Quest'operetta, ispirata al trattato *Super psalmos* di s. Agostino, ebbe molte edizioni, fu tradotta in latino, e formò la fama di F. per l'intima e penetrante unzione; *Sermon at the funeral of Henry VII* (ivi 1509): ampio programma di riforme civili ed ecclesiastiche; *A mornynge remembraunce had at the Moneth Mynde of Margarete countesse of Richemonde and Darbye* (ivi 1509): esaltazione delle benemerenze di Margherita riguardo le Università di Cambridge e di Oxford; *De unica Magdalena* (Parigi 1519); *Eversio munitionis quam Jodocus Clichtoveus erigere moliebatur adversus unicam Magdalenam* (ivi 1519); *J. Fisher Roffensis ep. confutatio secunda I. F. Stapulensis de Magdalena* (ivi 1519): operette polemiche, contro gli umanisti parigini, in cui propugna l'identità delle tre Marie del Vangelo; *The Sermon made agaynst the pernicious doctryn of Martin Luuther*: confutazione serrata dei principali errori di Lutero (indulgenze, Sacramenti, autorità della Chiesa, primato del Papa), fatta il 12 maggio 1521 sulla piazza di S. Paolo di Londra, giorno in cui furono solennemente bruciate le opere di Lutero; per ordine di Enrico VIII venne subito tradotto in latino da S. Pace; *Concio in Io. 15, 26 habita Londini, eo die quo Lutheri scripta flammis commissa sunt* (Londra 1521); *Assertio septem Sacramentorum contra Martinum Lutherum* (ivi 1521); particolareggiata confutazione del *De captivitate Babylonica*, che lo stesso Lutero e gli storici tedeschi attribuiscono a F., mentre gli autori inglesi la ritengono opera di Enrico VIII, a cui F. avrebbe prestato il materiale e data l'ultima forma, *Assertio omnium articulorum per novissimam bullam Leonis X damnatorum* (Parigi 1523: con il titolo: *Assertionis Lutheranae confutatio*): ribatte tutti gli articoli, che Lutero aveva opposto

alla bolla leonina, soffermandosi su quelli concernenti il libero arbitrio e il primato pontificio; *Assertionum regis Angliae de fide catholica adversus Lutheri Babylonicam captivitatem defensio* (Colonia 1525): in 12 capitoli confuta le innovazioni di Lutero, insistendo sui sacramenti dell'Eucaristia, dell'Ordine e del Matrimonio; *Convulsio calumniarum Ulrici Veleni Minhoniensis, quibus Petrum numquam Romae fuisse cavillatur* (Parigi 1525): battuta polemica contro lo pseudo Ulrico Veleno sulla venuta di Pietro a Roma; *Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum* (Anversa 1525: nuova edizione critica nel *Corpus Catholicorum* [n. 9], Colonia 1925): è una magistrale confutazione del *De abroganda Missa privata* di Lutero e vi dimostra, con argomentazioni divenute classiche, il carattere sacrificale della Messa; *De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia* (Colonia 1527): vigorosa difesa dalla reale presenza contro Ecolampadio. È il capolavoro di F., *De causa matrimonii Angliae regis liber* (Salamanca 1530): limpida dimostrazione della validità del matrimonio di Caterina d'Aragona con Enrico VIII.

Opere postume: *Opusculum de fiducia et misericordia Dei* (Colonia 1556); *Psalmi seu precationes* (Lione 1572); *A godly treatise declaring the benefits, fruits and comodities of prayer. A spiritual consolation tho hy syster Elizabeth* (Londra 1577): esortazione diretta alla sorella dal carcere nel 1535; *His sermon upon this sentence of the Prophet Ezechiel: Lamentationes, Carmen* (s. n. t.). L'edizione degli *Opera omnia* (incompleta) fu pubblicata a Würzburg nel 1597; I. E. B. Mayor ha pubblicato il 1° vol. delle opere inglesi (Londra 1876).

Queste opere lo collocano tra i primi e più valorosi polemisti antiluterani: i suoi scritti furono citati con onore (p. es., dal card. Mendoza) e valorizzati in tutto il sec. XVI, anche nel Concilio di Trento. S. Carlo Borromeo, che ne espose il ritratto nella sua camera, lo considerò come il modello dei vescovi; Paolo III lo giudicò « decus et ornamentum » del clero e del Regno inglese, Pio XI lo ha canonizzato (1935), invocando per la S. Sede la protezione celeste del F. e del Moro con la celebre espressione ambrosiana: « tales ambio defensores ».

BIBL.: Sulla vita: T. E. Bridgett, *Life of blessed John F.*, Londra 1888 (4ª ed., ivi 1922; trad. franc. di I. Cardon, Lilla 1890); G. Constant, *La Réforme en Angleterre*, Parigi 1930, passim; I. Grisar, *Der hl. Martyrer John F.*, in *Stimmen der Zeit*, 129 (1935), p. 217 sgg. (importante per la data di nascita); P. Janelle, *L'Angleterre catholique à la veille du schisme*, Parigi 1935, passim; R. L. Smith, *Vita dei ss. martiri G. card. F. e Tommaso More*, trad. it., Roma 1935; Mc Nabb, *St. J. F.*, Londra 1935; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, passim (v. indice).

Sul pensiero teologico: M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis les origines jusqu'à nos jours*, 2ª ed., Parigi 1926, pp. 254, 284; M. Alonso, *El sacrificio eucaristico de la Ultima Cena del Señor según el Concilio Tridentino*, Madrid 1929, pp. 38-40; M. De la Taille, *Mysterium Fidei*, 3ª ed., ivi 1931, passim; P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux 1932, pp. 353-356, 442-44 e passim; F. Peralta Bellabriga, *De doctrina b. I. F. in operibus adversus Lutherum conscriptis*, Roma 1934; F. Giancane, *Il pensiero di s. G. card. F. intorno al sacrificio di Cristo*, Lecce 1935; A. Humbert, s. v. in DThC, V, coll. 2555-61.

Antonio Piolanti

GIOVANNI FRANCESCO REGIS, santo. - Gesuita, n. il 31 genn. 1597 a Fontcouverte (Aude). Studiò dai Gesuiti a Béziers, ed entrò nell'Ordine l'8 dic. 1616 a Tolosa. Dal 1632 lavorò come missionario nella Linguadoca, nei dintorni di Montpellier, nel Vivarais, Forez e Velay, pieno di zelo per le anime. D'inverno si dava all'apostolato nei paesi più remoti della campagna e delle montagne, in estate nelle città, fondando opere sociali per la redenzione delle donne perdute, per il soccorso dei meno abbienti, per la preservazione e rafforzamento della fede, specialmente mediante confraternite del S.mo Sacramento. Morì in pieno lavoro, mezzo assiderato dalla neve, nel paese di Lalouvesc (Ardèche), il 31 dic. 1640. Fu beatificato nel 1716 e canonizzato da Clemente XII nel 1737. La sua festa è al 16 giugno.

Ai tempi della campagna antigesuitica in Francia (1712) i giansenisti fecero correre la diceria che il Santo fu dimesso dall'Ordine prima della sua morte. La questione fu subito studiata per incarico di una commissione papale (1712) ed anche in seguito (1879) e risultò una pura invenzione. La grande devozione dei fedeli verso s. F. R. diede origine alla « Société de st F. R. » fondata a Parigi (1° marzo 1826) con lo scopo di favorire la legittimazione delle unioni illecite ed invalide (sparsasi poi in Germania, Austria, Belgio, Olanda, Italia), ed all'unione dei « Fratelli di s. F. R. » a Roche Arnauld (Le Puy) per l'educazione degli orfani e il loro avviamento al lavoro. Anche una Congregazione di « Suore di s. Fr. R. » fu istituita a Lalouvesc dal sac. Therme nel 1830 per l'assistenza agli infermi.

BIBL.: G. Daubenton, *La vie du bienh. J. B. R.*, Parigi 1716; L. J. Gros, *St Jean F. R.*, ivi 1894; S. Nachbaur, *Der Hl. Joh. F. R.*, Friburgo 1924; G. Guitton, *St Jean F. Regis*, Parigi 1937, in italiano, Torino 1939; A. Joley, *St. R. a social crusader*, Milwaukee 1941. Arnaldo M. Lanz

GIOVANNI GIUSEPPE della CROCE (CARLO GAETANO CALOSINTO), santo. - Francescano Alcantarino, n. nell'isola d'Ischia il 15 ag. 1654 e m. a Napoli, il 5 marzo 1734. Fu per più anni maestro di novizi e guardiano, definitore provinciale (1690) e organizzatore della sua provincia, di cui fu eletto ministro nel 1702. All'esemplare azione di governo e di educatore, aggiunse un fervido apostolato di carità a favore dei più miseri e traviati; assai ricercata fu la sua direzione spirituale. La sua vita, assai penitente e mortificata, si distinse per estasi, visioni, penetrazione di cuori. Dichiarato beato da Pio VI il 15 maggio 1789, fu canonizzato da Gregorio XVI il 26 ag. 1839. Festa presso i Francescani il 5 marzo.

BIBL.: Giuseppe di Gesù e Maria, *Compendio della vita del ven. p. G. G. della Croce*, Napoli 1765; D. dell'Assunta, *Vita di s. G. della Croce*, Roma 1839; *Diz. univ. delle scienze eccles.*, V, pp. 224-27; Iocham, s. v. in *Kirchenlexikon*, VI, col. 1699-1701; p. Leone, *Aureola serafica*, I, Quaracchi 1898, pp. 539-61; D. Stöckel, s. v. in LThK, V, col. 505; *Martyr. Franciscanum*, Roma 1938, s. d., 5 marzo. Giovanni Odoardi

GIOVANNI GRANDE, il PECCATORE, beato. - Fatebenefratello, n. a Carmona (Andalusia) nel 1546, m. a Jerez de la Frontera (Andalusia) il 3 giugno 1600. Avviato al commercio, a 22 anni si ritirò in un romitaggio; passò poi a Jerez de la Frontera dove iniziò il suo apostolato di carità in mezzo ai carcerati.

A 25 anni si consacrò all'assistenza degli infermi nell'ospedale di N. Signora dei Rimedi ma scacciatone per opera di malevoli, fondò nella stessa città un altro ospedale. Intanto l'arcivescovo di Siviglia gli affidava la direzione e la riorganizzazione di tutti gli ospedali di Jerez. Nel 1579 entrò con i compagni che l'aiutavano, tra gli Ospedalieri di S. Giovanni di Dio o Fatebenefratelli. Si prodigò particolarmente durante la peste del 1600, ed essendosi offerto al Signore per la cessazione del terribile flagello, ne fu l'ultima vittima preziosa. Fu beatificato da Pio IX nel 1853. Festa il 3 giugno.

BIBL.: *Vita del b. G. G., detto il Pecador, religioso professo dell'Ordine Ospitaliero di S. Giovanni di Dio*, Roma 1853; A. Coudour, *Vie du b. Jean Grande dit le Pécheur, de l'Ordre des Frères de St Jean de Dieu*, Lione 1858; J. Vincke, s. v. in LThK, V, col. 501. Altra bibl. in A. Butler, *The lives of the Saints*, nuova ed. a cura di H. Thurston e N. Leeson, VI, Londra 1949, p. 43.

Giovanni Odoardi

GIOVANNI GUALBERTO, santo. - Fondatore dell'Ordine dei Vallombrosani, n. a Firenze negli ultimi decenni del sec. X (985, o più probabilmente 995) dalla nobile famiglia dei Visdomini, m. il 12 luglio 1073 nel monastero di S. Michele Arcangelo a Passignano, presso Firenze, ed ivi se-

(*fot. Alinari*)
GIOVANNI GUALBERTO, santo - Particolare di un affresco di Raffaellino del Garbo (primi del sec. XVI) - Vallombrosa, chiesa del Monastero.

polto. Sembra fosse creato cavaliere dell'Impero da Enrico II. Incontratosi un giorno, forse Venerdì Santo, con l'uccisore di un suo parente o, secondo un'altra tradizione, dello stesso suo fratello Ugo, gli concesse il perdono, che l'avversario ginocchioni chiedeva per la Passione di Cristo. Poco dopo nella chiesa di S. Miniato vide il Crocifisso chinare ripetutamente il capo in segno di gradimento dell'atto eroico ed egli decise di farsi monaco benedettino.

Allontanatosene ben presto per i disordini riscontrati, si rifugiò nell'eremo di Camaldoli, di cui conobbe il fondatore s. Romualdo di Ravenna. Qui nella preghiera comprese che il Signore lo chiamava a fondare una nuova congregazione per combattere la piaga della simonia e l'eresia nicolaita. Si ritirò perciò con alcuni compagni, ca il 1030, in una conca boschiva del monte Pratomagno detta Acqua Bella, più tardi Valle Ombrosa, conducendovi per alcuni anni vita eremitica. Nel 1038 fondò qui il monastero di Vallombrosa e diede ai suoi monaci la Regola di s. Benedetto con statuti propri. G. fu il primo fondatore che accolse monaci conversi nella Congregazione e riunì parecchi monasteri sotto un unico abate generale. Dopo Vallombrosa seguirono a breve distanza le fondazioni di S. Salvi, Moscheta e Passignano, con accanto case per i poveri e gli ammalati.

Ebbe da lottare aspramente contro il simoniaco Pietro Mezzabarba, arcivescovo di Firenze, il quale per vendetta fece incendiare il monastero di S. Salvi e ucciderne i monaci. Fu canonizzato da Celestino III nel 1193.

BIBL.: BHL, I, 651-52; *Acta SS. Iulii*, III, Parigi 1867, pp. 297-433; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 3ª ed., I, Paderborn 1933, pp. 320-322; S. Casini, *Storia di s. G. G. fiorentino*, 2ª ed., Firenze 1934.
Ulderico Vicentini

GIOVANNI IRCANO. - Figlio di Simone Maccabeo, iniziatore della dinastia degli Asmonei (v.), sebbene il titolo di re fosse assunto ufficialmente solo dai suoi successori. In *I Mach.* (13, 54; 16, 1. 2. 21-23), si ricordano la sua abilità militare ed il pronto intervento contro gli assassini di suo padre, oltre alla sua vittoria su Cendebeo (*ibid.* 16, 9). Nel 135-34 a. C. successe a Simone, ucciso insieme agli altri due figli. Fin dal principio G. fu implicato in azioni guerresche, dapprima contro Tolomeo, massacratore della sua famiglia, quindi contro il re seleucida Antioco VII.

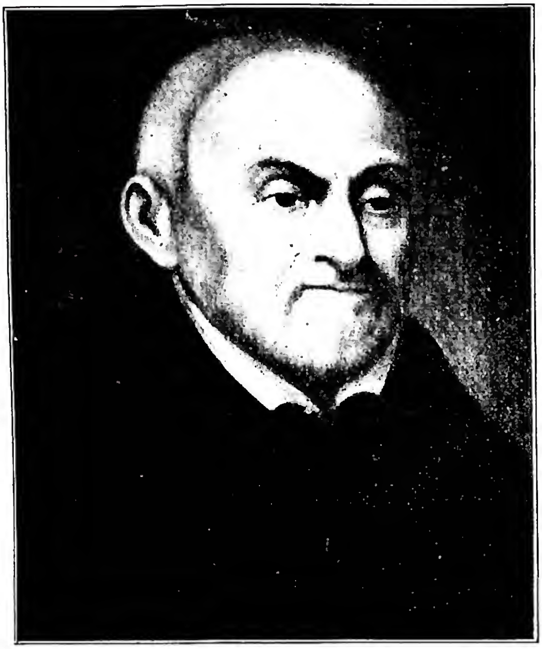
Tutte e due le imprese riuscirono difficili. Tuttavia con la minaccia di un intervento di Roma in suo favore, come sembra si possa dedurre da notizie incerte di Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, XIII, 259-66; cf. XIV, 143 sgg., 247 sgg.), G. riuscì ad ottenere condizioni non troppo dure da Antioco VII, che intendeva assicurarsi nel sud prima di muovere contro i Parti nel nord-est del suo Regno. Il riconoscimento dell'alta sovranità seleucida durò poco perché dopo la morte di Antioco VII, durante il decadimento del Regno greco, fu facile a G. I. dichiararsi praticamente indipendente (*op. cit.*, XIII, 273). Anzi poté iniziare le sue campagne espansionistiche contro l'Idumea, la Transgiordania e specialmente contro i Samaritani, ai quali distrusse il tempio sul monte Garizim. Oltre ad un motivo nazionalistico, G. I. aveva di mira anche la diffusione del puro jahwismo, che spesso cercò di propagare con la forza, come quando obbligò gli Idumei alla circoncisione ed ai riti giudaici (*loc. cit.*, 257-58).

All'interno, il Regno di G. I. – che dovette essere molto prospero – fu caratterizzato dall'acuirsi delle divergenze tra le due correnti ideologiche antagoniste, i Farisei ed i Sadducei. Secondo Flavio Giuseppe (*loc. cit.*, 288-98), G. I., che professava le idee dei Farisei, improvvisamente sarebbe passato alla setta opposta ed avrebbe perseguitato i suoi antichi amici. Probabilmente tale mutamento fu dovuto ad una sorda opposizione dei Farisei, che non approvavano in un carattere impulsivo e laico come G. I. né l'unione del sommo sacerdozio con il potere civile né la politica in confronto degli stranieri, ammessi anche nelle file dell'esercito jahwistico (*loc. cit.*, 248-52).

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, 3ª-4ª edd., Lipsia 1901, pp. 256-73; Obst, s. v. in Pauly-Wissowa, suppl. IV, coll. 786-91; A. Momigliano, *Prime linee della tradizione maccabaica*, Roma 1930, passim; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 101-108; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 2ª ed., Torino 1938, pp. 331-38.
Angelo Penna

GIOVANNI LEONARDI, santo. - Fondatore dell'Ordine dei Chierici Regolari della Madre di Dio, n. a Diecimo (Lucca) nel 1541 (o 1543 secondo altri), m. a Roma il 9 ott. 1609. Fatti i primi studi nel paese di Villa Basilica, ove vestì anche l'abito talare di chierico, fu dal padre mandato a Lucca nel 1561 per apprendervi la professione di farmacista. E la esercitò per alcuni anni, cioè fino alla morte del padre, quando poté riprendere l'abito ecclesiastico, sebbene avesse già 26 anni. Nel 1573 fu ordinato sacerdote, avendo avuto come maestro di teologia il francescano Prospero Pampaloni, già teologo al Concilio Tridentino. In Lucca il L. si dedicò all'educazione e istruzione dei giovanetti del popolo, fondando una « Compagnia della dottrina cristiana ». Poi, nel 1574, dette principio ad una « Congregazione di preti riformati », denominata dei « Chierici secolari della Beata Vergine », e finalmente dei « Chierici Regolari della Madre di Dio ».

Primi soci del L. che lo coadiuvarono anche nella fondazione di altre 3 istituzioni: una in Lucca, un'altra in Pescia ad una in Pistoia, furono i venn. Giov. Battista Cioni e Cesare Franciotti. Nel 1584, di ritorno dal santuario di Loreto, si ferma in Roma per qualche tempo, ed è ospitato, con alcuni suoi religiosi che lo avevano accompagnato, da s. Filippo Neri in S. Girolamo della Carità. Nel 1592, il papa Clemente VIII lo invia come commissario apostolico al santuario della Madonna dell'Arco presso Napoli.



(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
GIOVANNI LEONARDI, santo - Ritratto, particolare di un dipinto anonimo del sec. XVII - Roma, chiesa di S. Girolamo della Carità.

Riceve quindi altri incarichi : la visita e la riforma della Congregazione benedettina di Montevergine (1596), la riforma dell'Ordine vallombrosano (1601), la visita al convento dei Padri Serviti di Monte Senario presso Firenze. Ebbe pure l'incarico di visitatore delle Scuole Pie, le quali furono poi aggregate per alcuni anni alla Congregazione di G. L.; s. Giuseppe Calasanzio rese nobilissima testimonianza sulla virtù del suo amico.

Insieme col prelato spagnolo Giovanni Battista Vives, si interessò per la fondazione di un collegio missionario a Roma. Eletto generale della sua istituzione, il Santo ne celebra nel 1604 il primo Capitolo generale a Roma, ove alcuni anni prima aveva aperto una casa nei pressi di Piazza Montanara, presso la chiesa poi demolita di S. Maria in Portico; presiedette pure il secondo Capitolo del 1608.

Fu santificato da Pio XI nella Pasqua del 1938. La festa cade il 10 ott.

BIBL.: A. Bianchini, *Vita del b. G. L.*, Roma 1861; F. Ferraironi, *S. G. L. e Propaganda Fide*, ivi 1938.

Francesco Ferraironi

GIOVANNI MARIA BATTISTA VIANNEY, santo. - N. a Dardilly presso Lione l'8 maggio 1786, m. ad Ars il 4 ag. 1859. Cresciuto in un ambiente famigliare religioso, da giovane fu pastore e lavoratore dei campi. Iniziati gli studi nel periodo seguente la Rivoluzione, sotto la guida del curato di Ecully, ed essendo incline al sacerdozio, entrò nel Seminario di Verrières, dove si fece notare per una profonda pietà. Tornato nel 1813 ad Ecully, dove studiò teologia, entrò poi nel Seminario di Lione, in cui fu ordinato sacerdote il 9 ag. 1815.

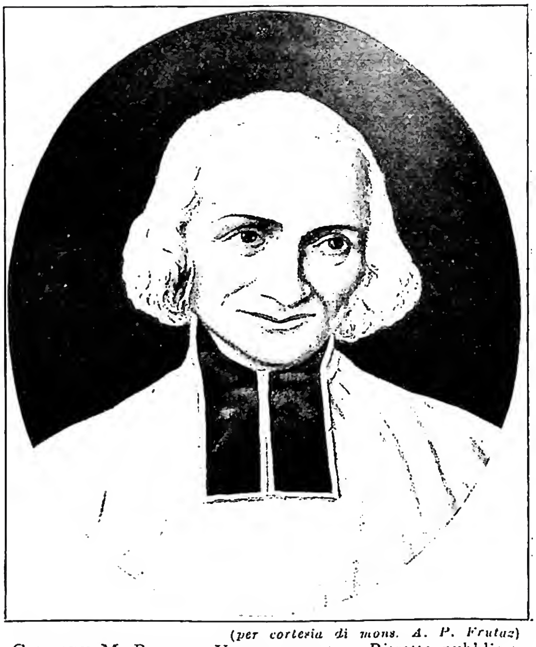
Fu per tre anni vicario ad Ecully, e nel 1818 andò parroco ad Ars, umile borgata dell'antico principato di Dimbes, dove per 41 anni fu fedele ministro di Dio e grande benefattore delle anime. La fama delle sue virtù ben presto varcò i confini della parrocchia, ed a lui affluivano da ogni parte persone di diverse condizioni a ricever consigli e direzione spirituale. Egli passò costantemente al confessionale la maggior parte del suo tempo, occupato anche nella spiegazione dei catechismi e delle omelie domenicali. Modello dei parroci per la sua semplice umiltà e lo zelo apostolico, fu beatificato da Pio X il 17 apr. 1904 e canonizzato da Pio XI il 31 maggio 1925. Proclamato patrono dei parroci da Pio XI con lettera apostolica *Anno Iubilari*, del 23 apr. 1929 (AAS, 21 [1929], pp. 312-13).

BIBL.: G. Vianney, *Il b. curato d'Ars*, trad. it., Roma 1904; A. Monnin, *S. G. B. M. V. curato d'Ars*, ivi 1925; F. Trochu, *Il santo curato d'Ars*, trad. it., Torino 1946. Silverio Mattei

GIOVANNI MATTEO CARYOPHYLLIS (CARIOFILLI) : v. CARIOFILLE, GIOVANNI MATTEO.

GIOVANNI e PAOLO, santi, martiri. - Intricate, oscure e controverse sono le notizie che li riguardano. Sono commemorati nel *Martirologio geronimiano* il 26 giugno; gli antichi *Sacramentari* hanno parecchie Messe in loro onore; sono ricordati dagli *Itinerari* del sec. VII e verso la metà del sec. VI i loro nomi furono inseriti nel Canone della Messa.

Esiste una *Passio* abbastanza leggendaria, composta tra la fine del sec. V e l'inizio del VI, e della quale si conoscono tre redazioni sostanzialmente identiche, ma divergenti nella conclusione. In quella più antica si narra che G. e P. erano due fratelli ufficiali dell'esercito di Costantino Magno ed addetti alla persona della figlia di questi, Costanza. Dopo aver accompagnato in una spedizione in Oriente il generale Gallicano ritornarono a Roma, e alla morte di Costanza ebbero in dono parte dei suoi beni. Salito al trono Giuliano l'Apostata furono chiamati dallo stesso Imperatore a render conto della loro fede, e poiché si rifiutarono di obbedire furono giustiziati e seppelliti nascostamente nella loro stessa casa sul Celio dal *campidoctor* Terenziano. All'avvento dell'imperatore Gioviano, alcuni indemoniati rivelarono la loro sepoltura; Terenziano si convertì e scrisse la loro *Passio*. In un'altra recensione invece è detto che Gioviano incaricò il senatore Bizante di ricercare i corpi dei martiri e costruire in loro onore una basilica. Finalmente in un



(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
GIOVANNI M. BATTISTA VIANNEY, santo - Ritratto pubblicato in occasione della canonizzazione (31 maggio 1925).

ulteriore rimaneggiamento della *Passio* si aggiunse l'episodio dei ss. Crispo, Crispiniano e Benedetta amici dei martiri e come loro fatti uccidere da Giuliano e sepolti nella stessa casa, dove Bizante con il figlio Pammachio edificò la Basilica.

Con molta probabilità la *Passio* fu scritta per spiegare e giustificare il cambiamento della denominazione della basilica del Celio da *titulus Pammachii* o *Bizantis*, come è chiamata nei documenti e monumenti fino a tutto il sec. v, in quello di *titulus SS. Iohannis et Pauli*, come è chiamata dal sec. vi in poi. La Basilica infatti, costruita all'inizio del sec. v dal senatore Pammachio, fu ottenuta dalla trasformazione di una vecchia casa romana del ii o iii sec., della quale rimangono tuttora ben visibili i muri perimetrali e parte della decorazione pittorica. Prima della trasformazione però esisteva nella stessa casa un piccolo oratorio domestico, ornato di pitture e con una specie di *confessio*, il quale fu completamente interrato quando fu edificata la Basilica stessa.

L'esistenza storica dei martiri, universalmente creduta sull'autorità della *Passio* e che sembrò confermata dalla scoperta del vecchio oratorio e di alcune fosse sottostanti, ritenute come il primitivo sepolcro di essi, ebbe una forte scossa quando fu chiaramente provato che la *Passio* stessa è un plagio dell'episodio storicamente certo ed accaduto ai due ufficiali Iuventino e Massimino, periti in Oriente sotto Giuliano l'Apostata. Si pensò allora, anche per la inverosimiglianza di una sepoltura dentro le mura della città nel sec. iv, che si trattasse non di due martiri romani, ma orientali, le reliquie dei quali, portate dall'Oriente, furono prima deposte nell'oratorio domestico nel sec. iv e poi trasferite nella Basilica che da essi prese il nome. Altri invece pensarono che si trattasse degli apostoli G. e P. in onore dei quali fu dedicata la basilica del Celio e che poi furono creduti martiri locali per l'esistenza delle reliquie. Altri infine pensarono che si trattasse dell'apostolo Paolo e di s. Giovanni Battista le cui reliquie proprio all'inizio del sec. v furono distribuite a molte chiese; e ciò sia per le relazioni esistenti tra G. e P. e Gallicano fondatore della Basilica Ostiense dedicata appunto a quei due Santi, relazioni chiaramente attestate dalla *Passio*, sia per la festa liturgica, cadendo la commemorazione di G. e P. il 26 giugno, data ignorata però dalla *Passio*, quasi in mezzo a quella dei sue Santi titolari, il 24 ed il 29 giugno.

Comunque dalle testimonianze scritte e figurate che risalgono al sec. v non si può non pensare all'esistenza reale dei due martiri, forse provenienti dall'Oriente.

Bibl.: P. Germano di S. Stanislao, *La casa celimontana dei SS. Martiri G. e P.*, Roma 1894; A. Dufourcq, *Etude sur les Gesta Martyrum romains*, I, Parigi 1900, pp. 145-52; P. Franchi de' Cavalieri, *Di una probabile fonte della leggenda dei ss. G. e P.*, in *Nuove note agiografiche* (*Studi e testi*, 9), Roma 1902, pp. 53-65; id., *Del testo della Passio ss. Iohannis et Pauli*, in *Note agiografiche* (*Studi e testi*, 27), ivi 1915, pp. 41-62; F. Lanzoni, *I titoli presbiterali di Roma antica nella storia e nella leggenda*, in *Rivista di archeologia cristiana*, 2 (1925), pp. 208-10, 239-41; S. Ortolani, *SS. G. e P.* (*Le chiese di Roma illustrate*, 29), Roma s. a.; H. Delehaye, *Etude sur le Légendier romain*, Bruxelles 1936, pp. 25-30; E. V. Gasdia, *La casa pagano-cristiana del Celio*, Roma 1937; V. L. Kennedy, *The Saints of the Canon of the Mass*, ivi 1938, pp. 131-37; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, ivi 1942, p. 72 sg.; A. M. Colini, *Storia e topografia del Celio nell'antichità*, in *Atti della Pont. Accad. rom. di arch.*, *Memorie*, 7 (1944), pp. 164-95.

Agostino Amore

Archeologia. – Le più antiche immagini dei due martiri sono nella lunga teoria musiva di santi, indicati coi loro nomi, nella navata centrale della basilica di S. Martino « in caelo aureo », oggi S. Apollinare Nuovo in Ravenna (sec. vi). Pure nel sec. vi è ricordata una chiesa in loro onore nella stessa città, da Fortunato nella vita di s. Martino (IV, 689).

(da Wilpert, *Mosaiken*, tav. 218, 2 e 3)

Giovanni e Paolo, santi, martiri - I due Santi. Affresco (2ª metà del sec. ix). Roma, Sotterraneo di S. Maria in Via Lata.

In Roma, i due martiri furono rappresentati nell'antica diaconia di S. Maria in Via Lata, in un affresco della seconda metà del sec. ix, nel quale essi sono rappresentati con i loro nomi a fianco (Wilpert, *Mosaiken*, tav. 218, 2-3).

Nel sotterraneo della basilica del Celio dedicata ai due martiri, questi erano rappresentati in un affresco della fine del sec. xi o dell'inizio del xii; il Redentore sta tra gli arcangeli Michele e Gabriele; a sinistra l'immagine di s. G. è distrutta; a destra, a s. P., indicato dal nome, mancano la testa e i piedi; è vestito in abito di corte tempestato di gemme (Wilpert, *Mosaiken*, p. 651, tav. 243).

Dal punto di vista liturgico è da segnalare una « praefatio » riportata in una « Missa » inserita in onore dei due martiri nel *Sacramentario* detto leoniano, in cui è esplicitamente indicato il loro sepolcro « in ipsis visceribus civitatis ».

I due martiri dettero il titolo al primo monastero presso la Basilica Vaticana, fondato da Leone Magno (1440-51), ricordato più volte in seguito nel *Liber pontificalis* (I, 239, 422, 484); la chiesa del monastero appare nei cataloghi delle chiese fino al tempo di Martino V (1417-31). Il Grimaldi e il Piazza ritennero che fosse a nord dell'antica Basilica, il Duchesne invece ad ovest (L. Duchesne, *Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*, XII, *Vaticana*, in *Mélanges d'arch. et d'histoire*, 34 [1915], pp. 314-24). L'elogio non damasiano dei ss. G. e P., da alcuni attribuito al Celio, appartenne invece alla detta chiesa in Vaticano (A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 229-30). Enrico Josi

GIOVANNI PIETRO della Madre di Dio. - Al secolo Giovanni Chassagne, carmelitano scalzo missionario, n. nel 1620 a Villefranche (diocesi di Lione), professò il 6 luglio 1641 ad Avignone; nel 1655 nella missione di Siria, della quale egli era uno dei più illustri missionari. Dopo aver ridotto all'unione cattolica moltissimi eretici e scismatici, morì, vittima di carità, il 3 luglio 1669 a Giudaida (presso Aleppo), assistendo i colerosi. Lasciò manoscritte, oltre a parecchie relazioni sulla missione di Siria, molte opere di genere catechetico e apologetico in lingua araba.

Bibl.: Ambrosius a S. Teresia, *Bibliographia Mission. Ord. Carm. Disc.*, Roma 1940, nn. 314-19, 346-47, 349; id., *Nomenclator Mission.*, ivi 1944, pp. 217-18. Ambrogio di Santa Teresa

GIOVANNI TALAIA, vescovo di Alessandria. - Sacerdote della chiesa di Alessandria, dove esercitava l'ufficio di economo generale, poi vescovo, m. a Nola dopo il 484. Nel 481 fu mandato dal vescovo Timoteo Salofaciolo all'imperatore Zenone perché si provvedesse alla successione di un vescovo cattolico nella sede.

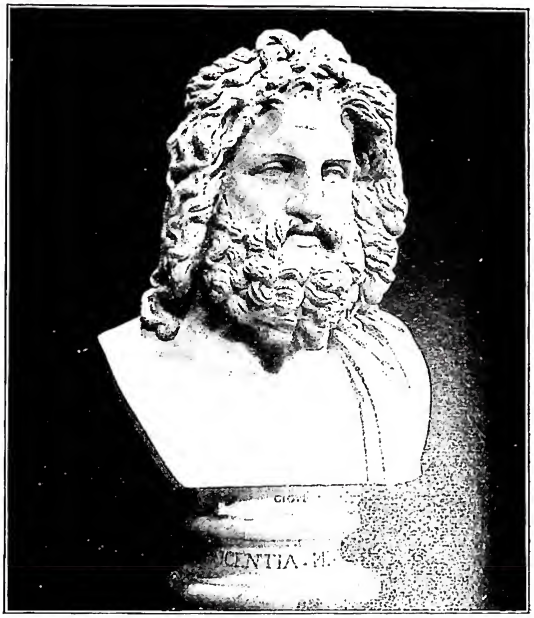
Alla morte di Timoteo, avvenuta poco dopo, G. fu canonicamente eletto (apr. 482). La cosa dispiacque ad Acacio di Costantinopoli, il quale si adoperò presso l'Imperatore contro G. accusandolo di eutichianismo e di spergiuro. Dovette allora lasciare la sua chiesa e fu sostituito da Pietro Mongo, eretico manifesto, che accettò anche l'*Enotico* di Zenone. G. si ritirò dapprima ad Antiochia, indi a Roma, dove presentò le sue lagnanze ai papi Simplicio e Felice III. Nonostante le energiche rimostranze di quest'ultimo presso l'Imperatore perché fosse fatta giustizia a G., non se ne fece nulla; anzi le cose peggiorarono in seguito alla defezione dei legati papali, che accettarono la comunione di Acacio e di Pietro, i quali perciò furono scomunicati, dando origine al noto scisma acaciano. G. fu inviato a reggere la chiesa di Nola, dove poco dopo morì.

Bibl.: Evagrio, *Hist. eccl.*, III, 12-18: PG 86, 2, 2617-36; Liberato, *Breviarium*, 16-18: PL 68, 1020-27; Tillemont, XVI, pp. 320-65; Lanzoni, p. 238 Agostino Amore

GIOVE (*Iuppiter*). - Supremo dio della religione romana. Il suo nome, linguisticamente identico al vedico Dyāuṣ Pitā (v.), è di origine indoeuropea e cela in sé la radice *di-* che indica luminosità e particolarmente quella del cielo diurno (cf. lat. *dies* = giorno) e un originario vocativo « padre! »: gli stessi concetti, dunque, che sopravvivono nel greco Zeus che nel suo nome contiene la stessa radice e che è considerato padre degli dèi e degli uomini; anche i germanici Ziu e Tyr sono nomi divini linguisticamente analoghi.

Le origini della divinità risalgono pertanto a un periodo anteriore alle migrazioni dei popoli di lingua indoeuropea. Il dio del cielo, padre e sovrano, è un concetto primordiale che si conserva in varie forme nelle varie religioni di quei popoli.

Benché i documenti delle religioni italiche non risalgano, salvo poche eccezioni, oltre al periodo in cui Roma dominava in tutta la penisola, è evidente che il culto di G. non aveva bisogno di venir diffuso da Roma: i suoi culti nelle varie città italiche dimostrano, infatti, caratteri che difficilmente potrebbero derivare dal culto romano. Nel Lazio, sulla cima del Mons Albanus (Monte Cavo) era la sede di culto di Iuppiter Latiaris: annualmente i più di trenta popoli dei Prisci Latini vi sacrificavano tori, la cui carne veniva distribuita e consumata dai rappresentanti di tutti i singoli paesi; nel mito, questo Iuppiter Latiaris si identificava con il leggendario capostipite dei Latini, Latino. A Lavinio, il nome di Iuppiter, al pari di quello di Enea e quello del Sole, si applicava al dio Indiges del fiume Numicus. A Palestrina G. partecipa al culto della dea Fortuna ed assume, tra l'altro, la figura di un bambino, Iuppiter Puer. Simile sembra essere lo Iuppiter Anxur della città volsca di Terracina. Anche in altre zone, fuori del Lazio, si può riconoscere un culto autoctono di G. Le *Tavole Iguvine* lo documentano per l'Umbria. Nella Campania, sotto il nome greco di Iuppiter Milichius (Zeus Meilichios) può nascondersi un G. autoctono di carattere infero. Questi e simili tratti sono assenti dalla figura romana di G., almeno da quella fissata dalla tradizione classica. Tuttavia, anche a Roma G. ha una straordinaria abbondanza di caratteri originari che passano in seconda linea soltanto davanti alla preponderante importanza del suo culto capitolino e al carattere grecizzante della tradizione letteraria ed artistica. Sembra che prima dell'unificazione della città ogni co-



(*fot. Anderson*)

Giove - Testa, detta « di Otricoli ». Copia da originale greco del sec. iv - Roma, Museo Vaticano.

munità avesse un suo culto di G. e precisamente sulla sommità della propria collina: così fanno credere sia i singoli nomi tramandati di Iuppiter Viminus, Fagutalis, Coelius ecc., che la particolare corrispondenza di simili luoghi di culto al carattere di un supremo dio del cielo luminoso. Tale, infatti, G. è sin dalle origini della religione romana e rimane anche in seguito: l'appellativo Lucetius che si ritrova già nell'antichissmo carme dei Salii allude a questo suo carattere, mentre lo presuppongono anche le espressioni correnti della lingua latina che per dire « all'aperto » dice « sub Iove » ecc.

Nel più antico calendario romano le feste di G. scarseggiano solo apparentemente: molte circostanze confermano, infatti, la testimonianza relativamente tarda secondo cui le *idus*, cioè originariamente il giorno di plenilunio di ogni mese, sin dal principio era sacro a G. In tali giorni non figurano altre feste nel calendario, neanche quelle sulla cui data e antichissima età non si può dubitare (alle *idus* di marzo: Anna Perenna; a quelle di ott.: *equus october*); e, anche nei tempi storici, i più importanti culti di G. saranno celebrati alle Idi dei vari mesi. In questi giorni il sacerdote particolare di G., il *flamen Dialis* – il primo dei *flamines maiores* – sacrificava a G. mensilmente una pecora (*ovis idulis*) sull'acropoli della città. G. dunque non soltanto è presente nel calendario, ma vi occupa una posizione centrale; questa posizione, nonché la connessione con il plenilunio (giorno della più duratura luminosità) e le severe norme di purezza rituale che regolano, nei suoi minimi particolari, la vita del suo sacerdote, corrispondono chiaramente al carattere del sommo dio del cielo. Tuttavia, il calendario rivela anche altri caratteri di G. Si sa, ad es., che le feste connesse con la produzione del vino – i Vinalia priora del 23 apr., i Vinalia rustica del 19 ag. e i Meditrinalia dell'11 ott. – erano sacri a G. Feriae Iovis sono anche la festa del Poplifugium e il 23 dic. (Larentalia): feste il cui originario nesso con il culto di G. ora sfugge.

Indubbiamente antichissimi – anteriori, cioè, verosimilmente all'instaurazione del culto capitolino – sono anche altri culti romani di G. che mettono in rilievo determinate funzioni e determinati aspetti del dio. Sulla cima nord del Monte Capitolino si venerava Iuppiter

Feretrius o Iuppiter Lapis: il suo collegio sacerdotale, quello dei *fetiales*, regolava il diritto sacrale internazionale di Roma antica, cioè praticamente le dichiarazioni di guerra in forma rituale: si giurava sulla pietra (*lapis silex*) che rappresentava il dio. Le supposte origini meteoriche di questa pietra conducono a un'altra forma di apparizione di G.: il fulmine. Anche nei tempi classici sopravvive la primitiva connessione del fulmine e del tuono con G. che assume gli epiteti Tonans, Fulgurator ecc., come pure altri appellativi, ad es., Pluvius, che indicano la sua natura di dio del cielo: ma più antico di tutti questi sembra essere il nome di Iuppiter Fulgur, cioè « G. Fulmine ». Come le divinità del cielo delle religioni primitive, anche il G. romano sanzionava le sue decisioni con il fulmine, simile in questo anche al Tinia etrusco che, del resto, ancora in tempi arcaici si assimila allo Zeus greco. L'antica età dello Iuppiter Elicius appare anche dall'incerta interpretazione che ne davano gli antichi romani stessi: il significato di « produrre, evocare » celato nel suo appellativo riguardava forse un potere relativo all'acqua (cf. l'Aquaelicium, rito celebrato sull'Aventino) e non, o almeno non solo, come gli eruditi antichi credevano, i *prodigia* del cielo. Un altro culto antico è quello di Iuppiter Liber che, fuori di Roma, si ritrova nella regione sabellica: a Roma esso si accentra intorno al santuario dell'Aventino la cui festa è il 1° sett. Iuppiter Liber è forse da mettere in relazione alla soprammenzionata connessione con il vino: in questo caso il dio Liber sarebbe una concezione posteriore a un originario Iuppiter che conteneva in sé anche i caratteri dionisiaci di questi. Altri epiteti, come Stator, Victor, Invictus, sottolineano in G. un carattere guerriero o di supremo padrone delle sorti delle guerre. L'amministrazione del suo culto dall'antico *flamen Dialis* dimostra l'antichità di Iuppiter Farreus che presiede alla forma di matrimonio sacrale detta *confarreatio*. Ma la farina, o più precisamente il frumento schiacciato (*far*), quale elemento base di ogni vita umana e di ogni sacrificio, appare anche in un'altra connessione con G.: nella figura di Iuppiter Pistor il cui nome solo per gli studiosi moderni sarebbe in relazione con un supposto significato relativo allo scagliare fulmini del verbo *pinsere* che per i Romani invece significava « schiacciare il grano » (più tardi *pistor* = fornaio).

Tra tutti questi culti emerge, per la sua importanza centrale nella vita pubblica romana, il culto di Iuppiter Optimus Maximus sulla cima sud del Colle Capitolino. Il tempio, orientato verso mezzogiorno e costruito a tre celle, di cui quelle laterali ospitavano, quali paredre, Giunone Regina e Minerva, risale all'epoca « dei Tarquini » ed è stato inaugurato in quell'a. 509 a. C. che la tradizione romana considera come primo anno della Repubblica. Il tempio, costruito da artisti etruschi, conteneva una statua di G., certamente secondo il tipo antropomorfo greco arcaico: tuttavia G. assume in questo suo culto un carattere essenzialmente romano, in quanto che si pone nel centro della vita statale. È in questo tempio, d'ora in poi, che si conservano tutti i trattati internazionali di Roma; è qui che il Senato si aduna per decidere un'entrata in guerra; è qui che il capo dell'esercito in partenza fa i voti per la sua campagna, per ritornare qui in trionfo (*triumphus*) a presentare il suo sacrificio, a vittoria ottenuta. In questa occasione il trionfatore si veste in un costume simile a quello di G. Ottimo Massimo che era quello dei re etruschi. La festa del tempio, 13 sett., segna l'inizio dell'anno ufficiale, con l'entrata in carica dei magistrati. Nella parete della cella di Minerva veniva fissato il *clavus annalis*, il chiodo annuale che serviva per un computo sacrale del tempo: infatti, la data di fondazione del tempio capitolino costituiva per diversi secoli uno stabile punto di riferimento cronologico. Tra il culto capitolino e il culto di Iuppiter Latiaris intercorrono varie relazioni significative: il condottiero non ammesso al trionfo in città celebrava un trionfo sul Monte Albano; durante le *feriae Latinae* anche sul Campidoglio si organizzavano corse di carri; a G. Capitolino si offriva ugualmente un toro per vittima. Mentre però il culto albano rappresenta l'idea della comune discendenza latina, quello capitolino, indipendente dai legami di parentela, incarna in sé l'idea politica universale di Roma. Nelle *coloniae* romane si costruiscono dei *capitolia*, su modello del tempio capitolino dell'Urbe. Il culto capitolino rimane nel centro della vita religiosa pubblica romana durante tutto il periodo repubblicano. Augusto è il primo che trasferisce alcune prerogative di questo culto ai culti da lui fondati di Mars Ultor e di Apollo, in servizio dell'idea dinastica da lui propugnata. Sotto altri imperatori, sia per l'intenso sviluppo del culto imperiale che per altri e specifici interessi religiosi (ad es., il culto del Sole sotto Aureliano), non solo il culto capitolino, ma il culto di G. in generale sembra, talvolta, passare in secondo piano. Ma mentre i fervori improvvisi e i tentativi di politica religiosa passano per lo più con l'Imperatore che li creava, lo Stato di Roma ritrova sempre di nuovo il suo centro religioso nel culto di G. Ottimo Massimo.

Le masse religiose non-italiche comprese nell'orbita dell'Impero facilmente ritrovano in questa massima divinità romana un'espressione del loro proprio dio supremo, come pure i Romani stessi credono di ritrovare il proprio G. in divinità straniere (*interpretatio Romana*). Così non solo i popoli europei, presso cui, ad es., il dio celtico Succellus o il dio germanico Donar vengono interpretati per G., ma anche i popoli orientali identificano le loro divinità più eminenti e per lo più anch'esse celesti con il dio romano, mentre i Romani subiscono sempre più l'influsso delle varie ideologie religiose orientali. Così avviene che dai culti più o meno locali di Commagene, di Baalbek e di Cirene si sviluppano, nella popolazione mista delle province romane, i culti, rispettivamente, di Iuppiter Dolichenus, Iuppiter Heliopolitanus e Iuppiter Hammon.

BIBL.: Thulin, *Iuppiter*, in Pauly-Wissowa, X, 1, col. 1126 sgg.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 113 sgg.; C. Koch, *Der römische Iupiter*, Francoforte 1937; A. B. Cook, *Zeus*, 3 voll., Cambridge 1914-40.

Angelo Brelich

GIOVENALE, santo. - Vescovo di Narni nel sec. IV, m., probabilmente, nel 376 (cf. *Anal. Boll.*, 54 [1936], p. 168). Una *Vita*, posteriore al sec. VII e d'assai dubbia fede, lo dice d'origine africana, ordinato da papa Damaso, e morto il 7 ag., ma indica come giorno della sua festa il 3 maggio. Però in essa, come nel *Sacramentarium Gelasianum* che contiene la Messa in suo onore (ed. H. A. Wilson, Oxford 1894, p. 172), G. è detto solo vescovo e confessore.

Incerta è quindi la qualifica di *martire* attribuitagli da s. Gregorio Magno (*Dial.*, IV, 12 e *Homil. in Evang.*, XXXVII, 9), non suffragata espressamente neppure dal *Martirologio geronimiano* (p. 228), che pure, nel codice bernese, ricorda G. al 3 maggio, insieme con Evenzio, Alessandro e Teodulo martiri della Via Nomentana. Il sepolcro di G., ornato con un oratorio, attribuito al suo successore Massimo, fu molto onorato nell'antichità e si conserva tuttora nella cattedrale di Narni. Dal *Liber Pontificalis* (I, p. 296) si ha notizia d'un monastero che Belisario fondò presso Orte intitolandolo a G.

BIBL.: *Acta SS. Maii*, I, Parigi 1866, pp. 390-417; circa la « Translatio Juvenalis et Cassii epp. Narniensium Lucam »: MGH, *Scriptores*, XXX, II, fasc. II, Lipsia 1929, pp. 976-83; A. Hofmeister, *Die Translatio*, ecc., in *Neues Archiv*, 41 (1919), pp. 526-55; E. Wüscher-Becchi, *Das Oratorium des hl. Cassius und das Grab des hl. Juvenalis in Narni*, in *Römische Quartalschrift*, 19 (1911), pp. 61-71; id., *Il sepolcro di s. G. primo vescovo di Narni*, in *Arch. per la storia eccl. dell'Umbria*, 1 (1913), pp. 248-274; Lanzoni, p. 402 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 170.

Stanislao Majarelli

GIOVENALE, primo patriarca di Gerusalemme. - Dal 422 al 458. Fu grande amico di s. Cirillo di Alessandria, cui si associò nel Concilio di Efeso (431) nella lotta contro Nestorio. Forte di questo appoggio cercò di proclamare la sede di Gerusalemme metropolitana di tutta la Palestina, liberandola dalla sottomissione al patriarcato di Antiochia e alla sede metropolitana di Cesarea.

G. aderì poi transitoriamente al partito di Eutiche contro Flaviano nel « latrocinio di Efeso » (449); ma nel Concilio di Calcedonia lo si trova di nuovo fra gli ortodossi. Fu perciò espulso al suo ritorno a Gerusalemme dai monofisiti. Ma ristabilito con l'aiuto dell'imperatore Marciano, condannò il monofisismo in un Sinodo del 452. Papa Leone Magno finì per riconoscere il nuovo patriarcato di Gerusalemme (v.).

Bibl.: Fliche-Martin-Frutaz, IV, v. indice; F.-M. Abel, *St Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine*, Cairo 1947, pp. 214-20. Ignazio Ortiz de Urbina

GIOVENALE (Ruffini) da Val di Non (*Ananiensis*). - Filosofo e teologo capuccino della provincia tirolese, n. il 25 marzo 1635, entrò nell'Ordine in Scandinga il 18 maggio 1652, m. a Innsbruck il 18 apr. 1713. Fu lettore di filosofia e teologia, maestro dei novizi, provinciale e definitore generale.

Nei suoi studi predilesse s. Agostino e pubblicò le seguenti opere:

Manuductio neophiti (Augusta 1680); *Solis intelligentia cui non succedit nox... seu immediatum Christi crucifixi internum magisterium...* (ivi 1686, Parigi 1878); *Theologia rationalis ad hominem et ex homine* (ivi 1703). Curò inoltre l'edizione dell'interessante trattato *Fuoco d'amore* (ivi 1682, Napoli 1683) del laico cappuccino Tommaso da Bergamo.

Bibl.: Bernardus a Bononia, *Bibl. script. cap.*, Venezia 1747, p. 165; J. Tartarotti, *Saggio della biblioteca tirolese*, ivi 1777, pp. 248-55; Pellegrino da Forlì, *Annali dei Cappuccini*, IV, Milano 1885, p. 325; Marco da Cognola, *I Frati Minori Cappuccini della provincia di Trento*, Reggio Emilia 1932, pp. 92-93; Felice da Mareto, *Tavole dei Capitoli generali dei FF. MM. Cappuccini*, Parma 1940, p. 171; Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ord. FF. MM. Cap.*, I, parte 2ª, Roma 1948, passim (v. indice). Felice da Mareto

GIOVENCO (*Gaius Vettius Aquilinus Iuvencus*). - È il primo poeta latino cristiano che ci sia dato di incontrare dopo l'Editto di Milano (313 d. C.). Nativo dei Vettoni, antico popolo della Lusitania, sembra sia nato a Cesarobriga, chiamata poi Oliva (odierna Talavera de la Rèina), sulla sponda destra del Tago. Per approfondire la sua cultura, G. andò nella vicina Salamanca, sede arcivescovile e universitaria: centro, quindi, che influì sugli studi letterari e a un tempo sulla vocazione religiosa del poeta. E di Salamanca pare sia stato egli anche vescovo e che ivi sia morto nel 337.

Il titolo dell'opera di G. è *Evangeliorum libri quattuor*. Essa fu composta intorno al 330 secondo la testimonianza di s. Girolamo e l'indicazione dello stesso poeta che si legge alla fine del poema. Consta di 3211 esametri divisi in quattro libri di ca. 800 versi ciascuno.

Come Omero cantò il mondo greco e Virgilio quello latino, così anche G. volle epicamente esaltare con l'esametro il mondo cristiano. La difficoltà di un tale compito non deve essere stata di poca entità, in quanto il poeta, pur dedicandosi a comporre un'opera letteraria, volle mantenersi il più possibile fedele al racconto biblico. Doveva egli reprimere i suoi slanci di poesia per riprodurre « paene ad verbum » le gesta terrene di Cristo; tuttavia, nella composizione, in cui sempre accurata è l'imitazione dei classici e notevole è pure la scrupolosità nei riguardi della lingua e delle leggi metriche, mirò a fare degli Evangeli opera puramente poetica. Riuscì così a foggiare un suo genere caratteristico nel quale lingua, verso, stile, e idea del mondo classico sono costretti a manifestare concetti completamente nuovi e del tutto differenti da quelli dell'antico mondo classico. E il poeta riuscì in pieno nel proprio intento, al punto, si può dire, che bisogna riconoscere con l'Hatfield che G. merita un posto notevole non solamente nella poesia cristiana, ma anche nella letteratura latina. Né d'altra parte si deve pensare che arida sia l'imitazione dai poeti classici e tanto meno che sia ridotta a pura trascrizione di versi, di frasi o di semplici parole, poiché essa è in G. determinata da una profonda assimilazione della letteratura classica, sicché il pensiero dell'autore trova la sua più schietta e naturale manifestazione nelle espressioni dei poeti pagani, che, divenute ormai intimo patrimonio del poeta, gli sgorgano quasi inavvertitamente nella composizione dell'opera. Tra gli autori che G. imitò nel suo poema, quegli che più di ogni altro influì sulla sua formazione poetica sia formale sia spirituale fu evidentemente Virgilio; seguono, ma a distanza: Lucrezio, Ovidio, Lucano, Orazio, Silio, Stazio.

Il testo al quale il poeta più si è attenuto è quello dell'*Itala* del Vangelo di Matteo; il contenuto degli altri Vangeli è compreso solo in una quinta parte dell'opera. G. peraltro riesce a dare al suo poema un contenuto di universalità, che mira a fare accogliere da parte dei Romani, ai quali dedica la sua opera, Cristo quale fondatore della religione cristiana. E il Cristo del poema di G., anche se appare in qualche episodio un po' manchevole, non viene meno alla sublimità della concezione evangelica: esso anzi, riunendo in sé tutte le qualità e tutti gli attributi che gli Evangelisti avevano riconosciuti nel figlio di Dio, si presenta completo, perfetto, più profondamente umano e, in pari tempo, più sovranamente divino.

Bibl.: Edizioni: a cura di J. Huemer, in CSEL, 24; G. Frank, in *American journal of philology*, 44 (1923), pp. 67-70 (ms. Vossianus 286, Reginensis 333). G. Mercati, *Opere minori*, IV (*Studi e testi*, 79), Roma 1937, pp. 506-12 (ms. Vat. lat. 5759); M. Helene, in *The class. buch.*, 15 (1939), pp. 57-59 (derivazioni da Virgilio); H. Kievits, *Ad Iuvenci Evang. l. I commentarius exegeticus*, Groninga 1940; De Wit, *Ad Iuvenci Evang. l. II commentarius exegeticus*, ivi 1947. Flora Laganà

GIOVENTÙ ITALIANA FEMMINILE DI AZIONE CATTOLICA. - È uno dei rami dell'Azione Cattolica Italiana (A.C.I.), che raccoglie le nubili fino ai 30 anni.

I. Organizzazione. – Sorta nel 1918 in Milano, fu estesa l'anno stesso da Benedetto XV a tutta Italia e considerata come la sezione giovanile dell'Unione fra le Donne cattoliche italiane. Divenne un'associazione autonoma nel 1919, con la costituzione dell'Unione femminile cattolica italiana, organo di coordinamento delle forze cattoliche femminili. Fu il primo dei rami dell'A.C.I. ad avere una struttura parrocchiale e diocesana, raccogliendo nei circoli parrocchiali le nubili fino ai 30 anni, costituendo in ogni diocesi i consigli diocesani, e chiamando le stesse giovani, elette dalle socie, a presiedere l'Associazione in ogni grado organizzativo.

La fondatrice e prima presidente nazionale fu la signorina Armida Barelli di Milano, che tenne la sua carica per ca. 30 anni.

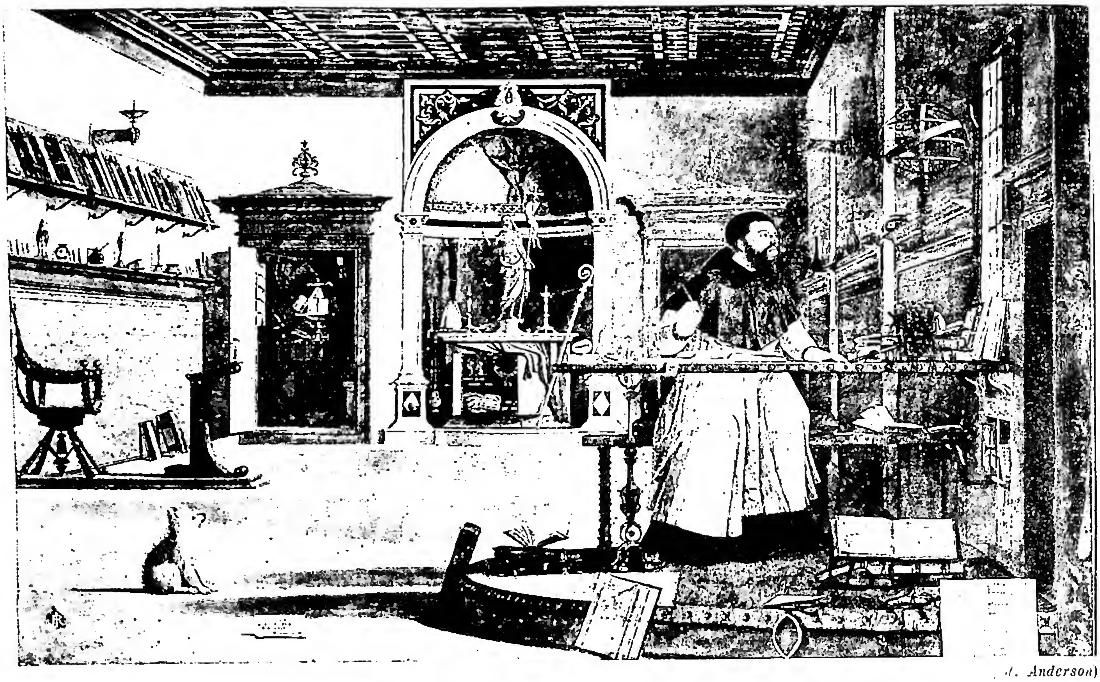
Si presentò presto la necessità di dare un orientamento apostolico all'educazione delle fanciulle e delle bimbe. Sorsero così: nel 1920 la sezione Aspiranti per le giovinette dagli 11 ai 15 anni; nel 1923 la sezione Beniamine per le fanciulle dai 6 agli 11 anni; nel 1933 la sezione Piccolissime per le bimbe dai 4 ai 6 anni. Attualmente le Aspiranti giungono all'età di 14 anni e le socie dai 14 ai 18 anni costituiscono la sezione Giovanissime.

Nel 1922 sorsero le associazioni interne presso gli orfanotrofi e gli educandati. La preparazione delle socie delle varie categorie sociali all'apostolato di ambiente si ebbe attraverso le sezioni di categoria: studenti, operaie, impiegate, signorine, maestre, laureate, rappresentate da una propria consigliera di categoria nei con-

(*Publifoto - Milano*)

(*per cortesia della Gioventù Italiana di Azione Cattolica*)

In alto: AZIONE CATTOLICA E LA SUA ATTIVITÀ: un campeggio estivo.
In basso: AZIONE CATTOLICA E LA SUA ATTIVITÀ: ragazzi di un oratorio.



(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

In alto: S. GIROLAMO NELLO STUDIO. Dipinto di Vittore Carpaccio (1502-11) - Venezia, chiesa di S. Giorgio degli Schiavoni. *In basso:* IL SANTO IN PREGHIERA NEL DESERTO. Dipinto di Jacopo Bassano (sec. XVI) - Venezia, Accademia di Belle Arti.

sigli dei vari gradi. Attualmente alcune delle sezioni di categoria hanno dato vita a movimenti giovanili di penetrazione, in cui le socie della G. I. F. di A. C. sono l'elemento attivo. Essi sono: la Gioventù studentesca (G. S.), di cui si ricorda il Congresso di Firenze nell'autunno 1949, che diede notevole contributo al progetto per la riforma della scuola; la Gioventù italiana operaia cattolica (G. I. O. C.), di cui si ricorda il Congresso di Milano nel sett. 1949; il Movimento delle casalinghe e delle signorine (G.I.C.C.). È sorta altresì una Federazione per le attività ricreative (F.A.R.I.). Lo sviluppo numerico della G.F. di A.C. nel 1950 è il seguente: consigli diocesani 310 (in tutte le diocesi); associazioni 16.613, di cui 15.360 parrocchiali (72% delle parrocchie), 1243 interne; 32 associazioni sono fra le italiane all' estero; socie effettive 220.983; Giovanissime 146.241; Aspiranti 225.696, Beniamine 272.519, Piccolissime 109.438. La formazione generale delle socie alla vita religiosa, familiare, sociale, si basa anzitutto sulla stampa. Quella periodica è in 12 edizioni diverse per le dirigenti e per le socie delle varie età e categorie, con una tiratura complessiva di 1.248.000 copie mensili. Vengono poi i libri per la presentazione del programma annuale delle varie sezioni e delle quattro specializzazioni: rurali, lavoratrici casalinghe, studenti, in otto edizioni, diffusi per complessive 100.000 copie nel 1949; i testi di cultura religiosa per le varie sezioni, diffusi nel 1949 in 550.000 copie; i libri ricreativi e quelli per l'infanzia, diffusi in diecine di migliaia di copie. Un altro elemento fondamentale è dato dallo studio sistematico della dottrina cristiana. La gara nazionale di cultura religiosa nel 1949 ha visto presentarsi gli esami il 50% delle socie. Infine sono da annoverarsi i corsi di esercizi spirituali, specializzati per età e per categoria; i corsi di studio per la preparazione tecnica e organizzativa delle dirigenti; i corsi di orientamento alla vita e di preparazione alla famiglia per le socie e per le non socie.

(*per cortesia della Gioventù Italiana Femminile di Azione Cattolica*)
Gioventù Italiana Femminile di Azione Cattolica - Il coro parlato «Staffetta Anno Santo» alla serata folkloristica della sessione Internazionale della F. J. C., Friburgo 11-16 apr. 1950.

II. Realizzazioni nel campo dell'apostolato. – Nella parrocchia l'attività giovanile si svolge in collaborazione alle iniziative promosse dal parroco in campo religioso, culturale, sociale. Nel campo missionario, oltre a sostenere per proprio conto un Istituto di vergini cinesi, intitolato a Benedetto XV, le giovani appoggiavano validamente le Pontificie opere missionarie.

L'Università Cattolica del S. Cuore ha trovato nella G. F., fin dal suo sorgere, immediata comprensione e il più entusiastico aiuto.

Per l'apostolato fra le giovani in campo religioso-morale furono promosse dal 1933 in tutte le diocesi d'Italia le « Settimane della giovane » con un imponente concorso di giovani; la « Crociata della purezza »; i grandi pellegrinaggi a Lourdes, Loreto, in Terra Santa, ecc.

Affermazioni di sempre crescente vitalità furono i congressi nazionali di socie, Effettive, Aspiranti, Beniamine, fino all'indimenticabile Congresso del trentennio di fondazione svoltosi nel 1948 in Roma, che vide raccolte ai piedi del Papa ben 200.000 giovani.

L'attività di questi ultimi anni è rivolta soprattutto a preparare la giovane ai suoi nuovi compiti nella vita civica e sindacale, e alle forme più urgenti dell'apostolato cristiano-sociale. La campagna sindacale, l'attività in seno ai Comitati civici, e quella nel quadro della recente campagna per il « grande ritorno » ne sono conferma. L'affermazione dei diritti della giovane, con la presentazione alle pubbliche autorità della « Carta della giovane », la presenza attiva di queste in ogni campo della vita sociale, dànno la misura dell'orientamento positivo e combattivo delle giovani di oggi.

Presidenti: per il triennio 1946-49 la dott. Carmela Rossi: oggi (1950) la dott. Alda Miceli.

Bibl.: F. Olgiati, *I nuovi orizzonti della G. F. di A. C.*, Milano 1928; id., *Ideali e conquiste della G. F. di A. C.*, ivi 1928; M. Di Pietro, *Ricordi di un ventennio*, ivi 1938; id., *Vent'anni di vita* (storia della sez. Aspiranti), ivi 1940; A. Barelli, *La sorella maggiore racconta*, ivi 1949.

Maria Rubei

GIOVENTÙ ITALIANA MASCHILE DI AZIONE CATTOLICA. - Nome attuale (1931) del gruppo maschile, di cui il nome originario era *Gioventù cattolica italiana* (G. C. I.), la quale fu la culla dell'Azione Cattolica in Italia ed è oggi una delle sezioni nel quadro organizzativo dell'A.C.I., la sezione maschile dei giovani.

L'idea della Società maturò nella mente di un giovane patrizio di Viterbo, Mario Fani Giotti, che il 6 marzo 1866, dopo una notte di continua preghiera nella sua chiesa di S. Rosa, lanciò alla gioventù d'Italia il grido « Bisogna agire! ». Pochi giovani suoi concittadini costituirono il « Circolo S. Rosa », primo della serie. Trovandosi a Bologna, nel 1867, incontrò il dott. Giovanni Acquaderni che diverrà più tardi il primo presidente generale della Società; conobbe pure il p. Pincelli, gesuita, dotto scrittore di opere ascetiche, e si parlò allora, la prima volta, della Società della G.C.I., per la quale il p. Pincelli dettò il primo regolamento. Il motto della Società era « preghiera - azione - sacrificio »; il suo scopo, determinato dalla « ineluttabile necessità di azione animosa ed energica », si proponeva di « costituire una associazione composta principalmente di giovani che, imperterriti e franchi negli atti e nelle parole, si gloriassero di portare alto ed intemerato il glorioso vessillo della religione ».

Questo programma fu lanciato a tutta l'Italia sotto forma di « appello », e tutta l'Italia rispose plaudendo alla iniziativa, mentre moltissimi giovani aderivano, fondando i primi circoli nelle diverse regioni della penisola. Il 2 maggio 1868 il Sommo Pontefice, rispondendo ad un indirizzo rivoltogli dal Consiglio superiore della Società della G. C. I., l'approvava ufficialmente con il breve « Dum filii Belial » e benedicendola incoraggiava la Società e le conferiva ricche indulgenze. La Società diede vita a tutta l'Azione Cattolica (v. azione cattolica italiana). L'anno successivo sorgeva a Roma il « Circolo di S. Pietro », che ha tutta una sua bella tradizione di fedeltà al papa e di opere di carità.

Nata per difendere il Papa, la G.C.I. si preoccupò fin dagli inizi di manifestare concretamente al Vicario di Cristo la sua fedeltà, e già nella prima udienza del 14 apr. 1869 Pio IX diceva: « Voi siete con me ed io con voi ». E l'unione divenne sempre più forte, tanto che Pio XI dirà, molti anni più tardi: « Voi siete Noi e Noi siamo voi ».

Il primo pellegrinaggio di devozione al Papa seguì nel 1869; in quest'occasione fu offerto al S. Padre il primo denaro di s. Pietro (v. OBOLO DI S. PIETRO).

Il Giubileo pontificale di Pio IX nel 1871 servì per promuovere in tutto il mondo una grande crociata di preghiere e di opere per il Papa. Si organizzò allora anche un'esposizione vaticana, ripetuta nel 1888. Intanto si dava vita all'Opera dei Congressi cattolici.

Il Consiglio superiore approvava intanto il trasferimento della sede da Bologna a Roma nel 1880, l'anno della nomina di Filippo Tolli a successore di Giovanni Acquaderni.

Si promossero pellegrinaggi e nel 1891 si raccolsero a Roma per la prima volta i giovani cattolici di tutto il mondo. La G. C. I. assumeva un nuovo titolo: si costituivano molti gruppi di studi sociali, circoli universitari, ecc. Era l'anno della *Rerum novarum*.

Il campo di azione si allargava: unioni di moralità, società sportive, preparazione alla vita politica ecc. Organo sociale fin dal suo sorgere fu l'*Eco della G. C. I.*, che sospese le pubblicazioni nel 1879 e le riprese nel 1881 con il *Bollettino della Società della G. C. I.* Alla direzione della Società della G.C.I. si succedono il prof. Filippo Tolli (1880-81), il prof. Augusto Persichetti (1881-86), nuovamente il prof. Filippo Tolli (1886-88), l'avv. Guglielmo Alliata (1888-93), il marchese Giulio Sacchetti (1893-1900), indi Paolo Pericoli, che guiderà la G.C.I. dal 1900 al 1922.

La presidenza Pericoli inizia un'opera di maturità, promuovendo le « Opere ». Basterà ricordare la Federazione delle associazioni sportive cattoliche italiane (F.A.S.C.I.; v.) fondata nel 1907 e la Federazione delle associazioni del teatro educativo (F.A.T.E.; v.) nel 1912. Nel 1916 è l'A.S.C.I. (Associazione scoutistica cattolica italiana) che viene promossa dal Consiglio superiore della Società della G.C.I., quando si dovette constatare che non era possibile vivere la vita scoutistica in seno al Corpo nazionale giovani esploratori italiani, troppo legato alla massoneria e all'anticlericalismo.

Nella grande guerra del 1914-18, la G.C.I. poté annoverare 10.000 morti, 17 medaglie d'oro, 703 d'argento, 82 di bronzo, 267 croci di guerra; raccolte di offerte per fornire gli altari, soccorsi ai profughi organizzati mediante innumerevoli uffici, 13.505.250 fogli di propaganda distribuiti fra i soldati.

Al termine della guerra riprende vita il Segretariato di collocamento, fondato nel 1913, che prestò grandi servigi ai giovani, e viene fondata l'Unione nazionale tra i militari cattolici mutilati, invalidi e reduci di guerra, che nel 1922, al terzo congresso, vedrà riuniti a Bergamo più di 20.000 soci.

Con la solenne celebrazione del cinquantenario nel 1921 termina la presidenza Pericoli.

Nel sett., in occasione del grande pellegrinaggio internazionale di 50.000 giovani, nasce il Segretariato internazionale della gioventù cattolica.

Con l'avvento del fascismo ad una ad una le opere cedono di fronte alla violenza del regime: nel 1926 l'Unione reduci, nel 1928 la F.A.S.C.I. e l'A.S.C.I. Nel 1931 viene addirittura soppressa la Società della G.C.I. ma il s. padre Pio XI, che nel 1929 aveva firmato la Conciliazione con lo Stato italiano, reagì con forza e la G.C.I. poté rivivere con volto rinnovato. Cambiò anche il nome, che divenne « Gioventù italiana di azione cattolica » (2 sett. 1931), ma il programma non cambiò.

(per cortesia della Gioventù Italiana Maschile di Azione Cattolica)

GIOVENTÙ ITALIANA MASCHILE DI AZIONE CATTOLICA - Gino Pistone, uno dei tanti partigiani cattolici che hanno combattuto per la libertà, morì scrivendo con il proprio sangue sul tascapane: « Offro la mia vita per l'A.C.I. W. Cristo Re ».

Sotto la presidenza dell'avv. Corsanego (1922-28) e dell'avv. Jervolino (1928-34) la G. C. I. ha compiuto passi giganteschi: la stampa diventa sempre più efficace, l'organizzazione più capillare, nasce la specializzazione degli « aspiranti » (cioè dei ragazzi dai 10 ai 15 anni), vengono promosse settimane nazionali di studio per i dirigenti che si tengono periodicamente a Roma, sorge « Gioventù italica », che diventa poco dopo l'A. V. E. (Editrice della gioventù).

Nel 1934 S. S. Pio XI nominava presidente centrale il prof. Luigi Gedda (1934-46). La Gioventù di A. C. diventa sempre più una potente scuola di formazione. Il suo metodo educativo viene impostato su basi scientifiche e la sua struttura è sempre più aderente alle esigenze dei tempi moderni.

Accanto agli aspiranti sorgono gli *iuniores*, cioè si precisa la fisionomia e la vita organizzata dei giovani dai 16 ai 21 anni; poi il quadro si completerà con il movimento *seniores* (21-30 anni).

Dalla massa dei giovani delle singole associazioni parrocchiali si cominciano a distinguere le *élites*, per dar loro un impegno e una formazione maggiore: i « capi » per gli aspiranti, e le « guide » per gli *iuniores*, mentre tutti i *seniores* sono chiamati ad essere « militanti ».

Inoltre si differenziano ancora i giovani in studenti, lavoratori, rurali per impostare un'azione educativa più efficace e più aderente alle esigenze di ciascuno, e per conquistare più direttamente il rispettivo ambiente di vita.

Ogni anno la Presidenza centrale lancia un tema chiamato « campagna annuale ».

Le Associazioni ricevono dal Centro nazionale i sussidi pratici per organizzare il ciclo di studio sul tema proposto, in due fasi, l'una interna, più lunga e impegnativa per i giovani di Azione Cattolica, l'altra esterna, in forma sintetica e brillante, per tutti i giovani della parrocchia. I temi delle 16 campagne annuali furono questi:

1) *Santificazione della festa.* 2) *Vita parrocchiale del giovane.* 3) *Forti e puri.* 4) *Vivere la Cresima.* 5) *Servite Domino in laetitia.* 6) *La S. Messa.* 7) *Verso la vita.* 8) *Il sacerdote.* 9) *Dio lo vuole.* 10) *Cristo nel mondo del lavoro.* 11) *La carità cristiana nella vita sociale.* 12) *Salviamo il fanciullo.* 13) *Formiamo l'uomo.* 14) *Il cristiano e il mondo.* 15) *La vita interiore.* 16) *Il Corpo Mistico.* Si ha quindi il periodo della guerra.

I dati sono ancora provvisori, ma soltanto per la lotta di liberazione si contano già 21 medaglie d'oro,

14 d'argento, 3 di bronzo, mentre i soci caduti ammontano per ora a ca. 1000.

Risorgono le Opere (A.S.C.I., C.S.I. [Centro sportivo italiano; ex F.A.S.C.I.], Gioventù studentesca, Gioventù operaia, Gioventù rurale, Centro turistico giovanile).

Dal 1946 la Presidenza è al prof. Carlo Carretto. Oggi la G. C. I. si sente la spina dorsale della gioventù italiana, e nessuno ignora più l'importanza che ha assunto nella vita nazionale.

Ne fa fede una data memoranda: sett. 1948, celebrazione dell'80° della G.I.A.C. Convennero a Roma più di 300.000 giovani. Il S. Padre Pio XII ricevendo la gioventù in Piazza S. Pietro benediceva la prima pietra della « DOMUS PACIS » alla presenza dei rappresentanti di 52 Paesi. Il motto del 1868 : « Preghiera - azione - sacrificio » firmato da Fani e da Acquaderni, non è stato smentito, ma pur con strutture diverse continua ad orientare, a guidare gli attuali 500.000 iscritti raccolti in 13.000 Associazioni parrocchiali. - Vedi tav. XLVII.

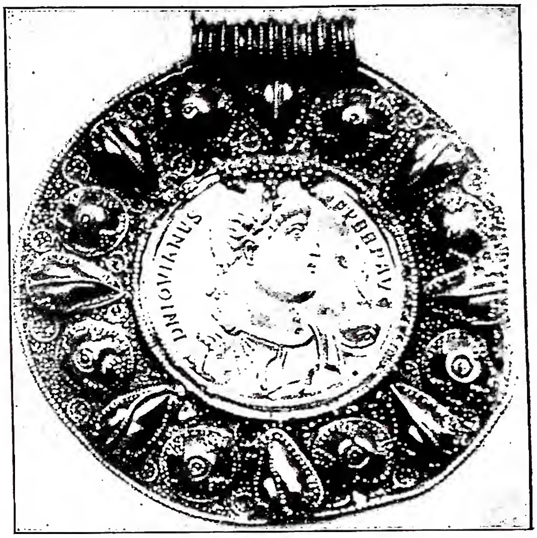
BIBL.: *Bollettino della Società della G. C. I.*, Roma 1881 sgg; *Atti del primo e secondo Congresso cattolico italiano*, Bologna 1874 e 1875; [V. Savarese], *Azione sociale della Gioventù cattolica*, in *Civ. Catt.*, 1901, I, p. 47; F. Olgiati, *La storia dell'Azione Cattolica in Italia (1865-1904)*, 2ª ed., Milano 1922; G. Carollo, *Storia della G.C.I.*, I (1867-78), Roma 1929; A. Sassoli Tomba, *Il primo Congresso cattolico italiano*, Firenze 1934; E. Vercesi, *Il movimento cattolico in Italia*, ivi 1934; F. Pellegrini, *Il 75° della Società della G.C.I.*, in *Civ. Catt.*, 1943, III, p. 392 segg.; G. Dalla Torre, *Azione Cattolica e fascismo*, Città del Vaticano 1944; L. Civardi, *Manuale di Azione Cattolica*, 11ª ed., Roma 1947. Ernesto Talentino

GIOVENTÙ ITALICA. - Rivista pubblicata a cura della Gioventù Italiana di Azione Cattolica dal maggio 1912 – quando raccolse l'eredità de *La Parola*, rivista mensile sorta per iniziativa del Circolo studentesco Dante Alighieri di Roma – al maggio 1943. Contiene oltre ad articoli di orientamento anche gli atti ufficiali dell'organizzazione della Gioventù Cattolica e la cronaca dell'attività.

A partire dal 1914 assunse la denominazione di *Rivista della società della Gioventù Cattolica Italiana*. Nel periodo 1915-18 pubblicò collateralmente un foglio settimanale intitolato *Mentre si combatte* e dal 3 dic. 1918 al 25 maggio 1919 *Dopo la vittoria*. Dal genn. 1923, rinnovata nella veste tipografica, assunse la denominazione di *Pubblicazione ufficiale mensile illustrata della società della Gioventù Cattolica Italiana*. Sospesa dal giugno 1931 a tutto il 1932, si scisse poi in *Bollettino dirigenti* e *Rivista mensile di cultura*. Sospesa nuovamente alla fine del 1939 dal Ministero della cultura popolare, riprese vita nel maggio 1940, assorbendo in una unica pubblicazione anche *Tecnica*, mensile dei Dirigenti diocesani della Gioventù Cattolica, trattando anche temi organizzativi, problemi educativi, ecc. Durante il 1940 G. I. pubblicò una serie di quaderni, tra cui sono da citare in particolare *L'Ottocento*, *Itinerari* e *Roma*. Col 1941 ritornò ad essere unicamente rivista di cultura, mentre le discussioni di carattere tecnico vennero trattate da *Apostolato*. Con il n. 8 del dic. 1942 diventò *Organo del 75° della Società della Gioventù Cattolica Italiana* con il programma di pubblicare documenti storici, rievocazioni del passato e note archivistiche e bibliografiche per la ricostruzione della storia della Gioventù Cattolica Italiana. Ernesto Talentino

GIOVENTÙ NOSTRA. - Rivista pedagogica francescana, fondata nel 1946 e diretta dai Minori Cappuccini della provincia di Foggia. Esce in fascicoli trimestrali, in cui si trattano problemi di educazione e di istruzione in rapporto ai giovani aspiranti alla vita monastica e sacerdotale nell'Ordine francescano. Ilarino da Milano

GIOVIANO (*Flavius Iovianus Augustus*). - Imperatore romano, n. a Singidunum nella Mesia nel 331, m. in Bitinia il 17 febbr. 364. Figlio del conte Varroniano, percorse la carriera militare sotto Co-



(da R. Delbrück, Spatantike Kaiserportrats, Berlino 1933. p. 89, fig. 27)

GIOVIANO - Ritratto nel medaglione d'oro di Horochow (sec. IV). Varsavia, Museo di Stato.

stanzo II. All'avvento di Giuliano era tribuno e dopo l'editto in cui questi mise i soldati nell'alternativa di sacrificare o abbandonare la milizia, preferì dimettersi; fu però trattenuto a causa dell'imminente guerra contro i Persiani. Alla morte di Giuliano, nonostante la sua riluttanza, fu acclamato imperatore dall'esercito (28 giugno 363).

Costretto dalle circostanze disastrose della campagna persiana e per consolidare la sua autorità, dovette accettare le condizioni di pace da Sapore, rinunciando ad alcune province. Cristiano e cattolico convinto, G. provvide subito a revocare le leggi anticristiane di Giuliano, promulgando la tolleranza per tutti; proibì soltanto i sacrifici pubblici istituiti dal predecessore. Richiamò tutti i vescovi ch'erano ancora in esilio e principalmente s. Atanasio che invitò anche ad Antiochia. Le buone disposizioni di G. spinsero le varie sètte ariane a chiedergli protezione sperando di trarlo alle proprie idee. Così i macedoniani gli fecero pervenire un libello con il quale chiedevano che fossero scacciati gli anomei; questi tentarono di far cacciare Atanasio da Alessandria, ma gli uni e gli altri furono respinti e minacciati. Durante il viaggio verso Costantinopoli assistette a Tarso ai funerali di Giuliano, poi ad Ancira prese il consolato, ma a Dadastene, tra i confini della Galazia e della Bitinia, improvvisamente m. troncando le speranze in lui riposte.

BIBL.: Socrate, *Hist. eccl.*, III, 22-26; Sozomeno, *Hist. eccl.*, VI, 3-6; Teodoreto, *Hist. eccl.*, IV, 1-4; O. Seeck, s. v. in Pauly-Wissowa, IX, coll. 2006-11; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente*, Bologna [1941], p. 153 sg.
Agostino Amore

GIOVINAZZO, DIOCESI di : v. MOLFETTA, GIOVINAZZO E TERLIZZI, DIOCESI di.

GIOVINIANO. - Eretico del sec. IV. Nessuna notizia si conosce sulla sua origine e prima educazione; sconosciuto è altresì il luogo e la data della morte. Verso il 385, dopo esser vissuto per qualche tempo nelle pratiche del più rigido ascetismo, di punto in bianco mutò vita dandosi alla vita gaudente ed ai bagordi. Per giustificare questo nuovo tenore di vita, scrisse delle opere che sono oggi perdute.

Il loro contenuto però si può conoscere dagli scritti di coloro che le confutarono, ed in modo particolare da s. Girolamo, e si può così sintetizzare : 1) non esiste

differenza alcuna tra i vari stati della vita sociale: vergini, sposati e vedovi, purché abbiano ricevuto il Battesimo, sono uguali; 2) chi è stato rigenerato con il Battesimo non può più peccare, né subire le suggestioni del demonio; 3) nessuna differenza di merito tra la vita astinente ed il partecipare ad un banchetto, purché questo si chiuda con un rendimento di grazie al Signore; 4) nessuna distinzione di merito in cielo tra i vari gradi di virtù. Per questo sistema di dottrine che metteva in pericolo tutta la morale cristiana, G. fu accusato al papa Siricio, il quale in un Sinodo tenuto nel 390 ne condannò le dottrine e lo scomunicò insieme ad otto seguaci. Per difendersi G. pubblicò allora un libello conosciuto con il nome di *Commentarioli*, in cui allegando una serie di passi scritturistici cercava di convalidare le sue teorie. Intanto si trasferiva a Milano sperando di ottenere giustizia e protezione dall'imperatore Teodosio; questi però non solo non accolse l'eretico ma lo bandì anche da Milano. S. Ambrogio poi, cui papa Siricio aveva comunicato la sentenza di scomunica, con l'approvazione di un Sinodo tenuto nel 391 confermava la condanna di Roma. Dalla lettera sinodale milanese appare che G. negava anche la perpetua verginità di Maria (s. Ambrogio, *Epist.* 42).

Da Roma poi Pammachio pensò di mandare i *Commentarioli* a s. Girolamo, che si trovava in Palestina, pregandolo di scriverne la confutazione. In due settimane, tra il 392 ed il 395, il solitario di Betleem compose i due libri *Adversus Iovinianum* nei quali seguendo passo passo il libello, con un'abbondanza di citazioni sacre e profane ed in uno stile veemente e fortemente polemico, distruggeva le argomentazioni di G. ed in particolare esaltava la bellezza dello stato verginale e la sua superiorità su quello matrimoniale.

Nonostante le sentenze di scomunica di Roma e di Milano e la mordace confutazione di s. Girolamo, G. continuò a far propaganda e ad aver seguaci; due monaci apostati milanesi ne sparsero gli errori anche a Vercelli.

BIBL.: S. Girolamo, *Adversus Jovinianum*: PL 23, 211-338; W. Haller, *Iovinianus* (*Texte und Untersuchungen*, 17, II), Lipsia 1897; F. Cavallera, *St Jérôme, sa vie et son oeuvre*, I, Lovanio 1922, pp. 154-64; Moricca, II, pp. 1357-61; F. Valli, *Un eretico del sec. IV, G.*, Torino 1925. Agostino Amore

GIOVIO, Paolo. - Storico, n. a Como il 19 apr. 1483, m. a Firenze il 10 dic. 1552. Fu vescovo di Nocera de' Pagani dal 13 genn. 1528.

Deve la sua fama a: *Historiarum sui temporis libri XLV* (Firenze 1550-52); *Commentarii delle cose dei Turchi* (Venezia 1531); numerose biografie (i Visconti, Muzio Attendolo Sforza, Alfonso d'Este, Leone X, Adriano VI, ecc.) nonché *Elogia virorum bellica virtute illustrium*, *Elogia virorum litteris illustrium*. La visione di un P. G., fratello spirituale dell'Aretino, « reporter » pronto a barcamenarsi tra i desideri dei suoi clienti e quelli del gran pubblico, penna facile e ricattatoria, quale viene definita dal Fueter, viene abbandonata dalla critica successiva: il Croce vede in G. un descrittore di cose militari e di cultura, generalmente veritiero, non molto sensibile però alla storia eticopolitica perché i sentimenti politici del G. « non si convertivano e potenziavano in ardore di affetto politico, nel culto di un ideale, nell'ansioso interrogare la storia per annodare al passato l'avvenire augurato » (*op. cit.* in bibl., p. 31); lo stesso Croce definisce l'opera del G. quale « grandiosa aneddotica ».

BIBL.: E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, trad. it., Napoli 1944, I, p. 61 sgg., II, pp. 333-34 (con la bibl. precedente); B. Croce, *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, II, Bari 1945, pp. 27-55. Massimo Petrocchi

GIOVITA, santo, martire: v. FAUSTINO E GIOVITA, santi, martiri.

GIPHANIUS, Hubertus (Hubert van Giffen). - Giureconsulto e filologo. N. a Buren (Olanda) nel 1534, m. a Praga nel 1604.

Studiò a Lovanio, Parigi e Orléans con il Cuiacio. A Venezia, dove si trovava al seguito dell'ambasciatore francese, si dedicò agli studi filosofici e filologici. Poi si trasferì a Strasburgo come professore di logica, etica e istituzioni (1570-83), passando poi ad Altdorf e successivamente ad Ingolstadt (1590) ove insegnò diritto, affermandosi come il più grande giurista della Germania dei suoi tempi per la straordinaria cultura e la vastità delle indagini.

Nel 1599 fu chiamato alla corte di Rodolfo II come consigliere e referendario imperiale. Fra le sue opere, in cui si alternano il giurista e il filologo, vanno ricordate: *Eiusdem Batracomyomachia, Hymni*, ecc. (Strasburgo 1572); *Lecturae altdorfinae in aliquot Codicis titula Digestorum* (Francoforte 1605); *Tractatus feudalis* (ivi 1606); *Antinomiae iuris feudalis* (ivi 1606); *Tractatus de diversis regulis iuris antiqui* (Strasburgo 1607); *De renunciationibus* (Francoforte 1608); *Commentarii in X libros Ethicorum Aristotelis* (ivi 1608); *In IV libros Institutionum iuris civilis Iustiniani commentarius* (Strasburgo 1611); *Oeconomia iuris* (ivi 1612); *Observationes singulares in linguam latinam* (Francoforte 1624).

BIBL.: J. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, Stoccarda 1880, v. indice. Cesare Moreschini

GIRALDI, Giovambattista Cinzio. - Letterato, n. a Ferrara nel 1504, ivi m. nel 1573. La sua opera è sotto l'influsso della Riforma cattolica.

Presentimenti di romanticismo vennero rilevati nelle tragedie, fra cui notevole l'*Orbecche*, recitata nel 1541. Oltre un dramma pastorale (*Egle*) ed alcune ecloghe, compose il poema *Ercole* (Modena 1557), incompiuto, che celebra le imprese di Ercole II d'Este. Opera maggiore gli *Ecatommiti* (Mondovì 1565), novelle d'ispirazione boccaccesca (113, distinte in dieci decadi e un'introduzione) narrate da una brigata d'amici in viaggio da Civitavecchia a Marsiglia. Dalla 7ª della 3ª decade Shakespeare trasse l'argomento dell'Otello.

BIBL.: G. Perale, *Sul valore morale degli « Ecatommiti » di G. B. G.*, Prato 1907; R. Piccioni, *Vita di G. B. G.*, in *Atti e memorie delle deput. ferr. di st. patria*, 18 (1908), pp. 113-231; G. Guerrieri-Crocetti, *G. B. G. e il pensiero critico del sec. XVI*, Milano 1932; A. Chiari, *La fortuna del Boccaccio*, in *Questioni e correnti di st. lett.*, a cura di A. Momigliano, ivi 1949, p. 327 sgg. Italiano Marchetti

GIRALDI, Ubaldo di San Gaetano. - Scolopio, canonista. N. a Roma nel 1692 e m. ivi nel 1775.

Fu assistente generale della sua Congregazione ed esaminatore apostolico del clero romano. Dedito allo studio del diritto canonico, curò la nuova edizione delle *Institutiones canonicae* del confratello Remigio Maschat di S. Erasmo (v.), portandovi aggiunte e aggiornamenti (Ferrara 1760). Poco dopo pubblicò l'*Expositio iuris pontificii iuxta recentiorem Ecclesiae disciplinam* (Roma 1769), ove sono riportate con breve commento le parti del *Corpus Iuris Canonici* e infine le sintesi del Concilio tridentino e delle Costituzioni apostoliche. Altra sua opera importante sono le *Animadversiones et additamenta ex posterioribus Summorum Pontificum constitutionibus et S. Congregationum decretis desumpta ad Augustinum Barbosa de officio et potestate parochi* (ivi 1773).

BIBL.: Hurter, V, 214; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 539, 558. Cesare Moreschini

GIRALDO di Cambrai. - Ecclesiastico e scrittore, detto anche G. di Barry. N. a Manorbeer (Pembrokeshire), da una nobile famiglia del Galles, e m. sul finire del 1222 o nel 1223. Studiò a Parigi e tornato in Inghilterra verso il 1172 divenne nel 1175 arcidiacono di Brecknock. Una prima elezione a vescovo di St. David non fu confermata dal re Enrico II.

G. tornò a Parigi per dedicarsi agli studi di diritto; nel 1185 accompagnò il principe Giovanni nella spedizione in Irlanda, durante la quale scrisse le sue opere *Topographia Hibernica* ed *Expugnatio Hiberniae*. Nel 1188, insieme all'arcivescovo di Canterbury Balduino, predicò con gran successo la Crociata nel Galles. Una seconda nomina di G. a vescovo di St. David fu ostacolata dall'arcivescovo di Canterbury Umberto, nonostante il ricorso di G. presso Innocenzo III, per il quale venne appositamente a Roma. Deluso da questi contrasti, G. nel 1203

(per cortesia del p. Gaetano Stano, O. F. M. Conv.)

GIRARD, GRÉGOIRE - Ritratto contemporaneo - Friburgo, convento dei pp. Conventuali.

lasciò l'ufficio di arcidiacono per dedicarsi solo all'attività letteraria.

Oltre le ricordate opere sull'Irlanda, e l'*Itinerarium Cambriae*, è degna di menzione la sua opera giuridica *Dialogus* o *Distinctiones VII de iure et statu Manevensis Ecclesiae*, scritta nel 1199, durante la controversia suscitata dalla sua seconda elezione a vescovo. Tra le molte altre che scrisse e di cui dette egli stesso un catalogo (*De libris a se scriptis catalogus brevior*, ed. I. S. Brewer, I, Londra, pp. 421-23) : *Gemma ecclesiastica* (una specie di Somma di morale disciplinare); *Speculum Ecclesiae sive de monasticis ordinibus et ecclesiasticis religionibus*; *Distinctiones IV* (descrive, esagerando, la corruzione degli ecclesiastici del tempo); *Libri de rebus a se gestis* (1204-1205); *Vitae episcoporum Lincolniensium*; *Vitae sex episcoporum coaetaneorum*, ecc. Benché pieni di erudizione, gli scritti di G. dànno spesso poco affidamento per la parzialità che li anima.

BIBL.: *The Works of G. C.*, a cura di J. S. Brewer, J. F. Dimock, G. F. Warner, con erudite introduzioni, 8 voll., Londra 1861-91; G. Lunch, *Cambrensis eversus sive potius historica fides in rebus Hibernicis Giraldo Cambrensi abrogata*, ed. M. Kelly, 3 voll., Dublino 1848-52; T. R. Lounsbury, *Life of G. C.* in *New England*, 37 (1878), p. 717 sgg.; 38 (1879), p. 50 sgg.; 39 (1880), p. 70 sgg.; A. Joly, *Etudes anglo-normandes. Gérold le Gallois*, in *Mem. acad. scien. Caen.*, Caen 1888, pp. 117-80; J. Lefevre, *Un brouillion du XIIIe siècle*, in *Etudes sur quelques inédits de Giraud de Barri*, in *Mélanges d'Archéol. et d'Hist.*, 58 (1941-46), pp. 145-178; A. Boutemy, *Giraud de Barri et Pierre le Chantre*, in *Rev. du moyen âge latin*, 2 (1946), pp. 45-62; C. H. Williams, *Giraldus Cambrensis and Wales*, in *Journ. of hist. Society of the Church of Wales*, 1 (1947), pp. 6-14; I. P. Shaw, *Giraldus C. and the primacy of Canterbury*, in *Church quarterly Review*, 148 (1949), pp. 82-101.
Stanislao Majarelli

GIRARD, GRÉGOIRE - Al secolo Giovanni Battista, grande pedagogista svizzero, dei Frati Minori Conventuali, n. a Friburgo il 17 dic. 1765, m. ivi il 6 marzo 1850. Ordinato sacerdote a Friburgo nel 1788, consacrò i primi anni del suo ministero all'insegnamento nei collegi dell'Ordine a Überlingen e Friburgo. Rivelatosi con il suo *Piano di educazione pubblica per la Repubblica elvetica*, nel 1799 fu nominato consigliere cattolico del ministro dell'Educazione a Lucerna. Passato il governo a Berna, il G. divenne il primo parroco cattolico di quella città dopo la « riforma ». Richiamato a Friburgo nel 1804 per riorganizzare e dirigere le scuole elementari della città, rivelò il suo genio trasformando il sistema artificioso della scuola del tempo in un vivaio di cultura, dove l'interesse e l'attività si sostituissero alla memoria, e la gioia e il desiderio di sapere alla coercizione di una scienza già stabilita ed imposta alle menti dei discepoli.

I risultati furono magnifici, e la fama della scuola di Friburgo si sparse in tutta Europa, nelle Americhe e in India. Ovunque in Svizzera, in Inghilterra, in Francia, in Grecia, in Russia sorsero delle « Girardine », introdotte anche in Italia dal pedagogo d. Baghetti. Anche il Lambruschini, più tardi, rese omaggio al G. « come un discepolo al suo maestro ». Ma il metodo dell'insegnamento mutuo, che affidava un gruppo di fanciulli all'insegnamento di un loro compagno più intelligente sotto la guida del maestro, fu considerato a Friburgo come un sovvertimento dell'ordine sociale, un annientamento del principio di autorità. Nonostante i risultati sorprendenti e i riconoscimenti resi al G. dai più valorosi pedagoghi del tempo, il 2 giugno 1827 le autorità civili, d'accordo con l'autorità ecclesiastica, soppressero l'insegnamento mutuo. Il G. si ritirò a Lucerna, ove insegnò filosofia nel liceo di Stato dal 1827 al 1834. Fu richiesto più volte per consigli e direttive per l'organizzazione delle scuole di diversi cantoni svizzeri, prese parte a riunioni e congressi e fu varie volte guardiano e ministro provinciale nel suo Ordine.

Il nome del G. è rimasto legato al metodo dell'insegnamento mutuo, metodo occasionato all'inizio dalla deficenza di numero di insegnanti nella sua scuola, ma dal quale egli seppe trarre i più grandi vantaggi. Il suo principio fondamentale era di venire incontro all'innato bisogno di vitalità e movimento nei fanciulli. Il meccanismo consisteva in una gara di emulazione tra i discepoli per giungere al grado di poter insegnare ai propri condiscepoli, poiché, come diceva il G., « il miglior modo di imparare è quello di insegnare ». Altro risultato di tale metodo era quello di formare i futuri dirigenti nell'arte di comandare, e di inoculare nei discepoli il senso civico dell'obbedienza alle leggi e alle autorità costituite. Quest'autoeducazione, educazione dal di dentro, non imposta, ma sviluppata naturalmente sui principi della libertà e della personalità, si manifestava infine nella giuria dei fanciulli, chiamata a risolvere le questioni disciplinari sorte nell'ambito della scuola. L'efficacia di questo sistema educativo si fondava sul principio fondamentale del metodo materno, che favorendo lo sviluppo naturale di tutte le facoltà formava l'uomo completo a forza di amore e di convinzione acquisita : « Se vi preme il progresso dei vostri alunni, fatevi amare da loro ». Era il metodo che la madre, « educatrice per natura », gli aveva insegnato. Metodo intuitivo dapprima, e astrattivo poi. Il G. seppe dedurre il suo metodo soprattutto richiamandosi al modo con cui la madre insegna al figlio la lingua materna. Questa divenne per lui il grande strumento della formazione dell'uomo completo. Studiando la lingua materna il fanciullo si rende conto da se stesso delle nozioni che egli acquista, esercitando tutte le facoltà naturali, senza limitarsi al solo esercizio dell'apprendere mnemonico. Lo stesso principio materno si applica alla formazione morale e religiosa, non inoculando la virtù, ma svegliando e coltivando le buone tendenze che sono in germe nel cuore del bambino. « Formare il Cristo nell'uomo », è per il G. l'ideale e il fine supremo della educazione.

Alla sua morte, il Gran Consiglio di Friburgo ordinò che se ne esponesse l'effigie in tutte le scuole, ed una sottoscrizione pubblica gli eresse nella città un monumento di bronzo, che ne perpetua ancor oggi la memoria.

Bibl.: A. Daguet, *Le p. G. et son temps*, 2 voll., Parigi 1896; L. Forte, *P. G.*, con appendice sul «girardismo» in Italia, Casalbordino 1908; L. Sudan, *L'école primaire fribourgeoise sous la Restauration*, Parigi 1934; L. Veuthey, *Un grand éducateur: le p. G.*, ivi 1934; id., *G.*, Brescia 1946; id., *Il p. Gregorio G. O.F.M. Conv. educatore e pedagogista*, in *Miscellanea Francescana*, 50 (1950), pp. 195-212; C. Both, *L'éducation par la langue maternelle selon le p. G.*, Friburgo 1941. Alfonso Pompei

GIRARDON, François. - Scultore francese, n. a Troyes il 16 marzo 1628 e m. a Parigi il 1° sett. 1715. I suoi primi saggi (una *Vergine* e un *Luigi XIII* in abito dell'Ordine in S. Spirito) datano a ca. il 1645. Dal 1648 al 1650 fu a Roma presso l'incisore Ph. Thomassin; ma nel 1650 è nuovamente a Troyes e nel 1651 a Parigi.

Sono di questo periodo le statue di S. Francesco e di S. Antonio per la chiesa dei Capucins-St-Honoré e alcuni medaglioni per l'Hôtel de la Ville: lavori tutti, come quelli per il Louvre, di collaborazione con altri artisti. Con N. Le Gendre, sotto la direzione del Le Brun, attese alle sculture del castello di Vaux e nel 1666, quale capo di un gruppo d'artisti e di scultori, incominciò a popolare il parco famoso di Versailles di fontane, di statue, di vasi. Tra le altre opere, sono da ricordare la decorazione della porta St-Denis (1672); il mausoleo della principessa de Conti (1672-75); la tomba di Richelieu alla Sorbona (1675-94); la decorazione dell'altar maggiore della chiesa di S. Giovanni a Troyes (1691); la tomba di Louvois ai Capucins (in collaborazione con Desjardin, 1696); nonché le sculture per il Dôme des Invalids e per i Bâtiments du Roi. Fu anche soprintendente alla decorazione delle navi dell'arsenale di Tolone ed elevò varie statue equestri, tra cui quella della Place Vendôme (1683-99), abbattuta durante la Rivoluzione. Per la sua tomba scolpì un *Calvario* (1705-1709), che è oggi nella chiesa di S. Margherita nel Faubourg St-Antoine a Parigi; altre opere religiose sono nel Museo di Troyes.

Al G. nocque forse il dover lavorare spesso in collaborazione o sotto la direzione di altri, ma la sua opera, che non poteva non risentire in qualche maniera anche l'influsso del Bernini, s'impone tuttavia tra le espressioni più importanti della scultura francese dell'epoca sua.

Bibl.: E. Benezit, *Dictionnaire des peintres, sculpteurs* ecc., II, Parigi 1913, p. 435; H. Vollmer, s. v. in Thieme-Becker, XIV (1921), pp. 169-71: J. Obriot, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII (1933), p. 282; M. Oudinot, *F. G.*, in *Bulletin de la Soc. de l'hist. de l'art français*, 1937, pp. 204-48. Gilberto Ronci

GIRAUD, Bernardino. - Cardinale, n. a Roma il 14 luglio 1721, m. ivi il 3 marzo 1782. Nominato nel 1763 da Clemente XIII uditore di Rota, dallo stesso Pontefice fu eletto, nel 1767, arcivescovo titolare di Damasco e nunzio a Parigi. Per incarico speciale di Clemente XIV, ricevette in suo nome la solenne professione di Luisa Maria, figlia del Re di Francia, carmelitana scalza nel monastero di S. Dionigi, e per la circostanza gli fu concesso di indossare gli abiti cardinalizi.

Creato e riservato in petto nel Concistoro del 17 giugno 1771, Clemente XIV ne pubblicò la nomina il 19 apr. 1773 con il titolo della S.ma Trinità al Pincio, lo inviò arcivescovo a Ferrara, ove rimase fino al 1777. Contribuì validamente all'elezione di Pio VI che lo volle suo uditore e gli diede prove di particolare benevolenza. Però il G. avversò il viaggio del Pontefice a Vienna e morì prima del suo ritorno. Lasciò eredi i poveri e per essi Pio VI; il Papa dispose dell'eredità per fabbricare in Roma il Conservatorio Pio e per istituire una scuola di disegno presso i Fratelli delle Scuole cristiane a S. Salvatore in Lauro.

Bibl.: G. Moroni, *Diz. d'erudiz. storico-eccl.*, XXXI, p. 81. Mario De Camillis

GIROLAMITI. - Con questo nome si chiamarono alcune Congregazioni di eremiti, sorte in Spagna e in Italia nei secc. XIV e XV. Esse seguivano la cosiddetta Regola di s. Agostino, ritoccata con aggiunte tolte dagli scritti di s. Girolamo e da altre regole, e consideravano s. Girolamo come loro fondatore.

I. Eremiti spagnoli di S. Girolamo. – Furono istituiti da Pietro Fernandez Pecha di Guadalajara (m. nel 1374), ciambellano del re Pietro il Crudele. Egli, suo fratello Alfonso, vescovo di Jaén, il portoghese Basco si unirono ad alcuni eremiti italiani che professavano la Regola del Terz'ordine di S. Francesco, erano stati discepoli di Tommasuccio da Siena e si erano stabiliti a Lupiana presso Toledo. Sorsero presto altri eremitaggi autonomi. Il Pecha ottenne da Gregorio XI nel 1374 ad Avignone la conferma dell'istituzione, però si dovette adottare la cosiddetta Regola di s. Agostino. Il card. Ximenez inviò i G. in America per l'evangelizzazione degli Indi, e ad essi fu affidato il monastero dell'Escorial da Filippo II. Appartennero ai G. Fernando de Talavera y Mendoza, primo arcivescovo di Granada, Pedro de Cabrera, commentatore di s. Tommaso, Francesco de Geronimo ed Antonio de Rosario, noti compositori.

Nel 1375 sorse pure un ramo femminile, le Gerolamine, fondato da Maria Garcias (m. nel 1426) a Toledo e sviluppatosi nelle principali città di Spagna e in Messico.

II. Poveri Eremiti di S. Girolamo della Congregazione di Pisa. – Fondati dal b. Pietro dei Gambacorta dei signori di Pisa (m. nel 1435). Nel 1377 il b. Pietro, giovane venticinquenne, si fece eremita sul Montebello presso Urbino e in pochi anni fondò altri eremitaggi che si unirono in Congregazione, seguendo la Regola del Terz'ordine di S. Francesco e praticando asperrima penitenza. Presto i G. si stabilirono a Venezia, Padova, Treviso, Vicenza, fondarono nel 1434 il convento di S. Onofrio a Roma. Alla fine del sec. XVII fecero pure alcune fondazioni in Austria e in Baviera. Nel 1568 Pio V fece loro adottare la cosiddetta Regola di s. Agostino con costituzioni proprie e voti solenni. Ridottasi a pochissimi religiosi, la Congregazione fu soppressa nel 1933 da Pio XI con la lettera apostolica *Inter Instituta* (AAS, 25 [1933], p. 147 sg.).

III. G. dell'Osservanza o di Lombardia. – Sorsero dalla Congregazione dei G. di Spagna per un moto riformatorio promosso dal loro generale Lope de Olmedo (m. nel 1433), il quale nel 1424 aggiunse alle Regole, delle costituzioni molto rigide prese dai Certosini: astinenza assoluta dalla carne, digiuno quaresimale dal 30 sett. (s. Girolamo) a Pasqua, ecc. Martino V approvò la riforma, costituì i membri in Congregazione autonoma ed assegnò loro la chiesa di S. Alessio sull'Aventino. I G. dell'Osservanza si estesero in Spagna ed in Italia, specie in Lombardia. Nel 1595 i conventi spagnoli si unirono di nuovo ai G. di Spagna e i monasteri italiani, divenuti autonomi, ebbero un loro generale che risiedeva ad Ospedaletti presso Lodi. La Congregazione poi si spense.

IV. Eremiti di S. Gerolamo della Congregazione di Fiesole. – Nel 1360 Carlo dei conti Guidi di Montegranelli, sacerdote e terziario francescano, istituì un piccolo convento a Fiesole; sullo stesso tipo ne sorsero a Venezia, Verona ed altrove. Riuniti in Congregazione da Innocenzo VII (1406) ed approvati da Gregorio XII, con Eugenio IV nel 1441 adottarono la cosiddetta Regola di s. Agostino. Paolo V donò loro il convento dei SS. Vincenzo e Anastasio a Piazza Trevi (Roma). Ridotti a pochi membri, nel 1668 Clemente IX sciolse la Congregazione, unendola a quella dei G. del b. Pietro da Pisa.

Bibl.: G. Moroni, *Diz. di erud. st.-eccl.*, XXXI, pp. 89-108; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, I, Paderborn 1933, pp. 592-96; per i G. di Spagna: J. de Siguënza e F. de los Santos, *Historia de la Orden de S. Gerónimo*, ed. C. Garcia, 2 voll., Madrid 1907 sgg.; per i G. della Congregazione di Pisa: P. Bonnaccioli, *Pisana Eremus sive vitae et gesta Eremitarum d. Hieronymi*, Venezia 1692. Piero Sannazzaro

GIROLAMO, santo. - Uno dei quattro grandi Dottori della Chiesa latina.

Sommario: I. Vita. - II. Opere. - III. Dottrina. - IV. Diritto. - V. Iconografia. - VI. Società di S. G.

I. Vita. – Figlio di Eusebio, n. a Stridone, piazzaforte distrutta dai Goti, ai confini della Dalmazia e della Pannonia. Il santo Dottore stesso ha trasmesso questi particolari tra le sue notizie autobiografiche nel cap. 135 del *De viris*, scritto nel 392. Quelle righe riguardano la famiglia, la data di nascita e il luogo di origine di s. G. e molti problemi spesso discussi, la maggior parte dei quali, in mancanza dei documenti necessari, non possono ottenere una soluzione del tutto soddisfacente. I suoi genitori erano cattolici ed egli ricevette una educazione cattolica. Si ignora il nome di sua madre, conoscendosi solamente quello di una zia materna, Castorina, con la quale ebbe più tardi delle difficoltà. Egli aveva un dolce ricordo della tenerezza della nonna; ma nessun ricordo ha lasciato di sua madre. La famiglia godeva di una certa agiatezza, e, nonostante le distruzioni dei Goti, la proprietà familiare era ancora in condizioni sufficientemente buone perché, nel 398, G. potesse sperare di trarne dalla vendita qualche profitto. Aveva una sorella che, per qualche tempo, gli fu causa di preoccupazioni e che egli raccomandò al clero di Aquileia; e un fratello più giovane, Paoliniano, che doveva poi raggiungerlo a Bethlemme e praticarvi con lui la vita monastica. La data di nascita di s. G. è fissata dalla *Cronaca* di Prospero; ma essa non concorda con i numerosi particolari che s. G. stesso dà sui suoi primi anni. Sembra piuttosto che si debba fissare la sua nascita al 347 ca., data con la quale concordano tutte le sue notizie sulla prima educazione e sulla vita a Roma. Quanto all'esatta posizione di Stridone è impossibile fissarla : nessun documento, all'infuori della notizia che ne dà s. G., fa menzione di questa località. Così sono state formulate a questo proposito le congetture più disparate e più inverosimili. Una di queste, che aveva conquistato dotti, come G. Morin e F. Bulič, e che poneva Stridone a Grahovopolje in Bosnia, non lungi da Glamos, presso la frontiera della Dalmazia attuale, a causa di un'iscrizione in cui erano menzionati gli stridonesi, ha dovuto essere abbandonata perché poggiava su un grave falso, riconosciuto dall'autore stesso. Seguendo D. Vallarsi, A. Vaccari e F. Cavallera hanno creduto dover piuttosto cercare l'antica Stridone nei dintorni di Aquileia e di Haemona, verso i quali orientano i dati della corrispondenza di s. G. con i suoi parenti ed i suoi amici. Il Morin aveva accettato questa ipotesi ma, nell'apr.-giugno 1941, aveva ancora una volta mutato parere e, in un articolo di *Nova et Vetera*, aveva sostenuto vivamente l'infondatezza di questa soluzione, proponendo di cercare Stridone molto più ad est, sulla linea ove gli itinerari segnano due *ad fines* e più probabilmente ove si trova attualmente Qrin. Il Vaccari sembra aver abbandonato la sua opinione di un tempo; ma il Cavallera, senza discutere la nuova ipotesi, ha tentato di dimostrare, in un recente articolo, che gli argomenti invocati per i dintorni di Aquileia conservavano tutta la loro forza (*La patrie de st Jérôme*, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 47 [1946], pp. 60-64).

(da R. Lantier - J. Hubert, Les origines de l'art français, Parigi 1947, fig. 118)

Girolamo, santo - S. G. lascia Roma e s'imbarca per Gerusalemme dove si fa insegnare la lingua ebraica; commenta la Bibbia davanti ai suoi discepoli; distribuisce degli esemplari della sua traduzione ad alcuni monaci che li portano nei loro monasteri. Miniatura della Bibbia di Carlo il Calvo (846-51) Parigi, Biblioteca nazionale, ms. lat. 1, fol. 3.

Checché ne sia, G. ricevette dapprima, nella dimora paterna, una educazione molto accurata, riguardo alla quale egli rievoca la severità del suo maestro, novello Orbilio, e i giuochi, nella grande casa familiare.

Giunto il tempo di perfezionare la sua educazione e di favorire i suoi gusti per la cultura liberale, G. fu inviato a Roma per formarsi presso i grammatici e i retori più in vista : e fu scolaro assiduo di Donato. Studente serio, s'interessò profondamente alla letteratura e a tutti i rami del sapere coltivati a quell'epoca, compreso il diritto e la filosofia. Se non approfondì lo studio del greco, si preoccupò tuttavia fin da allora di formarsi una biblioteca scelta. Con lui studiavano alcuni giovani venuti dalle stesse sue contrade, come Bonoso e Rufino, o di origine romana come Pammachio, il futuro senatore e genero di Paola.

Secondo alcune testimonianze, G. avrebbe condotto in quel tempo con i giovani romani una vita assai dissipata e frivola. Ma ancor di più egli subì il fascino che il cristianesimo esercitava sulla città, che aveva visto il martirio di s. Pietro e di s. Paolo. La domenica frequen-

tava le catacombe, insieme con alcuni amici che condividevano le sue idee cristiane, e presto si decise a ricevere il Battesimo che, secondo il costume di quel tempo, aveva sin lì differito.

Terminato il ciclo normale dei suoi studi, lasciò Roma con un suo amico d'infanzia, Bonoso, per andare a Treviri : la sua corrispondenza con Rufino lo mostra occupato a trascrivere manoscritti di autori cristiani per se stesso e per i suoi amici. Nello stesso tempo sentì il primo impulso per la vocazione monastica.

Si ignorano le ragioni di questo viaggio a Treviri e la durata del suo soggiorno. Fin dal 373 era di ritorno in Italia e lo si ritrova ad Aquileia, in un circolo di giovani ferventi, raggruppati intorno al vescovo Valeriano per condurvi, secondo un'espressione di G., una vita celestiale. Ma il gruppo, non si sa bene per quale ragione, si disperse pochi mesi dopo. G. ne approfittò per partire per l'Oriente. Attraverso l'Illirico, la Tracia, il Ponto, la Cappadocia, la Bitinia, la Galazia, giunse nel 374 ad Antiochia. Di questo viaggio egli ha lasciato qualche ricordo, in particolare del suo passaggio ad Atene.

Ad Antiochia fu dapprima ospite di Evagrio, che aveva conosciuto recentemente in Italia e che, durante una lunga e grave malattia, lo assisté con grande devozione. Fu allora che ebbe quel sogno ove era severamente punito per il suo attaccamento alle lettere profane e giurò di non interessarsene più. Non appena poté, abbandonando il progetto di andare a visitare Gerusalemme, si spinse nel deserto a est di Antiochia, in mezzo ad altri monaci che gliene davano l'esempio e si dedicavano ad esercizi di penitenza e alla preghiera, turbato a volte dai ricordi della sua giovinezza romana. In quel periodo iniziò anche lo studio dell'ebraico, per meglio comprendere la S. Scrittura, nonostante vi incontrasse grandi difficoltà. Visse in quel deserto per quasi due anni, felice, sembra, e deciso a perseverare, allorché il demone della discordia cominciò a soffiare nel deserto. Causa ne fu la questione dello scisma di Antiochia che lacerava allora tutta la Chiesa d'Oriente. I monaci presero subito posizione e a ciascuno eran chieste le sue preferenze e il suo Credo. G. dapprima combatté anche lui, poi, stanco della lotta, scrisse a papa Damaso per sapere con chi doveva comunicare. Non ricevendo alcuna risposta si decise bruscamente a lasciare il deserto. Evagrio lo ospitò nuovamente e poiché si era egli stesso schierato dalla parte di Paolino contro Melezio, non ebbe gran fatica a farvici schierare anche G. Paolino comprese subito l'importanza di tale adesione e per rafforzarla lo persuase a ricevere dalle sue stesse mani il sacerdozio. G. pose come condizione che gli si lasciasse la possibilità di praticare la vita monastica : era quel che desiderava salvaguardare sopra ogni altra cosa. Nello stesso tempo, seguitando i suoi studi scritturistici, ebbe occasione di ascoltare alcune conferenze di Apollinare e di visitare i Nazareni di Berea, presso i quali poté vedere il loro esemplare del Vangelo ebraico, e fece i suoi primi saggi di composizione. Fino allora egli si era contentato di scrivere con molta cura e con qualche ricercatezza alcune lettere ai suoi amici di Oriente e di Occidente. Tentò inoltre un piccolo commento di Abdia e forse anche la sua *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*. Tuttavia la grande capitale d'Oriente, che Teodosio aveva reso alla libera ortodossia nicena e in cui Gregorio Nazianzeno esercitava un apostolato così fecondo e luminoso, l'attraeva. Vi andò, sembra, nel 379 e divenne l'assiduo discepolo di Gregorio, vivendo presso di lui i giorni tempestosi del Concilio del 381, ciò che gli diede anche l'occasione di conoscere s. Gregorio Nisseno e s. Anfilochio. Alla loro scuola G. si perfezionò nella conoscenza del greco e apprese soprattutto a stimare Origene, di cui incominciò a tradurre un certo numero di omelie su Geremia, Ezechiele, Isaia. Anche la storia ecclesiastica lo interessava. Su richiesta dei suoi amici Vincenzo e Gallicano tradusse e continuò fino al tempo suo la *Cronaca* di Eusebio, nell'attesa di poter attuare (ciò che non fece mai) il progetto di scrivere una *Historia* del suo tempo.

Non si sa in quale circostanza G. facesse la conoscenza di s. Epifanio, vescovo di Salamina. Nel 382 Paolino di Antiochia e quest'ultimo, desiderosi di andare a Roma, lo presero con loro. G. si sentì allora ripreso dal fascino della città eterna e lasciò ripartire soli i due amici nella primavera del 383. Egli aveva infatti ottenuto la piena fiducia di papa Damaso, che ricorreva volentieri ai suoi servigi per la sua corrispondenza ufficiale e anche per lo studio della S. Scrittura, in cui G. si mostrava già maestro incontestabile.

Durante questo soggiorno romano G. si applicò con un ardore, che le difficoltà avrebbero aumentato, a un doppio compito, instancabilmente perseguito : la propagazione della vita monastica, specialmente negli ambienti femminili dell'aristocrazia romana, e lo studio della S. Scrittura nel testo originale ebraico. Fra i compiti impostigli dall'amicizia fiduciosa del vecchio papa Damaso bisogna anche notare la revisione del testo latino dei Vangeli : G. stesso collazionò il testo ebraico della Bibbia con quello fornitogli da alcuni manoscritti che servivano agli Ebrei di Roma. Soprattutto, egli aveva organizzato nella casa di Marcella all'Aventino delle specie di conferenze, ove insegnava alla nobile dama e alle sue figlie a comprendere il testo originale dei salmi ch'esse in tal modo cantavano con maggiore comprensione e pietà; e rispondeva a voce o per iscritto alle difficoltà che esse incontravano nella lettura del testo sacro.

Questo duplice apostolato, soprattutto quello in favore della vita monastica, non tardò a suscitare viva opposizione, a cui G. replicava con risposte sferzanti per la vita rilassata di troppi cristiani e soprattutto dei chierici o dei monaci e delle vergini troppo poco fedeli al loro ideale. Ne sono testimonianza le sue lettere di allora, particolarmente la famosa lettera XXII a Eustochio, figlia di Paola, una delle sue più illustri e fedeli aderenti. Altre lettere sotto forma di elogi funebri, su Blesilla, altra figlia di Paola, sulla vedova Lea, la cui sorte beata egli opponeva a quella di Pretestato, al quale la vedova aveva reso dopo la sua morte vani onori nel paganesimo, gli permettevano di rinnovare con le sue critiche le risposte ai continui attacchi, cui era oggetto, e l'intensa propaganda per la perfezione cristiana e per gli studi scritturistici. Finché visse Damaso, bastava a difenderlo il favore del Pontefice. Alcuni, anzi, pensavano a lui per la successione. Ma, morto Damaso l'11 dic. del 384, fu eletto papa Siricio e poiché non sembrava ch'egli dimostrasse una stima particolare a G., le inimicizie contro di lui ebbero libero sfogo : gli furono fatte accuse infami, alle quali egli rispose vittoriosamente ma che gli ispirarono un disgusto insormontabile per il soggiorno in quell'indegna Babilonia. Nell'ag. 385, sfogando tutta la sua acrimonia in una lettera d'addio ad Asella, egli s'imbarcò definitivamente per l'Oriente, che non doveva lasciare più.

Raggiunto a Salamina di Cipro da Paola, che con la figlia Eustochio aveva lasciato anche lei Roma per la Palestina, s'incamminò a piccole tappe, attraverso le laure d'Egitto e le città bibliche di Palestina, verso Betlemme, dove si elevarono presto i monasteri femminili fondati da Paola e la casa di monaci che dirigerà G., con l'Ospizio per pellegrini, dove eserciterà la più larga ospitalità.

Non ne uscirà più che per qualche breve viaggio nella stessa Palestina, come, ad es., per consultare a Cesarea l'unico esemplare delle *Esaple* compilate dalla stessa mano di Origene o per fuggire la persecuzione

(*per cortesia del dott. B. Degenhart*)
GIROLAMO, santo - S. G. al tavolo di lavoro. Miniatura del cod. Vat. Urb. lat. 10 contenente i Quattro Vangeli con i prologhi, opera di Franco de' Russi (1475-82).

pelagiana nella primavera del 416. Ma se G. ha lasciato materialmente l'Occidente, tuttavia nessuno è al corrente più di lui di quel che vi accade. Numerosi sono i pellegrini che, nel viaggio verso i Luoghi Santi, fanno una sosta più o meno lunga a Betlemme. Più numerose ancora sono le lettere che G. riceve da tutte le regioni d'Occidente, spesso accompagnate da sussidi che gli permettono di far fronte alle notevoli spese necessarie per i suoi lavori, e per questa corrispondenza continua. Vita singolarmente monotona in apparenza, ma abbondantemente colmata dalla preghiera, dal lavoro, dall'esercizio della carità. Gli anni passano somigliandosi tutti e distinguendosi solo per la diversità degli oggetti, ai quali egli applica la sua attività, dei nemici della Fede ch'egli deve combattere e dei lutti che lo colpiscono successivamente. G. resta sulla breccia fino all'ultimo, lottando e continuando a incitare gli altri, in particolare s. Agostino, a resistere ai nemici di Dio, quando egli stesso non ha più la forza necessaria per lottare ancora. In questo campo di battaglia, in piena lotta contro il pelagianesimo, nel 419-20, Dio viene a raccoglierlo per dargli la ricompensa eterna.

II. OPERE. – Al primo posto tra le sue opere sta la corrispondenza, senza dubbio la più letta, insieme alla *Volgata*, di tutte le opere geronimiane. In tutti i tempi essa è stata preferita dagli studiosi ed è una fonte preziosa non solo per la vita e l'attività di s. G., ma anche per la storia del suo tempo. Aumentata nel 1910 da qualche breve lettera, essa ne comprende 154 nella notevole edizione critica pubblicata da I. Hilberg nel CSEL. Vi si trovano anche venti lettere di altri corrispondenti. La maggior parte di esse hanno per oggetto non solo difficoltà scritturistiche, ma anche le altre controversie del tempo e la preoccupazione della formazione o della educazione cristiana, e anche notizie necrologiche.

La sua revisione dei *Vangeli* è il più antico lavoro di questo genere, intrapreso, come si è visto, su richiesta di papa Damaso. Se ne riconosce unanimamente il valore, mentre per il resto del Nuovo Testamento il testo latino lascia molto a desiderare. Alcuni ne discutono l'autenticità, che però è generalmente accettata. Ciò che crea difficoltà è appunto la negligenza con cui sarebbe stato compiuto questo lavoro e il fatto che G. critichi vivacemente alcune lezioni conservate in quel testo (ed. critica di I. Wordsworth e H. G. White, *minor*, Oxford 1911; *maior* in fascicoli; *Vangeli*, ivi 1889-98; *Epistulae Paulinae*, ivi 1913-1941).

La revisione dell'antica versione latina dei Settanta e in particolare del Salterio. – G. ha corretto due volte il testo latino del Salterio, soprattutto per aggiungervi i segni diacritici. Mentre tutti sono d'accordo nell'attribuirgli il *Psalterium Gallicanum*, si discute ancora sulla autenticità del *Psalterium Romanum*. Per il resto del Vecchio Testamento, G. afferma di averlo tradotto tutto intero ma di esserne stato derubato. Dell'opera resta la revisione di *Giobbe* e quello che rappresenta il testo dei Settanta, nel suo commento ai profeti maggiori e minori.

Volgata. – Presto, dopo essersi stabilito definitivamente a Betlemme, G., pur continuando a perfezionarsi nella conoscenza dell'ebraico, decise di tradurre i libri santi dal testo originale. Iniziò questo lavoro nel 389 e lo perseguì tenacemente, in mezzo ad occupazioni diverse, fino al 405, quando lo considerò terminato, lasciando da parte i *Maccabei*, l'*Ecclesiastico*, la *Sapienza*, *Baruch* e varie altre parti la cui canonicità gli pareva discutibile. Opera piena di merito, in generale molto accurata, che ha dotato il mondo latino di una versione della Bibbia di gran lunga superiore non solo a quella che già possedeva, ma anche a tutte le altre versioni nel loro insieme, ad eccezione di quella dei Settanta. Nonostante alcune manchevolezze, G. ha saputo unire la preoccupazione dell'eleganza a quella della fedeltà al testo. Il suo lavoro gli valse incoraggiamenti indefettibili e opposizioni, di cui certo la minore non fu quella di s. Agostino stesso, molto attaccato all'antica Volgata per le sue esagerate preoccupazioni pastorali. L'opera, a lungo discussa, finì con l'imporsi unanimamente a partire dal sec. VII e ricevette dal Concilio di Trento il grande onore di divenire la traduzione latina ufficiale (autentica). Tuttavia, per rispetto alle abitudini del popolo cristiano, la traduzione dei salmi non sostituì il *Psalterium Gallicanum*, anche questo, del resto, corretto da G. I Benedettini del monastero di S. Girolamo a Roma, incaricati dalla S. Sede di pubblicare l'edizione critica della *Volgata* hanno dato alle stampe nel 1948, con il *Liber Verborum dierum*, il settimo volume della loro edizione.

Commenti al Vecchio e al Nuovo Testamento. – Sembra che la prima ambizione letteraria di s. G. sia stata quella di tradurre il maggior numero possibile delle opere di Origene, ch'egli ammirava allora appassionatamente, e di altri autori greci cristiani, pur esercitandosi a comporre personalmente. Oltre ai lavori minori già menzionati, egli commenta due volte *Is*. 6; traduce due omelie di Origene sul *Cantico*, inizia a Roma la versione del trattato di Didimo sullo Spirito Santo. Con l'*Ecclesiaste* dà a Blesilla lezioni di distacco dal mondo. Si volge alle *Epistole* di s. Paolo, e vi segue persino, più di quanto non dovrebbe, l'esegesi origeniana, soprattutto nel suo commento alla *Epistola agli Efesini*; commenta anche l'*Epistola ai Galati*, quella a Tito, quella a Filemone. Insoddisfatto del commento di Ambrogio a s. Luca, traduce 39 omelie di Origene su questo Vangelo e nello stesso tempo compone per conto suo, mettendo in luce le tradizioni rabbiniche, il *Liber Hebraicarum quaestionum in Genesim*. I salmi lo attirano, e dopo i *Commentarioli* che ne sono dei brevi scolii, compone dei trattati ben più estesi e con un carattere scientifico più pronunciato. Continua intanto la sua versione della Bibbia dall'ebraico, e un esteso commento, dapprima dei profeti minori, poi dei quattro maggiori (*In XVI prophetas*), lasciando incompiuto quello di Geremia, senza che si possa però sapere se è stata la malattia a interrompere il suo lavoro. È questa la sua grande opera esegetica in cui, senza avvedersene, segue le tracce di Origene che pure ora esecra, per il suo modo di utilizzare intensamente il senso spirituale e di opporlo continuamente alla *vilitas litterae*, sempre però accuratamente stabilita. Nel frattempo, rispondendo ad una richiesta del suo amico Eusebio di Cremona che tornava in Occidente, scrive un commento puramente letterale, almeno nell'intenzione, su s. Matteo, commento che è ancor oggi tra le sue opere più utili. Gli altri sono infarciti di erudizione sacra e profana, di aneddoti, di citazioni di autori sacri e interessano molto più sotto questo aspetto che per l'esegesi diretta, che presenta, in una stancante monotonia, i temi ordinari dell'interpretazione spirituale, trovando negli Ebrei e nei loro nemici il simbolo delle lotte di Cristo e della Chiesa, del demonio, degli eretici, dei

(per cortesia del dott. B. Degenhart)
GIROLAMO, santo - S. G. leggente. Disegno del Pinturicchio (sec. XV) - Lipsia, collezione Boener.

peccatori. Vi trovano anche posto le applicazioni di morale; ma esse non hanno lo stesso interesse che le opere analoghe di Origene, che è incontestabilmente il modello seguito.

A questi studi si devono aggiungere alcune opere meno notevoli ma utili per l'introduzione agli studi scritturistici: il *Liber interpretationis nominum Hebraicorum*, lista etimologica dei nomi propri ebrei che è una fonte di sviluppo dell'« esegesi spirituale », nello stesso modo delle etimologie con i numeri. Le edizioni solite della Bibbia fino a questi ultimi tempi riproducevano una lista del genere, testimonianza dell'importanza che gli si attribuiva in certi ambienti. Molto più utile è l'adattamento che G. ha dato, aggiungendovi anche del suo, della geografia palestinese di Eusebio conosciuta sotto il nome di *Onomasticon* o *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, « opera capitale di geografia per il sec. IV, ancor oggi di grande aiuto per la conoscenza della Palestina ai tempi biblici » (Abel).

Queste opere riferentesi direttamente o indirettamente alla S. Scrittura non sono però tutta l'opera letteraria di G. Vi si devono aggiungere i numerosi lavori dettatigli dalla necessità di difendere la Fede e dalla polemica. Tali il trattato *Contra Luciferianos*, la più antica opera. sembra, del genere, di cui si ignora l'occasione per la quale è stata scritta; il *Liber de perpetua virginitate Beatae Mariae* (384) contro Elvidio, dove confuta vittoriosamente le obiezioni cercate nel Vangelo contro la verginità di Maria e dove afferma per primo la verginità di s. Giuseppe. Del 393 sono i libri *Contra Iovinianum*, l'opera più brillante della polemica geronimiana, ma spesso sotto l'influsso di Tertulliano, di una eccessiva crudezza di linguaggio e di una esagerata severità contro il matrimonio. Pammachio l'invitò a dare sull'argomento qualche spiegazione rassicurante, ciò che G. fece assai volentieri (lettera 48-50), ma questo non impedì a s. Agostino, nel 400-401, di credersi in dovere di dare una precisazione sull'argomento nel *De bono coniugali*. Nel 396, G. scrisse una lettera di rimproveri a Vigilanzio e nel 406 un trattato ancor più duro contro lo stesso. Ma già a quest'ultima data si era svolta la vivace polemica provocata dall'antiorigenismo e dove, non contento di lottare contro Rufino per suo conto proprio, si era anche fatto l'ausiliario instancabile, con le sue traduzioni e la sua azione, di Teofilo d'Alessandria e di s. Epifanio. Oltre a numerose lettere, egli compose il trattato contro Giovanni di Gerusalemme, la risposta agli attacchi di Rufino sotto il nome di *Apologia* e perfino, dietro invito di Pammachio e di Marcella, la traduzione, letterale all'eccesso, del *Periarchôn* di Origene, disgraziatamente perduta. Poi vi fu la controversia pelagiana, in cui G. ebbe il merito di essere uno dei primi ad intervenire, prima con la lettera 133 a Tesifonte, poi con il *Dialogus adversus Pelagianos*, dove, a suo modo, egli confuta i suoi avversari soprattutto con l'aiuto dei testi scritturistici.

Ugualmente a suo agio G. si sentiva nel campo dell'agiografia, in cui intervenne a più riprese e a cui si ricollegano assai logicamente i necrologi ch'egli compose durante il soggiorno romano: gli elogi funebri di Nepoziano, di Paola, di Fabiola, ecc. Egli compose inoltre la vita leggendaria di s. Paolo di Tebe, quella di s. Ilarione e vi aggiunse inoltre il racconto così grazioso del solitario Malco. Il gusto per la vita monastica gli fece anche tradurre alcuni documenti di origine egiziana, di cui il Boon ha dato recentemente un'edizione critica, con il titolo di *Pachomiana latina* (Regole di s. Pacomio e di s. Teodoro). Vi si possono aggiungere gli strani sermoni ritrovati recentemente e pubblicati dal Morin nel III vol. degli *Anecdota Maredsolana*: sermoni familiari, indirizzati ai suoi monaci sui doveri della vita monastica, che fanno cogliere sul vivo quale trasformazione subivano i testi quando erano destinati al gran pubblico.

Questo insieme, senza entrare in maggiori particolari è sufficiente a dar un'ampia idea del lavoro formidabile che fornì G. nel corso della sua lunga carriera, di questa potenza di lavoro che gli permetteva di perseguire, nella sua immensa e quotidiana corrispondenza, studi così diversi da esigere un lavoro veramente ostinato.

III. DOTTRINA. – S. G. occupa un posto del tutto particolare nella storia dei dogmi. Egli non ha mai tentato di fare una sintesi del cristianesimo né di esporre dei punti di vista particolarmente propri in materia di dogmi. Ciò che lo caratterizza meglio è, sembra, l'espressione, già cara ad Origene e ch'egli volentieri fa sua, di *vir ecclesiasticus*, colui la cui unica preoccupazione è di restare fedele all'insegnamento della Chiesa. Egli fa volentieri uso della sua libertà nel campo delle opinioni libere e, con un po' di pedanteria, fa anche spesso mostra di erudizione a questo riguardo, esponendo minutamente le opinioni bizzarre od insolite che incontra nel suo cammino, senza per altro normalmente farle sue. Ma nel campo del rivelato egli si contenta d'essere un'eco: conia mirabili formole per esprimerlo, ma generalmente non va oltre. Non cerca di metterlo in valore con ragionamenti personali ma preferisce lasciar parlare i testi scritturistici o trovare nella sua estesa erudizione sacra e profana testimonianze complementari che apporteranno in favore dei suoi detti il peso della loro venerabile autorità.

Così, è molto più facile raccogliere in lui, come l'ha fatto C. Schulting nella sua *Confessio Hieronymiana* (4 voll.,

Colonia 1645), abbondanti elementi per una ricchissima e molto ortodossa antologia, che non rilevare dimostrazioni un po' estese ed esposizioni dettagliate di carattere speculativo perfino nelle materie scritturistiche che erano l'oggetto delle sue preoccupazioni ordinarie. D'altra parte, scrivendo in fretta e il più sovente dettando, era spesso trascinato, sotto l'influsso della sua immensa erudizione e dei suoi ricordi, ad usare formole e a segnalare, senza le necessarie riserve, opinioni che lasciavano a desiderare. Si correrebbe il rischio di falsare il suo vero pensiero se a queste bizzarrie si desse una importanza che la polemica confessionale ha spesso esagerato. Nonostante ciò, egli è molto spesso un eccellente interprete del pensiero comune, p. es., sull'autorità della Scrittura, sulla sua origine divina, sull'unità della Chiesa e sul primato papale, sulla verginità di Maria, sulla legittimità del culto dei santi e delle manifestazioni usuali della pietà e sull'eccellenza della verginità. Per contro, il suo pensiero ha dato spesso occasione, in tutti i secoli, a interminabili discussioni non solo a proposito del canone della Scrittura, ove egli era in conflitto con s. Agostino e la dottrina definita a Trento, ma anche sulla sorte eterna dei cattolici morti in peccato, sulle origini dell'episcopato, sul potere delle chiavi. Nel complesso, le sue opere restano una fonte inesauribile di notizie di ogni genere tanto per il teologo quanto per l'erudito; soprattutto G. ha lasciato a tutti l'incomparabile esempio di una vita tutta santificata dalla preghiera e da un lavoro assiduo che né le frequenti malattie né la più accanita opposizione sono mai riuscite a interrompere. Le durezze d'un carattere difficile, ma sensibile al fascino dell'amicizia, sono poca cosa accanto a queste qualità fondamentali e agli straordinari servizi che con i suoi lavori biblici, e specialmente con la sua traduzione dall'ebraico, G. ha reso alla Chiesa.

Bibl.: Opere: la prima edizione totale delle opere di s. G. si deve ad Erasmo (Basilea, 1516-20). In seguito si hanno quelle di Mariano Vittorio, vescovo di Rieti (Roma 1565-72), dei Maurini G. Martianay e A. Pouget (Parigi 1693-1706); di D. Vallarsi (Verona 1734-42, e Venezia 1766-72) la migliore edizione, ripresa in PL 22-30 (il XXX vol. comprende esclusivamente le opere apocrife). Il *Corpus* di Vienna ha iniziato la pubblicazione di un'edizione critica, molto necessaria, ma essa non comprende sin qui che tre volumi di lettere, ottimamente presentati da I. Hildberg, ma senza alcuna prefazione né indice (CSEL, 55-57), Vienna 1910-19, il commento a Geremia a cura di S. Reiter (CSEL, 59), ivi 1913 e il commento di Vittorino di Pettau all'Apocalisse, di cui G. ha dato un'edizione riveduta (riprodotta a fronte del testo originale di Vittorino per cura di J. Hausleiter [CSEL, 49], Vienna 1916). Notevoli poi le edizioni parziali o complementari di G. Morin (*Anecdota Maredsolana*, III, parte 1ª): *Commentarioli in Psalmos, in Marci Evangelium, aliaque varia argumenta*, ivi 1897; parte 3ª: *Tractatus (novissime reperti sive homeliae in Psalmos quattuordecim*, ivi 1903); D. A. Boon, *Pachomiana latina* (testo latino di s. G.), Lovanio 1932. Le edizioni del Nuovo Testamento di I. Wordsworth e H. J. White e quella della *Volgata* dei Benedettini, già menzionate. Quella di F. Wutz (*Texte und Unters.*, 41), Lipsia 1914 e quella di E. Klostermann, *Eusebius Werke*, III, 1 (CB, II), ivi 1904. Un'ampia scelta di testi sistematicamente raggruppati in vista della polemica antiprotestante in C. Schulting, *Confessio Hieronymiana ex omnibus germanis b. Hieronymi operibus optima fide collecta, et per locorum theologicorum capita, perspicua methodo in quatuor tomos distributa*, Colonia 1685.

Studi recenti: G. Grützmacher, *Hieronymus*, 3 voll., Berlino 1901, 1906, 1908; F. Cavallera, *St Jérôme, sa vie et son œuvre*, parte 1ª, 2 voll., Lovanio 1922; A. Penna, *S. G.*, Torino 1949. Sulle altre eccellenti pubblicazioni, v. i cenni critici e bibliografici di Bardenhewer, III, pp. 605-54; Schanz, IV, pp. 429-99; P. Vaccari, *S. G., studi e schizzi*, Roma 1921. Tra i vari studi e monografie, oltre alla *Miscellanea Geronimiana*, Roma 1921, v. L. Sanders, *Etudes sur st Jérôme*, Bruxelles 1903; T. Trzcinski, *Die dogmatischen Schriften des hl. H.*, Posen 1917; D. Gorce, *La « lectio divina », st Jérôme et la lecture sacrée*, Parigi 1925; J. Forget, s. v. in DThC, VIII, 1 (1924), coll. 894-983; F. Cavallera, s. v. in DBs, IV (1949), coll. 889-97; J. P. O'Connell, *The eschatology of st. Jerome*, Mundelein 1948; A. Penna, *Principi e carattere dell'esegi di s. G.*, Roma 1950.

Ferdinando Cavallera

IV. Diritto. – Numerosi sono, nell'opera di G., i passi di contenuto giuridico. Si pensa anzi che essi trovino la loro giustificazione nella sua intenzione di percorrere la carriera politica. Da taluni scrittori gli era stata, sempre per questi motivi, attribuita la *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*.

Egli tocca, nei suoi scritti, tutti i campi del diritto, da quello privato a quello penale e processuale.

Gli spunti più interessanti sono però quelli relativi al diritto delle persone e di famiglia. Così si vede trattata la schiavitù, con un'indagine particolare sulla nota questione del *servus fugitivus* (PL 26, 638 sgg.); si vede esaltato, in connessione con il Matrimonio e in contrasto sia con la legislazione romana che con quella ebraica, il *favor pudicitiae*; così si incontra l'affermazione che il Matrimonio si contrae con il consenso iniziale e non si scioglie che con la morte di uno dei due coniugi (PL 22, 1048-49); dei passi trattano del privilegio paolino e dell'impedimento di disparità di culto (PL 22, 233-34).

Ma affermazioni ugualmente importanti si trovano su altri argomenti: così quella in tema di proprietà, che i beni sono dati in uso a tutti gli uomini e che è iniquo colui che non dà *fratribus ad utendum quod a Deo pro omnibus est creatum* (PL 22, 1019). Si vedono affermati speciali doveri dei chierici nell'uso dei beni temporali e si trovano affermazioni severe come questa: *Negotiatorem clericum et ex inope divitem... quasi quandam pestem fuge* (PL 22, 531).

Di particolare interesse poi gli accenni al dovere di mantenersi fedeli anche alle semplici promesse, in contrasto al principio romano: *Nuda pactio obligationem non parit*. È stato però acutamente osservato come, in confronto al gran numero di passi di contenuto giuridico, non siano molto abbondanti i richiami al diritto romano, che pure G. ben conosceva e che costituisce l'intelaiatura della sua cultura giuridica; scarsezza di richiami diretti che è una interessante riprova di quel fenomeno detto autonomia della patristica.

Bibl.: M. Roberti, *Svolgimento storico del diritto privato in Italia*, I, Milano 1928, passim; E. Volterra, *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, in *Atti dell'Accademia dei Lincei*, 6ª serie, 3 (1930), p. 4 sgg.; G. Violardo, *Il pensiero giuridico di s. G.*, ivi 1937.

Rodolfo Danieli

V. Iconografia. – Effigiato per la prima volta sul dittico di Boezio a Brescia (dopo il 602), s. G. viene insignito, dalla fine del sec. xiii, del cappello cardinalizio, e già in un affresco di Tommaso da Modena (1352) anche delle vesti di cardinale sotto le quali spoglie egli è poi uno dei santi più raffigurati, comparendo, spessissimo con il leone della leggenda come attributo individuale, da solo o in cattedra, nelle « sacre conversazioni » o associato agli altri dottori della Chiesa.

Oltre a ciò si formarono nel tardo medioevo due particolari tipi di immagini girolamine. Il primo, che corrisponde alla corrente umanistica e risale, in ultima analisi, ai cosiddetti « ritratti d'autore » dei codici miniati, rappresenta il Santo nel suo studio, in mezzo ai libri (quadri del Colantonio a Napoli e di Antonello da Messina a Londra, affresco di D. Ghirlandaio in Ognissanti a Firenze; stampa del Dürer, *Hieronymus im Gehäus*, quadri di L. Cranach il Vecchio, ecc.); il secondo, radicato forse ancora più profondamente nello spirito del tempo, riguarda s. G. penitente nel deserto che si flagella con una pietra dinanzi un Crocifisso. Anche quest'ultimo soggetto, specialmente caro agli intagliatori del tardo gotico tedesco, venne trattato durante tutto il Rinascimento, con grande impegno, da sommi pittori italiani e delle altre regioni d'Europa. Si accenna alle sole opere di Cosmè Tura (Londra), B. Montagna (Milano, Museo Poldi Pezzoli), Leonardo da Vinci (Pinacoteca Vaticana), Lorenzo Lotto (Parigi e Madrid), Tiziano (Louvre e Brera), Jacopo Bassano (Venezia, Accademia), G. David (Francoforte e Londra); e d'altro canto gli artisti dell'epoca barocca, il Caravaggio, il Ribera, il Rubens, il van Dyck, p. es., raffigurarono anche una variante del tema, preesistente nel manierismo fiammingo e nel quadro del Dürer a Lisbona: s. G. che contempla il teschio simbolo della vanità. I cicli narrativi della leggenda del Santo cominciano ad apparire nelle miniature della Bibbia di

(fot. *Alinari*)
GIROLAMO da CREMONA - *Ascensione*. Miniatura di G. da C. in un corale - Siena, Cattedrale, Libreria Piccolomini.

Carlo il Calvo (Parigi) ed in quelle della Bibbia detta di Carlo il Grosso (Roma, S. Paolo fuori le mura) che lasciano presupporre comuni modelli; tra i più importanti esempi posteriori sono da ricordare i quadri del Carpaccio nella Scuola degli Schiavoni a Venezia, i rilievi di Mino da Fiesole nel Museo artistico-industriale a Roma e gli affreschi del Domenichino nell'atrio di S. Onofrio a Roma (dove si trova anche la celebre « visione anticiceroniana », scarsamente raffigurata altrove). Fra gli episodi singoli merita infine di essere menzionata l'ultima Comunione di s. G. (Pinacoteca Vaticana, 1614), capolavoro dello stesso Domenichino ispirato da una composizione di A. Carracci.

BIBL.: A. Pöllmann, *Von der Entwicklung des Hieronymus-Typus in der älteren Kunst*, in *Benediktinische Monatsschrift*, 2 (1920), p. 438 sgg.; A. Venturi, *L'arte a s G*, Milano [1920]; *Arte sacra italiana... S. G.*, con introd. di C. Lorenzetti, Torino-Roma [1924]; K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926, pp. 299-307; H. Strümpell, *Hieronymus im Gehäus*, in *Marburger Jahrbuch f. Kunstwissenschaft*, 2 (1925-1926), pp. 173-244; J. Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stoccarda 1941, coll. 329-33. Kurt Rathe

VI. SOCIETÀ DI S. G. - Pia società per la diffusione dei Vangeli, costituita a Roma dal 1902 in ente autonomo con fondi propri e contributi dei soci, poi passata alle dipendenze della S. Sede. Ha per protettore s. G. È composta di 12 membri residenti e di altri benemeriti ed onorari. Nella prima adunanza, tenuta il 27 apr. 1902 presso mons. G. Della Chiesa (poi Benedetto XV), intervennero il card. M. Mocenni, presidente onorario, i pp. A. Lepidi, A. Conrado, G. Genocchi, il sac. G. Clementi, F. Federici, G. Mercati, i signori E. Puccinelli, G. P. Scotti, B. Nogara. Le adunanze dal 1906 si tennero presso la Segreteria di Stato di S. Santità. Scopo della S. di S. G. è « la stampa e la diffusione dei S. Vangeli in lingua italiana, ed estende la propria azione in tutti i paesi nei quali questa lingua è parlata ». La versione che diffonde, condotta sulla Volgata con brevi note, fu curata da G. Clementi, G. Mercati e B. Nogara (1902); fu riveduta (1918) da E. Benedetti e da G. Genocchi. Una nuova edizione ne è uscita nel 1950.

Pubblicò anche i Vangeli separati di Matteo e Luca. Ai Vangeli furono aggiunti gli *Atti degli Apostoli* ed un manuale di preghiere con illustrazioni. Già al 30 nov. 1902 ne aveva esitate 119.702 copie. L'ultima ristampa, la 516ª, è del 1944, esaurita. Tra le varie proposte vi fu quella di estendere la versione a tutto il Nuovo Testamento, di parafrasare il Vecchio Testamento e di pubblicare una vita di Gesù. La Società non ha scopi commerciali, ma esita le sue pubblicazioni a prezzi accessibili a tutti. I sommi pontefici, specialmente Pio X e Benedetto XV, l'incoraggiarono ed aiutarono. Pio XII esprime il suo compiacimento in una lettera al card. F. Tedeschini, protettore della Società di s. G. (AAS, 42 [1950], p. 552). - Vedi tav. XLVIII.

BIBL.: *Il S. Vangelo di N. S. Gesù Cristo e gli Atti degli Apostoli. Traduzione illustrata con note, 516ª ristampa con l'aggiunta di un manuale di preghiere*, Città del Vaticano 1944; cf. il *Registro delle adunanze*. Bonaventura Mariani

GIROLAMO da BRESCIA. - Architetto benedettino, n. nella seconda metà del sec. XV e attivo nei primi anni del sec. XVI. Architetto del chiostro di S. Giustina a Padova, nel 1501 diede anche il modello per la chiesa.

Ma poté condurre la costruzione soltanto fino al 1504; tra i suoi successori, dopo Sebastiano da Lugano (1515), fu quell'Andrea Riccio che nel 1516 diede un altro modello. Sarebbe morto a Parenzo, ove si trovava per cavar pietre per la costruzione della chiesa. È stato anche supposto che possa egli essere la stessa persona che viene ricordata quale « muratore capo mastro » di S. Benedetto di Ferrara.

BIBL.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XIV (1921), pp. 183-84. Gilberto Ronci

GIROLAMO da CREMONA. - Pittore lombardo attivo fra il 1467 e il 1483, dapprima sotto l'influenza dei miniatori locali, e, quindi, del Mantegna e di Liberale da Verona.

Scarse le sue opere su tavola, fra cui tipico il *Salvatore con quattro santi* nel duomo di Viterbo (1472); numerose invece le miniature, da lui eseguite per il duomo di Mantova e per la Biblioteca della cattedrale di Siena; alcune sono conservate anche in musei stranieri. G. da C. tentò di trasferire nella tecnica per eccellenza analitica dei miniatori i modi della grande pittura, non senza gonfiezza di contorni e di masse, ma spiegando notevoli doti inventive e un colorito profondo e brillante.

BIBL.: A. Venturi, VII, pp. 474-75; L. Baer, s. v. in Thieme-Becker, XIV, pp. 184-85; M. Salmi, *G. da C. miniatore e pittore*, in *Bollettino d'arte*, nuova serie, 2 (1922-23), pp. 385-404, 461-478; P. D'Ancona, *La miniature italienne*, Parigi-Bruxelles 1925, p. 57; B. Fava, *G. da C.*, in *Cremona*, 9 (1934), pp. 415-25; F. Zeri, *Una pala d'altare di G. da C.*, in *Bollettino d'Arte*, 4ª serie, 3 (1950), pp. 35-42. Alberto Neppi

GIROLAMO (Terzo) di GESÙ MARIA, venerabile. - Carmelitano, n. in Noto (Sicilia) il 17 maggio 1683, m. l'11 apr. 1758.

Visse sin dal 1707 da eremita nelle vicinanze di Noto, in una grotta ristretta, dove condusse una vita di preghiera, contemplazione e penitenza. Divenuto nel 1710 superiore degli altri eremitani di S. Maria della Scala, vi introdusse un'osservanza così austera, che in breve tempo l'eremo della Scala divenne esempio e norma a tutti gli altri, i quali vennero riformati da lui. Nel 1741 con gli altri eremitani cedette il convento della Scala ai Carmelitani dell'antica Osservanza e vi introdusse, con l'aiuto del p. Statella, la riforma di quest'Ordine; vestì lui stesso l'abito carmelitano come fratello laico, il 6 ott. 1741, prendendo il nome di fra' G. di Gesù Maria e Giuseppe, e con lui tutti gli altri eremiti della Scala. Insignito da Dio dei doni soprannaturali, specie di guarigione dei malati, di rapimento ed estasi, morì nel convento della Scala. Il processo della sua beatificazione fu introdotto con decreto del 23 febbr. 1782.

Bibl.: M. Ventimiglia, *Il Carmelo italiano*, Napoli 1779, pp. 190-92; O. C. Caioli, *Ven. G. Terzo, carmelitano*, Roma 1939; P. M. Mayer, *Vita ven. H. Terzo*, in *Analecta O. Carm.*, 2 (1911-13), p. 345 sgg.; 10 (1938-39), p. 370; *Analecta Iur. Pontif.*, 20 (1881), coll. 259-60; *Il Monte Carmelo* (Roma), 4 (1918), p. 158 sg.; 27 (1941), pp. 216-18.

Ambrogio di Santa Teresa

GIROLAMO dai Libri. - Pittore, n. a Verona nel 1474, m. ivi il 2 luglio 1555. S'avviò all'arte sotto la guida del padre Francesco, calligrafo miniatore di gusto gotico; in seguito subì l'influenza del concittadino Domenico Morone, del Mantegna e del Montagna, creandosi un repertorio piacevole di tipi un po' atoni, ma venusti.

Modellatore sicuro, inserì nella scuola veronese una nuova vaghezza cromatica, ma senza raggiungere risultati di profonda espressione poetica. La maggior parte delle sue opere trovasi nel Museo civico e nelle chiese di Verona; da citare fra esse la *Madonna e i santi* in S. Paolo di Campo Marzio (1526), la pala dei SS. Nazzaro e Celso e la *Madonna* di S. Anastasia (1512).

Bibl.: L. di Canossa, *La famiglia dai Libri*, in *Atti dell'Accademia di Verona*, 4ª serie, 12 (1911), p. 83 sgg.; R. Brenzoni, s. v., in Thieme-Becker, XXIII, pp. 188-89; P. D'Ancona, *La miniature italienne*, Parigi-Bruxelles 1925, p. 60. Alberto Neppi

GIROLAMO della Madre di Dio. - Carmelitano Scalzo, al secolo G. García (che una difettosa pronuncia cambiò in Gracián), n. a Valladolid il 6 giugno 1545, m. a Bruxelles il 21 sett. 1614. Direttore spirituale di s. Teresa di Gesù e suo intimo collaboratore nell'organizzare la riforma carmelitana, fu il primo superiore (1581-85) della nuova provincia riformata; ma in seguito per dissensi con il suo successore a cagione della sua grande attività, fu dimesso dall'Ordine (1592).

Andò a Roma per difendersi, ma senza effetto. Tornando da Napoli a Roma, fu fatto prigioniero dai pirati e condotto a Biserta e a Tunisi (1593-95). Liberato, Clemente VIII lo rinviò in Africa (1595) a predicarvi il Giubileo e al suo ritorno, con breve apostolico (6 marzo 1596) fu annoverato fra i Carmelitani dell'antica Osservanza, fra i quali continuò a condurre la vita riformata carmelitana. Oltre ad aver inviato (1584) i primi missionari carmelitani della nascente riforma nel Regno del Congo, il p. G. svolse una grande attività per mezzo delle sue opere più volte stampate, cioè: *Estímulo de la propagación de la Fe* (Lisbona 1586, Napoli 1593, Madrid 1603, 1604, Bruxelles 1609) e *Tradado de la redención de cautivos* (Roma 1597, Madrid 1603, 1604, Bruxelles 1609) nonché con i suoi memoriali per indurre il Papa ad istituire una congregazione speciale di cardinali per le missioni. Ma questa sua idea missionaria nel Carmelo ebbe soltanto pieno successo nel ramo italiano del Carmelo riformato. Oltre le opere riferite scrisse molti trattati di ascetica e mistica. Tutti i suoi scritti sono stati pubblicati di nuovo da Silverio di S. Teresa (3 voll., Burgos 1932-33).

(fot. Anderson)
Girolamo dai Libri - *Madonna col Bambino e s. Anna*. Londra, Galleria nazionale.

Bibl., G. Goyau, *Jérôme Gratien de la Mère de Dieu et Dominique de J. M. aux origines de la propagande*, in *Etudes Carm.*, 18 (1933), pp. 23-50; Silverio de S. Teresa, *Hist. del Carmen Descalzo en España*, VI, Burgos 1937, pp. 102, 297-642; Ambrosius a S. Teresia, *Bio-Bibliographia Missionaria Ord. Carm. Disc.*, Roma 1940, nn. 3, 4, 5, 23, 24, 63, 64, 78, 88, 95, 111, 442, 1251, 1522.

Gabriele di S. Maria Maddalena - Ambrogio di S. Teresa

GIROLAMO da Montefortino. - Teologo francescano, al secolo Angelo Bucci, n. a Montefortino (oggi Artena) il 14 nov. 1662, m. a Roma il 12 apr. 1738. Professore di filosofia e teologia, e provinciale (Frascati 1707), svolse un'opera indefessa per la diffusione del pensiero di Giovanni Duns Scoto (v.).

L'opera principale, con cui si rese uno dei più benemeriti scotisti del sec. xviii, è: *J. Duns Scoti Summa Theologica ex universis operibus eius concinnata iuxta ordinem et dispositionem Summae s. Thomae Aquinatis* (5 voll., Roma 1737; 2ª ed., 6 voll., ivi 1900-1903).

Nella prefazione G. spiega la finalità del suo lavoro, che è quella di ordinare in forma metodica, seguendo in linea di massima l'ordine della *Summa* di s. Tommaso, il pensiero scotista. Naturalmente un simile lavoro non poteva andare esente da difetti, ad es., quello di aver dovuto supplire le lacune con scritti di altri autori. Nonostante ciò il lavoro di G. ha il merito di essere stato, per più di due secoli, uno degli strumenti più utili per la conoscenza del pensiero scotista.

Bibl.: L. da Modena, *Serie degli uomini illustri della riformata provincia romana di S. Michele Arcangelo* (Archivio di S. Francesco a Ripa, ms. 510, frag. 23); B. Spila, *Memorie storiche della provincia riformata romana*, I, Roma 1890, pp. 547-77; D. Scaramuzzi, *Lo scotismo nell'Università e nei collegi di Roma*, ivi 1939, pp. 38-40; A. Emmen, *P. Franciscus de Hollandia*, in *Archiv. Franc. Histor.*, 37 (1944), pp. 226-28. Gaudenzio Melani

GIROLAMO del Pacchia. - Pittore, n. a Siena il 5 maggio 1477, m., dicesi, in Francia dopo il 1533. Era figlio di uno stuccatore, Giovanni di Giovanni da Zagabria.

Dopo aver studiato a Firenze, nel 1500 era a Roma; nel 1508 dipingeva una Madonna per Pontignano, forse perduta; nel 1510 era a Perugia. Nel 1511 dipingeva uno stendardo per la compagnia di S. Bernardino a Siena, nella quale città rimase fin verso il 1530. Poi si recò, dopo il 1533, in Francia, ove morì.

Il fondamento stilistico della sua pittura, di cui ha lasciato in patria numerosi esempi, e qui basti rammentare gli affreschi in S. Bernardino (1518) e le numerose tavole dell'Accademia e delle chiese, rimane l'arte di Bernardino Fungai; ma sono anche evidenti in lui elementi tratti dalla conoscenza delle opere del Perugino e del Pinturicchio, di Raffaello e dei maggiori fiorentini attivi al principio del Cinquecento, quali fra' Bartolomeo ed Andrea del Sarto.

Oltre che a Siena, opere di G. del P. sono in molte chiese e raccolte di Toscana, a Camparboli presso Asciano nella chiesa di S. Sebastiano, a Pienza nel Palazzo vescovile, a Sarteano ed a Sinalunga nella collegiata, a Montepulciano in S. Agostino e a Firenze agli Uffizi; altre sono nei principali musei italiani e stranieri.

Bibl.: A. M. Ciaranfi, s. v. in *Enc. Ital.*, XII, p. 568; Venturi, IX, pp. 343-55; C. Brandi, s. v. in Thieme-Becker, XXVI, pp. 114-15.
Emilio Lavagnino

GIROLAMO da Pistoia. - Teologo e predicatore cappuccino, n. ca. il 1508 dalla famiglia Finucci (o Finugi), m. a Suda (Creta) il 29 nov. 1570. Entrò fra i Minori Osservanti nel 1531, dopo il 1552 passò definitivamente tra i Minori Cappuccini : definitore generale (1555-58; 1567-70), ministro provinciale di Toscana (1558), di Napoli (1560), di Bologna (1566).

Al Concilio di Trento (1562) riferì sul sacramento dell'Ordine; dal suo insegnamento negli studi generalizi di Roma (1567) e di Genova (1570) provenne il *De quantitatibus rerumque distinctionibus dialogus* (Roma 1570), a commento delle *Formalitates* di G. Duns Scoto; per provvedere all'indirizzo bonaventuriano delle scuole dell'Ordine concorse all'edizione corretta del testo *Scriptum d. Bonaventurae... in quatuor libros Sententiarum* (4 voll., ivi 1568-69, a cura del minore conventuale A. Posi); Pio V lo nominò teologo apostolico (1568) e se ne servì come consigliere. Nella sua predicazione polemizzò contro la dottrina protestante; a richiesta degli uditori pubblicò *22 Prediche* (Bologna 1567, Venezia 1570). Indusse l'apostata Carnesecchi (v.) a ricevere i Sacramenti alla vigilia della sua esecuzione. Trattò con Pio V della spedizione navale contro i Turchi del 1570; superiore dei Cappuccini cappellani, sacrificò la vita nell'assistenza ai soldati appestati.

Bibl.: Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, I, Parigi 1867, pp. 76-79; Apollinaris a Valentia, *Bibliotheca Fratrum Min. Capuccinorum provinciae Neapolitanae*, Roma-Napoli 1886, pp. 103-105; Frédégand d'Anvers, *L'apostolat des Frères-Mineurs Capucins*, in *Liber memorialis Ordinis Fratrum Min. Capuccinorum*, Roma 1928, pp. 14-18; id., *St Pie V, les Zingaris et le p. Jérôme de Pistoie*, in *Analecta Ordinis Min. Capuccinorum*, 48 (1932), pp. 19-23; Ilarino da Milano, *I Frati Min. Cappuccini e il Concilio di Trento*, in *L'Italia francescana*, 19 (1944), pp. 58-59.
Ilarino da Milano

GIROLAMO da Praga. - Agitatore religioso boemo, n. a Praga intorno al 1380, m. a Costanza il 30 maggio 1416. Seguì i suoi studi nell'Università di Praga, ove ebbe tra gli altri come maestro il noto eresiarca Giovanni Hus (v.), del quale fu poi sempre fedele seguace e collaboratore. Dall'Inghilterra, ove erasi recato a studiare nel 1399, riportò gli scritti più notevoli del novatore Giovanni Wyclif (v.), quali il *Dialogus* ed il *Trialogus*, facendone quindi oggetto di ampia propaganda in patria e fuori. Insegnò nel 1405 a Parigi e successivamente ad Heidelberg ed a Colonia, ovunque suscitando aspri risentimenti da parte delle autorità ecclesiastiche per l'audacia delle sue dottrine.

Tornato a Praga, insegnò ancora nel 1407 in quella Università, ivi largamente diffondendo le dottrine wycliffite ed hussite. Insieme ad Hus prese parte attivissima nella lotta contro l'elemento straniero dell'Università, terminata con l'esodo di questo in seguito al decreto cosiddetto di « Kutná Hora » del 1409. Costretto tuttavia a lasciar la Boemia, perché scomunicato, riparò in Ungheria alla corte di Sigismondo (1410), da cui passò poi a Vienna, ove lo raggiunse una nuova scomunica; qui fu convocato a difendersi dal sospetto di eresia, ma non essendosi presentato fu processato in contumacia. Dopo un breve ritorno a Praga nel 1412, si portò quindi a Cracovia presso il granduca Witoldo, che seguì nelle sue spedizioni in Russia ed in Lituania.

Venuto frattanto a conoscenza dell'arresto di Hus, si recò (1415) a Costanza per difendere il maestro, nonostante il divieto da quegli posto a chiunque di seguirlo; si accingeva perciò a rientrare in Boemia allorché fu arrestato sul confine svizzero ad Hirschau e riportato a Costanza.

Tradotto davanti al Concilio, fu imputato di eresia ed invitato a ritrattarsi. Si ritrattò, infatti, l'11 ed il 23 sett., e abiurò le dottrine di Wyclif e di Hus, rigettando i 45 articoli del primo ed i 30 del secondo e dichiarando di sottomettersi all'autorità della Chiesa e del Concilio. Nondimeno tornò in seguito a riaffermare le sue precedenti opinioni, sostenendo di essere in tutto conforme con Wyclif, da cui dissentiva solo circa il Sacramento dell'altare, e con il suo maestro Hus, sconfessando così la sua ritrattazione che egli disse aver fatta *incendii metu et non conscientia*, pur convinto di segnare in tal modo la sua fine. Il Concilio infatti lo condannò come eretico recidivo al rogo, consegnandolo per l'esecuzione al braccio secolare.

G. da P. non ha lasciato nessuno scritto riguardante le sue teorie in materia religiosa in quanto la sua attività si riduce interamente alla semplice propagazione delle dottrine hussite senza alcuna aggiunta personale; restano tuttavia di lui due dissertazioni filosofiche d'importanza assai relativa : *Positio de universalibus* e *Quaestio de universalibus*.

Bibl.: C. Becker, *Die beiden böhmischen Reformatoren und Märtyrer: Johann Huss und Hieronymus von Prag*, Nördlingen 1858; J. Goll, *Vypsani o mistru Jeronymovi z Prahy* (« Il racconto di G. da P. »), Praga 1878; L. Klicman, *Processus iudiciarius contra Hieronymum de Praga habitus Viennae aa. 1410-12*, ivi 1898; J. W. Mears, *Heroes of Bohemia : Huss, Jerome and Zisca*, Nuova York 1928; autori vari, *The Cambridge medieval history*, VIII, Cambridge 1936, p. 52 sgg. (con la bibl. più recente). Altra bibl. in G. Calmette, *L'élaboration du monde moderne*, 3ª ed., Parigi 1949, p. 195.
Niccolò Del Re

GIROLAMO da Praga. - Apostolo della Lituania e teologo camaldolese, n. a Praga nella seconda metà del sec. xiv, m. a S. Matteo di Murano (Venezia) il 17 luglio 1440.

Desideroso di sfuggire ai torbidi della sua patria, si recò in Polonia, bene accolto dal re Ladislao, che lo raccomandò al duca Witoldo di Lituania; ivi con fatti strepitosi, narrati da Enea Silvio Piccolomini (*De statu Europae sub Friderico III imperatore*), riuscì a convertire numerosi pagani.

Congedato, forse per interferenze politiche, da Witoldo, ritornò in Polonia (1405), ove rimase cinque anni, predicando alla corte e preparando la sua trilogia oratoria, inedita : *Linea salutis aeternae* (spiegazione del Vangelo); *Quadragesima salutis aeternae* (quaresimale); *Exempla salutis aeternae* (panegirici). Nel 1408 abbandonò la Polonia e dopo lungo pellegrinare si fece eremita a Camaldoli, insieme con il suo compagno, il polacco Nicola di Michele. Ciò avvenne prima del 1413, perché in quell'anno fu eletto maggiore del sacro eremo. Nel 1430 visitò la Terra Santa e a Nicosia (Isola di Cipro) ebbe una disputa con i Greci dissidenti, confutandone gli errori. Nel 1431 si recò, come definitore, all'abbazia di S. Maria in Urano (Bertinoro) per il Capitolo, dove venne eletto generale Ambrogio Traversari (v.), con il quale fu frequentemente in urto, anche perché G. accolse con piacere l'invito dei Padri di Basilea di recarsi al Concilio, ospitato onorevolmente dal priore della Certosa.

Delle sue numerose opere, 14 soltanto sono state edite dal Mittarelli; le principali sono : *Sermo de corpore Christi contra Hussitas* (*Annales Camaldulenses*, IX, Venezia 1773, coll. 744-55); *Tractatus contra haereticos Bohemos* (*ibid.*, coll. 755-802); *De Graecorum erroribus* (*ibid.*, coll. 916-19); *Sermo de vera et falsa paenitentia* (*ibid.*, coll. 919-40). G. non è un teologo profondo, ma fornisce molte notizie interessanti sugli errori che combatte.

Bibl.: I. B. Mittarelli-A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, VI, Venezia 1761, coll. 223-26, 247, 277, 289, 318, 338; VII, ivi 1762, coll. 9, 27-28, 86, 197. Su questa singolare figura di missionario e di monaco manca una monografia esauriente.
Antonio Piolanti

GIROLAMO da Santacroce. - Pittore, n. verosimilmente intorno al 1480, m. forse nel luglio del 1556. È identificabile con quel « Jerolimo, de maistro Bernardin, depentor » al quale Gentile Bellini lasciava nel suo testamento, il 18 febbr. 1507, alcuni disegni. Tracce di questo alunnato presso Gentile sono riscontrabili nel profilo di giovane del Museo Poldi Pezzoli.

In seguito passò alla bottega di Giovanni Bellini, e l'influsso di quel maestro si ritrova infatti in molte opere di lui, come la *S. Conversazione* di Liverpool e la *Madonna fra s. Giuseppe, il Battista e donatore* (firmata Giovanni Bellini) dell'Accademia di Torino. In altre opere si ritrovano invece influssi del Cima (*S. Gregorio* e *S. Giovanni Evangelista* della National Gallery di Londra), mentre nel 1542 risulta fra gli aiuti di Lorenzo Lotto. Lo Zanetti ricorda moltissime sue pitture nelle chiese veneziane: un'*Ultima Cena* è in S. Francesco dalla Vigna, *Una Madonna con monaci e santi* ai Frari, *Quattro santi* in S. Giovanni Crisostomo, una *Coronazione* in S. Giuliano e un *S. Tommaso di Canterbury con il Battista*, e un *S. Francesco e angeli musicanti* a S. Silvestro (1520). Altre opere, condotte tutte con quell'eclettismo che denuncia i molteplici influssi cui il pittore soggiacque nella sua vita, sono, oltre che in paesi e città del Veneto, in moltissime collezioni in Italia e all'estero.

BIBL.: G. Gombosi, *Santacroce*, in *Enc. Ital.*, XXX (1936), p. 763; E. Ybl, *G. da S. ismeretlen festménye*, in *Archaeológiai Ertesito*, I, Budapest 1937. Gilberto Ronci

GIROLAMO da SAON. - Teologo mistico e predicatore spagnolo del sec. XVII, n. a Mota in provincia di Cuenca, m. nel 1629. Il 14 ott. 1573 professò tra gli Agostiniani di Valenza, e sulla fine del 1585 o principio dell'86 ottenne il grado di maestro in teologia; insegnò quindi nell'Università di Barcellona. Fu superiore in vari conventi del suo Ordine. Nel 1599 passò nella Congregazione degli Agostiniani scalzi, per i quali patrocinò con zelo e fondò molte case.

Opere: *Hyerarchia celestial y terrena y simbolo de los nueve estados de la Iglesia militante con los nueve choros de Angeles de la triumphante* (Barcellona 1598, Cuenca 1603); *Discursos predicables literales y morales de la Sagrada Scriptura* (Barcellona 1598).

BIBL.: T. De Herrera, *Alphabetum Augustinianum*, I, Madrid 1644, p. 358; J. Jordán, *Historia de la provincia de la corona de Aragón*, I, Valenza 1704, pp. 488 e 500; F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt 1768, p. 794; G. Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de S. Agustin*, VII, Escorial 1925, pp. 447-51. Davide Falcioni

GIROLAMO da SIENA. - Asceta e mistico agostiniano del sec. XIV, n. a Siena ca. il 1330, m. in Arezzo ca. il 1420. Sin dai primi anni del sacerdozio si diede con ardore e con frutto alla predicazione e alla direzione spirituale di secolari e religiosi. Fu stimato da s. Caterina da Siena e dal b. Giovanni Colombini, che spesso ne richiedevano il consiglio e si raccomandavano alle sue preghiere. I suoi scritti son citati dalla Crusca come testi di lingua.

Opere: *L'adiutorio spirituale*; *Soccorso dei poveri* (ambedue le operette furono pubblicate in: p. Ildefonso di S. Luigi, *Delizie degli eruditi toscani*, Firenze 1770-89); *16 Lettere* (cod. 5020 del sec. XV, ff. 228, nella Marciana di Venezia); un'altra *Lettera* nel cod. 1724 della Riccardiana di Firenze, f. 44; *Meditazioni*, in fine dello stesso codice veneziano; *Rime*.

BIBL.: A. D. Perini, *Il trecentista f. G. da S. e sue rime inedite*, Roma 1909; id., *Bibliographia Augustiniana*, III, Firenze 1935, pp. 184-86. Davide Falcioni

GIROLAMO da TREVISO, il GIOVANE. - Pittore, scultore e architetto, n. a Treviso nel 1497 (?) e m. nel 1544 all'assedio di Boulogne in Francia. Da documenti bolognesi è risultato esser figlio di un Tomaso e cade quindi l'ipotesi della sua appartenenza alla famiglia di Pier Maria Pennacchi.

Nel 1525 è a Bologna e riceve l'allogazione di un rilievo per la porta di S. Petronio e l'anno successivo per le *Storie di s. Antonio* della cappella Guidotti nella medesima chiesa. Negli aa. 1527-28 sarebbe poi stato, secondo il Vasari, a Genova per dipingere la facciata di casa Doria, donde si sarebbe allontanato per contrasti con Perin del Vaga, tornandosene a Bologna. Nel 1530 doveva essere nuovamente a Venezia, ché nel 1531 avrebbe dipinto una pala per S. Salvatore, mentre del 1532 erano i perduti affreschi mitologici di casa Odoni. Nel 1533 affresca l'abside della Commenda a Faenza: poi è nuovamente a Bologna nel 1537 ed infine, per malumori con altri artisti, lascia l'Italia per andarsene in Inghilterra alla corte di Giorgio VIII quale ingegnere militare. Tra le sue opere giovanili, dopo che il Longhi ha assegnato al Palma il quadro con *S. Rocco tra s. Girolamo e s. Sebastiano* della sacrestia di S. Maria della Salute a Venezia, è da ricordare il *Noli me tangere* in S. Giovanni in Monte a Bologna, oltre i già citati affreschi con *Miracoli di s. Antonio* in S. Petronio; in seguito la sua arte risente dell'influsso di Dosso e del Pordenone, nonché di quello di Raffaello e del Parmigianino, specialmente visibili negli affreschi faentini del 1533. Rappresentano tuttavia questi un chiaro punto di arrivo, dopo le incertezze delle prime opere.

BIBL.: G. Fiocco, *Pennacchi, G. da Treviso*, in Thieme-Becker, XXVI, pp. 381-82; L. Coletti, *G. da T. il G.*, in *La critica d'arte*, 1 (1936), p. 172 sgg. Gilberto Ronci

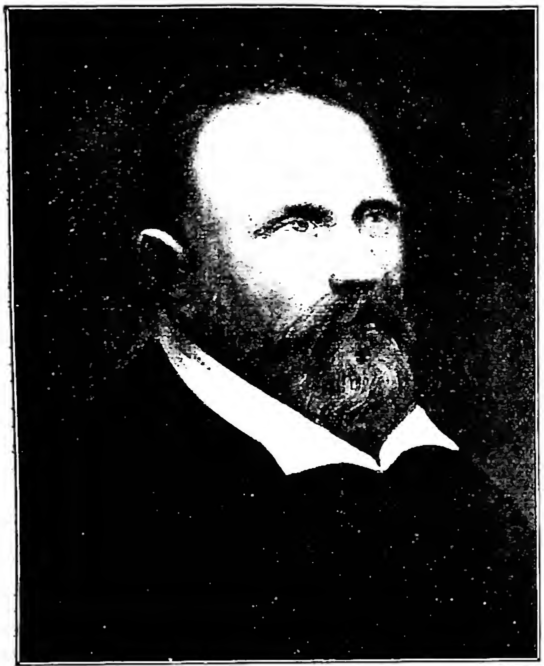
GIROLAMO da TREVISO, il VECCHIO. - Pittore, n. ca. il 1450 e m. ca. il 1496. Ricordato come appartenente alla famiglia Pennacchi, sussistono tuttavia dubbi sul suo casato, tanto più che nelle sue opere certe egli si firma soltanto « Hieronymus Tarvisio ».

Perduti gli affreschi e la pala che egli nel 1470 avrebbe dipinto per la cappella Spineda in S. Niccolò di Treviso, l'unica opera della sua giovinezza, che lo rivela seguace dell'ambiente squarcionesco è il *S. Girolamo* (firmato e datato) della collezione Piccinelli a Seriate presso Bergamo. Caratteri simili si ritrovano nella *Pietà* di Brera e nell'affresco, recentemente attribuitogli, con lo stesso soggetto, nella chiesa degli Eremitani a Padova. Dopo l'esperienza padovana, il pittore dovette recarsi a Venezia e influssi antonelliani si ritrovano nella *Pala del fiore* del duomo di Treviso, datata 1487, cui si avvicina una *Madonnina*, firmata, già in collezione Weber ad Amburgo, e un'altra nella casa d'arte Boehler di Monaco (già a Dessau), nelle quali è anche evidente una derivazione da modelli belliniani. L'influsso di Bellini è anche presente nella *Trasfigurazione* dell'Accademia di Venezia, parte superiore di una pala andata distrutta e dipinta nel 1488 per la chiesa di S. Margherita a Treviso. Firmata e datata 1493 è la pala proveniente da Collalto nel Friuli, ora all'Accademia veneziana, che, con la *Madonna e quattro santi* del duomo di Treviso (proveniente da S. Vigilio) mostra anche il decadimento dell'arte del pittore che tenta di tener dietro fiaccamente ai movimenti artistici del tempo suo.

BIBL.: G. Fiocco, *Pennacchi G., da Treviso*, in Thieme-Becker, XXVI, p. 381; anon., *Pennacchi G.*, in *Enc. Ital.*, XXVI (1935), p. 682. Gilberto Ronci

GIROLAMO MIANI (EMILIANI), santo. - N. a Venezia nel 1486 (non nel 1481), m. a Somasca l' 8 febbr. 1537. Nobile, inizia la carriera delle armi al tempo della Lega di Cambrai; nel 1511 è castellano di Castelnuovo; fatto prigioniero dagli imperiali, inizia nella solitudine del carcere il suo ritorno a Dio; scampato dalla prigionia, negli aa. 1516-19 ritorna a Castelnuovo come rettore, ed in questo soggiorno approfondisce i motivi del suo mutamento, meditando e studiando, preparando la sua vita alle nascoste vie della Provvidenza. Nel 1527, scaduto il periodo della reggenza, ritorna a Venezia. Comincia la sua attività di misericordia dopo la carestia del 1528: dà alloggio ai piccoli abbandonati e li avvia al lavoro (batter la lana, arte della sua famiglia). Nell'apr. 1531 si trasferisce con i suoi orfanelli all'ospedale degli Incurabili.

Sulla sua formazione spirituale, con la guida e il consiglio, ebbe parte notevolissima G. B. Carafa e in genere tutto il gruppo del Divino Amore (anzi furono proprio i suoi compagni del Divino Amore che lo soccorsero economicamente nella sua opera di



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
GIROLAMO MIANI (EMILIANI), santo - Ritratto di S. G. M. Particolare di Leandro da Bassano (1558-1622) - Venezia, Museo Correr.

carità; inoltre G. metteva a disposizione degli orfani le sue rendite personali: ma questo fece fino al 1531, quando rinunciò ai suoi beni in favore dei nipoti). Caratteristica dell'opera sua è non solo il formare spiritualmente i giovani, ma pure indirizzarli nella scelta del lavoro materiale; concetto fondamentale del Santo è l'istituzione dell'orfanotrofio come entità a sé stante.

Nel 1532 parte da Venezia chiamato a Verona dal Giberti: ivi sistema l'Istituto degli orfani; poi è a Brescia, a Bergamo (dove istituisce un luogo per convertite), a Como. Nel 1533 forma il primo nucleo del futuro Ordine dei Chierici Regolari Somaschi, stabilisce il paesino di Somasca (Bergamo) come sede centrale del suo gruppo. Nel 1534 istituisce a Milano un orfanotrofio, indi l'Opera delle convertite; estende la sua attività a Pavia. La patente per la regolare pratica del suo gruppo è del 1535.

Tipico e luminoso esempio di uomo della riforma cattolica è G., così ricco di umiltà e di ascesi, di fiducia in Dio e negli uomini, e di sereno ottimismo cristiano: « pareva che havesse il Paradiso in mano, per la sicurezza sua; faceva diverse essortationi a' suoi, e sempre con la faccia sì allegra e ridente, ch'innamorava, et inebriava dell'amor di Christo chiunque il mirava », così lo descrive nel 1537 il vicario generale di Bergamo (cf. G. Landini, *op. cit.* in bibl., p. 485); le lettere di G. (purtroppo ne sono rimaste solo 6) dànno un vivo profilo della sua personalità: attivo, sagace, ottimo amministratore. E d'altronde il suo realismo di uomo pratico, trasfuso e sublimato nella mistica attesa del Cristo, è colto nello stupendo ritratto attribuito a Leandro da Ponte (Museo Correr).

Benedetto XIV lo beatificò nel 1747; Clemente XIII lo canonizzò nel 1767. La festa cade il 20 luglio.

BIBL.: *L'Ordine dei Chierici Regolari Somaschi nel IV centenario della fondazione*, Roma 1928; P. Paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, ivi 1945, p. 75 sgg., 80 sgg.; G. Landini, *S. G. M.*, ivi 1947 (fondamentale, con vasta bibl.); S. Raviolo, *S. G. E.*, Milano 1947. Massimo Petrocchi

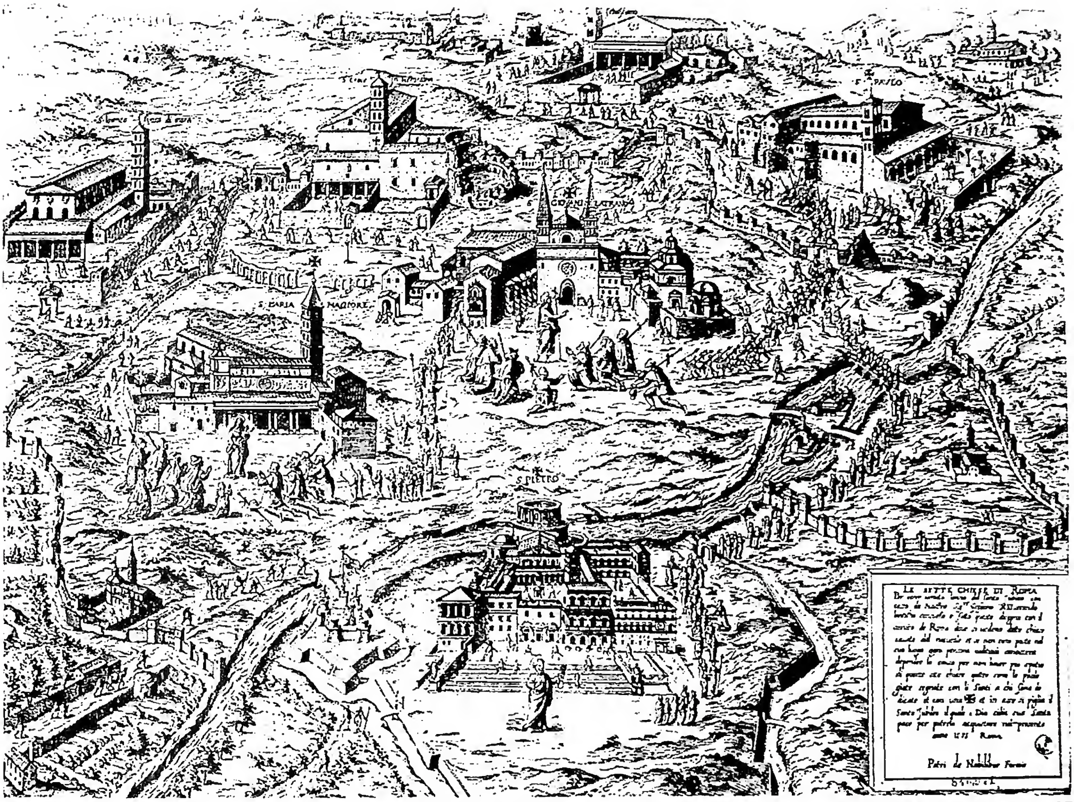
GIRONDINI. - Prendono il nome di g. gli uomini politici che durante la Rivoluzione Francese, all'Assemblea legislativa ed alla Convenzione, dall'ott. 1791 al 10 ag. 1792, lottarono per la nazione contro la monarchia, e dal 10 ag. 1792 al 2 giugno 1793 per la libertà e l'eguaglianza di tutti i cittadini contro il prepotere, la violenza e la tirannide dei giacobini. I deputati di Bordeaux e del dipartimento della Gironda in senso largo (di qui il nome di g.) agli inizi dell'Assemblea legislativa presero contatto con Brissot, ardente repubblicano, e passavano il tempo discutendo di questioni politiche in un appartamento di Piazza Vendôme e concertando l'atteggiamento da assumere durante le discussioni parlamentari. Piano piano si venne a costituire un nucleo piuttosto consistente di deputati e di uomini politici: dalle discussioni iniziate in pochi era sorta una nuova forza politica e parlamentare.

Sostenitori della Repubblica, i g. erano tuttavia contrari ad un improvviso rivolgimento politico, perché temevano dalla decadenza della monarchia complicazioni interne ed estere. Convinti di poter solo progressivamente instaurare i nuovi ordini con prospettive di duraturo successo, essi furono contrari alla politica estremista inaugurata dai giacobini più accesi con l'insurrezione parigina del 10 ag. 1792. Il sopruso della Comune di Parigi, che con la sua azione di forza impose a tutta la Francia la sua volontà, determinò una viva opposizione tra le province e la capitale. I g., fautori della libertà e dell'autonomia dei dipartimenti, si trovarono in aperta lotta con la Montagna, la parte più a sinistra della Convenzione eletta nel sett. 1792. Tra essi, che sedevano a destra, ed i fautori dell'intransigenza rivoluzionaria, si iniziò un duello all'ultimo sangue, conclusosi il 31 maggio 1793 con la messa in stato d'accusa di 31 deputati girondini. La Montagna aveva trionfato. A centinaia furono arrestati i g. e chiunque era sospettato di essere tale. Tra i deputati furono ghigliottinati Brissot, considerato il diplomatico del gruppo, sostenitore entusiasta dell'eguaglianza tra gli uomini di diverse razze, e Vergniaud, il più brillante oratore del gruppo; tra coloro che non erano deputati lasciò la vita per mano del carnefice Madame Roland, la « Ninfa Egeria » della Gironda. Dopo la caduta di Robespierre solo ventiquattro dei quasi duecento deputati della Gironda ripresero i loro seggi alla Convenzione.

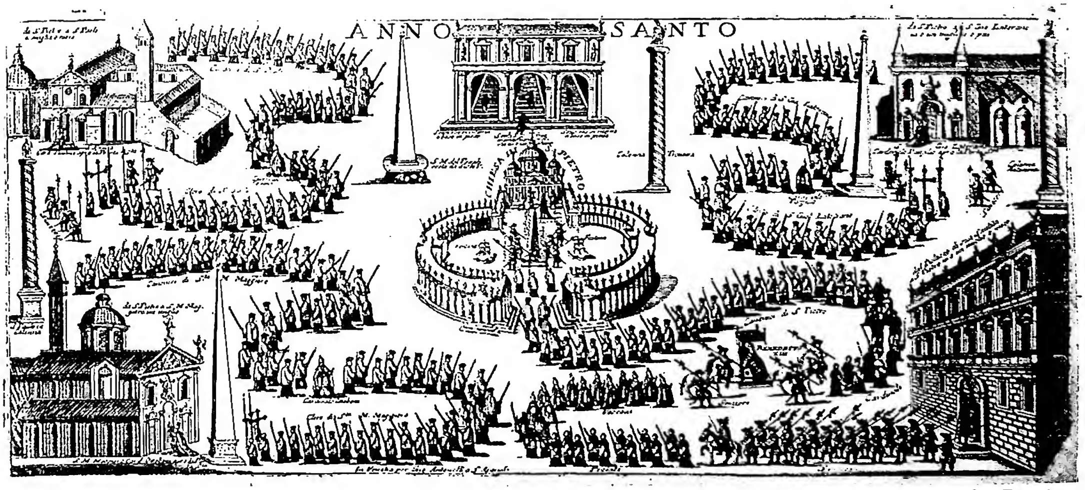
BIBL.: A. Lamartine, *Histoire des Girondins*, Bruxelles 1847; E. Boursin-A. Challamel, *Dictionnaire de la Révolution Française*, Parigi 1893, pp. 294-95; A. Aulard, *Les orateurs de la Révolution. La Législative et la Convention*, I, 2ª ed., ivi 1906, particolarmente pp. 144-216; C. Perroud, *La proscription des Girondins*, Tolosa-Parigi 1917; G. Gratton, *Origine ed evoluzione dei partiti politici*, Trieste 1946, passim. Silvio Furlani

GIRY, FRANÇOIS. - Minimo, scrittore, storico, agiografico e mistico. N. a Parigi il 15 sett. 1638, m. ivi il 29 nov. 1688. Di nobile famiglia (il padre era uno dei primi membri dell'Accademia francese), superate gravi opposizioni dei suoi entrò tra i Minimi professandone la Regola il 30 nov. 1653. Studiò teologia sotto la direzione del p. Barré (v.) del quale più tardi, divenuto egli provinciale, fu il più valido sostenitore nella fondazione delle scuole, e il primo successore nella direzione dell'Istituto.

Scrisse pregiate opere ascetiche, p. es.: *Traité de la ste Enfance de N. S. J. Christ* (Parigi 1670); *Entretiens de J. Christ avec l'âme chrétienne* (ivi 1674); *Livre des cent points de l'humanité* (ivi 1679). Tra le opere storiche da ricordare: la *Dissertatio chronologica de anno natali et aetate s. Francisci de Paula* (ivi 1680) per correggere una sentenza errata del bollandista p. Papebroch. La più nota opera è *Les vies des Saints* (2 voll. in-fol., Parigi 1683-85) che ebbe numerosissime edizioni fino ai giorni nostri e che fu posta a base della collezione *Les petites Bollandistes*, editi a Parigi, per cura di P. Guérin (17ª ed., 1876).

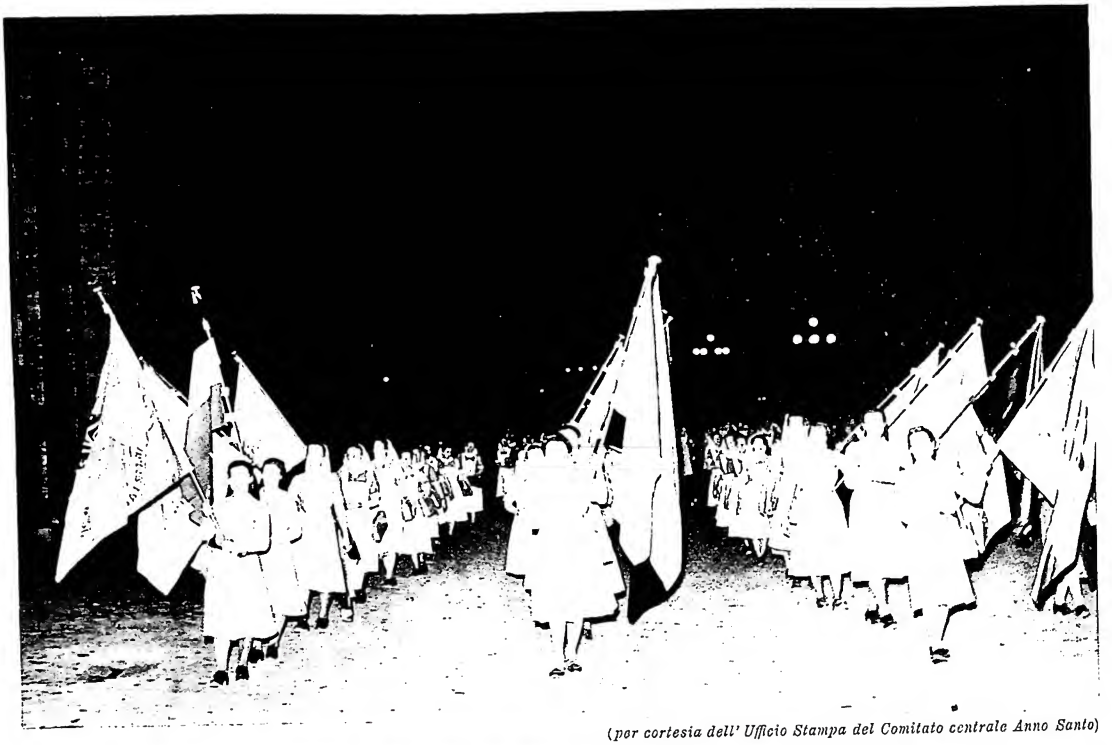


(da *Speculum Romanæ Magnificentiæ*, vol. III, Coll. Romana 18, Biblioteca nazionale, tav. 27)



(fot. Enc. Catt.)

In alto: LE SETTE CHIESE DI ROMA, disegnate per l'utilità dei pellegrini dell'Anno Santo Giubilare del 1575 - Roma, esemplare della Biblioteca nazionale. *In basso:* APERTURA DELLE PORTE SANTE NELLE QUATTRO BASILICHE per il Giubileo del 1725. Stampa - Biblioteca Vaticana.



(per cortesia dell' Ufficio Stampa del Comitato centrale Anno Santo)

(fot. Publifoto)

(fot. Giordani)

In alto: LE GIOVANI PELLEGRINE OLANDESI dell' « Œuvre de la Famille chrétienne » di Breda tornano in S. Marta dopo il canto del Credo eseguito in Piazza S. Pietro (10 maggio 1950). *In basso a sinistra:* GLI ESPLORATORI CATTOLICI SVIZZERI sulla gradinata di S. Pietro (apr. 1950). *In basso a destra:* PELLEGRINI INDIANI (Anno Santo 1950).

BIBL.: C. Raffron, *La Vie du r. p. G.*, Parigi 1691; R. Thuillier, *Diarium patrum, fratrum et sororum Minimorum provinciae Parisiensis*, II, ivi 1719, pp. 241-50; P. Guérin, in *Les petits Bollandistes*, 17ª ed., Parigi 1876, pp. XXIV-XXVII; H. de Grèzes, *Vie du r. p. Barré*, Bar-le-Duc 1892, pp. 340-51.
Gennaro Moretti

GIRY, JEAN-MARIE-JOSEPH-ARTHUR. - Storico e diplomatista francese, n. a Trévoux (Ain) il 29 febbr. 1848, m. a Parigi il 13 nov. 1899. Dopo aver preso parte alla guerra franco-prussiana del '70, archivista negli archivi nazionali (1871), si segnalò ben presto per vari studi sulle istituzioni giuridico-economiche del medioevo, divenendo poi professore all'Ecole des Chartes (1885).

Tra le sue opere si ricordano l'*Histoire de la ville de St-Omer et de ses institutions jusqu'au XIVe siècle* (Parigi 1877); *Documents sur les relations de la royauté avec les villes en France de 1180 à 1314* (2 voll., ivi 1883-85); e il *Manuel de diplomatique* (ivi 1894, ristampato ivi 1925) che fa testo ancor oggi. Diresse due serie di pubblicazioni relative ai Carolingi.

Morì di dolore e di ansie in seguito all'affare Dreyfus.

BIBL.: Una biografia di F. Lot in *Annuarie 1901* de l'*Ecole pratique des hautes etudes* (*Section des sciences historiques et philologiques*), Parigi 1900, pp. 20-47; H. Maistre, *Bibliographie des travaux de A. G. ... avec une notice biographique par F. Bounon*, St-Denis 1900.
Carmelo Trasselli

GISELHER di SLATHEIM. - Mistico domenicano del sec. XIV. Oriundo di Slatheim o Scholtheim a nord-ovest di Erfurt, G. fu lettore a Colonia e Erfurt, distinguendosi per dottrina, zelo sacerdotale e espressione stilistica. Compilò dal 1323 al 1337 una collezione tedesca di sermoni sui Vangeli domenicali, in parte stampati.

G. insiste sulla nascita del Verbo; si riferisce ai predicatori che hanno parlato nello stesso ambiente sugli argomenti di mistica e della glorificazione futura; confuta tesi dei Francescani. Fornì al laico Hermann di Fritzlar per la di lui leggenda la sostanza delle vite di santi secondo il ciclo liturgico.

BIBL.: G.W. Preger, *Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter*, II, Lipsia 1881, pp. 99 sgg., 160 sgg.; E. Krebs, s. v. in *Stammlers Verfasserlexikon*, II, col. 52, con bibl.
Angelo Walz

GISLER, ANTON. - Vescovo e teologo, n. a Bürglen (cantone di Uri) il 25 marzo 1863, m. a Coira il 4 genn. 1932. Studiò filosofia e teologia a Roma. Dopo qualche anno di vita pastorale nel cantone di Uri, passò nel 1893 al Seminario di Coira come professore di dogmatica e di omiletica; nel 1928 consacrato vescovo coadiutore (titolare di Milene) *cum iure successionis*, esplicò la sua attività in tutti i campi della vita religiosa.

Come teologo è tomista (discepolo del Billot) e rigorosamente avverso al modernismo. Opere principali: *Kommissar G.*, *Erinnerungen* (Altdorf 1899); *Dogmatik* (3 voll.) e *Homiletik*, stampati come manoscritto; *Modernismus* (Einsiedeln 1912); *In Christi Heimat* (Immensee 1926). Il G. fu il fondatore (1900) e redattore della *Schweizerische Rundschau*.

BIBL.: A. Wolz, s. v. in LThK, IV, coll. 508-509.
Igino Rogger

GISMONDI, ENRICO. - Gesuita, orientalista, n. a Roma il 20 apr. 1850, m. ivi il 7 febbr. 1912. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1869, passò, compiuti gli studi, a Beirut nella Siria, dove rimase dal 1879 al 1888 (tranne l'intervallo di un anno, passato a Manresa) come professore di teologia nell'Università di S. Giuseppe, applicandosi nello stesso tempo allo studio delle lingue orientali. Passò poi ad insegnarle presso l'Università Gregoriana nel 1888, tenendovi anche la cattedra di esegesi biblica. Dal 1910 ebbe pure la cattedra di lingue orientali nell'Istituto Biblico. Fu consultore della Congregazione dell'Indice e della Commissione Biblica, e cooperò con articoli a parecchie riviste romane.

Opere originali: *La Bibbia e la sapienza greca* (Roma 1894); *Linguae Syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario* (ivi 1900); *Disciplina linguae Hebraicae* (ivi 1907); *Linguae Hebraicae grammatica et chrestomathia cum glossario* (ivi 1905). Versioni latine: *Ebed-Jesu Sobensis carmina selecta ex libro « Paradisus Eden »* (Beirut 1888; con il testo siriaco); *S. Gregorii Theologi liber carminum jambicorum* (ivi 1896; con il testo siriaco); *Maris, Amri et Silbae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria* (3 voll., ivi 1896-99, con testo arabo).
Celestino Testore

GIUBILAZIONE, INDULTO di. - È l'indulto pontificio mediante il quale i prebendati e beneficiari di un Capitolo acquistano l'esenzione dagli obblighi del servizio corale e della residenza, pur conservando i diritti corrispondenti agli obblighi stessi. È detto pure indulto di *emerito* (can. 422).

L'Istituto compare già in alcuni statuti capitolari del medioevo. Fin dal sec. XVII la S. Congregazione del Concilio usò concedere indulti di g. e approvare gli statuti che ne prevedevano la concessione. Prima del CIC, tuttavia, la g. era ancora di diritto particolare, governata dalla consuetudine, dalla prassi della S. Congregazione del Concilio e dal tenore dei diversi statuti capitolari.

Le finalità dell'Istituto sono, da una parte l'utilità della Chiesa, dall'altra il giusto riconoscimento del merito di chi, per un tempo notevole, ne curò il decorso servizio. Inizialmente fu ritenuta prevalente la prima finalità, per cui si teneva conto soltanto del servizio prestato nella medesima chiesa. In seguito prevalse la seconda, per cui è considerato oggidì titolo sufficente anche il servizio reso in chiese diverse.

L'indulto non compete di diritto, ma deve essere impetrato di volta in volta con rescritto della S. Sede. Il titolo per ottenere la g. è il servizio corale continuo, lodevole, di quarant'anni, nella stessa chiesa o in altre chiese della stessa città o, almeno, della stessa diocesi (can. 422 § 1). Talvolta la S. Sede ha ritenuto sufficente anche il servizio prestato in diocesi diverse. Non ostano alla continuità del servizio le assenze determinate da forza maggiore o da cause comunque legittime. Le assenze illegittime invece, specialmente se frequenti e prolungate, mentre nuocciono alla continuità del servizio, tolgono ad esso sempre la qualifica di lodevole.

Soggetto capace dell'indulto è il capitolare, prebendato o beneficiario, obbligato al coro, non importa se in veste di soprannumerario, mansionario o canonico.

Oggetto dell'indulto è l'esenzione del giubilato dai doveri comuni della residenza e della ufficiatura corale ordinaria e, conseguentemente, dagli altri oneri che ai detti obblighi si riconnettono. Rimangono, invece, gli oneri specifici delle singole prebende, quali, ad es., gli oneri di Messe fondate, la cura d'anime per il vicario curato, le lezioni catechistico-scritturali per il canonico teologo, l'assistenza alle confessioni per il canonico penitenziere. Altre esenzioni, spesso contestate in dottrina, ad es., dal turno della Messa conventuale, sogliono essere indicate nel rescritto di concessione.

L'indulto determina uno stato di favore, in quanto il giubilato, benché esentato dagli obblighi dell'ufficio, ne conserva tuttavia i diritti, fatta eccezione per il solo diritto di opzione eventualmente riconosciuto nel Capitolo (can. 422 § 3). Egli rimane quindi ancora vero canonico e vero capitolare: percepisce i frutti della prebenda, le distribuzioni quotidiane, le *fallentiae* e perfino le distribuzioni riservate ai soli presenti al coro (*inter praesentes*), a meno che non ne sia esplicitamente escluso dalla volontà degli offerenti o fondatori, oppure dagli statuti o dalla consuetudine.

BIBL.: Benedetto XIV, *De Synodo dioecesana*, II, cap. 9, 15; Wernz-Widal, II, p. 749 sgg.; P. Vito, *Del canonico giubilato*, in *Palestra del clero*, 10 (1931), pp. 403-406; J. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, Vicenza-Trento 1942, p. 336 sg.
Zaccaria da San Mauro

GIUBILEI, Libro dei. - Apocrifo giudaico che parafrasa *Gen.* 1-13; 24.

I Padri lo chiamano *Leptogenesi* (Didimo di Aless., *Enarrat. in epist. I Io.* 3, 12), perché il contenuto del *Libro* ricalca *Gen.* 1-13; 24; *L. dei G.* (S. Epifanio, *Haer.*, XXXIX, 6), dalla materia che è ripartita, con esattezza cronologica, in periodi giubilari di sette settimane di anni, e secondo avvenimenti indicati in quanto a mese, anno, settimane di anni, nonché periodo giubilare; ed *Apocalisse di Mosè* (i cronografi bizantini), dal fatto della Rivelazione ricevuta dal legislatore. Il *Decreto gelasiano* lo menziona fra le scritture non canoniche con il nome di *Liber de filiabus Adam.*

Fu scritto originariamente in ebraico ed in Palestina. Rimane completo solo in etiopico e un terzo è in latino; le due versioni risalgono a quella greca; di più, rimangono frammenti siriaci e midhāšici. *G.* cita il testo biblico alla lettera: concorda per lo più con i Settanta, ma anche con il masoretico e con la versione samaritana.

L'autore sembra un sacerdote del Tempio o fautore di sacerdoti: Levi, infatti, è in risalto su Giuda (31, 13 sgg.), i figli di Levi conservano le scritture di Giacobbe e dei suoi padri (54, 16); è supposta l'esistenza del Tempio (49, 20), con il Sion consacrato per la santificazione della terra. Pure vi appaiono contaminazioni: p. es., la corona d'alloro sul capo alla festa dei tabernacoli (8, 3) è di sapore ellenistico; così la divisione di settenari in settenari usata dai Giudei alessandrini, che sa di ambiente egiziano.

G. conosce il *Libro di Enoch* (4; 17-23) e quello di Noè (10, 13; 21, 10); è indipendente dal *Libro dei Testamenti* (Charles); non è esatto nel citare disposizioni legali della Legge (16, 22; cf. *Num.* 29, 13-33) e le prescrizioni della Mišnāh (49, 20); non ha troppi riguardi alla pratica, come appare dal calendario fondato sull'anno solare di 364 giorni (né ebraico, né di altri popoli); a volte è fedele nel riferire le parole dei Patriarchi (dai quali s'intende originata la storia d'Israele), ed a volte ha delle soppressioni interessate, come di *Gen.* 3, 17.

Il tempo di composizione sembra ad alcuni il principio del sec. I d. C., perché solo così si spiegherebbe l'acredine contro Edom, ed il timore della decadenza religiosa contro cui si vien messi in guardia. Per altri, invece, la venerazione per la tribù di Levi e la rivendicazione dei diritti antichissimi del popolo giudaico sull'Idumea, conquistata il 125 a. C., fa attribuire lo scritto all'epoca di Giovanni Ircano: si assiste, infatti, ad un rifiorire delle antiche speranze, di cui si richiede l'aureola al passato. Di qui il complesso ideologico.

G. (1, 27; 33, 18) suppone che Iddio sul Sinai ordini all'« angelo della faccia » (cf. *Is.* 63, 9) di rivelare a Mosè la storia della creazione e degli avvenimenti che seguirono. E Mosè scrive. Questa parafrasi del *Genesi*, con aggiunte, omissioni, modifiche, ha per scopo di dimostrare l'antichità del popolo giudaico, riallacciandone la storia con la creazione; e di inculcare una rigida osservanza della Legge, stabilendone l'autorità.

Antioco e l'ellenismo avevano avversato, come contrari alla natura ed al diritto naturale, due cose: circoncisione e sabato. Per provare che tali istituzioni fanno parte del diritto eterno, l'autore dice che gli angeli stessi – almeno i due ordini più elevati della gerarchia celeste – sono stati creati circoncisi (15, 27) e dovevano osservare il sabato (1, 18).

Dopo Mosè la storia non è più che una predizione: Dio annunzia a Mosè l'entrata degli Israeliti nella Terra Promessa, le infedeltà, le punizioni e il ritorno. Il Signore, rispondendo alla preghiera del legislatore, solleva il velo dell'avvenire, che è il tempo in cui vive l'autore: Iddio crea ormai in essi uno spirito nuovo; essi saranno fedeli per sempre e conosceranno che egli li ama.

Il Messia di questo tempo non si sa dove prenderlo. Il nuovo popolo santo (gli Assidei) stavano per i principi Asmonei: ma come si faceva ad attendere un Messia di provenienza levitica, invece di quello tradizionale, di provenienza davidica? E siccome non si voleva scontentare gli Asmonei, il ruolo messianico rimaneva nell'ombra (cf. 21, 18).

I figli di Giuda saranno nell'avvenire il terrore dei Gentili; il loro capo militare, Levi, che un giorno fu quasi maledetto con Simeone, ora è benedetto per primo (31, 15). Sembra che il principato prevalga sul sacerdozio. Quindi ne risentono le varie concezioni: p. es., quelle della sorte ultima (non d'idea tradizionale), dello *šĕ'ôl* (un luogo per empi e peccatori), del grande giudizio (anteriore al periodo messianico). Centro d'interesse è la società palestinese contemporanea dell'autore, esaltata da guerre felici e da condizioni prospere. Mosè, legislatore del tempo presente, a trattare l'ultima sorte era meno indicato di Enoch, che fu trasferito dalla terra per conversare con Dio.

Bibl.: Versione etiopica: ed. di A. Dillmann, *Mashafa Kufâlê sive liber Jubilaeorum, in Geez lingua conservatus, aethiopice ad duorum ll. mss. fidem*, Kiel 1859 e di R. H. Charles, *Mashafa Kufâlê, or the Hebrew Book of Jubilees*, Oxford 1895, con frammenti latini, citazioni greche, testi ebraici paralleli ed un estratto siriaco. Versione latina, ed. di A. M. Ceriani, *Monumenta sacra et prophana*, I, 1, Milano 1861, pp. 15-62: è un terzo dell'etiopico, e mutila. Versione siriaca, ed. di A. M. Ceriani, *ibid.*, II, 1, Milano 1863, p. IX sgg. (con il nome delle figlie di Adamo); ed. di E. Tisserant (17 frammenti da una cronaca siriaca del sec. XII: in *Revue biblique*, 30 [1921], pp. 55-86, 204-32). Versioni moderne: inglese di R. H. Charles, Londra 1902, Oxford 1913; di G. H. Box, Londra 1917; tedesca di A. Dillmann, Gottinga 1850; di E. Littmann, Tubinga 1900 e di P. Riessler, Augusta 1928. A. Bückler, *Trace des idées et des coutumes hellénistiques dans le Livre des Jubilées*, in *Revue des études juives*, 89 (1930, 2) pp. 321-48, ed. Albeck, *Das Buch der Jubiläen u. die Halacha*, Berlino 1930, trattano il contorno ideale e storico dell'apocrifo.

Emmanuele da San Marco

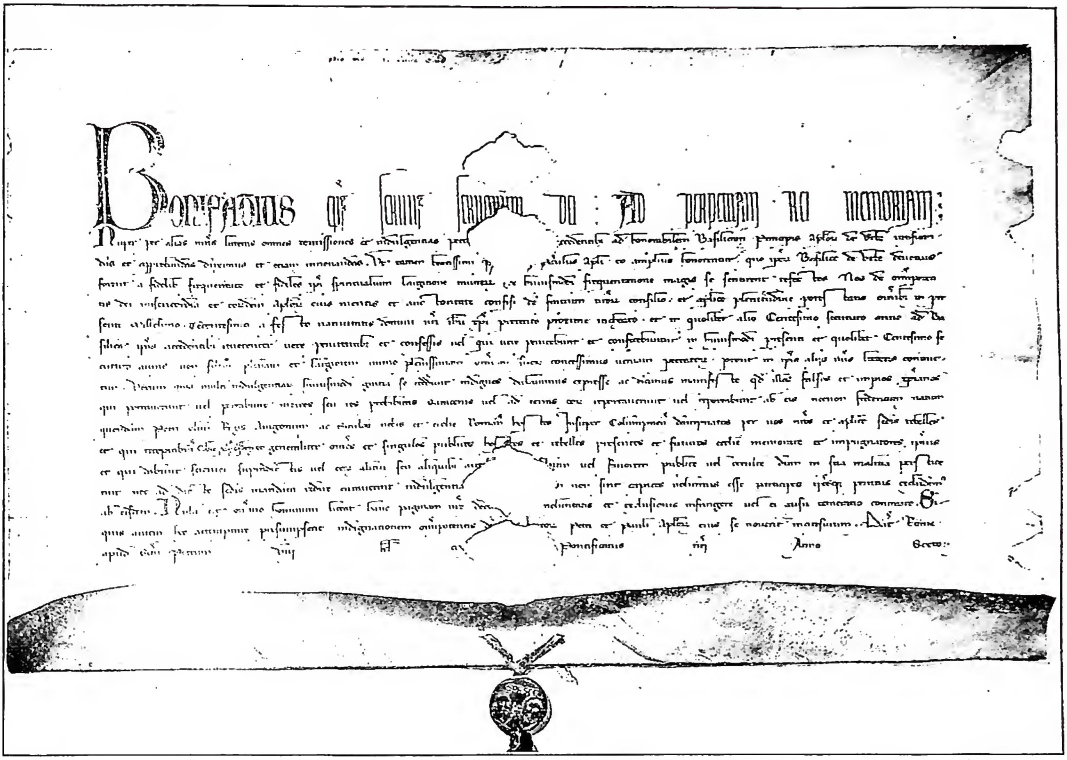
GIUBILEO. - Anno del G. è detto nei libri mosaici, e allegoricamente nei profetici (*Ez.* 46, 17), l'anno della remissione (Settanta: ἔτος τῆς ἀφήσεως), che era previsto per ogni 50° anno, e produceva il ripristino della piena normalità sociale, in primo luogo la remissione dei debiti e la liberazione degli schiavi. Nella disciplina penitenziale cattolica il termine fu assunto con significato puramente spirituale, ed implica la remissione dei peccati e la liberazione dalle pene dovute alla giustizia divina.

Sommario: I. G. ebraico. - II. G. cristiano ordinario (Anno Santo). - III. G. cristiano straordinario.

I. G. ebraico.

Dall'ebr. *jôbhēl* « corno di montone », in quanto l'annunzio del G. era dato dai sacerdoti al suono di un corno di montone. Alla fine dell'ultimo anno di ogni ciclo di 7 anni sabbatici il suono del corno annunciava l'inizio dell'anno cinquantesimo, cioè dell'anno giubilare. Alla fine di ogni settennio si associava l'atto di remissione, il quale comportava che ogni creditore rimettesse, alla lettera « fa cadere », quanto aveva prestato al suo prossimo, al correligionario. L'anno di remissione comportava anche la liberazione degli schiavi ebrei (*Deut.* 15, 12). Israele, schiavo, era stato liberato dal Signore (v. GŌ'ĒL) e l'esempio di Dio doveva esser seguito dai suoi fedeli.

Al termine di sette settenni, nel settimo mese dell'anno religioso, primo dell'anno civile, che cominciava nella seconda metà del sett., nel giorno di espiazione (v.), risuonava in tutta la Terra Santa lo squillo della tromba. Si iniziava così, come per ogni anno settimo, un anno sabbatico. « Un giubileo sarà per voi l'anno cinquantesimo: non seminerete, né mieterete le rimesse di quell'anno, né vendemmierete l'incolta vigna, perché è un G., tempo sacro per voi; ma potrete mangiare i prodotti presi dal campo, cioè potrete mangiare i prodotti spontanei che germogliano dalle radici o dai grani caduti l'anno precedente » (*Lev.* 25, 11 sg.). Tale prodotto spon-


Bonifatius eps servus servorum dei : ad perpetuam rei memoriam

(fot. Sansaini)

GIUBILEO - Bolla con cui Bonifacio VIII esclude i Colonnesi dalle indulgenze giubilari (22 febbr. 1300). Archivio capitolare di S. Pietro.

taneo non doveva essere ammassato nei granai, ma poteva esser raccolto alla spicciolata da tutti: dal proprietario, ma anche da chiunque e, naturalmente, in primo luogo dagli indigenti. L'anno settimo e quello giubilare erano così un'applicazione pratica del principio che la terra apparteneva al Signore e quindi a tutti.

L'anno giubilare significava inoltre proclamazione di libertà a tutti gli abitanti del paese e proclamazione di reintegrazione nei beni propri, senza peraltro impedire negli anni precedenti al G. le operazioni di libera compravendita, in quanto le operazioni si compivano tenendo conto della più o meno grande prossimità dell'anno giubilare. Il ripristino dei beni fondiari nell'anno settimo e nell'anno giubilare ed altri istituti giuridici del genere si basavano sul principio che gli abitanti e i proprietari dei campi erano « protetti e accoliti del Signore » (*Lev.* 25, 23 sgg.).

Con l'istituto del settimo e del cinquantesimo anno « si rimediava allo squilibrio nella ripartizione delle terre e nelle classi sociali. In pratica qualche traccia di queste istituzioni si rileva tra gli Ebrei prima dell'esilio; ma dopo l'esilio non si ha memoria che la legge del G. si sia mai osservata. Invece fu in pieno vigore fino alla distruzione dello Stato giudaico (70 d. C.) l'anno sabbatico » (A. Vaccari).

S. Paolo fa conoscere in *I Cor.* 7, 20 sgg. le sue idee intorno a schiavi e liberi: non sono il settimo anno o il G. a rendere l'uomo libero, ma la chiamata del Signore.

BIBL.: M. Weber, *Gesamm. Aufs. zur Religionsoziologie*, III, Tubinga 1921, p. 77 sgg.; A. Menes, *Die vorexilischen Gesetze Israels*, Giessen 1928, p. 81 sg.; F. Nötscher, *Die Heilige Schrift des Alt. Test.*, Bonn 1940, pp. 128, 134 sg., 325 sg.; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, *Il Pentateuco*, Firenze 1942, passim; H. Lesêtre, *Jubilaire (Année)*, in DB, III, coll. 1750-54.

Eugenio Zolli

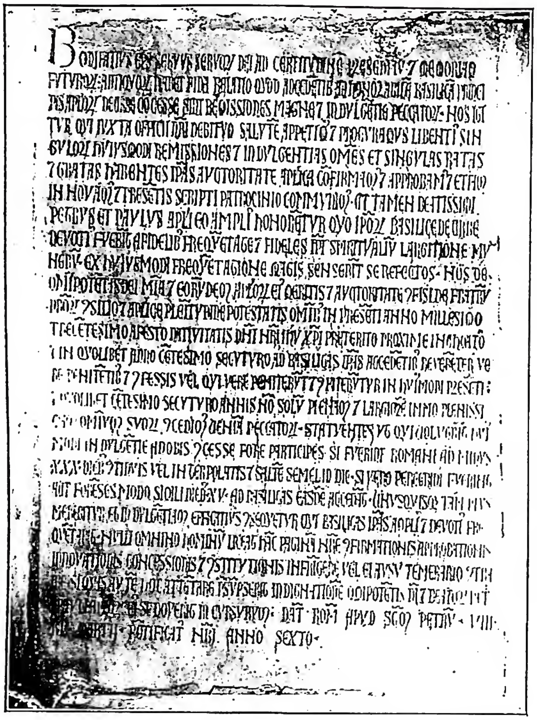
II. G. CRISTIANO ORDINARIO (ANNO SANTO).

I. NOZIONI. – Nella sua essenza, secondo il concetto teologico, il G. viene definito: una solenne indulgenza plenaria concessa dal romano pontefice con annesse facoltà speciali per i confessori a favore dei fedeli, che lucrano il G.

Considerato nella sua durata, ossia l'anno durante il quale può acquistarsi l'indulgenza giubilare, il G. comunemente vien detto *Anno Santo*; e ciò non solo perché s'inizia, si svolge e si conclude con solenni riti sacri, ma anche perché è destinato a promuovere la santità dei costumi (cost. apost. *Infinita Dei misericordia* del 29 maggio 1924, in AAS, 16 [1924], p. 209).

Il G. può essere: *ordinario*, ossia maggiore, e *straordinario*, ossia minore; il primo è quello indetto negli Anni Santi; il secondo suole indirsi per qualche avvenimento di particolare importanza.

II. STORIA. – Il G., quale fu in uso nella Chiesa dal 1300 in poi, non uscì già formato in tutte le sue parti secondo le prescrizioni preordinate di un superiore ecclesiastico. Sorto sotto l'influsso della devozione popolare, sentì poi attraverso i secoli influssi diversi che ne trasformarono man mano le manifestazioni esteriori, pur mantenendo sempre il suo carattere iniziale. Presupposti necessari ne furono l'indulgenza, della quale il prototipo era quella concessa per la Crociata; il pellegrinaggio ai santuari più venerati e specialmente alle tombe degli apostoli Pietro e Paolo. L'uno e l'altro elemento sono in stretta relazione con il fòro penitenziale in ordine



(*fot. Sansaini*)

GIUBILEO - Bolla d'indizione del primo G. (22 febbr. 1300), incisa su marmo - Basilica di S. Pietro, atrio.

dell'assoluzione dai peccati e censure più gravi ed alla soddisfazione per la relativa pena canonica. Non si può negare però che non ci sia stato un lontano riferimento anche all'antico G. ebraico, che era però di tutt'altra natura; ma più direttamente ne prepararono il sorgere quei movimenti penitenziali a sfondo gioachimita che si notano, soprattutto in Italia, a partire dal 1260. La sera del primo giorno del 1300 una moltitudine imponente di popolo si precipitò nella basilica di S. Pietro con la convinzione di lucrare una indulgenza straordinaria ed il fenomeno si ripeté nei giorni seguenti. Si fece appello allora ad una antica tradizione, secondo la quale l'anno centenario doveva ritenersi anno di perdono universale; ma nella Curia romana non si trovò ricordo di questo. In ogni modo Bonifacio VIII il 22 febbr. da S. Pietro emanò una bolla per la quale ogni cento anni ci doveva essere G. universale con liberazione da colpa e da pene *pro poenitentibus et confessis* che avessero compiuto 30 visite, se romani; 15, se forestieri, alle Basiliche Vaticana ed Ostiense. Questo G. ebbe larga risonanza in tutta l'Europa, che inviò a Roma turbe di pellegrini, oggetto delle sollecitudini papali quanto alla tutela ed al vettovagliamento.

Nell'autunno del 1342 una delegazione di Romani chiese a Clemente VI che stava in Avignone di voler concedere il G. ogni 50 anni, per aprire ad un maggior numero di fedeli la possibilità di lucrarlo. Infatti il Papa lo concesse per il 1350; ma egli non si allontanò da Avignone per accorrere a Roma come speravano i Romani; mentre si ripeté lo spettacolo degli innumerevoli pellegrini venuti d'ogni parte a lucrare il perdono.

In pieno periodo di scisma e con la speranza certamente di ricostituire ad unità le sperse membra della Chiesa, nel 1389 Urbano VI da Roma stabilì che, a ricordo degli anni della vita mortale di Gesù, il G. si celebrasse ogni 33 anni e lo indisse per l'anno seguente; e poiché alla visita delle due Basiliche apostoliche s'era aggiunta quella alla Basilica Lateranense, Urbano decise che si dovesse visitare anche la Basilica Liberiana; sicché così si ebbe il numero completo delle basiliche da visitare. Per la morte di Urbano, fu il suo successore Bonifacio IX a celebrare quel G., nonostante le ire dell'antipapa avignonese. Però si determinò un accorrere di pellegrini anche nel 1400, allo scadere cioè del termine stabilito da Clemente VI, e lo stesso Bonifacio IX confermò il perdono anche per quell'anno. Sebbene i 33 anni di Urbano VI fossero trascorsi da due anni, Martino V, estinto ormai lo scisma e pacificata Roma, nel 1425 celebrò di nuovo il G., e per la circostanza fece aprire la porta santa di S. Giovanni in Laterano; è la prima volta che si fa cenno di una tale cerimonia.

Nonostante le preoccupazioni per il pericolo turco ed il serpeggiare di una pestilenza Niccolò V poté nel 1450 celebrare il G. con solennità e concorso straordinari, e vi diede lustro particolare la canonizzazione di s. Bernardino da Siena, popolarissimo in tutta Italia. Nel 1470 Paolo II pensò di abbreviare ancora il periodo per i futuri G. e lo limitò a 25 anni (*Ineffabilis Providentia*, 17 apr. 1470: *Bullarium Romanum*, ed. Torinese, V, Torino 1860, pp. 200-203), perciò il nuovo G. si celebrò da Sisto IV nel 1475, ma non lasciò eco nella storia. Toccò ad Alessandro VI celebrare il G. nell'anno centenario 1500, e lo preparò con grande cura e proprietà, prescrivendo quel cerimoniale che ancora si osserva nelle linee generali: stabilì infatti che si aprisse la porta santa in tutt'e quattro la Basiliche patriarcali; e riservando per sé quella di S. Pietro deputò tre cardinali che, quali legati, aprissero contemporaneamente le altre tre, fissando i riti e le preci.

Nonostante le lotte religiose che turbarono la Chiesa durante il sec. XVI, i G. furono celebrati regolarmente alla loro scadenza; in modo particolare quello del 1575, in pieno fervore di restaurazione religiosa, riuscì solenne per numero di pellegrini, per l'assistenza ad essi prestata, per le processioni, le predicazioni e le speciali prediche di pietà. Si è ormai introdotto anche quel fasto che senza ledere l'interiorità spirituale contribuì a mantenere secondo gli usi del tempo il carattere popolaresco che il G. ebbe sino dall'inizio. E con questo carattere furono poi celebrati i G. nei secc. XVII e XVIII; ma i torbidi creati dalla Rivoluzione Francese e dalle guerre che ne furono la conseguenza impedirono che si celebrasse il G. l'anno centenario 1800; e si dubitò per un momento se lo si dovesse celebrare nel 1825; si pretendeva che lo spirito dei tempi fosse troppo avverso a manifestazioni di tal genere; ma Leone XII superò ogni incertezza ed il G. fu celebrato secondo gli usi tradizionali; ma fu l'unico nel sec. XIX, causa i movimenti politici. Leone XIII volle che si riprendesse nel 1900 la serie nelle forme tradizionali, che furono poi osservate anche da Pio XI nel 1925 e da Pio XII nel 1950.

Il sommo pontefice suole inoltre, chiuso l'Anno Santo a Roma, estendere il G. a tutto il mondo cristiano.

(*fot. Enc. Catt.*)

GIUBILEO - Triplice ducato d'oro del Giubileo del 1450. Biblioteca Vaticana, medagliere.

Bibl.: N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, II, Paderborn 1923, pp. 103-23; id., *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*, ivi 1923, pp. 181-94; *Cronistoria dell'anno santo MCMXXV*, Roma 1928 (per la bibl. dei G. si veda l'appendice di P. Perali, *Prontuario bibliografico per la storia degli Anni Santi*, estratto a parte, ivi 1928); Istituto di studi romani, *Gli anni santi*, ivi 1934; P. Brezzi, *Storia degli Anni santi*, ivi 1950. Pio Paschini

Elenco dei G. degli Anni Santi.

1°	1300	Bonifacio VIII
2°	1350	Clemente VI
3°	1390	Urbano VI, Bonifacio IX
4°	1400	Bonifacio IX
5°	1425	Martino V
6°	1450	Niccolò V
7°	1475	Paolo II, Sisto IV
8°	1500	Alessandro VI
9°	1525	Clemente VII
10°	1550	(Paolo III) Giulio III
11°	1575	Gregorio XIII
12°	1600	Clemente VIII
13°	1625	Urbano VIII
14°	1650	Innocenzo X
15°	1675	Clemente X
16°	1700	Innocenzo XII, Clemente XI
17°	1725	Benedetto XIII
18°	1750	Benedetto XIV
19°	1775	Clemente XIV, Pio VI
	1800,	non effettuato, Pio VI.
20°	1825	Leone XII
	1850,	non effettuato, Pio IX
21°	1875,	non effettuato con le solite solennità, Pio IX
22°	1900	Leone XIII
23°	1925	Pio XI
24°	1950	Pio XII

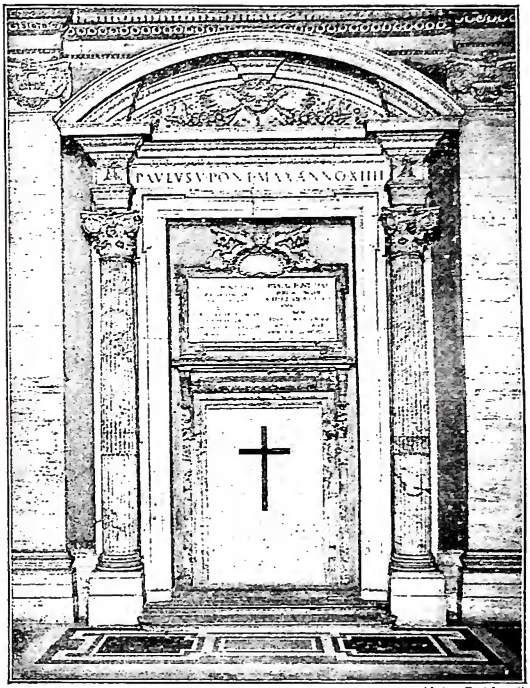
III. Obblighi e cerimonie. – Il G. ordinario ha inizio a Roma dai primi Vespri della Natività del Signore (a ricordo dell'inizio dell'anno *a nativitate*) dell'anno immediatamente precedente, nel qual giorno ha luogo l'apertura della porta santa della Basilica Vaticana, fatta dal sommo pontefice, mentre nello stesso tempo tre cardinali legati *a latere* procedono all'apertura delle porte sante delle altre tre basiliche maggiori di Roma, ossia S. Giovanni in Laterano, S. Maria Maggiore e S. Paolo fuori le mura: esso si protrae per tutto l'anno fino ai primi Vespri della stessa solennità del Natale.

Perché i fedeli accorrano più numerosi a Roma per lucrare l'indulgenza giubilare, vengono sospese per la durata dell'Anno Santo tutte le indulgenze sia plenarie che parziali (eccettuate soltanto poche) concesse per i vivi, non già quelle concesse per i defunti (cost. apost. *Fore confidimus* del 10 luglio 1949, in AAS, 41 [1949], p. 337). Che anzi le stesse indulgenze concesse per i vivi possono essere lucrate anche durante tale periodo di tempo, purché siano applicate ai defunti.

Le condizioni solite ad apporsi per l'acquisto del G. ordinario sono la Confessione, la Comunione, la visita a determinate chiese e la recita di alcune preghiere.

La Confessione richiesta è quella attuale; non vale pertanto quella che si richiede per le altre indulgenze plenarie, di cui al can. 931 § 3, né la Confessione annuale ossia pasquale. Non può in nessun modo essere dispensata o commutata, neppure quando il penitente non ha materia necessaria. Se, fatta la Confessione, si ricadesse in peccato mortale prima di aver ultimato l'ultima opera prescritta, la Confessione si deve ripetere solo nel caso che si debba ancora ricevere la Comunione; altrimenti basta un atto di contrizione perfetta. Non vale la Comunione pasquale, a meno che si tratti di chi ha trascurato tale precetto; vale invece se ricevuta per Viatico. Può commutarsi solo nel caso di ammalati impossibilitati a riceverla.

In Roma inoltre bisogna visitare le quattro basiliche maggiori nominate: fuori Roma la designazione delle chiese viene riservata agli Ordinari del luogo. Nella città episcopale, fra le chiese da visitare deve esservi la chiesa cattedrale; nel resto della diocesi la chiesa parrocchiale. La visita importa l'ingresso in chiesa, a meno che ciò non sia impedito o per la moltitudine o per la chiusura delle porte, nel qual caso basta pregare davanti alla chiesa.



(fot. Guidotti)

Giubileo - La porta santa della basilica di S. Pietro.

Speciali facoltà sono concesse agli Ordinari locali a favore di coloro, che sono impediti dal compiere tali visite, ad es., le suore, gli ammalati, i carcerati, ecc., o che compiono tali visite collettivamente.

Le preghiere da recitarsi non sono determinate, ma lasciate a scelta dei singoli, a meno che il documento pontificio non disponga diversamente, com'è avvenuto nel G. del 1950, per il quale sono state tassativamente stabilite (cost. apost. *Iubilaeum maximum* del 26 maggio 1949, in AAS, 41 [1949], pp. 258-59). Tali preghiere devono essere vocali, non soltanto mentali e, di solito, vanno recitate durante la visita alle chiese determinate. Quando viene imposto il digiuno, si deve osservare quanto è disposto dal can. 1250; non sono pertanto comprese le uova né i latticini, purché non si tratti del tempo quaresimale. A tale digiuno sono tenuti tutti, anche quelli che per ragione dell'età o per altri motivi ne sono dispensati, ad es., gli operai. Per coloro quindi, che non possono digiunare, occorre la commutazione. All'elemosina sono parimenti tenuti tutti, anche i poveri, che vogliono lucrare il G. Essa può essere commutata e può essere fatta da altri, ad es., dal marito per la moglie, dal padre per i figli, dal padrone per i servi, dal ricco per il povero.

Nel G. ordinario a determinati confessori vengono concesse speciali facoltà, in forza della quali essi possono commutare o ridurre le opere ingiunte per l'acquisto del G., assolvere dai peccati riservati e dalle censure, commutare i voti, dispensare dalle irregolarità e dagli impedimenti in favore dei fedeli, che hanno l'intenzione di lucrare il G. (cost. apost. *Decessorum Nostrorum* del 10 luglio 1949, in AAS, 41 [1949], p. 340).

Quante volte possa lucrarsi il G., dipende dalla volontà del sommo pontefice.

Bibl.: S. Isidoro, *Etymolog.*, 37, 3 : PL 82, 222; Venerabile Beda, *Homilia*, 11 : *ibid.* 94, 195; s. Bernardo, *Epist.* 363 e 558: *ibid.* 182, 566, 653; Innocenzo III, *Regestum*, l. XXVI, nn. 158, 185: *ibid.* 215, 1356, 1470, 1502; s. R. Bellarmino, *De Indulgentiis et de Iubilaeo*, Colonia 1650; Theodorus a Sp. S., *Tractatus historico-theologicus de Iubilaeo*, Roma 1750; P. Collet, *Traité historique, dogmatique et pratique des indulgences et du jubilé*, Lovanio 1759; G. Gesenii, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraicae et chaldeae*, V, 11, Lipsia 1840, pp. 561b e 562a; *De Iubilaeo conspectus historicus*, in *Analecta ecclesiastica*, 1 (1893), pp. 33, 142; G. C. Tomasi, *Il G.*, Roma 1899; F. Beringer, *Les indulgences: leur nature et leur usage*, 4ª ed., Parigi 1925, p. 569 sgg.; A. Vermeersch, *Tractatus de Iubilaeo*, Roma-Bruges 1926; A. E. M. Lépicier, *Le indulgenze*, Vicenza 1931, p. 148 sgg.; S. de Angelis, *De indulgentiis, tractatus quoad earum naturam et usum*, Colle don Bosco 1947, p. 129 sgg.; G Castelli, *Gli Anni Santi*, Rocca S. Casciano 1949; J. de Blasi, *Il G.*, Firenze 1950.

Serafino de Angelis

III. G. cristiano straordinario.

Oltre i G. ordinari degli Anni Santi, sin dal sec. xvi invalse l'uso di indire G. straordinari per ottenere, mediante preghiere, digiuni, opere buone e frequenza ai SS. Sacramenti, aiuti particolari da Dio in momenti difficili o delicati sia per la Chiesa universale come per determinate nazioni cattoliche, oppure per l'inizio di un pontificato (nel sec. xx gli inizi dei pontificati non hanno più avuto G.). La durata di questi G. era varia (da pochi giorni a due settimane, a qualche mese, a un anno) ed è sempre determinata nella costituzione apostolica che li indice. L'inizio tanto nell'Urbe quanto fuori era caratterizzato generalmente da una solenne processione mattutina di penitenza; a Roma vi partecipava il papa con tutta la sua corte, di frequente essa muoveva da S. Maria degli Angeli e terminava a S. Maria Maggiore. Fra le opere erano prescritte : la visita alle 4 basiliche o a qualche altra chiesa a seconda dei casi, preghiere speciali, digiuni (tre giorni: mercoledì, venerdì e sabato), elemosine, Confessione e Comunione. Ai confessori erano concesse ampie facoltà (« semel tantum » per ogni penitente) anche ca. i casi contemplati nella bolla che si leggeva « die Coenae Domini » (v. bulla in coena domini) e i religiosi e le religiose potevano scegliersi, senza licenza del Superiore, il loro confessore. Fuori Roma la pubblicazione del G. era riservata all'Ordinario il quale ne doveva stabilire le modalità contingenti.

L'indulgenza plenaria « ad instar » o « per modum », oppure « in forma Iubilaei » che di per sé non è che una consueta indulgenza plenaria, quando non le sono annessi i particolari privilegi giubilari, cioè le facoltà speciali ai confessori, non può considerarsi propriamente G. straordinario, come l'indulgenza « in forma iubilaei » concessa da Gregorio XVI (cost. *Catholicae religionis*, 22 febbr. 1842) per invitare i fedeli a pregare per le tristi condizioni della Chiesa in Spagna, senza punto accennare ai detti privilegi. Diventa tale invece quando il pontefice la promulga in modo solenne con i predetti privilegi che sono sempre indicati nella costituzione pontificia.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
Giubileo - I Sampietrini asportano il muro della porta santa (24 dic. 1949). Basilica di S. Pietro.

Esistono anche alcuni G. straordinari locali : in S. Giacomo di Compostella, quando il 25 luglio cade di domenica (cf. Leone XIII, *Ubi primum*, 1 nov. 1884); nella chiesa primaziale di Lione, quando la festa di s. Giorgio cade il Venerdì Santo e quella del *Corpus Domini* coincide con la festa di s. Giovanni Battista, titolare della chiesa primaziale, il che accade una volta ogni secolo; l'ultimo, nel 1943, riuscì grandioso (cf. A. Sachet, *Le grand jubilé séculaire de St-Jean de Lyon, 1451, 1546, 1666, 1734*, Lione 1886, anno giubilare); nella chiesa di Notre-Dame di Le Puy quando l'Annunciazione (25 marzo) coincide con il Venerdì Santo; l'ultimo ha avuto luogo nel 1932 (cf. A. Boudon, *Le grand pardon de N.-D. et l'église du Puy 992-1921*, Le Puy 1921, anno giubilare). Si credeva pure nel tardo medioevo e più tardi ancora che si potesse lucrare una particolare indulgenza plenaria a Montmajour e a Comminges quando la festa dell'Invenzione della Croce cadeva di venerdì, e a Einsiedeln quando la festa della dedicazione della Chiesa (14 sett.) cadeva di domenica (cf. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, I, Paderborn 1922, p. 137; II, ivi 1923, pp. 19, 327; id., *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*, ivi 1923, pp. 161, 188).

L'elenco dei G. straordinari che segue è stato compilato sul *Bullarium Romanum* (le lacune delle varie edizioni sono causa di molte incertezze) e sugli *Acta* di Gregorio XVI, Pio IX, Leone XIII e Pio X. S'intende che il G. straordinario è universale quando non ci sono altre specificazioni; per ogni G. si indica la costituzione pontificia con la relativa data (fuori Roma il G. era indetto soltanto quando il vescovo riceveva la costituzione, talvolta solo molto tempo dopo, tantoché certi G. fuori Roma furono celebrati soltanto l'anno seguente) e il motivo della sua concessione.

Pio IV. *Spiritus Omnipotentis Dei*, 15 nov. 1560: preghiere per la prosecuzione del Concilio di Trento (cf. St. Ehses, *Concilium Tridentinum*, VIII [V degli *Acta*], Friburgo in Br. 1919, pp. 100-102). Da notare che l'indulgenza non è detta « in forma Iubilaei », però Pio IV le ha annesso i privilegi giubiliari per le facoltà ai confessori.

Pio V. *Cum gravissima*, 9 marzo 1566 : unione dei fedeli e difesa della cristianità contro i Turchi.

Sisto V. *Virium nostrarum*, 25 maggio 1585 : inizio del pontificato.

Clemente VIII. *Quam semper cordi*, 23 maggio 1596 : per la Francia : conservazione della fede cattolica nel Regno. – *Omne datum*, 26 febbr. 1599 : per i sudditi di Filippo III di Spagna : giusto e fedele governo del Regno.

Paolo V. *Quod in omni*, 28 giugno 1605 : inizio pontificato. – *Benedictus Deus*, 28 nov. 1608 : per i maroniti : elezione di un patriarca zelante. – *Universo gregi*, 10 ott. 1609 : per i sudditi del Regno di Polonia : aiuto divino per i bisogni del Regno. – *Pastoris aeterni*, 13 ott. 1610 : per il Perù : conversione degli infedeli. – *Ecce tribulationes*, 12 giugno 1617 : bisogni della Chiesa. – *Dominus ac Deus*, 13 genn. 1619 : bisogni della Chiesa.

Gregorio XV. *Spiritus Domini*, 17 marzo 1621 : inizio del pontificato. – *Pastoris aeterni*, 4 febbr. 1623 : per i fedeli d'America.

Urbano VIII. *Pastoralis officii*, 31 ag. 1627 : per i fedeli, sudditi dell'Impero etiopico. – *Quod ab initio*, 8 apr. 1628 : ringraziare Dio e chiedere suo aiuto. – *Irritatus assiduis*, 22 ott. 1629 : aiuto di Dio negli imminenti pericoli in varie parti dell'orbe cattolico. – *Supplici Christi fidelium*, 15 dic. 1631 : aiuto divino per le necessità della Chiesa. – *Iteratis praecibus*, 23 marzo 1634 : placare l'ira divina ed allontanare i pericoli dalla Chiesa, specie in Germania. – *Apostolatus nobis*, 11 luglio 1636 : aiuto divino. – *Publicae quietis*, 3 marzo 1638 : per l'Italia e isole adiacenti : per ottenere la pace. – *Suscitatis iam*, 8 genn. 1643 : per Roma : per ottenere la pace. – *Suscitatis iam*, 12 dic. 1643 : per Roma : aiuto divino.

Innocenzo X. *Immensae Omnipotentis*, 2 nov. 1644 : inizio del pontificato. – *Inter plurimas*, 2 marzo 1648 : per Roma : aiuto di Dio. – *Salvator et Dominus*, 8 genn. 1654 : per le province del Belgio. – *Salvator et Dominus*, 12 giugno 1654 : per le Indie.

Alessandro VII. *Unigenitus Dei*, 14 maggio 1655 : inizio del pontificato. – *E suprema*, 21 luglio 1656 : Divino soccorso. – *Ex quo humilitatem*, 2 marzo 1661 : aiuto di Dio contro i Turchi. – *Omnipotens Deus*, 16 febbr. 1663 : Divino soccorso. – *Quod iam pluries*, 7 marzo 1664 : celeste aiuto contro i Turchi.

Clemente IX. *Placuit ineffabili*, 18 giugno 1664 : inizio pontificato. – *Cum nos*, 4 febbr. 1669 : per la Francia : aiuto di Dio contro i Turchi. – *Ex iniuncti*, 6 maggio 1669 : per la repubblica Ragusina.

Clemente X. *Cum inscrutabilis*, 16 giugno 1670 : inizio del pontificato. – *Inter gravissimas*, 5 nov. 1672 : unione dei prìncipi cristiani contro i Turchi.

Innnocenzo XI. *Onerosam curam*, 11 sett. 1681 : aiuto divino nelle presenti necessità della Chiesa. – *In suprema*, 11 ag. 1683 : aiuto di Dio contro i Turchi.

Alessandro VIII. *Coelestis Patrisfamilias*, 11 dic. 1689 : inizio del pontificato.

Innocenzo XII. *Ad Catholicae Ecclesiae*, 12 nov. 1691 : inizio del pontificato. – *Ubi primum*, 8 dic. 1693 : pace fra i prìncipi cristiani. – *In sublimi*, 4 dic. 1695 : pace fra i prìncipi cristiani.

Clemente XI. *In supremo*, 25 febbr. 1701 : inizio del pontificato. – *Ex eminenti*, 2 dic. 1706 : pace fra i prìncipi cristiani. – *Ubi primum*, 31 maggio 1715; aiuto divino contro i Turchi e felice esito della armi venete.

Innocenzo XIII. *Superni dispositione*, 27 maggio 1721 : inizio del pontificato.

Benedetto XIII. *Cum inscrutabilis*, 10 giugno 1724 e *Nuper per alias*, 24 luglio 1724 : inizio del pontificato. – *Cum iustus*, 2 genn. 1728 : per Roma, Italia e isole : aiuto di Dio nelle presenti necessità.

Clemente XII. *Ubi primum*, 9 sett. 1730 : inizio del pontificato. – *E sublimi*, 29 febbr. 1732 : per Roma, Italia e isole : aiuto di Dio nelle gravi calamità del tempo. – *Ecclesiae militantis*, 4 dic. 1734 : la pace universale. – *Quam in omnibus*, 25 apr. 1739 : per l'Italia : aiuto contro i Turchi e contro la peste.

Benedetto XIV. *Laetitiora apostolica*, 11 nov. 1740 : inizio del pontificato. – *In suprema*, 20 nov. 1744 : per l'Italia e isole : minaccia della peste. – *Cum multorum*, 18 febbr. 1745 : per la Francia : minaccia della peste.

Clemente XIII. *Venimus in altitudinem*, 11 sett. 1758 : inizio del pontificato.

Clemente XIV. *Cum a Deo*, 22 dic. 1769 : inizio del pontificato.

Pio VI. *Magna atque innumerabilia*, 28 febbr. 1782 : per coloro che compiono opere buone dalla 4ª domenica di Quaresima alla domenica delle Palme. – *Quae causa*, 24 nov. 1792 : per le diocesi dello Stato pontificio : aiuto di Dio.

Pio VIII. *In supremi*, 18 giugno 1829 : inizio del pontificato.

Gregorio XVI. *Plura post susceptam*, 2 dic. 1832 : inizio del pontificato.

Pio IX. *Arcano divinae Providentiae*, 20 nov. 1846 : inizio del pontificato. – *Ex aliis Nostris*, 21 nov. 1851 : per implorare la clemenza divina. – *Nemo certe ignorat*, 11 apr. 1869 : Concilio Vaticano. Per il G. generale del 1850, non effettuato per la situazione politica, Pio IX concesse l'indulgenza « in forma iubilaei ».

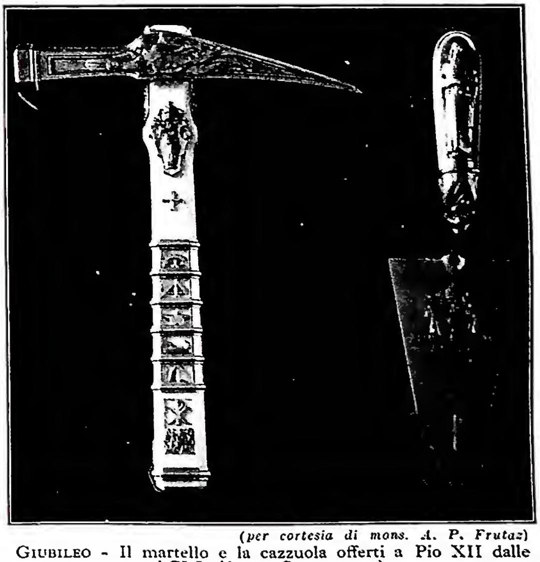
Leone XIII. *Pontifices Maximi*, 15 febbr. 1879 : primo anno di pontificato. – *Militans Iesu Christi*, 12 marzo 1881 : calamità della Chiesa e della Sede Apostolica. – *Quod auctoritate*, 22 dic. 1885 : pratica delle virtù cristiane. – *Magni commemoratio*, 8 genn. 1896 : per la Francia : XIV centenario del Battesimo di Clodoveo. – *Monumenta pietatis*, 1 luglio 1896 : Congresso eucaristico di Orvieto.

Pio X. *Ad diem illum*, 2 febbr. 1904: 50° anniversario della proclamazione dell'Immacolata; *Universis Christi fidelibus*, 8 marzo 1913 : centenario costantiniano.

Pio XI. *Auspicantibus nobis*, 6 genn. 1929: suo G. sacerdotale – *Quod nuper*, 6 genn. 1933 : XIX centenario della Redenzione umana. Solenne, con apertura della Porta Santa. - Vedi tavv. XLIX-L.

Bibl.: Le costituzioni o lettere pontifice citate nell'elenco si trovano : 1°) nella *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio* a cura di A. Tommasetti e di un gruppo di teologi e canonisti romani, 24 voll., Torino 1857-72 (giunge fino al 1740); si veda anche l'ed. di C. Coquelines, *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum RR. Pontificum, amplissima collectio*, 14 voll., Roma 1739-62; 2°) nelle due edizioni della *Bullarii Romani continuatio*, 19 voll., Roma 1835-57, da Clemente XIII a Gregorio XVI; 10 voll., Prato 1843-67, da Benedetto XIV a Pio VIII; 3°) in *Acta Gregorii papae XVI*, 4 voll., Roma 1901-1904; 4°) in *Pii IX Pont. Max. Acta.... quae ad Ecclesiam universam spectant*, 7 voll., ivi 1854-78; 5°) in *Leonis XIII Pont. Max. Acta*, 23 voll., ivi 1881-1905; 6°) in *Pii X Pont. Max. Acta*, 5 voll., ivi 1905-14; 7°) in AAS, 5 (1913), pp. 89-93; 21 (1929), pp. 5-11; 25 (1933), pp. 1-10. Cf. anche Theodorus a Spiritu Sancto, *Tractatus Historico Theologicus de Iubilaeo*, Roma 1750, pp. 93-101 ; G. Moroni, s. v. in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XXXI, pp. 126-31. Per le questioni giuridiche relative ai G. straordinari, antecedenti al diritto canonico odierno, cf. F. L. Ferraris, *Iubilaeum*, in *Prompta bibliotheca canonica, iuridica, moralis, theologica*, ed. dei monaci cassinesi, IV, Montecassino 1848, pp. 539-55, e *Indulgentia*, *ibid.*, p. 280.

A. Pietro Frutaz



(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)

Giubileo - Il martello e la cazzuola offerti a Pio XII dalle ACLI (Anno Santo 1950).

GIUDA. - Quarto figlio di Giacobbe, nato da Lia, chiamato *Jĕhûdhāh* « lode, plauso » (*Gen.* 29, 35; 49, 8). Cercò con Ruben di salvare Giuseppe (*Gen.* 37, 26 sg). Da Thamar ebbe Phares (*Gen.* 38; cf. *Revue biblique*, 34 [1925], pp. 524-46), antenato di Gesù (*Mt.* 1, 3 sg.). Carattere forte e fedele; per la sua eloquenza, per la nobiltà dei suoi sentimenti, ha nella famiglia di Giacobbe un posto preminente (*Gen.* 43, 3-10; 44, 14-34; 46, 28), che passa anche alla tribù che ebbe origine da lui (*Gen.* 49, 8-12).

La tribù di G. è la più numerosa (*Num.* 1, 26 sg.; 26, 19-21); le sue famiglie principali sono elencate in *Num.* 26, 19-21; *I Par.* 2. Nel deserto ha il primo posto nella disposizione d'accampamento e di marcia (*Num.* 2, 3-9; 10, 14) e nell'offerta dei sacrifici (*Num.* 7, 12-17). Riceve il primo e più importante lotto nella divisione della Terra Promessa (*Ios.* 15; cf. 14, 6-15). Dopo la morte di Giosuè è eletta a dirigere l'attacco contro i Cananei (*Iudc.* 1, 1-19) e contro Gabaa-Beniamin (*Iudc.* 20, 18).

Il territorio assegnatole confinava a nord con Dan e Beniamin (*Ios.* 18, 15-19; 19, 40-46): una linea a curve irregolari che dalla foce del Giordano arriva a Mīnet Rūbīn sul mare; il Mar Morto era il limite orientale, il Mediterraneo quello occidentale; a sud arrivava fino a Cadesbarne (*Ios.* 15, 1-12; F.-M. Abel, [v. bibl.], II, pp. 46-50). Comprendeva 4 parti topografiche: il *neghebh* (= paese secco, bruciato dal sole), contrada meridionale dalle sorgenti del Wādī el-Ḫalīl fino a Cades; il deserto di G., lungo tutto il Mar Morto; la montagna di G., zona parallela alla precedente, nella direttrice nord-sud di Hebron; la *šĕphēlāh*, colline degradanti fino alla pianura lungo il Mediterraneo. Il *neghebh* fu ceduto a Simeone (*Ios.* 19, 2-7). Territorio fertile, celebre per le vigne (*Num.* 13, 13. 25; *Cant.* 1, 13; *II Par.* 26, 10; cf. *Gen.* 49, 11 sg.), per gli estesi pascoli e le numerose greggi (*I Sam.* 25, 2; *Am.* 1, 1 sg.). La Bibbia nomina complessivamente 134 città di G. (*Ios.* 15, 21-62; con quelle di Simeone che le furono poi aggregate: *Ios.* 19, 1-7; F.-M. Abel, II, pp. 86-93).

Durante il periodo dei Giudici, G. rimase nell'ombra; per la sua adattabilità, è la tribù che accolse nel suo grembo il maggior numero di stranieri (cf. *II Par.* 2). Ma con Saul e soprattutto con David, ed in seguito, G. riempie di sé la storia del Vecchio Testamento. D'ora innanzi i progressi della sua influenza e le vicissitudini del suo dominio sono come il fondo della storia del popolo di Dio.

Allo scisma, dopo Salomone, G. restò sola con la tribù di Beniamin, che assorbì (*I Reg.* 12, 20). E sola risorse dopo l'esilio (*Esdra-Neemia*). Mentre le 10 tribù del nord, con la scissione, si avviarono alla scomparsa definitiva, l'importanza di G. aumentò.

La sua supremazia appare eminentemente religiosa: da G. deve nascere il Messia. Le parole di Giacobbe (*Gen.* 49, 10) ricevono infatti luce dall'insegnamento profetico (*Isaia, Michea, Geremia, Ezechiele*), dall'opera del Cronista (*Paralipomeni, Esdra-Neemia*), e dai profeti posteriori (*Aggeo, Zaccaria, Gioele, Malachia*).

Il patto del Sinai, accentrato nel Decalogo (*Es.* 19-20), essenza del jahwismo, faceva delle 12 tribù il popolo di Jahweh, erede delle promesse divine. Le tribù del nord, cadute nel più crudo sincretismo, non ne fecero più parte. Il patto del Sinai si precisò nel patto di Dio con David e la sua discendenza e si restrinse alla tribù di G., cui fu esclusivamente attribuito il nome « Israele », l'eletto (*I-II Par.*). G. non poteva sparire, perché dalla stirpe di David doveva nascere il Messia (cf. *Is.* 7-12). La sua infedeltà verrà severamente punita: distruzione di Gerusalemme e del Regno, ma un « resto » le sarà sempre lasciato. Da questo « resto » (gli esuli del 597: *Ier.* 24, 5; 29; *Ez.* 11, 14-20) risorgerà il nuovo Israele, che attuerà finalmente le condizioni del patto del Sinai e che verrà elevato ed assorbito nel Regno del Messia (*Is.* 40-66; *Ier.* 30-31. 33; *Ez.* 34. 40-48).

Gli esuli che rientrano dall'esilio, ricostruiscono il Tempio, riprendono il culto, rinnovano il patto, sono della tribù di G.; la nuova comunità da essi formata è l'eletto Israele, legittimo erede delle promesse divine, prologo e preparazione immediata al regno messianico (*Agg.* 2, 6-9. 20-23; *Zach.* 6, 12-15; 8, 6-8. 20-23; *Mal.* 1, 11; 3, 1). Tale supremazia spirituale si manifestava tangibilmente nel Tempio, unico luogo dove era permesso il culto esterno a Jahweh. La sua distruzione nel 70 d. C. fu il segno più palese che l'antica alleanza era ormai finita, ed il Messia era già arrivato (*Gen.* 49, 10). G. aveva perduto la sua supremazia; ormai non c'era più né giudeo né gentile, ma solo i rinati nel Cristo (*Gal.* 3, 26-29; *Col.* 3, 10 sg.).

BIBL.: A. Legendre, *Juda*, in DB, III, coll. 1755-71; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 8, 15, 355; II, ivi 1930, pp. 146-48, 312-14; III, ivi 1930, pp. 296-328; A. Pohl, *Historia populi Israël*, Roma 1933, pp. 31-39, 133-35; R. De Vaux, *Le reste d'Israël d'après les prophètes*, in *Revue biblique*, 42 (1933), pp. 533-36; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 104-106, 171 sg.; II, ivi 1938, pp. 46-50, 86-93, 105 sg., e *Cartes*, II; F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis, in Ant. Test.*, Roma 1935, pp. 61-84; A. Noordtzij, *Les intentions du Chroniste*, in *Revue biblique*, 49 (1940), pp. 161-68; S. Garofalo, *La nozione profetica del resto d'Israele*, Roma 1942; F. Spadafora, *Ezechiele*, Torino 1948, pp. 7, 93-95, 179 sg., 254-61, 346 sgg. Francesco Spadafora

GIUDA BARSABA: v. BARSABA.

GIUDA IL FRATELLO del SIGNORE: v. GIUDA TADDEO.

GIUDA GALILEO. - Capo di una delle sommosse scoppiate in Palestina contro il dominio romano, in occasione del censimento indetto dal senatore P. Sulpicio Quirinio, legato in Siria (6-7 a. C.). G. era nativo di Gamala nella Gaulonitide, ma detto generalmente il « Galileo ». Non sembra che fosse identico con il Giuda, figlio di Ezechia, che diresse l'insurrezione dopo la morte di Erode il Grande (4 a. C.).

Unitosi con il fariseo Saddoc, G. proclamò la disobbedienza ai Romani, dichiarando indegno che un giudeo tollerasse « padroni mortali dopo Dio » (Flavio Giuseppe, *Bell. Iud.*, II, § 118; *Antiq. Iud.*, XVIII, §§ 4-9, 23-25). Dopo vari scontri G. fu ucciso; ma la sommossa non rimase senza effetti. La sua riuscita iniziale è documentata dalla breve rievocazione di Gamaliele 25 anni dopo (*Act.* 5, 37). Il gesto di questo capopopolo aveva anche un motivo religioso-messianico: intendeva affrettare l'avvento del Messia liberatore dalla tirannia romana. Fallito il suo tentativo, G. ebbe dei continuatori negli zeloti (v.). Nel 46-48 d. C. il procuratore Tiberio Alessandro fece crocifiggere due figli di G. (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XX, § 102). Un altro suo figlio, Menahen, fu uno dei principali insorti contro i Romani nel 66 d. C. (id., *Bell. Iud.*, II, §§ 433-48).

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, 3ª-4ª ed., Lipsia 1901, pp. 420-67; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 213-14; F. Jackson, J. Foakes e Kirsopp Lake, *The beginnings of Christianity*, I, Londra 1920, pp. 421-25. Angelo Penna

GIUDA ISCARIOTA. - Apostolo, tristemente famoso per aver tradito Gesù. Figlio di un Simone, della città di Qĕrijjôth (*Io.* 6,72; 13, 2.26), forse l'odierna Ḫirbet el-Qarjatejn, cittadina della Giudea meridionale, fu chiamato all'apostolato (*Lc.* 6, 16) e costituito amministratore del gruppo dei « dodici » (*Io.* 12, 6; 13, 29). Tradì il Maestro per trenta monete d'argento (*Mt.* 26, 14 sg. e testi paralleli). Commensale all'Ultima Cena, non pare abbia partecipato alla Comunione eucaristica (*Io.* 13, 2-32). Condusse co-

(fot. Alinari)
Giuda Iscariota - Il bacio di G. Particolare del musaico della parete superiore destra di S. Apollinare Nuovo (sec. vi) - Ravenna.

loro che andarono a catturare il Redentore (*Io.* 18, 3; *Act.* 1, 16); tradì il Maestro con un bacio (*Mt.* 26, 49 e testi paralleli); fu anch'egli prostrato da Gesù con le parole : « Sono io » (*Io.* 18, 5) e dopo la condanna di lui si impiccò (*Mt.* 27, 3-5; *Act.* 1, 18).

Negli elenchi degli Apostoli G. è sempre nominato ultimo, con la nota infamante di « il traditore » (*Mt.* 10, 4; *Mc.* 3, 19; *Lc.* 6, 16). Gesù conosceva sin dall'inizio « chi fosse il traditore » (*Io.* 6, 64) e lo indicò con i titoli : « un diavolo » e « figlio di perdizione » (*Io.* 17, 12). Ma non si deve ritenere che G. fin da principio avesse brame perverse o che fosse un intruso nel collegio apostolico; fu eletto da Gesù assieme agli altri : doveva avere capacità pratiche e buone qualità che lo resero degno d'essere eletto apostolo ed economo.

La crisi incominciò forse nella sinagoga di Capharnaum, ove la risposta di Gesù a Pietro lascia capire che G. non condivideva la fede del capo degli Apostoli (*Io.* 6, 70 sg.). Più di Pietro, G. dové essere scandalizzato dalle reiterate predizioni della Passione di Gesù (*Mt.* 16, 21-23; 17, 22 sg.; 20, 18 sg.). Andò poi aumentando in lui l'avarizia che ne fece un « ladro » (*Io.* 12, 6), e dovette scottargli il rimprovero di Gesù alla cena di Bethania (*Io.* 12, 7 sg.), ove apprese, dalle parole del Maestro, che la fine di lui era ormai prossima. Di ciò ebbe conferma dopo l'entrata gloriosa di Gesù in Gerusalemme, quando Gesù accennò alla propria Crocifissione (*Io.* 12, 32). Allora la crisi scoppiò. E G. andò dai sacerdoti a domandare quanto gli avrebbero dato perché consegnasse loro il Maestro (*Mt.* 26, 14). È difficile stabilire il movente psicologico del tradimento. Gli Evangelisti, oltre al disegno di Dio (*Io.* 13, 18; 17, 12; *Act.* 1, 16), additano l'avarizia. Ma questa non spiega appieno la condotta di G. dopo la condanna di Gesù. Dovettero contribuire al tradimento di G. amore per il denaro, orgoglio ferito, illusioni cadute, e non è da escludere un certo amore per Gesù, amore umano che risorse quale impeto di disperazione quando apparvero chiare le conseguenze dell'orrendo fallo. Allora G., restituito il denaro, andò a impiccarsi (*Mt.* 27, 5); la corda si ruppe o il ramo si piegò ed egli, battendo a terra, «crepò nel mezzo» (*Act.* 1, 17).

La leggenda costruì anche su G. Mentre il Vangelo arabo dell'infanzia lo dà invasato dal demonio sin da bambino, Papia fa cenno di alcuni che lo credevano sopravvissuto alla impiccagione (in F. X. Funk, *Patres ap.*, Paderborn 1901, pp. 360-63).

G. trovò nel corso dei secoli anche i suoi apologisti. Dai cainiti del sec. II sino ad un Roué del secolo attuale, attraverso E. Renan, Petruccelli della Gattina, G. Bovio, ecc., una scia di ammiratori ha cercato di difenderne la persona ed il gesto, od almeno di scusarlo. Ma contro ogni tentativo di riabilitazione sta la parola di Gesù : « Il Figlio dell'uomo se ne va, come sta scritto di lui; ma guai a colui per opera del quale egli viene tradito : sarebbe meglio per lui che non fosse mai nato » (*Mt.* 26, 24).

Bibl.: W. Creizenach, *Judas Ischarioth in Legende und Sage des Mittelalters*, Halle 1875; W. Wrede, *Vorträge und Studien*, Tubinga 1907, pp. 127-46; D. Bergamaschi, *G. I. nella leggenda, nella tradizione e nella Bibbia*, in *Scuola catt.*, 15 (1909), pp. 292-303, 423-36, 574-80; D. Haugg, *Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten*, Friburgo in Br. 1930; R. B. Halas, *Judas Iscariot. A scriptural and theological study of his person, his deeds, and his eternal lot*, Washington 1946. Fedele Pasquero

Iconografia. – 1. *Archeologia.* – In alcuni sarcofagi cristiani si osservano due scene successive di G. con il Redentore; la prima rappresenta l'incontro, quando il traditore si appressò salutando : « ave Rabbi »; il secondo momento è il bacio (*Mt.* 26, 47-48). Così nel sarcofago di Servanne (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 15, 2). Della scena del bacio di G. si conoscono più esempi nei sarcofagi, tra i quali uno noto fin dal tempo di A. Bosio (*Roma sotterranea*, Roma 1632, p. 431); altri editi dal Garrucci e dal Le Blant. Tra questi si ricordano i sarcofagi di Verona (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 150, 2) di Arles (*ibid.*, tavv. 32, 3; 148, 2; 217, 3). Nei sarcofagi si ha un solo esempio dell'impiccagione di G. in Arles; di esso il Wilpert riconobbe nel Museo di Nîmes il frammento con la testa di G. a doppia faccia; l'artista volle così esprimere la falsità (*ibid.*, tav. 15, 1).

Nell'arte non cimiteriale G. è rappresentato in una delle colonne di S. Marco in Venezia quando va a ricevere i trenta denari (Venturi, I, fig. 252). Nella cassetta eburnea di Brescia G. addita Gesù ai soldati (J. Kollwitz, *Die Lipsanothek von Brescia*, Berlino 1933, p. 15, tav. 1).

Nell'Evangeliario di Rabbūlā, G. al Gethsemani abbraccia il Redentore (R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, III, Prato 1876, tav. 138); nel ciclo dei musaici di S. Apollinare nuovo (sec. vi) è rappresentato prima il bacio di G., come in una delle colonne di S. Marco in Venezia, e poi nell'atto di riconsegnare a Caifa il prezzo del suo tradimento, scena questa che si riscontra in un dittico della cattedrale di Milano e in una delle colonne del ciborio di S. Marco. Nel ciclo musivo di una basilica della Spagna, forse a Saragozza, era effigiato G. impiccato all'albero, come viene attestato dal distico illustrativo, dettato da Prudenzio (*Dittochalon*, n. 41); questa scena si riscontra più volte; ad es., nella Lipsanoteca di Brescia (J. Kollwitz, *op. cit.*, p. 32, tav. 5); in un avorio del Museo di Londra (O. M. Dalton, *Catalogue of the ivory carvings of the christian era of the British Museum*, Londra 1909, n. 291); in un dittico della catte-

(da A. Muñoz, *Codex purpureus Rossanensis*, Roma 1906, tav. 12)
Giuda Iscariota - G. restituisce i denari e s'impicca. Miniatura del « codice purpureo » di Rossano (sec. vi).

(*fot. Orlandini*)
GIUDA ISCARIOTA - *G. riceve i trenta danari.* Rilievo posto all'entrata della cripta della Cattedrale - Modena (sec. XII).

drale di Milano (Venturi, I, fig. 390); nel «codice purpureo» di Rossano (A. Muñoz, *Codex purpureus Rossanensis*, Roma 1907, tav. 12); nell'Evangeliario di Rabbūlā (R. Garrucci, *op. cit.*, III, tav. 138, 1); in una delle colonne del ciborio di S. Marco (Venturi, I, fig. 259).

In alcune iscrizioni cristiane di Roma, di Capua, di Nola e di Ravenna si leggono espressioni deprecatorie per il violatore di sepolcri, al quale si minaccia o che « anathema habeat de Iuda » o « cum Iuda partem habeat ».

BIBL.: H. Leclercq, *Iudas*, in DACL, VIII, coll. 255-79; Wilpert, *Sarcofagi*, pp. 314-16. Enrico Josi

2. *Arte.* – A prescindere dalla sua comparsa nelle innumerevoli immagini dell'Ultima Cena, le raffigurazioni del bacio e della cattura formano un elemento essenziale dei cicli della Passione nei monumenti medievali bizantini e italiani (musaici in S. Marco a Venezia e a Monreale; affreschi in S. Angelo in Formis; porte di Bronzo a Benevento e Monreale) raggiungendo con l'affresco di Giotto nella cappella dell'Arena a Padova il più alto livello artistico. L'ulteriore sviluppo iconografico dei temi suddetti riguarda l'introduzione di particolari veristici nell'atteggiamento degli sbirri (cf., ad es., le stampe del tardo gotico tedesco e ancora le tre silografie del Dürer); gli artisti del Rinascimento si sperimentarono nella riproduzione d'una scena notturna.

Delle altre scene con G. come protagonista, la corruzione mediante i trenta sicli s'incontra per la prima volta nel sec. IX (Salterio Chludov a Mosca); nell'Occidente i relativi esempi si dividono tra la Germania (Evangeliario di s. Bernward a Hildesheim, ca. 1000; rilievo nel coro del duomo di Naumburg, ca. 1270), la Francia meridionale (rilievi romanici nei fregi di St-Gilles e di Beaucaire) e l'Italia (rilievo nella già citata colonna del ciborio di S. Marco, il rilievo del duomo di Modena, quadro di Duccio a Siena, affreschi di Giotto a Padova e di Barna a S. Gimignano). Al contrario del pentimento di G., del quale la colonna del ciborio a Venezia dà una delle rarissime rappresentazioni, la punizione del traditore cioè la sua impiccagione, già rintracciata in un avorio a Londra del 400 ca., si ritrova nell'Evangeliario di Rabbūlā, in miniature bizantine, nelle Bibbie catalane (ca. 1000) nonché nella colonna del ciborio a Venezia. Con l'andamento dei tempi si manifesta la tendenza di rendere la scena del suicidio, originariamente limitata agli elementi strettamente essenziali, quanto mai raccapricciante : con riferimento al testo *Act.* 1, 18, i rilievi duecenteschi nel portale della Calenda a Rouen e nella facciata centrale di Reims dimostrano le viscere che escono dal corpo sventrato, mentre in un rilievo a Strasburgo (ca. 1300) le estrae il diavolo stesso.

BIBL.: W. Porte, *Iudas Ischarioth in der bildenden Kunst*, Berlino 1883; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Friburgo in Br. 1928, pp. 412, 427-31, 433-34; E. Lucchesi Palli, *Die Passions- und Endszenen Christi auf der Ciboriumssäule von S. Marco in Venedig*, Praga 1942, pp. 48-58, 68-71, 167-70, 173. Kurt Rathe

IL VANGELO DI G. I. – Apocrifo, di cui si ha notizia in s. Ireneo (I, 31, 1 : PG 7, 704) ed in s. Epifanio (*Haer.*, 38, 1. 3: PG 41, 654-66). Fu composto nella setta dei cainiti (v.), i quali ritenevano G. come un eroe, il solo Apostolo che avesse compreso Gesù. L'apocrifo, che doveva essere una riabilitazione del suo protagonista, non è giunto sino a oggi; la mancanza di notizie impedisce di farsi un'idea del suo contenuto.

BIBL.: O. Bardenhewer, *Gesch. der altchristl. Literatur*, Friburgo in Br. 1902, p. 324; E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tubinga 1924, p. 68. Fedele Pasquero

GIUDA LEVITA (*Jĕhûdhāh ben Šĕmû'ēl hal-Lēwî*, in arabo Abū 'l-Ḥasan b. al-Lewī). - Poeta ed apologista ebreo, n. nel 1070 (o 1075) a Tudela. Visse poi a Toledo e altrove in Spagna. Ebbe per amici molti poeti e letterati, fra cui Mōšeh ibn 'Ezrā', e molti protettori influenti.

Le sue poesie giovanili sono bacchiche, amorose, floreali, enigmi; nell'età matura scrisse poesie di contenuto religioso e morale, talune pervase di dolore per le sorti del suo popolo. In quanto alla forma, subì l'influenza della poesia araba contemporanea, ma si distinse da questa per maggiore compostezza. Celebrò il canto per Sion, la *Sionide*. Il sorgere dello pseudo-messia Mōšeh Děra'î suscitò molti motteggi satirici da parte di musulmani. Per dimostrare la superiorità della Rivelazione biblica sul neoplatonismo e l'aristotelismo, G. redasse il dialogo *hak-Kûzārî* (« Il cazaro »), il cui titolo arabo era : *Kitāb al-ḥuǧǧah wa 'd-dalīl fī naṣr ad-dīn ad-dalīl* (« Libro della prova e del fondamento in difesa della religione disprezzata »), opera di sionismo teologico. Il re dei Cazari riconosce la superiorità della religione ebraica. Vinto dalla nostalgia per Sion, G. intraprende il viaggio verso la Terra Santa. Frutto del viaggio sono i poemi sulle visioni d'Egitto e i canti marinari. Raggiunse la Palestina? Dove e quando morì? Nulla di sicuro.

BIBL.: La migliore edizione dei poemi fu curata da H. Brody, *Dîwân des Abu-l-Hasan Jehuda ha-Levi*, 4 voll., Berlino 1901-30. Cf. inoltre : J. Gordon, *Jehuda Halevi*, in *Enc. Jud.*, VIII, coll. 963-90 (con abbondante bibl.); H. Schirmann, *Ephô' nôlādh J. hal-Lēwî*, in *Tarbîṣ*, 10 (1939), pp. 237-39; J. Millás Vallicrosa, *Poesia sagrada hebraicoespañola*, Madrid-Barcellona, 1940, p. 97; id., *Jĕhudā ha-Levi como poeta y apologista*, ivi 1947; G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Parigi 1947, pp. 110-18, 226. Eugenio Zolli

(*fot. Orlandini*)
GIUDA ISCARIOTA - G. presente all'*Ultima Cena.* Miniatura di N. Glockendon di Norimberga (1534) nelle *Meditationes in vitam Jesu-Christi* - Modena, Biblioteca Estense, Ms. α, U. 6. 7, fol. 32ᵛ.

GIUDA Maccabeo : v. maccabei.

GIUDA il Santo. - Tannaita (v. talmud), detto anche G. il Principe (Jĕhûdhāh han-Nāsî'), n. ca. il 135, m. nel 210 d. C. Pose le basi della redazione della Mišnāh. Era considerato il Maestro per eccellenza, e perciò chiamato *Rabbî*. Fra i suoi maestri vanno annoverati R. Šim'ôn ben Jôḥā'î, R. 'El'āzār ben Šāmmûa', R. Ja'ăqōbh ben Qoršaj. Il più insigne discepolo e collaboratore di G. era R. Ḥijjā'. In qualità di patriarca divenne capo scuola e presidente del tribunale.

Di residenza prima a Bêth Še'ārîm in Galilea, ma siccome la determinazione delle neomenie era legata al soggiorno in Giudea, si trasferì prima a Tiberiade, e poi, per ragioni di salute, a Sefforis. Sotto la sua guida, fu raccolto il materiale tannaitico, servendosi della raccolta fatta in antecedenza da R. Mē'îr, la quale a sua volta è basata su materiali raccolti da R. 'Aqîbā' (v.). Le norme non accolte nella Mišnāh di G. entrarono a far parte della Tôsephtā' (v.). La Mišnāh contiene anche parecchie norme stabilite dallo stesso G.

Pur essendo umile (disse : « Molto ho imparato dai miei maestri, più dai compagni e più ancora dai miei discepoli »), G. tendeva all'intransigenza di fronte agli ignoranti e agli eretici, ma anche a questo riguardo prevaleva in lui spesso la bontà innata. G. cercava di mantenere buoni rapporti con i Romani.

Bibl.: J. Bornstein, *Jehuda ha-nassi*, in *Enc. Jud.*, VIII, pp. 1023-35; Ch. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna*, Berlino 1936, passim. Eugenio Zolli

GIUDA Taddeo. - Apostolo, distinto negli elenchi dall'omonimo traditore con la qualifica di G. [fratello] di Giacomo (in *Lc.* 6, 16 al penultimo posto; in *Act.* 1, 13, all'ultimo posto, mancando l'Iscariota), oppure con l'epiteto di Taddeo (in *Mt.* 10, 3 e *Mc.* 3, 18, al terzultimo posto). Invece di Taddeo (= « dal largo petto, magnanimo ») hanno Lebbeo (= « coraggioso »), in *Mt.* 10, 3, i codici D, k, Origene. Altri testimoni del testo uniscono Lebbeo a Taddeo (EFGKL). Alcuni codici dell'antica latina scrivono *Iudas Zelotes* (a b g h q).

Alcuni, seguendo la recensione araba ed olandese del *Diatessaron* di Taziano (v.), pensano che l'espressione G. di Giacomo significhi « G. figlio di Giacomo ». Ma in formole di questo genere, quando il personaggio in genitivo è più noto del padre, l'articolo τοῦ (= « del ») può sottintendere un altro grado di parentela. P. es., in *Mc.* 15, 14 « Maria di Giacomo » non significa « figlia di Giacomo », ma « madre di Giacomo », ossia del celebre Giacomo il Minore (v.), capo della Chiesa di Gerusalemme. L'autore dell'*Epistola di G.* si qualifica chiaramente « G. fratello di Giacomo ». Per la parentela di G. con Giacomo e Gesù v. giacomo il minore.

Io. 14, 22 conserva una domanda rivolta da G. « non quello Iscariota » a Gesù nell'ultima cena : « Signore, come mai ti manifestasti a noi e non al mondo ? ».

La tradizione è incerta sul resto della vita di G. Secondo Niceforo Callisto, G. avrebbe pescato con la rete evangelica dapprima nella Giudea, nella Galilea e nella Samaria, poi nelle città della Siria e della Mesopotamia e sarebbe morto ad Edessa, città di Abgar (PG 145, 864). Eusebio (*Hist. eccl.*, I, 13 : PG 20, 124) e gli scrittori siri distinguono il nostro G. T. dal Taddeo (Addaj) che si recò ad Edessa da Abgar. Secondo i siri avrebbe subito il martirio ad Arad, presso Beirut.

Nella liturgia latina è unito all'apostolo Simone (28 ottobre) ed è invocato dal popolo nei casi disperati.

Bibl.: Oltre alle introduzioni ed ai commenti all'*Epistola di G.* (J. Chaine, A. Charue, P. De Ambroggi), cf. J. Assemani *Bibliotheca Orient.*, III, II, Roma 1728, p. 13.

Epistola di G. - Ultima delle sette epistole cattoliche del Nuovo Testamento.

Dopo l'iscrizione e gli auguri (vv. 1-2), l'autore indica lo scopo per cui scrive: « per esortarvi a combattere per la fede » contro gl'intrusi falsi maestri (3-4). Contro costoro pone in guardia i lettori citando esempi dalla storia biblica e dalle tradizioni giudaiche (vv. 9-16). Ribadisce moniti e direttive (vv. 17-23) e conclude con una bella dossologia (vv. 24 sgg.). L'autore si presenta come « G. servo di Gesù Cristo e fratello di Giacomo » (v. 1). Il termine « servo » non esclude che sia un apostolo, e precisamente G. Taddeo.

(fot. Alinari)
Giuda Taddeo - *Martirio dei ss. Simone e G. T.*, dipinto di scuola tedesca (sec. xv) - Pinacoteca Vaticana.

Quanto alla genuinità e canonicità, assai probabilmente la G. è già usata da *II Pietro*. È citata nel *Canone muratoriano* (lin. 68 sg.), è attribuita all'apostolo G. da Tertulliano (*De cultu foem.*, 1, 3 : PL 1, 1308), è commentata da Clemente Alessandrino (PG 9, 731), accettata nel canone da Origene (PG 12, 857; 13, 877). È conosciuta dalla *Didaché* (2, 7), da Policarpo, da Teofilo Antiocheno ed altri.

Eusebio l'elenca tra i libri discussi (antilegomeni : *Hist. eccl.*, III, 25 : PG 20, 269). La ragione dei dubbi sulla canonicità è indicata da s. Gerolamo nel fatto che l'Epistola di G. sembra citare l'apocrifo *Henoch* (*De viris ill.*, 4 : PL 23, 645). Per conto loro Eusebio e s. Gerolamo la usano come S. Scrittura.

Gli avversari della canonicità, citati da s. Gerolamo, si fondavano specialmente sul fatto che G. cita l'apocrifo *Henoch* (v.) così: «Profetò appunto anche per costoro il settimo [patriarca] dopo Adamo, Henoch dicendo : - Ecco che viene il Signore ecc. » (vv. 14-15). Queste parole si leggono effettivamente anche nei frammenti greci di *Henoch*, 1, 9.

Per risolvere questa difficoltà, alcuni antichi, con Tertulliano e s. Agostino, pensavano che effettivamente Henoch avesse scritto qualcosa di ispirato; ma s. Gerolamo osservava che non s'intende approvato tutto un libro quando se ne trova approvata una piccola parte (*In Tit.*, 1, 12 : PL 26, 571). Alla questione si dànno altre soluzioni : si fa notare che il termine « profeta » può essere usato in senso improprio : così è chiamato Epimenide (v.) da s. Paolo in *Tit.* 1, 12; il verbo « profetare » presso gli scrittori apocalittici giudaici conosciuti da G. e dai suoi lettori giudei significava spesso « comporre delle visioni fittizie, attribuite a celebri personaggi antichi ». Così si salva l'inerranza, supponendo che autore e lettori conoscessero quell'artificio letterario dell'apocalittica.

Il prologo s'indirizza genericamente: «ai chiamati, diletti in Dio Padre e custoditi per Gesù Cristo». Ma dal contesto e dal fatto che l'autore si qualifica «fratello di Giacomo», risulta che la Epistola di G. non è una circolare, bensì uno scritto destinato a determinati lettori giudeo-cristiani della diaspora, ai quali si era già rivolto Giacomo con la sua epistola. Tra i lettori si erano infiltrati dei falsi dottori che facevano una specie di sincretismo fra giudaismo, paganesimo e cristianesimo. G. pone in guardia i fedeli contro tali empi, disonesti, che sono «lordure nelle agapi» (v. 12), che rinnegano l'unico padrone e signore nostro Gesù Cristo (v. 4), che contaminano il loro corpo, sprezzano la sovranità, insultano le glorie angeliche (v. 8), che sono mormoratori, superbi (v. 16).

La Epistola di G. sembra composta dopo la morte di Giacomo (a. 62) e prima di *II Pietro*, che ne usa (a. 67). Si può con il Cornely fissare una data approssimativa verso il 65. J. Chaine, che ritiene pseudoepigrafa *II Pietro*, cerca la data di composizione della nostra tra il 70 e l'80. Gli acattolici sono discordi: alcuni, con Jülicher, scendono al 180; il Renan, che vi scorge uno scritto antipaolino, risale fino al 54.

Numerosi semitismi confermano l'origine ebraica dell'autore. Lo stile è semplice, vivace, amante del cosiddetto *triplet* (espressioni analoghe che vanno a tre a tre): ad es., vv. 2 . 4 . 6-7 . 8 . 11 . 19 . 20 sg. 22 sg.

Le principali verità del Credo sono contenute in questo breve scritto; in particolare è sviluppata la dottrina riguardante gli angeli e i demoni.

BIBL.: P. De Ambroggi, *Le epistole cattoliche*, 2ª ed., Torino 1949, pp. 4-8 e 291-315 (per un'ampia bibl.). Tra le opere più recenti: M. Sales, *La S. Bibbia, Nuovo Test.*, II, ivi 1914, pp. 601-609; A. Charue, *Les épîtres catholiques* (L. Pirot, *La Ste Bible*, 12), Parigi 1938, pp. 571-79; J. Chaine, *Les épîtres catholiques*, Parigi 1939, pp. 270-337. Tra i non cattolici giovano per la filologia J. B. Mayor, *The epistle of st. Jude and the second epistle of st. Peter*, Londra 1907; Fr. Hauck, *Die Kirchenbriefe*, 5ª ed., Gottinga 1949, non riconosce genuina nessuna delle sette epistole cattoliche. Pietro De Ambroggi

GIUDAISMO. - Religione e istituzioni del popolo d'Israele, che si costituirono in forma definitiva sin dal tempo dell'esilio babilonese (sec. VI a. C.), quando Israele si trovò ridotto alla sola tribù di Giuda (v.).

Prima dell'esilio la religione ebraica ebbe come sommo «mediatore» (*Gal.* 3, 20) Mosè (v.), la cui Legge (v.) contiene le norme della vita religiosa e sociale del popolo, fondata sui capisaldi dottrinali del monoteismo e della Retribuzione. Principali rappresentanti ed interpreti di questa religione furono i Patriarchi (v.) e i Profeti (v.), mentre i capi del popolo e i ministri del culto (sacerdoti e leviti) avevano il compito di tutelarne la tradizione.

Il g. si compone di credenze e pratiche, derivate dalla Bibbia e dalla tradizione, che costituiscono il patrimonio comune dei farisei, sadducei, esseni e anche degli ambienti popolari.

Le fonti scritte per la conoscenza del g. sono, oltre la Bibbia: 1) le opere di Filone; 2) le opere di Flavio Giuseppe; 3) vari scritti rabbinici: *a)* i libri giuridici dei secc. II e III (*Mĕghillath Ta'ănîth, Mišnāh, Tôsephtā'*) e i commenti ai 4 ultimi libri di Mosè, di carattere prevalentemente giuridico (*Mĕkhîlthā', Siphrāh, Siphrê*, a cui si può aggiungere il *Sedher 'Ôlām*, specie di cronaca; *b)* il Targum (v.); *c)* il Talmud (v.); *d)* i *Midhrāš* (v.). Anche gli apocrifi del Vecchio Testamento sono di qualche utilità per conoscere l'ambiente ideologico, in cui si è venuto formando il g.

SOMMARIO: I. Religione. - II. Filosofia durante il medioevo.

I. RELIGIONE. – Il popolo ebreo è un popolo essenzialmente religioso. Dio è per lui Padre e Re, ma è anche il Santo, del quale il popolo è tenuto a riprodurre la santità. I rapporti con Dio si esplicano attraverso il culto (mezzo di rendere omaggio al Dio trascendente) e l'osservanza delle regole, che tendono a consacrare l'uomo a Dio. La religione è fondamentalmente nazionale.

1. *Dio.* – L'esistenza di Dio è un dato di fatto e non ha bisogno di essere dimostrata: Dio non può esser conosciuto che per rivelazione; egli è l'unico, e al di fuori di lui non ci sono altri dèi.

Malgrado numerosi antropomorfismi si tende (e sempre più a partire dal sec. III a. C. ad esasperare la trascendenza di Dio. Il nome tetragrammato di Dio, Jahweh, nome proprio, personale di Dio, è sostituito da *'Ădhōnaj* («Signore»), e, nel Targum, Dio è addirittura indicato con *Mêmrā'* («Parola»). Ciò è probabilmente dovuto, fra l'altro, al timore di profanazioni idolatriche. La trascendenza di Dio è soprattutto sottolineata negli scritti apocrifi, mentre i rabbini sono più riservati; pare anzi che ritenessero estremamente pericoloso per l'uomo che non fosse «saggio e intelligente» approfondire tale studio. Attributo importantissimo di Dio è la sua «santità»; per Isaia Dio è «il Santo d'Israele»; le preghiere *qaddîš* e *qĕdhûšāh* celebrano la santità di Dio. Dal sec. II è poi frequentissima presso i rabbini l'invocazione: «il Santo, che sia benedetto». Dio è fonte d'ogni santità, intendendo con tale epiteto purezza assoluta e potenza infinita, e tale santità, esistente allo stato assoluto in Dio, si comunica, relativamente, agli uomini attraverso il patto (*bĕrîth*), imponendo loro determinati obblighi, perché si rendano degni di Dio, contraente maggiore di esso. La potenza di Dio fa parte integrante della sua «santità»: Dio compie prodigi per esser santificato fra i popoli; perciò le dimostrazioni d'impotenza e le sconfitte del popolo santo sono profanazioni del «nome di Dio». La potenza di Dio viene a coincidere con il nostro concetto di Provvidenza: Dio veglia costantemente sul suo popolo. In quanto all'operare o meno di Dio nell'anima dell'uomo, i dottori palestinesi si limitano a credere che Dio assiste l'uomo nella via che egli stesso si è scelto; mentre molti apocrifi affermano che Dio dà all'uomo un cuore puro. Le opinioni sulla predestinazione sono diverse: i farisei, secondo Flavio Giuseppe, arrivano a conciliare fatalità e libertà umana, mentre gli esseni non pongono limiti al destino, e i sadducei gli negano fede.

Dio tuttavia è presente ovunque, e Gamaliele afferma che Dio si è rivelato in un roveto per dimostrare che «non c'è luogo vuoto della *šekhînāh*» (termine derivato da un verbo che significa «abitare», indica la presenza di Dio, sentita come «gloria» e come assistenza).

I miracoli sono universalmente riconosciuti, tuttavia si tende a ritenere più importante di essi l'attività provvidenziale ordinaria e si afferma che i prodigi non possono prevalere contro le decisioni rabbiniche che fanno stato.

Fra la giustizia e la misericordia di Dio, si tende a far prevalere la seconda sulla prima; e il problema della giustizia di Dio, alla luce della prosperità degli empi e dell'infelicità dei giusti, pare essere stato risolto da R. 'Aqîbā' (m. nel 135): la prosperità degli empi è la ricompensa che essi ricevono, prima di esser gettati nel fuoco della gehenna, a quei meriti che pur essi hanno; le sofferenze dei giusti servono a purificarli delle loro mancanze, perché possano, completamente puri, godere della felicità dell'altra vita.

2. *Angelologia.* – Gli angeli (v.) compaiono spesso nella Bibbia, ma l'angelologia si sviluppa soprattutto presso i rabbini e la letteratura apocrifa. Gli angeli partecipano degli attributi di Dio e soprattutto della santità. La loro missione è di circondare Dio nel cielo e nelle sue teofanie sulla terra. A poco a poco si sviluppa il concetto dell'angelo custode. Si sviluppano le categorie angeliche, e grandissima importanza assume Metraton, che sembra talvolta la personificazione di Dio stesso; verso la fine del sec. III appare come un assistente di Jahweh, di cui condivide il trono; egli, in qualità di scriba celeste, tiene nota dei meriti di Israele.

Polo opposto degli angeli buoni, sono gli angeli distruggitori, spiriti cattivi e impuri. Di essi parlano abbondantemente i due libri di *Henoch* (v.), i *Giubilei* (v.), i *Testamenti* (v.) *dei patriarchi*, l'*Apoc. di Baruch*

(v.). Capo dei demoni è, secondo le varie tradizioni: Satana, Belial, Sammael, Mastema, Azazel, Beelzebub.

3. *Il popolo eletto.* – Il concetto di popolo eletto è uno dei perni più importanti del g. L'elezione è avvenuta, si legge ripetutamente nella Bibbia, come per scelta di Dio e di Dio soltanto, ed essa trova la sua prima realizzazione nella storia dei patriarchi; tuttavia, nel patto stretto tra Dio e il popolo, mediatore Mosè, egli sottopose alla libera volontà d'Israele di accettare o meno la sua scelta.

L'elaborazione posteriore di questa dottrina tende a diminuire le promesse fatte ad Abramo esaltando invece il particolarismo nazionale, e nello stesso tempo tende ad attribuire ai meriti dello stesso popolo d'Israele la scelta di Dio, cosicché la nozione biblica e quella della teologia giudaica, riguardo all'alleanza, presentano significative divergenze e si arriva a dire che un solo israelita vale davanti a Dio tutti i popoli della terra (*Siphrê* sul *Deut.* 14, 2) e che Israele è l'unico popolo di Dio (*Mĕkhîlthā'* su *Ex.* 15, 13-16).

Il dono più grande che Dio ha fatto al popolo eletto è la Tôrāh (la Legge) e Dio l'ha data a Israele perché prevedeva che soltanto Israele l'avrebbe potuta ricevere. Nella Tôrāh, il popolo ebreo trova la base della sua religione, perché in essa vi sono rivelate le sue credenze fondamentali e promulgate le regole di tutta la sua vita. Oggetto principale della Rivelazione sinaitica sono le « dieci parole » (v. DECALOGO) incise sulla Tavola, e ricevute da Mosè. La Legge si divide in scritta e orale. La prima è quella che si legge nel « Libro » (le Scritture furono divise dapprima in Legge e Profeti, divisione che si trova già al sec. II a. C.; poi, forse dal sec. I a. C., in Legge, Profeti e Agiografi); esso è parola di Dio e come tale è sacro; i vari autori, ispirati da Dio, riproducono fedelmente pensieri e parole non loro.

La legge orale aveva il compito di adattare la Legge ai casi particolari, e, in teoria, di rendere la Legge di più facile applicazione. In realtà fu molto diverso; basta pensare che i rabbini arrivarono ad enumerare 613 comandamenti, 248, numero delle ossa del corpo umano, positivi, e 365, numero dei giorni dell'anno solare, negativi. Per dar maggior autorità a questa legge si cercava di farla risalire allo stesso Mosè, che sul Sinai avrebbe avuto da Dio la rivelazione anche di tutte le decisioni rabbiniche; Mosè l'avrebbe trasmessa a Giosuè, Giosuè ai profeti, e così via (*'Ābhôth*, I, 1-12).

La Legge deve essere osservata, perché ad ogni israelita incombe il dovere di promuovere il Regno di Dio e di « santificare il Nome »; grande importanza ha peraltro l'idea della sanzione. Il principio fondamentale è: ogni azione è seguita da una ricompensa o da una punizione. Alla fine dell'anno si calcolano i meriti e i demeriti di ciascun uomo, e, secondo la prevalenza degli uni o degli altri, l'uomo è classificato fra i giusti o gli empi; ma la sentenza sarà applicata solo il giorno dell'espiazione, e fino ad esso è possibile mutarla con una buona condotta. Il principio seguito è un principio matematico, tuttavia la misura delle ricompense è più larga di quella delle punizioni (*Siphrāh* su *Lev.* 5, 18). Le ricompense sono generalmente applicate fin da questo mondo e sono soprattutto d'ordine temporale e materiale.

4. *Il peccato.* – Era in origine ogni violazione anche involontaria di legge. A poco a poco si è invece sviluppata una acuta casistica, che analizza in profondità l'atto umano e ammette esser peccati anche atti puramente interiori: cioè peccati di sguardo, di desiderio, ecc. (*Niddāh*, 13 b; *Zābhîm*, II, 2). Il peccato è considerato come impurità, profanazione e misconoscimento della santità divina. Esso è entrato nel mondo con la ribellione d'Adamo.

Il peccato si espia, secondo la legge mosaica, con il sacrificio; il *Levitico* menziona innanzi tutto il sacrificio *pro peccato*; ma la grande espiazione ha luogo il giorno di *kippûr* o « espiazione » (v.). Prima di Gesù Cristo, pare fosse universalmente riconosciuto inoltre il valore della espiazione attraverso la sofferenza, la morte e soprattutto il martirio (*II Mach.* 7, 37; *Siphrê* su *Num.* 25, 13, ecc.). La penitenza richiede come atto preliminare la confessione e la riparazione dei torti arrecati; è aperta a tutti, e ottiene un perdono completo.

5. *Il Tempio.* – È la casa di Dio, luogo purissimo e santissimo; in esso si offrono i sacrifici. Tuttavia la liturgia, con il passare del tempo, dà sempre maggiore importanza alla preghiera. Sorgono così le sinagoghe, molto numerose già al tempo di Gesù, luoghi di preghiera e di studio della Legge. Distrutto il Tempio nel 70 d. C., scomparve il sacerdozio e il culto sacrificale, e tutta la pratica religiosa si limitò alla lettura biblica e alle preghiere della sinagoga (v.).

6. *Le feste.* – Le feste principali erano e sono: la festa dei Tabernacoli (v.), in origine festa agricola, che ricordava il periodo passato nel deserto; la Pasqua (v.), a memoria della liberazione dall'Egitto; la Pentecoste (v.), festa agricola che divenne poi la commemorazione del dono della Legge del Sinai. Carattere eminentemente nazionale avevano: la festa della Dedicazione, che ricordava la vittoria di Giuda Maccabeo (v.); la festa di *Pûrîm* (v.), che celebrava il trionfo di Esther su Aman. Altre feste poi hanno per scopo di ravvivare lo spirito di pietà e di penitenza, e fra queste: l'inizio dell'anno, *rō'š haš-šānāh, kippûr.* Ogni giornata è consacrata a Dio attraverso le varie preghiere, al momento del risveglio e del sonno, di mettersi e levarsi gli indumenti, di mangiare ecc. (v. BENEDIZIONI).

7. *La morale.* – È parte integrante della religione, perché è Dio stesso che ne detta le regole. Essa si distingue per un'umanità delicata, per cui i bambini, le donne, i poveri e in generale chi è debole e nel bisogno, è fatto oggetto di cure e protezione: la dignità della donna deve essere rispettata; gli schiavi, che facevano parte della famiglia, devono essere trattati bene; numerosissime e delicate prescrizioni proteggono il povero; l'elemosina ottiene ogni bene temporale ed è detta « il sale della ricchezza » (*Kĕthubhôth*, 66 b), il suo valore sta nella carità che l'ispira (*Sukkāh*, 49 b). Superiori all'elemosina sono le opere di carità, che impegnano tutta la persona. Tali regole tuttavia impegnano l'israelita nei riguardi di un altro israelita; nei riguardi dei gentili la linea di condotta da seguire è diversa, come diverso è l'amore di Dio verso gli Israeliti e gli altri popoli.

8. *Escatologia.* – Su questo punto le idee sono diverse e alquanto vaghe; la S. Scrittura stessa non offre dati sicuri. Alcuni, ai tempi di Gesù, credono ancora nello *šĕ'ōl* (v.), soggiorno comune dei morti; altri tuttavia cominciano a considerarlo luogo di punizione degli empi (*Ps. Sal.* 14, 6; 16, 2; 17) e pongono i buoni in seno ad Abramo (*IV Mach.* 12, 17; 18, 23) o al giardino di Eden. Pochi ammettono che i buoni andranno nel « luogo più santo del cielo » per poi rivestire dei corpi puri (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, III, 8, 5).

9. *Il messianismo.* – Il messianismo ebraico ha il suo centro di interesse nella restaurazione nazionale. Da alcuni passi del Vangelo, dalle storie di Fl. Giuseppe, e dalle poche sentenze rabbiniche dell'epoca di Gesù, si constata che in quel periodo l'attesa del Messia – in particolare presso il popolo – era ancora viva. La restaurazione nazionale si concepiva come realizzantesi in questo mondo, oppure

in una terra nuova meravigliosamente fertile; altri ritenevano che sarebbe avvenuta insieme alla risurrezione dei morti.

Nell'*Apocalisse di Esdra* si crede nell'avvento di un'èra messianica, seguita, alla consumazione dei secoli, dalla risurrezione e dal giudizio; messianismo ed escatologia infatti si trovano molto spesso confusi. Alcuni cercavano di conoscere la data dell'avvento del Messia attraverso calcoli o segni previsti, mentre gli spiriti più profondi predicavano che l'evento sarebbe stato determinato solo dallo spirito di penitenza (*Sanhedhrîn*, 97 b, 98 a). Il concetto del Messia come essere appartenente alla sfera della divinità – concetto ben chiaro nel Vecchio Testamento – si ritrova solo presso gli apocrifi, mentre i rabbini si sforzano di privare il Messia di ogni aureola divina (*Sanhedhrîn*, 38 b).

La Bibbia ebraica rappresentava inoltre il Messia come colui che doveva sopportare grandi sofferenze. Il g. dapprima ha accettato questa rappresentazione del Messia, poi l'ha respinta, per reazione al cristianesimo nascente, e allora i passi che parlano dei dolori del Messia o vengono interpretati in modo diverso, o vengono applicati a un altro Messia, detto Messia di Ephraim o di Giuseppe, che non è figlio di David, e la cui figura nasce verso la fine del sec. II. Questo Messia vincerà Roma e tutte le nazioni nemiche; per ottenere la vittoria accetta la morte, morte che peraltro non ha nessun valore espiatorio.

Punto centrale della restaurazione messianica è il ritorno dall'esilio; tale avvenimento sarà accompagnato da prodigi e miracoli (*Mĕkhîlthā'* su *Ex.* 14, 24), e da alcuni è attribuito a Dio stesso più che al Messia. Dio ha parte importantissima nell'istituzione del regno messianico. Egli dirige ogni cosa, servendosi di personaggi che sono soltanto suoi strumenti.

BIBL.: Oltre alle storie generali di H. Graetz, *Geschichte der Juden*, 11 voll., Lipsia 1853-75 e successive edd. cf.: S. Dubnow, *Die jüdische Geschichte*, Berlino 1898; M. Philippson, *Neuste Geschichte des jüd. Volkes*, 3 voll., Lipsia 1909-11; le opere di I. Elbogen; di G. F. Moore (*Judaism in the first centuries of the christian era*, 3 voll., Cambridge 1927-30); e specialmente quella di J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (I. *La théologie dogmatique*; II. *La théologie morale et religieuse*), Parigi 1934-35; di carattere informativo in breve: A. Vincent, *Le Judaïsme*, Parigi 1932; A. Romeo, *Il g.*, in *Le religioni del mondo* di N. Turchi, Roma 1946, pp. 309-86.

II. FILOSOFIA DURANTE IL MEDIOEVO. - Il libro di *Geremia* e alcuni salmi accennano al problema della teodicea, l'*Ecclesiaste* contiene considerazioni filosofiche, i libri sapienziali deuterocanonici risentono qua e là l'influsso della filosofia greca, nel Talmud si incontrano solo vaghi accenni al pensiero filosofico greco, mai si tratta di filosofia vera e propria. Il pensiero filosofico giudeo-ellenistico, rappresentato principalmente da Filone (v.) alessandrino, non esercita grande influenza nell'ambiente ebraico. Un movimento filosofico si riscontra in seno al g. solo durante il medioevo. Allora la filosofia viene considerata la più alta forma del sapere religioso; si cerca di comprendere filosoficamente anche la Bibbia; il pensiero filosofico si fa notare nelle creazioni liturgiche e nella predicazione.

Nelle sue origini la filosofia religiosa ebraica segue il *kalām* islamico ed in seguito il neoplatonismo e l'aristotelismo arabo. Nel tardo medioevo la filosofia ebraica si diffonde anche fra i gruppi ebraici nella parte cristiana della Spagna e della Provenza e in Italia, subendo, accanto all'influenza islamica, anche, sia pur più tardi, quella della scolastica. Resta nel g. prevalente l'interessamento per la filosofia araba, anche per il fatto che sotto l'influenza dell'islām ed in corrispondenza con l'islām sorsero varie sètte, la più importante quella dei caraiti (v.), che richiedevano un'opera di difesa, la quale, pur riguardando il dominio biblico-esegetico e giuridico-religioso, doveva ricorrere ad argomenti filosofici. Necessitava inoltre compiere un'opera di difesa apologetica di fronte all'islām, che sollecitava una conversione degli Ebrei al verbo di Maometto. La polemica sfocia nella filosofia. Se la rivelazione di Maometto, diceva, fosse vera dopo altre rivelazioni divine riconosciute pure vere, come si spiegherebbe il problema metafisico della costanza della volontà di Dio?

Sa'adhjāh Gā'ôn (882-942 d. C.) è l'esponente di tale punto di vista nel campo ebraico. Egli polemizza contro l'eretico ebreo Ḥîwî da Balḫ (nell'odierno Afgānistān), il quale nella sua distruttiva critica della Bibbia nega l'onniscienza e la giustizia divina, antepone il dualismo parsista al monoteismo biblico. Il caraita Binjāmîn di Nihāwand (ca. metà del sec. IX) sostiene che Dio ha creato un angelo, che poi divenne creatore del mondo ed autore dell'ispirazione profetica. Si tratta, a quanto pare, di influenze del pensiero di Filone. L'uomo fu creato non a somiglianza di Dio, ma dell'angelo supremo. In seguito a queste correnti tanto il *kalām* islamico quanto quello ebraico si dovettero impegnare in una lotta contro il dualismo parsista. Al criterio autoritativo nelle discussioni sulla verità delle singole religioni subentra quello della *ratio* come base comune a tutte. La dottrina secondo cui la natura stessa dà all'uomo la fede in Dio, risale alla stoá. In seguito a queste circostanze la teologia dei mu'taziliti (v. ISLĀM), che in origine si contentava di razionalizzare le idee religiose adattandole ai bisogni della ragione teoretica e morale, passò a dimostrare l'esistenza di Dio, a provare attraverso la logica la necessità della rivelazione e l'autenticità della rivelazione islamica, creando così un razionalismo aderente alla fede nella rivelazione.

A differenza dei neoplatonici ed aristotelici islamici, che trattano la filosofia nel suo complesso, i pensatori ebrei si limitano a trattare argomenti di carattere filosofico-religioso. Vi sono però delle eccezioni e così, fra i neoplatonici ebrei, Jiṣḥāq Jisrā'ēlî (ca. 850-950 d. C.) e Šĕlōmōh b. Gĕbhîrôl (n. nel 1020, m. nel 1070?) si occupano di filosofia della natura e di metafisica in piena indipendenza dalla filosofia religiosa; fra gli aristotelici del tardo medioevo Lēwî ben Gēršôn (v. GERSONIDE, 1288-44) e Mōšeh di Narbona (m. nel 1362) commentano gli scritti riguardanti la logica e le scienze naturali di Ibn Rušd, ma la maggior parte dei pensatori ebrei si occupa di problemi filosofico-religiosi, ed ha per centro di gravitazione del suo lavoro la Bibbia. In questo campo Dāwîdh b. Marwān al-Muqammis e, dopo di lui, Sa'adhjāh seguono il *kalām*. Sa'adhjāh va considerato come il fondatore della filosofia religiosa ebraica medievale; segue nella sua attività filosofica l'indirizzo razionalistico-mu'tazilita, vicino al g. in quanto sviluppa i concetti dell'esistenza e dell'unità di Dio e del libero arbitrio. Alla base della sua filosofia sta la dottrina del rapporto tra ragione e Rivelazione, quest'ultima concepita come contrassegno di verità. Non si tratta, né presso Sa'adhjāh né presso i suoi seguaci, del rapporto tra ragione e religione, quest'ultima concepita come funzione generale della coscienza umana, ma tra ragione ed una data religione, senza peraltro negare che la ragione è la base di varie religioni. Le verità metafisiche e i postulati morali di una religione sono indipendenti dalla ragione umana. La Rivelazione offre le verità ultime anche a chi non sa raggiungerle con la ragione propria, senza però dispensare il singolo dal giungere alla verità a mezzo della ragione. Questo modo di pensare si riscontra anche presso Maimonide (v., 1135-1204) e nella scolastica cristiana. Si deve a mezzo della ragione dimostrare quanto v'è di vero nella Rivelazione, che è tutta verità. L'interpretazione tende ad armonizzare il sacro testo con la ragione. Il mondo (e qui Sa'adhjāh segue Aristotele) è un ente limitato, i corpi sono composti, quindi il mondo non è eterno, e quanto è composto richiede l'esistenza di un Creatore,

d'un solo Creatore (contro il dualismo). I predicati fondamentali di Dio creatore sono: vita, potenza e sapienza. Gli attributi fondamentali di Dio sono: unicità ed incomparabilità. Gli attributi di Dio sono tutt'uno con Dio (e qui si nota l'influenza della filosofia greca e di quella mu'tazilita), un concetto questo che prelude alla negazione degli attributi.

La prescienza divina non pregiudica il libero arbitrio nell'uomo, essendo l'anima indipendente nonostante la prescienza divina. Attributi dell'anima sono: sostanzialità, incorporeità ed unità. All'atto della risurrezione dei morti, l'anima si riunirà al corpo per ottenere il premio della vita eterna.

Il *kalām* razionalista continua ad esercitare la sua influenza sul pensiero dei rabbaniti (cioè dei seguaci del giure rabbinico in contrasto ai caraiti), come Šĕmû'ēl ben Ḥofnî (m. nel 1013), Nissîm ben Ja'āqōbh di Qajrawān, nell'Africa del nord, ma anche sul pensiero di insigni caraiti, come Jôsēph ben 'Abhrāhām (principio del sec. XI) e del suo discepolo Jĕhôšûa' di Giuda (metà del sec. XI). Per razionalismo superano Sa'adhjāh di gran lunga.

Il neoplatonismo si manifesta presso il già menzionato Jiṣḥāq Jisrā'ēlî, più medico che filosofo. L'essenza della filosofia sta nell'ideale della *imitatio Dei*, nell'avvicinarsi dell'uomo a Dio entro i limiti delle possibilità umane, ed è quanto viene postulato anche dalla religione. La retta conoscenza ha per effetto un agire retto. Al concetto della creazione, Isacco associa quello dell'emanazione. Tutte le creature sono sorte alla luce dell'intelletto, opera immediata di Dio. Sorge la triade: intelletto, anima, natura. L'anima è razionale, animale e vegetativa, secondo un'emanazione graduatoria.

Šĕlōmōh b. Gĕbhîrôl, una colonna della filosofia ebraica in Spagna (è lui il presunto filosofo maomettano o cristiano Avicebrol o Avencebrol), segue nel suo *Fons vitae* il neoplatonismo, non già come concezione generale religiosa, bensì come sistema metafisico. La sua potenza di pensatore si dimostra non tanto nella sua dialettica, che spesso lotta con i concetti senza riuscire a dominarli, quanto nell'energia con cui trae tutte le conseguenze dai concetti basilari. Al centro del suo travaglio sta il rapporto tra materia e forma concepite come due realtà, due potenze a sé stanti. Per Aristotele i due fattori significano potenzialità ed attualità; il divenire è così passaggio dall'una all'altra. Egli avvicina i due concetti correlativi: genere e specie. A mezzo del concetto di materia prima e forma, giunge alla costruzione monistica della realtà. La materia prima è il *genus generalissimum*. Anche la psicologia di Gĕbhîrôl sta sotto l'influenza di quella aristotelica. Gĕbhîrôl supera per interesse speculativo tutti gli altri neoplatonici ebrei.

Meno conseguente nel neoplatonismo è il moralista Baḥjā b. Pāqūdā (m. ca. il 1080). Aderente al neoplatonismo è l'anonimo autore (tra il sec. XI e il XII) del libro *Dell'essenza dell'anima* (attribuito erroneamente a Gĕbhîrôl), affine nel pensiero al matematico ed astronomo 'Abhrāhām ben Ḥijjā da Barcellona (principio del sec. XII). Neoplatonismo frammisto ad aristotelismo e dottrine mu'tazilite, stanno alla base del pensiero di Jôsēph b. Ṣaddîq (m. nel 1149). È vicino a Gĕbhîrôl per l'argomento: materia e forma. Ultimo nella serie dei neoplatonici ebrei è 'Abhrāhām ben Mē'îr b. 'Ezrā' (ca. 1092-1167). I suoi *Excursus* filosofici nei commenti biblici non rappresentano un sistema chiuso.

Fuori di ogni scuola filosofica è il poeta e pensatore Giuda Levita (ca. 1085 - ca. 1141), avverso all'aristotelismo incipiente che si insinua nel neoplatonismo islamico ed ebraico. Giuda Levita considera l'aristotelismo nemico della religione rivelata.

Il primo aristotelico ebreo fu Abramo ibn Dāwūd (m. ca. nel 1180). L'insegnamento religioso ebraico equivale a verità, quindi ad... aristotelismo! E precisamente all'aristotelismo di Ibn Sīnā. Dio è motore immobile; causa, non causata, dell'esistenza di ogni cosa. L'anima è l'entelechia d'un corpo organico naturale. La rivelazione profetica non parte da Dio, ma dall'intelletto attivo ed è scevra – ed in ciò sta il suo pregio – di elementi fantastici (Maimonide considera la rivelazione profetica opera dell'intelletto e della fantasia).

L'originalità di Maimonide (1135-1204) si manifesta non già nella novità del pensiero, ma nella tendenza a creare una sintesi fra gli elementi identici contenuti nella filosofia greca, aristotelica, e la dottrina rivelata, allacciandosi così ai suoi predecessori da Sa'adhjāh in su. La fede religiosa è una forma di sapere afferrabile a mezzo del sapere filosofico. La filosofia è l'elemento centrale della religione. La filosofia conduce a Dio e dà una luce costante, a differenza della luce della metafisica che dà dei guizzi, sprazzi, che appaiono e scompaiono. Si tratta di intuizione momentanea e l'intuizione profetica rappresenta una forma superiore a quella filosofica, ma la filosofia l'accoglie e l'associa alla propria.

Dio è necessario, è il motore immobile; è fonte unica di conoscenza metafisica e di amore di Dio nell'uomo. Da questa conoscenza, attraverso la comunione con Dio, deriva all'uomo l'immortalità dell'anima. La religione viene così intellettualizzata. Il sec. XIII diviene il periodo dell'insurrezione contro la filosofia e l'elaborazione razionalistica dei valori religiosi in seno al g. Si cominciò a notare che la salvezza dell'anima occupava nella mente di Maimonide, il filosofo per eccellenza, un posto superiore a quello della redenzione messianica.

I filosofi Jôsēph ben Jĕhûdhāh b. 'Aqnīn (fine del sec. XII), Šēmṭôbh b. Palquera (m. ca. nel 1290), l'italiano Hillēl ben Šĕmû'ēl (m. ca. nel 1291), il suo contemporaneo Jiṣḥāq al-Balaġ, Môsheh di Jĕhôšûa' da Narbonne (m. nel 1362), Lēwî ben Gēršôn (Gersonide, 1288-1344) si muovono tutti nella sfera del razionalismo aristotelico e del pensiero religioso ebraico.

Nella prima metà del sec. XIII il talmudista ed esegeta biblico Môšeh ben Naḥmān (Naḥmānide) cerca di attenuare la lotta contro la filosofia, ma domanda un distacco netto dall'aristotelismo.

Il critico dei dogmi cristiani Ḥasdhaj Crescas (ca. 1340-1410) si oppone all'aristotelismo e all'intellettualizzazione della religione; sottopone ad acuta critica la fisica aristotelica ed il concetto del motore immobile. Alla moltitudine degli esseri dall'esistenza possibile si oppone l'Essere assoluto di Dio e con ciò l'esistenza di Dio è dimostrata. Non il pensare a sé stante, ma la bontà è l'attributo principale di Dio.

Anche Šim'ôn ben Ṣemaḥ Duran (1361-44) ammette attributi positivi in Dio che non incidono sull'unicità di Dio. Per quanto concerne l'anima (*nĕšāmāh*) umana: essa non è materiale e trae la sua origine da Dio. Si nota ormai l'influenza della Qabbālāh.

I *Dogmi* (*'Iqqārîm*) di Jôsēph Albo (m. 1444) si basano sul pensiero di Maimonide, di Ḥasdhaj Crescas e di Duran. Vi si nota una tendenza all'ecclettismo. La *vis philosophica* vacilla. Il cabbalista Šēmṭôbh ben Jôsēph b. Šēmṭôbh (ca. 1440) attacca a fondo la filosofia e Maimonide, che tende a segnare dei limiti all'azione soprannaturale di Dio, a sovrapporre la filosofia alla Tôrāh, l'incredulo filosofo al credente confessore della Tôrāh. Il figlio di lui, Jôsēph ben Šēmṭôbh, cerca di difendere l'aristotelismo, in quanto non privo di tendenze religiose.

Anche Jiṣḥāq Abravanel (1437-1509) cerca di attenuare l'antireligiosità o areligiosità della filosofia, avvicinando quest'ultima alla religione. In luogo della viva, calda e storica intuizione di Giuda Levita, egli presenta un supernaturalismo di tipo scolastico.

Al movimento umanistico si allacciano i nomi dei filosofi ebrei italiani o dimoranti in Italia: Jĕhûdhāh Messer Leon, Aleinann Jôḥānān di Isacco (ca. 1435-ca. 1504), Elia Del Medigo (ca. 1460-93), Leone Ebreo o Giuda di Jiṣḥāq Abravanel, Jôsēph Šĕlōmōh Del Medigo (1591-1655).

La filosofia ebraica esercitò un notevole influsso sul sistema di Spinoza.

Bibl.: D. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt*, 2 voll., Berlino 1907-1910 (appendice, 1913); J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, Monaco 1933; J. Husik, *A history of mediæval jewish phi-*

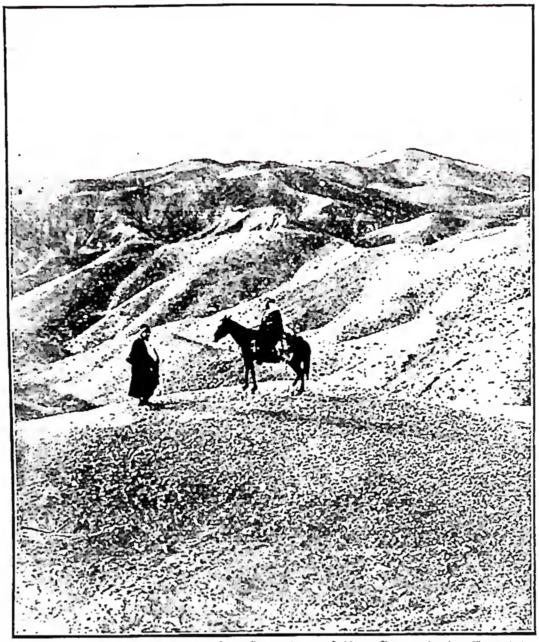
losophy, Filadelfia 1916, ristampa con bibl. aggiornata 1941; E. Bertola, *La filosofia ebraica*, Milano 1947; G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Parigi 1947. Eugenio Zolli

GIUDAIZZANTI. - Così furono chiamati in Russia sul finire del sec. XV (1487-1503) i negatori della Trinità, frequenti specialmente a Novgorod ma anche presenti nella corte del granduca di Mosca Giovanni III (1462-1505). Forse vi erano arrivati con la moglie del figlio da lui avuto dal matrimonio con Elena, oriunda dalla Moldavia, mentre quelli di Novgorod si diramarono fino a Kiev e poi nei Balcani.

I loro libri erano in gran parte opera di ebrei, come la *Logica di Aristotele* che porta l'influsso di Mosè Maimonide, o l'opera astrologica *Le sei ali* che risale al giudeo francese Bonfils di Tarascon. Adoperavano anche scritti cabalistici. Loro cura fu quella di procurarsi versioni dirette dall'ebraico dei Libri Sacri in antico slavo, il che significò per quel tempo una grande novità. Perciò i g. apportarono qualche cosa di originale nella cultura russa. Gennadio (v.), arcivescovo di Novgorod, denunciò subito i g. presso il metropolita di Mosca, ma non riuscì a far accettare i suoi severi metodi se non nel terzo Sinodo (1504) celebrato contro i g. i cui capi furono condannati a morte. Gennadio fu sostenuto da Giuseppe di Volokalamsk, contrastato a sua volta da alcuni circoli di Mosca e da alcuni eremiti abitanti presso il fiume Sorus, segnatamente da Nilo Sorskij. La Chiesa russa respinse, insieme con le eresie dei g., le loro novità culturali. Può darsi tuttavia che la versione della Bibbia curata da Gennadio sia dovuta all'opera dei g. La vittoria sui g. significò anche un più stretto isolamento della Russia dall'Occidente.

BIBL.: A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, indice. Alberto M. Ammann

GIUDEA. - Appellativo (gr. 'Ιουδαῖα, lat. *Iudaea*) adoperato assolutamente o con γῆ (*Io.* 3, 22) o χώρα (*Mc.* 1, 5), in uso dai primi tempi ellenistici (F.-M. Abel [v. bibl.], I, p. 314 sg.) negli scritti pagani, nei libri dei *Maccabei*, in Flavio Giuseppe, nel Nuovo Testamento (*Mt.* 2, 1.5.12, ecc.; *Lc.* 1, 65; ecc.), per indicare la regione ad ovest del Giordano, comprendente i territori delle antiche tribù di Giuda, Beniamin, Dan e parte di Ephraim (cf. Plinio, *Hist. natur.*, V, 14). In senso più largo, fu denominata G. tutta la Palestina, secondo l'uso dei Romani (*Lc.* 1, 5; 4, 44; ecc.; cf. Tacito, *Hist.*, II, 78; V, 9; Svetonio, *Claud.*, 28).



(*per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del Sacro Cuore, Roma*)

GIUDEA - Deserto di G.

La G. propriamente detta stava tra l'Idumea a sud (seguendo una linea che partendo dal mare tra Azoto e Ascalon, per Bethsur, termina a Engaddi), la Samaria a nord, e tra il Giordano e il Mediterraneo.

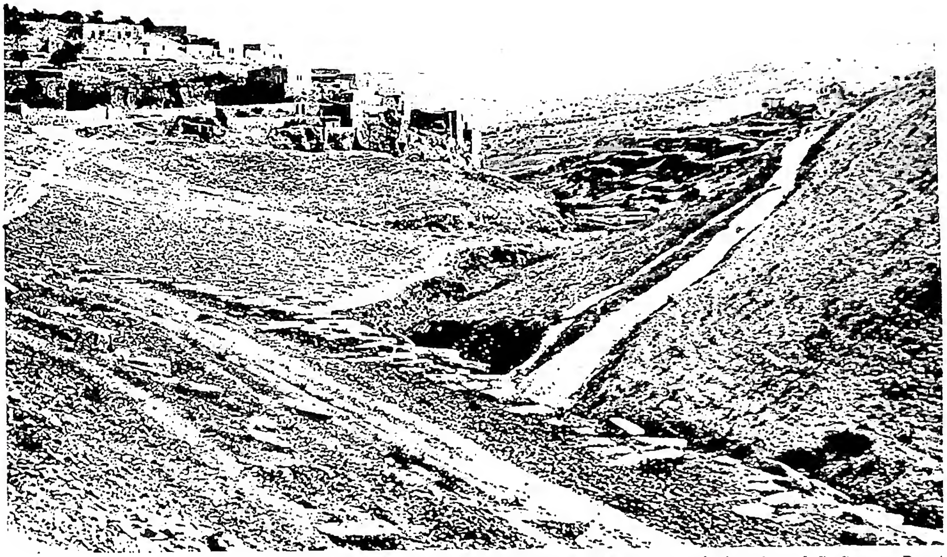
È regione in maggior parte montuosa (cf. *Lc.* 1, 65) tra i 700 e i 1000 m. sul mare; aspra, con burroni; degrada lentamente verso ovest, con la fertile pianura nota con il termine di *šĕphēlāh*. I declivi orientali invece, che scendono spesso a precipizio sul Mar Morto, da el-'Aṣūr fino all'estremità meridionale di esso (ca. 80 km.), passando nei pressi di Ephrem, Bethel, Gerico e Betlemme, costituiscono il « deserto di Giuda » (*Mt.* 3, 1), di ca. 1700 kmq. (F.-M. Abel, I, pp. 104 sgg., 436).

Al ritorno dall'esilio, i ca. 50.000 rimpatriati, quasi tutti della tribù di Giuda (donde l'appellativo « giudeo », che solo Geremia usò, ma come semplice sinonimo di « popolo d'Israele » [*Ier.* 31, 12] e in opposizione ai Moabiti [*ibid.* 40, 11 sg.], ai Caldei [*ibid.*, 38, 19; 41, 1], e agli Egiziani [*ibid.* 44, 1]), si concentrarono nel raggio di ca. 20 km. intorno a Gerusalemme, se si eccettuino Lidda a ca. 44 km. a nord-ovest di Gerusalemme, Gerico e Senaa (sulla forte posizione di Hirbet el-'Awǧā el-Fōqah: cf. F.-M. Abel, II, p. 455) ad est. A sud infatti arrivarono a Nefūtah, 7 km. ca. più giù di Betlemme; mentre a sud-est si fermarono a Hebron. A nord, dopo Anathoth, Rama, e le quattro città della confederazione gabaonita, cioè Gabaon (el-Ǧīb), Cariathiarim, Cephira (Kefīrah), Beroth, arrivarono a Bethel (Bejtīn) con la vicina Hai (*Esd.* 2, 20-25).

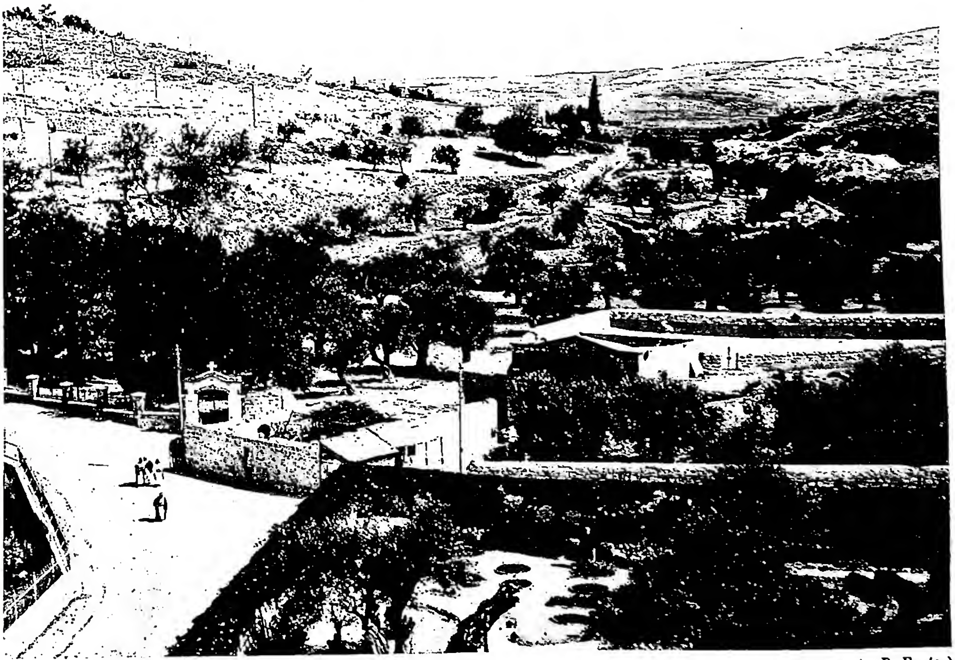
Le riforme di Esdra e Neemia eliminarono le contaminazioni di elementi estranei, e la G. con Gerusalemme rimase sempre il vero focolare del giudaismo; centro della vita religiosa e nazionale. Vi abiteranno le più ricche e illustri famiglie, l'aristocrazia sacerdotale e laica. Al tempo di Gesù la si trova quasi interamente popolata da Israeliti di razza e religione, che sentono tale loro superiorità; sono esclusivisti e rigidi osservanti della Legge e delle tradizioni; aspri e severi, come la loro regione; dallo spirito angusto e litigioso, sospettosi verso gli altri (L. Szczepanski [v. bibl.], p. 218).

Nulla si sa dello sviluppo territoriale della rinata nazione fino alla gloriosa insurrezione maccabaica. Il prode Giuda portò i suoi guerrieri in Idumea e contro altri vicini (cf. *I Mach.* 5, 3-6. 65; *II Mach.* 10, 16), solo per liberare o vendicare gli jahwisti perseguitati. Ionathan potè annettere alla G. i tre distretti di Ephraim, Lidda e Ramatham, al confine con la Samaria (*I Mach.* 11, 34), e quello di Accaron (*ibid.* 57; cf. 10, 89). Il fortunato Giovanni Ircano (135-104 a. C.) nel 126 a. C. conquistò l'Idumea e costrinse i suoi ultimi abitanti a fondersi con i Giudei; nel 109 fu distrutta Samaria e conquistata Scitopoli (Bejsān), il cui possesso diede ad Ircano il dominio della pianura di Esdrelon e l'accesso alla Galilea (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIII, 250-80). L'impetuoso Alessandro Ianneo (103-76 a. C.) annesse una larga striscia della Transgiordania fin sopra al lago di Tiberiade e conquistò la Galilea.

Quando pertanto Erode (37-4 a. C.) conquistò il Regno donatogli dai Romani, questo si estendeva già dall'Idumea alla Galilea. Nel 30 a. C. ebbe da Augusto le città di Gerico, Gadara, Hippo, Samaria, Anthedon, Ioppe, Turris Stratonis (= Cesarea di Palestina); nel 23 a. C. ricevette la Traconitide, la Batanea (con le annesse regioni); nel 20 a. C. la tetrarchia di

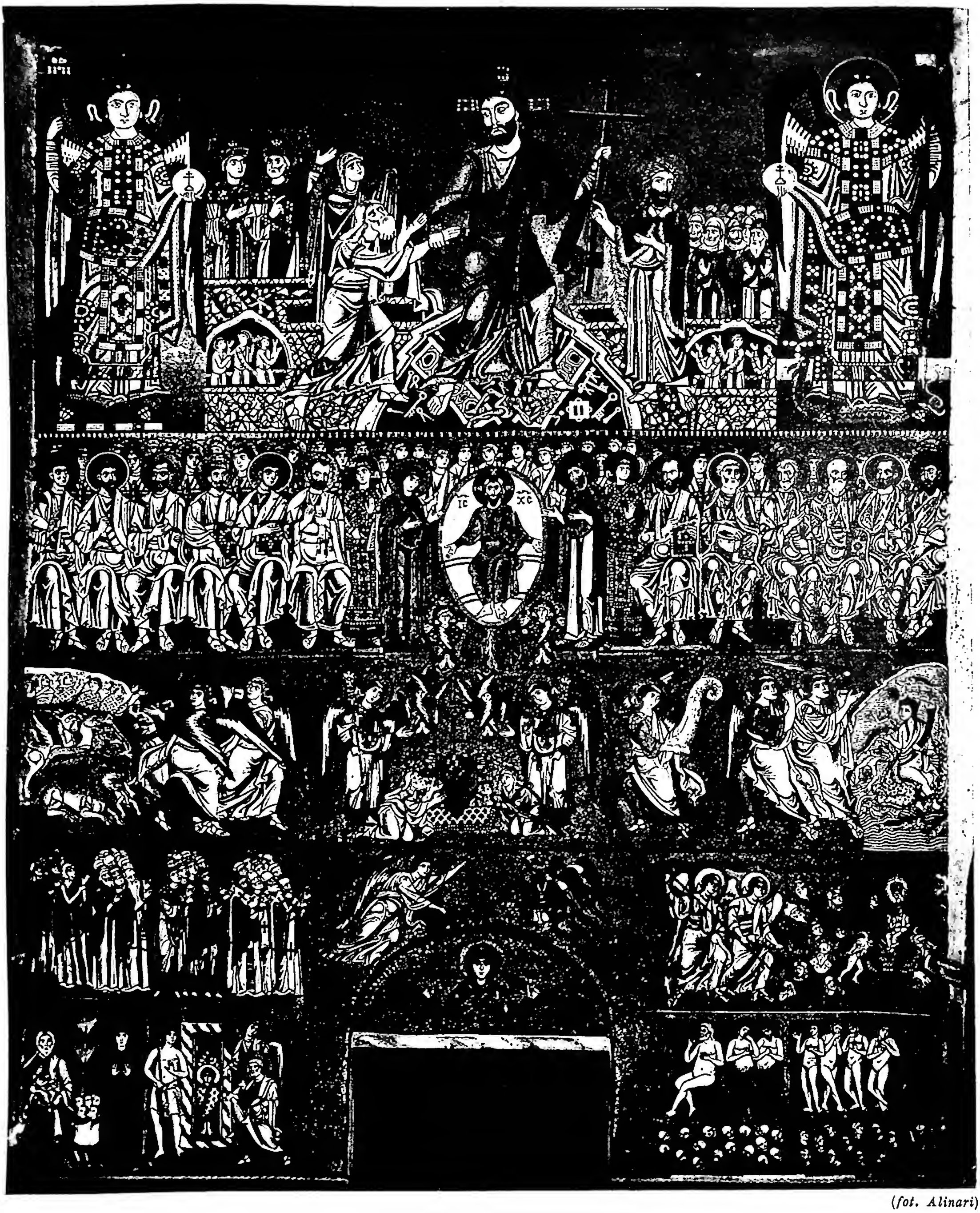


(per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore - Roma)



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

In alto: VALLE DEL CEDRON o di Josaphat, a sinistra il villaggio Sīloē.
In basso: LA VALLE DI GETHSEMANI VISTA DAL SUD.



(fot. Alinari)

GIUDIZIO UNIVERSALE
In alto Cristo al Limbo. Musaico della fine del sec. XII - Torcello, Duomo.

Zenodoro a nord del lago di Genesareth. Il suo Regno (la G. nel senso largo : *Lc.* 1, 5) abbracciava pertanto tutta la Palestina cisgiordanica (eccettuati i distretti di Ascalon e di Scitopoli); e a nord arrivava fino ai Wādī el-Karn, da dove verso est il confine raggiungeva Bānijās. Nella Transgiordania, aveva tutta la regione tra l'Hermon e il Jarmūk; più la Perea (dalla città di Pella fino all'Arnon). Comprendeva dunque 6 regioni : Idumea, G., Samaria, Galilea, Batanea, Perea.

Alla morte di Erode, Archelao (4 a. C.-6 d. C.) ebbe le prime tre, con il titolo di etnarca; Erode Antipa (4 a. C.-39 d. C.) la Galilea e la Perea, con il titolo di tetrarca; Filippo (4 a. C.-34 d.C.), come tetrarca, ebbe la Batanea (con la Traconitide, l'Auranitide, la Gaulanitide, e l'Ulata, cioè l'Iturea di *Lc.* 3. 1). Salome (4 a. C.- 10 d. C.) ebbe le città : Azoto, Iamnia, Archelaide, Fasaelide. Deposto Archelao, con i suoi territori fu costituita la *provincia Iudaea*, distretto dipendente dalla provincia imperiale di Siria, ma governato direttamente dai procuratori (v.) romani (6-41, 44-66 d. C.). Erode Agrippa I, con il titolo di re (37-44 d. C.), ebbe la Batanea (dal 37), la Galilea e la Perea (dal 39) e infine l'Idumea, la G. e la Samaria con tutte le città marittime (dal 41); ebbe dunque tutto il regno di Erode, ma per pochi anni.

Dalla morte di Erode Agrippa I (44 d. C.) in poi, tutto il territorio passò ai procuratori romani, eccettuata la Calcide, data a Erode, fratello del precedente (41-48 d. C.), e quindi ad Agrippa II (50-100 d. C.), che dal 53 alla sua morte ebbe anche la Batanea con l'Abilene. Dopo l'insurrezione giudaica e la vittoria di Tito (66-70 d. C.), la provincia di G., resa indipendente dalla Siria, fu retta da un *legatus Augusti pro praetore* dell'ordine dei senatori (cf. Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIII-XVII). - Vedi tav. LI.

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 4ª ed., Lipsia 1901, pp. 1-507; L. Szczepanski, *Geographia historica Palestinae antiquae*, Roma 1926, pp. 178-93, 196 sg., 200 sgg., 212-23; R. Köppel, *Palästina. Die Landschaft in Karten und Bildern*, Tubinga 1930, pp. 27 sgg., 71, 88 sgg., 110 sgg.; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 31-34, 47-61, 91-108, 131-48, 164-236; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, ivi 1933, pp. 104 sgg., 281 sgg., 314 sgg., 436; II, ivi 1938, pp. 147 sg., 162 sgg.; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, I, ivi 1935, pp. 9-14, 18-22; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 394, 401, 403; A. Médebielle, *Esdras-Néemie* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 4), Parigi 1949, p. 290.

Francesco Spadafora

GIUDEOCRISTIANI. - Sono i convertiti alla fede cristiana dal giudaismo, che in origine costituivano tutta la comunità della Chiesa di Gerusalemme ed avevano a capo della medesima l'apostolo s. Giacomo detto il Minore, parente del Signore. Essi pur credendo alla messianità di Gesù e alla sua Risurrezione, conservavano la mentalità e le pratiche rituali del giudaismo e intendevano che vi si sottoponessero, non esclusa la circoncisione, anche coloro che giungevano alla Chiesa dal paganesimo. Circa la controversia che agitò i primi tempi della comunità gerosolimitana di fronte alla visione universalistica sostenuta e praticata da s. Paolo apostolo, v. PAOLO, santo.

L'assedio di Gerusalemme da parte dell'esercito di Vespasiano e Tito (70 d. C.) costrinse buona parte della comunità giudeocristiana della città a ritirarsi a Pella sotto la guida di s. Simeone, cugino del Signore, successore di Giacomo il Minore che aveva subito il martirio per ordine di Agrippa I; e poi, dopo la distruzione della città da parte di Adriano (130), i g. rimasti (Simeone aveva già subito il martirio sotto Traiano verso il 107) si dispersero in Transgiordania, Galilea e Perea.

Il prestigio che veniva alla piccola comunità dall'esser stata governata all'inizio da « fratelli del Signore » (Δεσπόσυνοι); la sua coesione mantenuta dall'uso di un proprio Vangelo, quello « secondo gli Ebrei », in parte riecheggiante il Vangelo di s. Matteo; la sua avversione per s. Paolo considerato transfuga dal giudaismo; l'abitudine a una vita ritirata e povera che finì per farli confondere con gli ebioniti (v.); tutto questo fece sì che i g. conservassero fino alla fine una loro particolare fisionomia. Dopo il sec. IV se ne perde ogni traccia.

BIBL.: Fonti per lo studio del giudeocristianesimo sono Giustino, *Dial.*, 48; Ireneo, *Adv. Haer.* I, 26; III, 11, 15, 21; IV, 33; V, 1; Origene, *Adv. Cels.*, II, 1; V, 61, 65; Eusebio, *Hist. eccl.*, II, 23; III, 5, 32; IV, 22; Epifanio, *Haer.*, XXIX, 7. Studi : H. Delehaye, *Hist. anc. de l'Eglise*, I, Parigi 1906, pp. 116-32; Fliche-Martin-Frutaz, I, pp. 239-40, 243-44, 396-99.

Nicola Turchi

La fonte principale per la storia dei g. è s. Epifanio (*Haer.*, 29-30). Epifanio distingue i nazorei e gli ebioniti. « Nazorei » sarebbe stata, all'inizio, la denominazione di tutti i cristiani; più tardi (o prima) si sarebbero anche chiamati iessei, da Iesse, padre di David (*ibid.*, 29, 1, 3) o dal nome di Gesù (*ibid.*, 29, 4, 9). Essi osservano la legge e la circoncisione (*ibid.*, 29, 4, 4), ed il sabato (*ibid.*, 29, 7, 5); e non si deve scambiarli né con i nazirei del Vecchio Testamento (*ibid.*, 29, 5, 7), né con la setta giudaica dei nazarei (*ibid.*, 29, 6, 1) della quale tratta Epifanio in *Haer.*, 18. Hanno il Nuovo Testamento ed il canone del Vecchio Testamento (*ibid.*, 29, 7, 2), insegnano la Risurrezione, la creazione ed il monoteismo (*ibid.*, 29, 7, 3). Sulla loro dottrina cristologica Epifanio non sa niente di preciso (*ibid.*, 29, 7, 6). I nazorei abitano nei dintorno di Berea, nelle parti di Pella ed in Kokaba. I nazorei a Pella sarebbero i discendenti dei g. di Gerusalemme, che prima della distruzione di questa città ricevettero l'ordine di Dio di recarsi a Pella (Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 5, 3; Epifanio, *ibid.*, 29, 7, 8). I nazorei vengono odiati dai Giudei e tre volte al giorno anatemizzati da essi nelle loro preghiere (*ibid.*, 29, 9, 2). Hanno un completo Vangelo di Matteo in lingua ebraica. In contrasto però con questa affermazione, che il loro Vangelo di Matteo fosse completo, sta l'affermazione dello stesso Epifanio, che non sapeva se tale Vangelo contenesse la genealogia di Cristo (*ibid.*, 29, 9, 4).

Come si vede, questa relazione di Epifanio non è troppo sfavorevole ai nazorei.

Molto più aspra è invece la critica di Epifanio riguardo agli ebioniti, dei quali parla in *Haer.*, 30. Il loro fondatore sarebbe stato un certo Ebione (*ibid.*, 30, 1, 1; il nome *'ebhjôn* significherebbe povero (*ibid.*, 30, 17, 1, 2). Egli avrebbe unito tutte le eresie giudaiche e giudeocristiane (*ibid.*, 30, 1, 3). Ebione insegnava, secondo Epifanio, che Gesù era il figlio naturale di Giuseppe (*ibid.*, 30, 2, 2; 3, 1; 14, 4); osservava la legge, il sabato e la circoncisione (*ibid.*, 30, 3, 2), era battista, e si purificava continuamente quando toccava uno straniero o incontrava una donna. Il lavacro avveniva con gli indumenti addosso (*ibid.*, 30, 3, 5). Questa scrupolosità nelle purificazioni Ebione l'avrebbe presa dai Samaritani. Era tuttavia contrario all'ideale della verginità e della continenza (*ibid.*, 30, 2, 7), benché precedentemente l'ideale della verginità sarebbe stato conosciuto anche dagli ebioniti a causa degli scritti, altrimenti sconosciuti, di Giacomo ai presbiteri ed alle vergini (*ibid.*, 30, 2, 7). Ebione si sarebbe recato dopo la distruzione di Gerusalemme e prima dei nazorei a Kokaba (*ibid.*, 30, 7, 8; cf. 18, 1), dove nazorei ed ebioniti si sarebbero scambiati le loro idee, e dove avrebbe avuto luogo anche una fusione con le idee di Elkesai (*ibid.*, 30, 3, 2). Gli ebioniti sono, secondo Epifanio, caratterizzati dalla grande varietà delle loro opinioni cristologiche. Secondo alcuni il Cristo sarebbe identico con Adamo (*ibid.*, 30, 3, 3); altri insegnano che Cristo sarebbe stato creato prima di tutto, sarebbe lo Spirito e avrebbe il dominio su tutti gli angeli (*ibid.*, 30, 3, 4; secondo 30, 16, 4, Cristo stesso sarebbe uno degli arcangeli); secondo altri Cristo sarebbe apparso tra i patriarchi ed alla fine si sarebbe vestito con

il corpo di Adamo (*ibid.*, 30, 3, 5); infine altri credono che Cristo sarebbe stato lo spirito che avrebbe vestito Gesù (*ibid.*, 30, 3, 6). Gli ebioniti usano esclusivamente il Vangelo di Matteo (*ibid.*, 30, 3, 7), da essi chiamato Vangelo secondo gli Ebrei (30, 3, 7). Di questo Vangelo degli ebioniti Epifanio dà alcune notevoli citazioni (*ibid.*, 30, 13). Epifanio afferma che questo Vangelo sarebbe stato anche il Vangelo di Cerinto e Carpocrate (*ibid.*, 14, 1). Mancava in questo Vangelo la narrazione dell'infanzia di Gesù e la sua genealogia. Il racconto comincia con Giovanni Battista (*ibid.*, 14, 2). Attraverso gli ebioniti conoscevano i viaggi di Pietro, che però sarebbero stati falsificati (*ibid.*, 15, 1-3), poi le due lettere dello stesso Clemente alle vergini (*ibid.*, 15, 2). Gli ebioniti sono, secondo Epifanio, emerobattisti (*ibid.*, 15, 3 e 16, 1) e non mangiano carne (*ibid.*, 15, 3), perché la carne viene dalla unione carnale (*ibid.*, 15, 4). Del resto conoscono anche il Sacramento del Battesimo (*ibid.*, 16, 1) ma nell'Eucaristia usano gli azimi e bevono acqua (*ibid.*, 16, 1). Secondo il loro Vangelo Gesù è venuto per abolire i sacrifici (*ibid.*, 16, 5). Non hanno gli *Atti degli Apostoli* di Luca, ma altri *Atti*. Rifiutano l'Apostolo delle genti che sarebbe stato originariamente anche lui un pagano e si sarebbe fatto giudeo solo per desiderio della figlia di un sacerdote (*ibid.*, 30, 16, 8. 9). Gli ebioniti hanno presbiteri ed archisinagoghi e chiamano le loro chiese sinagoghe (*ibid.*, 18, 2). Spiegano il loro nome con la comunità dei beni a Gerusalemme (*ibid.*, 17, 2). Riconoscono i patriarchi e respingono i profeti (*ibid.*, 18, 4, e 18, 9); chiamano Gesù il profeta della verità, che dopo molti sforzi morali sarebbe diventato « Figlio di Dio » con il concorso divino (*ibid.*, 18, 5). Del Pentateuco non accettano tutto. Fanno una scelta nel testo (18, 7) e dicono che non sarebbe necessario leggere la Legge, da quando è venuto il Vangelo, fondandosi anche su rivelazioni (private) di Cristo (30, 18, 7-9). Non fa dunque meraviglia, che abbiano molti scritti apocrifi sotto il nome di Giacomo, Matteo, Giovanni e di altri discepoli del Signore (30, 23, 1-2). Ecco la relazione di Epifanio sugli ebioniti.

Quanto a queste sue notizie su nazorei ed ebioniti, questa distinzione di due gruppi fra i g. non è una novità di Epifanio, ma era una vecchia tradizione cristiana (Origene, *C. Celsum*, 5, 61-65). Novità falsa è invece che i due gruppi ricevano le due denominazioni distinte di nazorei e di ebioniti. Origene parlava ancora di due gruppi di ebioniti. È evidente che in realtà nazorei ed ebioniti erano nomi generali per tutti i g. Nazorei si chiamavano come aderenti di Gesù di Nazareth (la spiegazione del nome come « osservanti », nuovamente difesa da H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga 1949, p. 10, n. 2, è stata contestata da H. H. Schaeder, in G. Kittel, *Theolog. Wörterbuch*, IV, p. 879 sg.); *'ebhjônîm* significa « poveri », come aspiranti al mondo futuro, mentre in questo mondo sono oppressi e poveri. La distinzione è motivata da Epifanio con la menzione del fondatore di un gruppo, Ebion, per la prima volta probabilmente menzionato da Ippolito. C'è forse qualche cosa di vero nella accettazione di una persona che aveva autorità teologica fra i g., ma il nome di questa persona si è perso, è rimasto solo il soprannome : Ebion.

Epifanio afferma che i g. sono pervenuti ai luoghi da lui ricordati poco prima o dopo la distruzione del Tempio. Questo è in parte vero. Ma forse si trovavano già molto prima in queste regioni; infatti s. Paolo si reca in Arabia (cioè Nabatea) dopo la sua conversione (*Gal.* 1, 17) e può essere che abbia preso conoscenza di alcune tradizioni giudeocristiane che si possono rintracciare nelle sue lettere, proprio in questa parte. Può essere che la grande varietà di opinioni teologiche presso i g. sia in parte causata anche da ragioni sociologiche Già nella comunità cristiana di Gerusalemme, accanto al gruppo che faceva la vita comune (*Act.* 2, 44), stavano altri che ne rimanevano fuori. Questo doveva portare a due forme distinte della vita, con eventuali conseguenze ideologiche. Gli ebioniti di Epifanio spiegano il loro nome con la comunità dei beni a Gerusalemme (*Haer.*, 30, 17, 2); cioè vuol dire che la loro povertà è una rinuncia ascetica, e questo è interessante perché fa intuire l'esistenza di asceti giudeocristiani sotto forme che sembrano precorrere il futuro ascetismo palestinese. Epifanio ha trovato contrastanti le idee dei g. riguardo all'ascesi sessuale.

Alcuni sarebbero stati favorevoli alla verginità, altri avrebbero invece raccomandato un matrimonio in giovane età. Ma questo contrasto si risolverebbe forse in parte con l'ipotesi dell'esistenza di gruppi ascetici accanto a una comunità locale. Che l'organizzazione delle comunità locali di questi g. seguisse l'esempio degli Ebrei, non può meravigliare (*Haer.*, 30, 18, 2); ma l'affermazione che si osservava il sabato è probabilmente incompleta, perché si sa da Eusebio (*Hist. ecc.*, III, 27, 5, fonte sconosciuta) che gli ebioniti festeggiavano anche la domenica e non solo il sabato. Epifanio non aveva preso contatto con i g. in Palestina e per questa ragione la sua relazione è una mole indigesta di cose. Egli conosceva quello che era scritto su Elkesai e aveva letto una recensione cattolica degli scritti pseudo-clementini, ma non riusciva ad inquadrare storicamente le notizie lette. Perciò le sue affermazioni di una fusione fra elcesaiti ed ebioniti o sulle purificazioni (samaritane!) sono sospette. D'altra parte gli mancava la conoscenza della dottrina sul peccato presso i g. e ugualmente sulle loro idee escatologiche. Le sue notizie sulle diverse cristologie non dànno molta chiarezza. La distinzione fra coloro che insegnavano che Gesù era figlio naturale di Giuseppe e altri che accettavano il parto verginale di Maria manca di precisione, perché anche l'accettazione del parto verginale non conteneva ancora (come risulta da Origene, *In Math. comm.*, XVI, 12, ed Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 27, 3) necessariamente l'affermazione del dogma della Incarnazione divina. La notizia sulla identificazione di Cristo con Adamo, Epifanio l'ha presa dagli scritti pseudo-clementini. Più interessante è la sua attribuzione della dottrina di Cristo arcangelo (*Haer.*, 30, 3, 4 e 16, 4) agli ebioniti per la dottrina analoga nel *Pastore* di Erma. Per la ricostruzione delle dottrine giudeocristiane non basta una semplice raccolta di testi, dove sono menzionati nazorei ed ebioniti; bisogna consultare tutta la letteratura patristica per raggiungere il fondo delle idee che ha portato allo sviluppo del giudeocristianesimo ed ha avuto, specialmente in Siria, un'importanza molto più grande di quella che generalmente si crede per la storia della Chiesa.

BIBL.: A. Hilgenfeld, *Judentum und Judenchristentum*, Jena 1886; I. Hoennicke, *Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrh.*, Berlino 1908; H. I. Schonfield, *The history of jewish christianity*, Londra 1936; M. Simon, *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain* (*Bibliothèque Ecoles fr. d'Athènes et de Rome*, 166), Parigi 1948; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga 1949; id., *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubinga 1950. Erik Peterson

GIUDICE. - Per g. in senso stretto s'intende una persona (g. singolo) o un insieme di persone (g. collegiale) chiamate a definire un processo mediante una decisione avente forza giuridica. Se il g. è singolo cumula in sé le due funzioni di direzione e di decisione; quando invece è collegiale la funzione direttiva spetta a un capo (presidente), mentre al collegio, compreso il capo, appartiene la funzione di decisione.

In ogni tempo la funzione del g. venne considerata tra le più nobili e come rivestita d'un carattere sacro e sacerdotale.

Compito del g. è l'applicazione del diritto al fatto controverso nell'ambito delle norme fissate dalle leggi. Rimane però libero, in mancanza di norme positive al caso singolo, di ricorrere a principi generali di diritto, di dottrina o di giurisprudenza, ad analogie giuridiche, alla ricerca della volontà del legislatore; come rimane libero nella pratica applicazione della pena.

Non è però possibile accogliere una moderna tendenza dottrinale, che pure ha trovato ospitalità in qualche codice, la quale vorrebbe concedere ancora

maggior libertà e indipendenza al g., quasi che egli possa creare la norma da applicarsi al caso concreto.

Il g. si lega con un quasi contratto con la società ad adempiere bene il suo ufficio; se vien meno, viola la giustizia legale e distributiva. L'importanza dell'amministrazione della giustizia nella società esige inoltre che i g. siano ben preparati per scienza tecnica e probità morale al loro compito. La moralità professionale esige ancora diligenza nell'istruire il processo e prudenza nel pronunciare la sentenza. Questa ultima deve essere basata sulla forza degli argomenti più che sulla parola dei testimoni. E, pur essendo necessario che il g. operi entro la cerchia delle leggi, egli però, attraverso il complesso degli atti e dei documenti giudiziari, deve formarsi una coscienza morale propria, secondo cui emettere la sentenza.

Alla luce di questi principi generali si svolge la casistica che interessa la professione del g. e si illuminano le questioni controverse.

1) Data la necessità di una cultura tecnica per la sua professione, in caso di difetto il g. o deve procurarsela al più presto o dimettersi (H. Noldin-A. Schmidt, *Summa theol. mor.*, 26ª ed., II, Innsbruck-Lipsia 1939, n. 720, p. 670).

2) Tra le cause che possono far deviare il g. dalla sua imparzialità di giudizio sono gli influssi politici o sociali, le lusinghe o le minacce, i regali. Per ovviare a questi inconvenienti, è opportuno garantire per legge l'imparzialità della magistratura, come ha fatto la costituzione italiana (art. 104), e provvedere pure congrui onorari da parte dello Stato. Per conto proprio il g. ha l'obbligo di conservare la sua imparzialità di fronte a qualsiasi influsso estraneo alla causa che tratta. Riguardo ai regali possono valere i seguenti principi morali:

a) non può riceverli e molto meno esigerli come compenso di una sentenza iniqua o per posizione di atti ai quali le parti hanno diritto;

b) non è contro giustizia riceverli od esigerli per atti, ai quali le parti non hanno diritto. Ogni infrazione alla giustizia va compensata con il risarcimento dei danni e con la restituzione del regalo.

3) In merito al comportamento del g. di fronte ad una causa dubbia, quando cioè non riesca a raggiungere la prova piena della verità dei fatti e a formarsi la coscienza morale, egli deve nelle cause contenziose giudicare secondo la maggiore probabilità; in caso di pari probabilità, adoperarsi per comporre la vertenza amichevolmente ed infine, se ciò non è possibile, è libero di decidere a suo arbitrio. Nelle cause criminali deve favorire il reo, nell'ambito consentitogli dalla legge. Così pure deve assolvere il reo, che sa tale per scienza privata, se le prove processuali lo dimostrino innocente.

Nel caso invece di un innocente che tutte le prove raccolte accusano come colpevole, il g., dopo aver fatto di tutto per raggiungere la verità, se non ci riesce e rimane nella ferma convinzione dell'innocenza dell'accusato, pur non potendolo condannare a pene gravissime, può applicare il minimo della pena, soprattutto pecuniaria. Questa pare la migliore soluzione di fronte alle sentenze estreme di s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 67, a. 2) ed altri da una parte, i quali propugnano il giudizio sempre «iuxta acta et probata»; e di chi dall'altra parte sostiene in ogni caso il giudizio pronunziato «iuxta veritatem» (cf. D. M. Prümmer, *Manuale theol. mor.*, II, 4ª-5ª ed., Friburgo in Br. 1928, pp. 141-42, n. 158).

4) Di fronte ad una legge ingiusta il g. non può mai condannare chi contravviene ad una pena gravissima o chi soccombe in giudizio ad un atto intrinsecamente cattivo (p. es., costringere una donna a tornare con l'uomo a cui è congiunta solo da vincolo civile). Se l'atto non è intrinsecamente cattivo o la pena è mite, il g. può applicare la legge per evitare guai maggiori per sé.

Così potrebbe per causa grave pronunziare sentenza di divorzio, nelle nazioni ove è ammesso, purché egli intenda e i coniugi che ricorrono al suo ministero sappiano che la sentenza ha per loro solo gli effetti della separazione personale: in tal caso infatti la sentenza è nient'altro che la distruzione del vincolo civile (cf. D. M. Prümmer, *op. cit.*, III, pp. 647-48, n. 893).

BIBL.: B. Ojetti, *Synopsis rerum mor. et iuris pont.*, 3ª ed., Roma 1912, coll. 2413-18 (dove può trovarsi un'ampia bibl. anteriore); L. Rossi, *La funzione del g. nel sistema della tutela giuridica*, ivi 1924; T. E. Liebmann, *I poteri del g. nella questione di diritto e in quella di fatto*, in *Corte di Cassazione*, 1925, pp. 169-176; H. Heimberger, *Freiheit und Gebundenheit des Richters im weltlichen und kirchlichen Strafrecht*, Francoforte 1929; A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia-responsa-consilia*, II, 3ª ed., Roma 1937; pp. 115-17; 418-89; nn. 133, 473, 473-81; G. Lo Verde, *Potere del legislatore e funzione del g. nel nuovo ordinamento germanico*, Napoli 1938; F. Roberti, *De Processibus*, I, Roma 1941, pp. 250-57, nn. 93-96; G. Pasquariello, *La magistratura*, ivi 1941; id., *Principi di etica nelle professioni giuridiche*, ivi 1943; E. A. Mc Carthy, *De certitudine morali quae in iudicis animo ad sententiae pronuntiationem requiritur*, ivi 1948; W. I. King, *Moral aspects of dishonesty in public office*, Washington 1949, p. 1076 sgg.; Pio XII, *Discorso ai giuristi cattolici italiani*, in AAS, 41 (1949), pp. 598-602. Luigi Morstabilini

GIUDICE ECCLESIASTICO. - In un senso molto ampio g. e. potrebbe dirsi chiunque eserciti a nome della Chiesa il potere di giudicare, che ad essa compete nella esplicazione della sua potestà di giurisdizione (v.). La potestà di giurisdizione è allora intesa nella sua accezione integrale, abbracciante così il fòro esterno come il fòro interno, ossia tanto se diretta principalmente al bene comune, col regolare le relazioni sociali dei membri e con effetti giuridici pubblici, quanto se diretta principalmente al bene privato, col regolare i rapporti delle coscienze con Dio e con effetti prevalentemente morali.

Ma una così ampia nozione di g. e. – anche se per se stessa esattamente aderente alla struttura della Chiesa, nel cui ordinamento, come è noto, è assente una effettiva divisione di poteri, ed è poi particolarmente difficile stabilire un criterio esatto di distinzione tra funzioni amministrative e giudiziali – per la sua stessa vastità e la varietà ed eterogeneità degli elementi che abbraccia, non potrebbe ovviamente essere oggetto di trattazione unitaria. Infatti, le funzioni che essa richiama, anche se fondamentalmente riducibili ad unica espressione, quella di portare un giudizio su dati elementi o situazioni, assumono caratteri, estensione, forme affatto peculiari e diverse a seconda dei multiformi aspetti sotto i quali la potestà di giurisdizione della Chiesa si esplica e si scinde.

Assumendo invece l'espressione in senso più tecnico – in analogia agli ordinamenti statuali nei quali giudice è la persona o l'insieme di persone chiamate a definire un processo mediante decisione avente forza giuridica – si dirà g. e. l'organo (persona singola o collegio) al quale, nell'ordinamento della Chiesa, è devoluto l'esercizio del potere giudiziario, o giurisdizione in senso stretto, che alla Chiesa stessa come società perfetta indipendente e sovrana appartiene, sia con la decisione autentica delle cause in materia contenziosa, ossia delle controversie sorte fra i sudditi in ordine a un diritto o sull'esistenza di un fatto giuridico, sia con l'applicazione, in sede penale o criminale, delle sanzioni contro i trasgressori delle leggi

Si è già accennato alla difficoltà di distinguere nella Chiesa fra le diverse funzioni, particolarmente tra quelle amministrative e quelle giurisdizionali, in quanto tali funzioni e i relativi poteri si assommano per lo più negli stessi organi. Tuttavia – fermo il criterio fondamentale, inerente alla divina costituzione organica della Chiesa, per cui ogni pubblico potere di essa, compreso quello di giurisdizione, risiede nel Pontefice e nei vescovi, onde tutti gli altri non vi partecipano se non in quanto questi comunichino loro tale potestà, ed è esclusa ogni originaria separazione di funzioni – vennero istituiti dalla Chiesa per il loro esercizio uffici e tribunali con attribuzioni

ripartite. E se anche tale distribuzione di attribuzioni non importa sempre un'assoluta distinzione degli organi cui sono devolute (così, ad es., – a tacere della facoltà riservata al Pontefice, ai vescovi e ai superiori delle Religioni esenti di giudicare personalmente – per la Congregazione del S. Uffizio che è anche vero tribunale, per quella dei Religiosi cui spetta di confermare, affinché possano avere esecutorietà, le sentenze di dimissione pronunziate dal tribunale, ecc.) tuttavia essa consente di individuare nella Chiesa una organizzazione giudiziaria completa in ordine ai suoi fini, con un complesso di norme ben determinate, regolanti il rapporto giuridico processuale, ossia il rapporto che col processo si istituisce fra le parti e il giudice (v. PROCESSO; TRIBUNALI ECCLESIASTICI).

La competenza e la gerarchia dei g. e. sono definite dal CIC (l. IV *De processibus*, I, *sect.* I). Premesso che nessuno può giudicare la prima sede (can. 1556) – conseguenza logica del primato del Pontefice (cann. 218-21) – è stabilito che solo il Papa può giudicare i capi di Stato, i loro figli e immediati successori al governo, i cardinali, i legati, e in sede criminale tutti i vescovi, anche titolari. Ai tribunali della S. Sede è riservato giudicare in contenzioso i vescovi residenziali, le diocesi e le persone morali che hanno come superiore immediato il papa. Le cause avocate dal papa al proprio giudizio, saranno esaminate dal giudice da lui designato. Nelle predette cause l'incompetenza di ogni altro giudice è assoluta (cann. 1557-1558). Indipendentemente da questa speciale competenza, e dal fatto che chiunque e sempre può ricorrere alla S. Sede, ma non viene perciò sospeso il giudizio in corso del competente giudice, salvo appello o avocazione alla S. Sede (can. 1569), il giudice nato in ogni diocesi e per tutte le cause che la S. Sede non si riservi, è il vescovo od Ordinario. Questi può giudicare personalmente, fatta eccezione per le controversie che toccano i beni temporali della mensa della Curia diocesana e in cui quindi il vescovo è parte in causa; ma anche per tutte le altre questioni, ordinariamente è invitato a rimetterne la cognizione, specialmente se cause criminali e contenziose gravi, al tribunale ordinario diocesano (cann. 1572-78). Questo è diretto da un officiale, che il vescovo è tenuto a nominare, con potestà ordinaria di giudicare, in persona distinta dal vicario generale (salvo nelle piccole diocesi o con poche cause), ed al quale possono essere sostituiti dei vice-officiali, quali aiutanti o sostituti. L'officiale e i vice-officiali devono essere sacerdoti di integra fama, dottori o periti in diritto canonico, di almeno anni trenta. Sono amovibili *ad nutum episcopi*, ma non cessano dalle funzioni né possono rimuoversi in sede vacante. In ogni diocesi vanno inoltre eletti dei giudici, in numero non superiore a dodici, anche fuori dal clero diocesano, che si dicono sinodali o pro-sinodali a seconda se designati nel sinodo o se nominati direttamente dal vescovo previo parere del Capitolo, e che hanno potestà delegata (cann. 1573-74).

I giudici sinodali possono essere assunti come assessori dal giudice unico; essi formano poi, con l'officiale o il vice-officiale, i collegi giudicanti, nelle cause in cui questi sono obbligatori per legge. Sono prescritti infatti collegi di tre giudici per le cause del vincolo di sacra ordinazione, per le cause matrimoniali, per quelle sui diritti e beni della chiesa cattedrale, e così pure per le cause criminali circa la privazione di beneficio inamovibile o di scomunica; si richiede invece un collegio di cinque giudici per le cause relative a delitti importanti la pena della deposizione, della privazione perpetua di abito ecclesiastico o della degradazione. L'Ordinario può affidare al collegio di tre o cinque giudici anche altre cause, specialmente se di particolare importanza o difficoltà. I giudici, che col presidente costituiscono il tribunale collegiale, sono nominati per le singole cause dallo stesso Ordinario, normalmente per turno. Il tribunale collegiale deve procedere collegialmente sotto la presidenza dell'officiale o vice-officiale che dirige il processo, e pronuncia la sentenza a maggioranza di voti (cann. 1576-77).

Le cause per le quali non è prescritto il giudice collegiale, vanno decise dal giudice unico, normalmente l'officiale.

Per i religiosi clericali esenti è giudice il provinciale, per un monastero il suo abate; fra due province, in prima istanza il superiore generale; fra due monasteri il superiore della congregazione monastica; però fra persone di diversa religione e tra religiosi della medesima non esente o laicale o tra religiosi e chierici secolari o laici sarà giudice l'Ordinario del luogo (can. 1576).

Le regole sin qui enunciate per i componenti del tribunale diocesano (come del resto quelle in genere per la composizione o funzionamento di esso come giudice unico o collegiale in primo grado), valgono anche per la costituzione dei tribunali d'appello presso le sedi metropolitane o suffraganee con funzioni d'appello (cann. 1595-1596).

Quanto alla Sede Apostolica, posto il principio generale che il pontefice è il supremo giudice per tutto l'orbe cattolico, e che può pronunziare tanto da sé, come a mezzo dei tribunali da lui costituiti o dei giudici da lui delegati (can. 1597), e ferme le speciali norme che determinano i casi di competenza esclusiva del pontefice stesso (can. 1557) e di altri organi speciali designati *toties quoties* da esso (can. 1961) oppure dalla legge stessa (quali le Congregazioni per determinate materie: cann. 666, 247, ecc.), le funzioni giudiziarie ordinarie ad essa spettanti sono esercitate da due organi collegiali, la S. Romana Rota (v.) e la Segnatura Apostolica (v.). La prima è costituita da magistrati, detti uditori, scelti dallo stesso pontefice fra sacerdoti almeno laureati *in utroque iure*; la seconda è composta da cardinali, di cui uno è il prefetto, e fra altro, giudica delle violazioni di segreto e danni cagionati dagli uditori di Rota, e delle eccezioni di sospetto contro di essi.

Le condizioni e le forme nelle quali i giudici dei diversi gradi esplicano le loro funzioni sono disciplinate dalle norme di diritto processuale contenute nel CIC (v. particolarmente can. 1608 sgg.) e nelle leggi speciali dettate per determinate specie di giudizi o per determinati organi. Qui basterà ricordare la regola comune fondamentale per la quale niuno può essere giudice in causa propria, ossia esercitare la potestà giudiziale sia ordinaria che delegata *in proprium commodum* (can. 202 § 2), nonché l'altra per la quale il giudice che abbia conosciuto di una causa in un grado di giudizio, non può giudicare della stessa in altro grado (can. 1571).

Circa l'estensione e i titoli della competenza del g. e. nell'ordinamento canonico, nonché sul riconoscimento o meno della stessa negli ordinamenti degli Stati, o sui rapporti fra la giurisdizione ecclesiastica e quella civile, v. le voci GIURISDIZIONE; TRIBUNALI ECCLESIASTICI.

BIBL.: Per il diritto anteriore al CIC, v. L. Ferraris, *Iudex*, in *Prompta biblioth.*, III, Roma 1888, pp. 573-82; D. Bouix, *De iudiciis ecclesiasticis*, 2 voll., Parigi 1854-66; W. Endemann, *Zivilprozessverfahren nach der kanonischen Lehre*, Berlino 1890; M. Lega, *De iudiciis ecclesiasticis*, 4 voll., Roma 1896; F. X. Heiner, *Der kirchliche Zivil prozess*, Colonia 1910; F. X. Wernz, *Ius decretalium*, t. 5, *De iudiciis ecclesiasticis*, Prato 1914. – Per il diritto vigente v. J. Noval, *Commentarium CIC*, IV. *De processibus*, Torino 1920; E. Eichmann, *Das Prozessrecht des CIC*, Paderborn 1921; A. M. Koeniger, *Katholisches Kirchenrecht*, Friburgo in Br. 1926, p. 396 sgg.; T. Muniz, *Procedimientos eclesiásticos*, 3 voll., Siviglia 1926; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1926; F. X. Wernz-P. Widal, *De processibus*, 2 voll., Roma 1927; C. Jannaccone, *La giurisdizione e la competenza giudiziaria contenziosa canonica*, Milano 1937; F. Roberti, *De processibus*, I, Roma 1941; id., *Ordinamento della giurisdizione ecclesiastica*, in *Nuovo digesto ital.*, X; v. inoltre la bibliografia delle singole voci sopra richiamate. Arnaldo Bertola

GIUDICI. - Denominazione dei capi d'Israele (ebr. *šōphēṭ*, plur. *šōphĕṭîm*; cf. i *sūfētes* dei Cartaginesi: Liv., 28, 27, 2; 30, 7, 5), nel periodo posteriore a Giosuè fino a Samuele, i cui fatti sono narrati nel libro biblico ad essi intitolato.

Alla morte di Giosuè, per la prosecuzione dell'opera saldamente avviata, ma lungi dall'essere terminata, del suo stanziamento nella terra di Canaan, Israele non sentì il bisogno di darsi un capo.

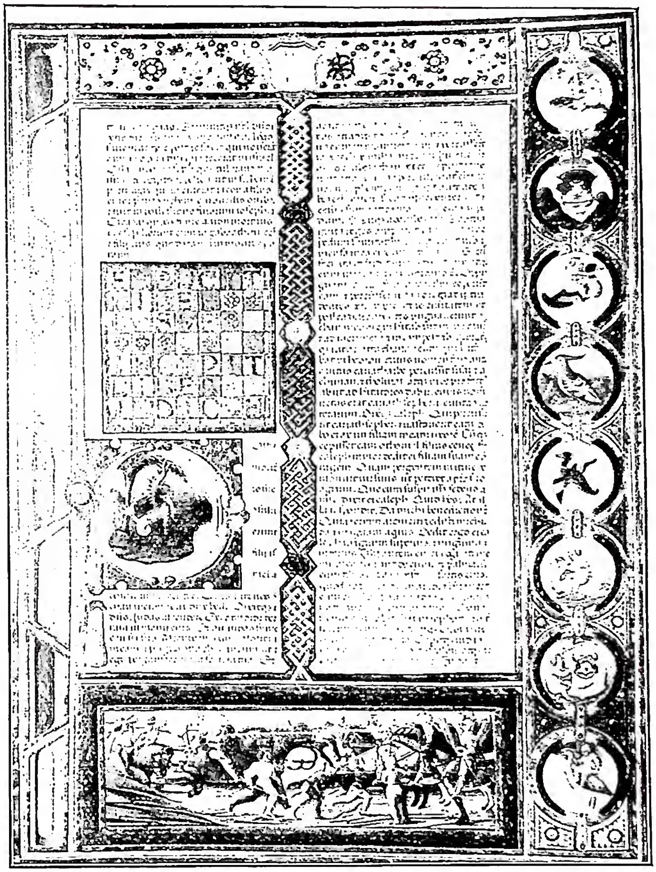
Fin dall'epoca della conquista sotto Giosuè, le varie « tribù », man mano che occupavano le loro sedi, cominciavano a governarsi da sé, impegnate in problemi

che a ognuna in particolare creavano l'occupazione in sé e le nuove forme di vita che andavano sostituendosi a quella unica fino allora seguita, del nomadismo pastorale. Sotto Giosuè ad ogni tribù fu assegnato il suo territorio; ma in pratica la conquista in massima parte era da fare: al possesso effettivo ogni gruppo doveva provvedere da sé, sottomettendo i Cananei che abitavano il territorio, o costringendoli a ritirarsi in pochi centri. Non tutte le zone poi rappresentavano lo stesso valore quanto a pascoli, irrigazione, fertilità: sorgevano rivalità d'interessi, mentre certamente continuavano le tipiche gelosie di un tipo di regime frantumato come quello: risentimenti di coloro che credevano di aver dato alla causa comune di più o aver ricevuto di meno; orgoglio delle tribù più numerose, o forti (Ephraim) e quindi spregio verso le più piccole, che reagivano con vanterie per particolari memorie storiche (Beniamin).

L'unità superiore è costituita dalla « tribù », unità non effettiva di governo (tra l'altro non ha un capo), ma di natura etica: i gruppi patriarcali vi convengono in quanto conservano il ricordo della comune origine, e forse si distinguono per particolari abitudini (anche linguistiche?) e tradizioni. La tribù però è sempre suscettibile di tornare a essere unità anche organizzativa e funzionale: sono i momenti che si possono chiamare « di emergenza ». La popolazione subisce un danno (o ha un'aspirazione) comune, contro un nemico esterno (l'« oppressore »), che occupa una regione, impedisce una via di comunicazione, usurpa il beneficio di sorgenti, zone di pascoli, s'insedia in punti strategici, che gli consentono impunemente razzie e incursioni? Allora la tribù raccoglie le forze e si adopera a scuotere l'« oppressione ». In tal modo si ricupera o semplicemente si conquista: l'opera di penetrazione si estende e perfeziona. Spesso non una sola, ma due o più tribù erano cointeressate alla stessa azione, che veniva fatta in comune.

Era evidente, in tali congiunture, il bisogno di un capo, che si cercava (cf. *Iudc.* 10, 18; 11, 6.8), o si accettava, offerto dalle circostanze, perché fosse il difensore, il « liberatore » (*Iudc.* 3, 9; cf. *Neh.* 9, 27) di Israele.

Quest'ultimo sembra essere il nome più antico, con con cui venivano designati tali comandanti occasionali, in sostanza dittatori, con poteri militari e civili, in riferimento al particolare obbiettivo da raggiungere. Il nome « giudice » (da *šāphaṭ*, « giudicare ») rileva della riflessione religiosa intorno all'autorità di tali capi: essi infatti erano considerati mandatari di Jahweh per dirimere, o con trattative, o, dopo rifiuto (cf. *Iudc.* 11, 12-28), con la guerra, la « lite » sorta tra il popolo d'Israele e gli stranieri, o più ancora ristabilire la « giustizia » in senso nazionale-jahwistico. Il riconoscimento della loro autorità – che nell'origine e nell'esercizio mostra spesso tratti carismatici – è atto di fede nazionale e religiosa: essendo eletto da Dio, gli spetta un potere assoluto, che può acquistare aspetto di vera e propria monarchia (cf. *Iudc.* 8, 22-23 con 9, 1-6).



(*per cortesia del sen. G. Treccani*)

GIUDICI - *Incipit* del libro dei G. Pagina miniata della Bibbia di Borso d'Este (1455-61), vol. I, f. 99^r - Modena, Biblioteca Estense.

La durata del periodo è variamente calcolata, a seconda del sistema di cronologia (v.) che si segue per fissare le date dei fatti estremi: morte di Giosuè ed elezione di Saul (cf. *I Reg.* 6, 1): può assegnarsi alla seconda la fine del sec. XI.

Il libro della Bibbia che riferisce le memorie di quest'epoca e parla di tali g., si può dividere in cinque parti:

1. Un'introduzione generale (1, 1-2, 5), in cui sono riferiti fatti dell'occupazione del Canaan, in parte probabilmente anteriori alla morte di Giosuè, ed inizio del « periodo dei g. ». – 2. Un'introduzione speciale (2, 6-3, 6), in cui è data l'interpretazione storico-teocratica dell'età dei g. – 3. La storia dei g. (3, 7-16, 31). – 4. Una prima appendice (capp. 17-18) sui fatti religiosi che portarono alla fondazione del Santuario di Dan. – 5. Una seconda appendice (capp. 19-21) sui fatti tragici da cui la tribù di Beniamin uscì quasi distrutta.

La parte centrale (la 3^a) è detta « storia » dei g.: ma l'espressione va intesa in senso affatto particolare. Il libro non si presenta come storia completa e ordinata, in forma annalistica, ma come una scelta di fatti staccati e giudicati salienti, soprattutto tali da riuscire atti a inculcare l'insegnamento religioso-morale, che l'autore professa nell'introduzione (parte 2^a) e ripete più volte a conclusione di singoli episodi. Se la nazione si allontana da Dio, specialmente nell'idolatria, vien punita con il cadere in mano di « oppressori ».

Inoltre, anche a motivo del carattere speciale della « carica » dei g., la loro serie non è presentata come cronologicamente ordinata: anzi è possibile che alcuni di

essi fossero, almeno parzialmente, contemporanei, impegnati in luoghi e per circostanze storiche differenti. Nessuno di essi esercitò autorità su tutte le tribù israelitiche, ma solo su alcune.

I nomi che vengono tramandati sono 12: di essi 6 appena menzionati (i cosiddetti g. « minori »), 6 presentati con il racconto di imprese in una certa estensione. Anche questo numero tondo 6+6 (sono 12 anche le tribù israelitiche) mostra il carattere schematico (a scopo anche estetico) di tali memorie; e similmente il fatto che la durata dei singoli g. (e in parte anche delle « oppressioni ») è per lo più fissata in 40 anni (durata convenzionale di una generazione e numero penitenziale), o la metà, o il doppio di 40.

I g. sono i seguenti (tra parentesi si indicano i « minori »):

Othoniel (ebr. *'Othnî'ēl*), della famiglia dei Ceneziti, che era stata incorporata alla tribù di Giuda: con lui il paese « ebbe pace per 40 anni » (3, 7-11), essendo stato liberato dall'oppressione del re arameo (o edomita) Chusan Rasathaim.

Aod (ebr. *'Ēhûdh*), della tribù di Beniamin, che stabilì la pace « per 80 anni » (3, 12-30); respinse l'oppressione di Eglon, re di Moab.

(*Samgar*, ebr. *Šamgar*, contro i Filistei: 3, 31).

Barac (ebr. *Bārāq*), della tribù di Beniamin con la profetessa Debora, per 40 anni: contro Iabin, re di Azor e il suo generale Sisara, oppressore per 20 anni (4, 1-5,32).

Gedeone (ebr. *Gidh'ôn*), della tribù di Manasse, 40 anni (capp. 6-8), contro i Madianiti. Morto lui il figlio Abimelech fece un tentativo di usurpare il potere come re (cap. 9).

(*Thola*, ebr. *Tôlā'* della tribù di Issachar, 23 anni: 10, 1-3).

(*Iair*, ebr. *Jā'îr*, galaadita, per 22 anni: 10, 4-5).

Iephte (ebr. *Jiphtāḥ*), galaadita, per 6 anni (10, 6-12, 7), libera Israele dall'oppressione degli Ammoniti, durata 18 anni.

(*Abesan*, ebr. *'Ibhṣān*, di Betlemme, 7 anni: 12, 8-10).

(*Ahialon*, ebr. *'Elôn*, della tribù di Zabulon, 10 anni: 12,11-12).

Abdon (ebr. *Abhdôn*, di Pharaton presso Sichem, 8 anni: 12,13-15).

Sansone (ebr. *Šimšôn*) della tribù di Dan, 20 anni: combatté contro i Filistei, che esercitarono su Israele un'oppressione di 40 anni (capp. 13-16).

I primi capitoli dei libri di *Samuele* ricordano due figure di « g. », Eli e Samuele, ma per varie modalità si differenziano dai predecessori; anche per le particolarità delle loro autorità preludono alla monarchia.

Per i problemi storico-letterari, sollevati dalla critica moderna, intorno all'origine del libro dei *G.*, v. GIOSUÈ; PENTATEUCO.

L'opera ha carattere di compilazione: singoli episodi poterono esservi incorporati senza ritocco, come mostra il fatto che alcuni di essi conservano particolarità loro (il pronome relativo *še-* nella storia di Gedeone-Abimelech, capp. 6-9; frasi caratteristiche, p. es. per Sansone 14, 6.19; 15, 4 ecc.).

L'autore-compilatore, ignoto, fece l'opera sua quando già l'età dei g. era finita e Israele era governato da un re (cf. 17, 6; 19, 1; 21, 25); una tradizione giudaica (*Bābhā' bāthrā*, 15a), che fa il nome di Samuele, si può ritenere appoggiata da certo incontro di idee tra la seconda introduzione del libro (capp. 2, 6-3, 6) e il discorso di Samuele alla deposizione della sua carica (*I Sam.* 12, 8-20). Sotto l'aspetto storico-letterario il libro dei *G.* presenta una particolare importanza per la conservazione del bellissimo e antichissimo « Carme di Debora » (cap. 5).

BIBL.: Sui g. in generale e la loro età: J. Hontheim, *Die Chronologie der Richterzeit*, in *Zeitschrift für kath. Theol.*, 37 (1913), p. 76 sgg.; O. Grether, *Die Bezeichnung « Richter »...*, in *Zeitschrift für alttest. Wiss.*, 57 (1939), pp. 110-21; E. Robertson, *The period of the Judges: a mystery period in the hist. of Isr.*, in *Bull. of the John Ryland Library*, 30 (1946), pp. 91-114. Sui problemi critici: O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches*, Lipsia 1925; inoltre le introduzioni bibliche. Commenti: *a)* cattolici: F. de Hummelauer, Parigi 1888; M.-J. Lagrange, ivi 1903; V. Zapletal, Münster 1923; M. Sales, *La S. Bibbia*, II, Torino 1924; A. Schulz, Bonn 1926. *b)* Non cattolici: K. Budde, Friburgo in Br. 1897; G. A. Moore, Edimburgo 1908; G. A. Coke, Cambridge 1913; J. Garstang, Londra 1931.

Giovanni Rinaldi

ICONOGRAFIA. – L'arte cristiana ha illustrato la scena di Sansone che uccide il leone e prende 300 volpi (*Iudc.* 14-15). Essa era rappresentata in una basilica del sec. v in Spagna, in scene separate per le quali Prudenzio compose i distici illustrativi (Prudenzio, *Dittochaeon*, nn. 19-20).

Enrico Josi

GIUDITTA (ebr. *Jĕhûdhîth*, Volg. *Iudith*). - Pia ed eroica vedova che liberò Bethulia; il nome *Jĕhûdhîth* era stato già portato dalla moglie di Esau, figlia di Beeri hittita (*Gen.* 26, 34). Dà il nome al libro sacro, che ne narra le gesta.

Ecco il contenuto del libro. Nabuchodonosor re d'Assiria sconfigge i Medi e manda Oloferne a trar vendetta dei popoli occidentali che si eran rifiutati di soccorrerlo (1-2, 20). I paesi son devastati, la Fenicia e la Filistea s'arrendono; Oloferne arriva ad Esdrelon contro i Giudei che soli resistono (2, 21 - 4, 15). L'ammonita Achior dà ad Oloferne la ragione di questa resistenza nella protezione di Jahweh e consiglia prudenza (5, 1-21). Oloferne, irritato, lo fa legare e cadere nelle mani dei Giudei. Assedia Bethulia e, tagliandole l'accesso alle sorgenti, la riduce all'estremo (5, 21-7, 32).

Dinanzi alla determinazione di resa, imposta ai capi dai Bethuliesi, interviene G. con la sua fede ardente; prega, si mortifica, promette la salvezza e concepisce un ardito disegno (8-9). Accuratamente adorna, esce con la sua schiava verso gli Assiri; avvince Oloferne e ne ottiene libertà di movimento, per le sue pratiche religiose (10-12, 9). Invitata a banchetto e rimasta sola con Oloferne, mentre questi, ebbro dal vino, giace in un sonno profondo, gli tronca la testa e ritorna con il suo trofeo a Bethulia (12, 10-13, 20).

G. dispone tutto per la vittoria. Gli Assiri, conosciuta la morte del loro capo, si disperdono, inseguiti da ogni parte dai Giudei (14-15, 7). Il popolo esalta G., che prorompe in un cantico di lode e ringraziamento a Dio (15, 8-16, 17). Vita virtuosa longeva e morte di G. (16, 18-25).

Il testo originale ebraico (L. Soubigou [v. bibl.], pp. 483-86) è andato perduto; ne tiene il posto la versione greca in triplice forma; la migliore (codd. BAS) è alla base del testo critico (ed. A. Rahlfs, I, Stoccarda 1935, pp. 951-73); le altre due, cod. 58 (antica versione latina e siriaca) e codd. 19, 108 (recensione lucianea) sono derivate dalla precedente (A. Miller [v. bibl.], p. 17 sg.). La Volgata, elaborazione affrettata e piuttosto libera di s. Girolamo (PL 29, 39 sg.) su un esemplare aramaico, è di un quinto più breve del greco e ha un posto secondario (A. Vaccari [v. bibl.], p. 304). Nella maggiore e più grave parte dei casi i testi concordano: indice di lezione autentica, originaria (Vaccari).

Il problema più importante riguarda la storicità del libro di *G.* Il testo offre *passim* dei dati nettamente contrastanti: Nabuchodonosor (605-562) re di Ninive (distrutta nel 612); mentre si sarebbe (*Iudt.* 4, 3; 5, 18 sg. [Volg. 22 sg.]) dopo l'esilio e la ricostruzione del Tempio (538-438). Nabuchodonosor lotterebbe contro Arphaxad (ignoto) re dei Medi, espugnerebbe Ecbatana; mentre si sa che non combatté i Medi, né conquistò mai Ecbatana. Infine, oltre alle strane indicazioni geografiche, Bethulia, il sommo sacerdote Ioachim (o Eliachim), la stessa G. sono ignorati da tutto il Vecchio Testamento. Per gli acattolici, a partire da Lutero (ed alcuni cattolici: J. Jahn, F. C. Movers, F. Lenormant), si tratta di libro soltanto didattico-parenetico (cf. E. Schürer [v. bibl.]; G. Luzzi [v. bibl.], pp. 225-28), senz'alcun fondamento storico. L'autore insegna che Israele ha in Jahweh il suo sicuro,

onnipotente protettore; tema di attualità e grande utilità per sostenere i Giudei nel periodo maccabaico e immediatamente precedente.

Tutti gli antichi ne sostennero invece la storicità; ancora tra i recenti: G. Brunengo, F. Vigouroux, ecc.; G. Brunner; e i protestanti J. von Gumpach, O. Wolff. Ben può dirsi ormai comune tra i cattolici la posizione intermedia; si tratta di composizione didattica con fondamento storico; o meglio di libera narrazione di un fatto storico a scopo didattico-parenetico (Miller, Soubigou, Vaccari, ecc.). In realtà, se ben si osserva, le difficoltà sorgono dai nomi prescelti dall'autore per le persone e le località: scelta connessa con lo scopo principale già accennato. P. es., Nabuchodonosor, distruttore di Gerusalemme, qual tipo dei nemici della nazione teocratica; Ninive, la cui fine fu predetta da Nahum e così rovinosamente realizzata, quale espressione della potenza di Jahweh, motivo di fiducia per Israele. « Tutto induce a pensare che il sacro autore, per qualche ragione di opportunità o di simbolismo, abbia voluto dare a luoghi e persone nome diverso dai veri. Ai contemporanei doveva esser facile, a noi invece assai arduo, intendere ciò che si nasconde sotto il velame di quei nomi strani » (Vaccari [v. bibl.], p. 304).

Punto di partenza per determinare il nucleo storico è l'identificazione di Nabuchodonosor. Sono state proposte una ventina di sostituzioni, da Adadnirāri III (810-782) a Demetrio I Sotere (161-151), con tentativi che arrivano fino a Traiano (G. Volkmar), mentre il libro di *G.* è già conosciuto da s. Clemente di Roma (ca. 95 d. C.): cf. A. Condamin (v. bibl.), col. 1560 sgg.

È ormai comune l'identificazione con Artaserse III Oco (358-337): già Sulpicio Severo (sec. V: PL 20, 137 sg.), Condamin, Miller, Soubigou, Vaccari, ecc. L'epoca è dopo l'esilio (*Iudt.* 4, 3. 13 sg.; 5, 18; 9, 1. 13; 16, 17 sgg.); non c'è traccia d'idolatria (8, 18); vige l'esatta osservanza della legge (12, 2-9, ecc.; Miller, pp. 7-13). L'espressione « preparar la terra e l'acqua » ad indicare l'aiuto da dare alle truppe (2, 7: Soubigou, p. 513) è propria dei Persiani (Erodoto, II, 48 sg.). Oloferne (2, 4, ecc.) e Vagao, Settanta *Bagoas* (12, 10; ecc.), sono esattamente nominati da Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica*, XVI, 47, 4; XVII, 5, 3; XXXI, 19, 2 sg.); partecipano come condottieri subalterni alla campagna contro l'Egitto ed i ribelli satrapi occidentali (353-351 ca.). In questo tempo trova posto l'episodio di G. (Soubigou, pp. 492, 512 sg., 556; cf. Schürer, p. 169 sg.). Brunner identifica Nabuchodonosor con Araka, ribelle a Dario I (ca. 520); effettivamente Araka prese il nome di Nabuchodonosor IV (iscrizione di Behistūn, lin. 49 sg.). Spiega così meglio perché i Giudei, fedeli a Dario, non siano stati molestati in seguito all'uccisione di Oloferne; ma manca ogni altro riferimento (A. Miller, in *Biblica*, 23 [1942], pp. 95-100).

(fot. Alinari)

GIUDITTA - *G. recide la testa ad Oloferne.* Dipinto di A. Gentileschi (1590-1642) - Firenze, Galleria degli Uffizi.

L'altra identificazione più diffusa, specialmente nel passato, di Nabuchodonosor con Assurbanipal (668-626), contro Šamaššumukīn, suo fratello reggente di Babel, e i federati occidentali, tra i quali Manasse (F. Roubiou, Brunengo, E. Kalt, L. Dennefeld, ecc.), contrasta con i dati certi postesilici suaccennati (Soubigou, p. 490 sg.).

L'autore, che scrisse nel sec. III a. C., vuol mostrare come la fedeltà a Jahweh salva Israele da ogni pericolo (8, 11-27; 16, 1-7); l'esempio di G. casta e pia (8, 4 sgg.; 12, 2-9; 16, 22 sg.) che trionfa del potente nemico, ne è prova efficace. Lo stratagemma di G. non oltrepassa quel che allora era ritenuto lecito in guerra contro il nemico. « Gli impuri affetti che potevano sorgere nel cuore di Oloferne G. non li cercava e neppure li temeva, sorretta com'era in Dio (13, 16-19). Con aver troncata la testa del nemico senza lesione della sua onestà, riportò un doppio trionfo, morale insieme e civile. Per questo la pietà cattolica vide in G. una figura dell'Immacolata, che, non tocca dall'impuro alito del tentatore, al serpente infernale schiaccia il capo » (Vaccari, p. 305).

Il libro di *G.* manca nel canone ebraico, dalla fine del I sec. d. C.; tale esclusione fu arbitraria (v. ECCLESIASTICO). Sia nei Padri che nei documenti ecclesiastici è attestata l'origine divina di *G.*

BIBL.: F. Prat, s. v. in DB, III, coll. 1822-33; A. Condamin, s. v. in DFC, II, coll. 1559-65; H. Höpfl, *Introductio specialis in Vet. Test.*, 5ª ed., Roma 1946, pp. 213-25.

Commenti recenti: *M. Löhr, in *E. Kautzsch, *Die Apokryphen*, I, Friburgo 1900, pp. 147-64; A. Piffard, Lilla 1901; *T. André, *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Firenze 1903, pp. 158-63; A. E. Cowley, in * R. H. Charles, *The Apokrypha*, I, Oxford 1913, pp. 24-267; J. Keulers, Bruges 1927; * N.B. Coleman, in *C. Gore - H. L. Goudge - A. Guillaume, *A new commentary*, II, 2ª ed., Londra 1929, pp. 58-62; * G. Luzzi, *Apocrifi dell'Ant. Test.* (*La Bibbia*, 10), Firenze 1930, pp. 221-265; A. Miller, Bonn 1940; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 303-43; L. Soubigou (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 4), Parigi 1949, pp. 483-575.

Studi: G. Brunengo, *Il Nabuchodonosor di G.*, Roma 1888; *G. Klein, *Über das Buch Judith*, Leida 1893; P. Riessler, *Chronologische Fixierung der Heldenthat Judiths*, in *Der Katholik*, 74, II (1894), pp. 1-8; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, IV, 6ª ed., Parigi 1896, pp. 99-131; * E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 3ª ed., Lipsia 1898, pp. 167-74; * F. Steinmetzer, *Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung*, ivi 1907; A. Biolek, *Die Ansicht des christlichen Altertums über den literarischen Charakter des Buches Judith* (*Weidenauer Studien*, 4), Vienna 1911, pp. 324-68; C. Meyer, *Zur Entstehungsgeschichte des Buches Judith*, in *Biblica*, 3 (1922), pp. 193-203; id., *Utrum Iudith laudanda an reprehendenda sit*, in *Verbum Domini*, 3 (1923), pp. 173-79; *E. E. Voigt, *The latin versions of Judith*, Lipsia 1925; I. de Vuippens, *Darius I, le « Nabuchodonosor » du livre de Judith*, in *Estudis franciscans*, 39 (1927), pp. 351-69; H. P. Chayes, *Das Buch Judith*, in *Jüd. Jahrb. für Österr.*, 1 (1932-33), pp. 105-12; H.L. Jansen, *La composition du chant de Judith*, in *Acta Orient.*, 15 (1936), pp. 63-71; *F. Zimmerman, *Aids for the recovery of the Hebrew original of Judith*, in *Journal of biblical literature*, 57 (1938), pp. 67-74; *G. Brunner, *Der Nabuchodonosor des Buches Judith*, Berlino 1940; J. Schwarz, *Un fragment grec du livre de Judith (sur ostracon)*, in *Revue biblique*, 53 (1946), pp. 534-37; A. Colunga, *El género litterario de Judit*, in *Estudios biblicos*, 6 (1947), p. 449; e in *Ciencia tomista*, 74 (1948), pp. 98-125; F. Stummer, *Geographie des Buches Judith*, Stoccarda 1947 (cf. *Revue biblique*, 55 [1948], p. 138 sg.); A. Vaccari, *Note critiche ed esegetiche. Judit 16, 11*, in *Biblica*, 28 (1947), pp. 401-404; 29 (1948), p. 34

Francesco Spadafora

ICONOGRAFIA. – G. fu rappresentata, insieme con Ester, nella basilica del sec. V di S. Felice in Nola (s. Paolino di Nola, *Carmen*, 28, 26: PL 61, 663).

Molto numerose sono le rappresentazioni di G. nell'arte fino dal medioevo. Alle volte è narrata l'intera vicenda biblica in vari episodi, così in un manoscritto bizantino del sec. x conservato nella Biblioteca Vaticana o nella Bibbia della cattedrale di Winchester, del sec. XII. Il più delle volte G. è rappresentata o nell'atto di recidere il capo di Oloferne, o, subito dopo, con in una mano la testa recisa e nell'altra la spada, oppure sulla via del ritorno verso Bethulia seguita dall'ancella che reca la preda della prodigiosa vittoria. Così ci appare nei rilievi del portale nord della cattedrale di Chartres, in un altro a Rouen, nelle illustrazioni di alcune Bibbie dei secc. XIII, XIV, XV, conservate a Oxford, Monaco, Parigi, o nelle opere di grandi pittori dei secoli seguenti. Basti ricordare il dittico di Botticelli agli Uffizi, l'affresco di Michelangelo alla Sistina, la *G.* di Giorgione dell'Ermitage, quella di Baldassarre Peruzzi nella chiesa di S. Maria della Pace a Roma (1517), le celebri tele del Tintoretto nel Museo del Prado. Da ricordare anche quelle di Luca Cranach a Gotha e Cassel; l'altra di H. Baldung nel Museo germanico di Berlino, quella della Galleria Pitti di Orazio Gentileschi e le altre ancora, altamente drammatiche, di Artemisia Gentileschi, della Pinacoteca Vaticana e della Galleria degli Uffizi.

BIBL.: W. Neuss, *Die Katalanische Bibelillustration*, Lipsia 1922, pp. 104-105, tav. 43, fig. 127 e tav. 44, figg. 128, 129; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, p. 302. Serena Madonna Setti

GIUDIZIO. - Il g. (gr. ἀπόφασις, κατάφασις, lat. *iudicium, propositio, enunciatio, sententia*), è l'atto per cui il pensiero afferma (o nega) qualche cosa. Il termine latino apparteneva nel suo riferimento immediato al linguaggio giuridico. *Ius dicere* (gr. δικάζειν, κρινεῖν) valeva « esercitare l'attività giurisdizionale », e *iudicium* era questa stessa attività e inoltre il processo o la discussione della causa : « deducere causam aliquam in iudicium » (Cicerone, *De opt. gen. orat.*, 7, 18). Non manca però nella latinità classica l'uso del termine nel senso di « opinione », « parere » (id., *Tuscul.*, I, 1) e, più raramente, nel senso di « sentenza » : « vos multis iam iudiciis iudicastis » (id., *IV Cat.*, 3, 5). Il riferimento logico del termine (divenuto comune nelle lingue moderne dopo J. C. Wolff) si connette a quest'ultimo significato : g. indica infatti, in senso logico-gnoseologico, la *decisione*, mediante l'affermazione, e il *pronunciamento* del pensiero intorno ai contenuti della conoscenza. Così inteso, il g. è il processo fondamentale del pensiero in atto e la più alta funzione noetica della soggettività e dell'io che per esso si impegna e prende posizione di fronte all'essere (esistenza, essenza, fenomeni, divenire) e pone così, nella sfera della coscienza, il valore formale della verità.

L'interpretazione logica della struttura del g. e la determinazione del suo significato gnoseologico-metafisico è, di conseguenza, in relazione alle concezioni stesse del pensiero e della realtà. Se la realtà è intesa come positività in sé, oltre la sfera del conoscere, allora il g. assume universalmente significato di riconoscimento dell'esistenza, natura e rapporti che si costituiscono o all'interno dei singoli esseri in funzione della loro densità ontica o fra la molteplicità degli esseri in funzione della loro interdipendenza empirico-metafisica. Se invece la realtà (o parte di essa) è intesa come posizione della coscienza allora il g. assume opposto significato, come il processo per cui la realtà si costruisce, organizzandosi nelle forme dello spirito.

In Aristotele il g. è l'atto della mente « che afferma qualcosa di qualche cosa »: κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατά τινος (*Perih.*, 6, 17 a 25; cf. *Anal. pr.*, I, 1, 24 a 16-17). Il g. è pertanto una sintesi, σύνθησίς τις νοημάτων (*De anima*, III, 6, 430 a 27-28), ma i suoi termini, soggetto e predicato, hanno entrambi derivazione ontologica : la proposizione è vera o falsa in quanto la composizione della mente, nella sua bivalenza di affermazione e negazione, concorda o non con la realtà in sé (*Perih.*, *loc. cit.*). Per questo lo stesso Aristotele già notava che il g., pur essendo nella sua struttura logica una sintesi, può anche considerarsi come una divisione (Ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα: *De anima*, *loc. cit.*, 430 b 34), in quanto il predicato, come determinazione in atto, sorge da un processo di segregazione operata dalla mente nella reale unità del soggetto. S. Tommaso, pur notando, con Aristotele (cf. *De anima, loc. cit.*), l'appartenenza soggettiva del g. (come composizione esso è, formalmente, nell'intelletto e non, per sé, nella realtà), riafferma tuttavia la sua esigenza di adeguamento alla realtà stessa : « quando adaequatur ei quod est extra in re dicitur iudicium verum esse. Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est, quod est intellectus componentis et dividentis » (*De verit.*, q. 1, a. 3, c.; cf. particolarmente *Sum. theol.*, 1ª, q. 85, a. 5, dove è precisato in quale senso debba intendersi la conformità della sintesi mentale con la realtà). Nel pensiero di s. Tommaso, il g., pur essendo ciò che di più proprio ha l'intelligenza nella funzione del conoscere (« quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei quod non invenitur extra in re » : *De verit.*, *loc. cit.*) e come il vertice della sua attività, si pone nondimeno come interpretazione ed espressione del reale in un attivo processo di differenziazione e relazionizzazione del medesimo : « Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo sicut cognoscendo differentiam et comparationem rerum » (*Sum. Theol.*, *loc. cit.*, ad 1).

Nella filosofia moderna, mentre l'empirismo assorbe il g. nel processo puramente percettivo e comparativo delle intuizioni e rappresentazioni (per Locke il g. è « unione o separazione di rappresentazioni » : *Essay*, IV, cap. 5, § 2 sgg.; per Helvétius « juger est sentir » : *De l'esprit*, I, 25), il razionalismo (Cartesio, Leibniz, Malebranche) avvia il processo di interiorizzazione del g., non solo come funzione, ma quanto al suo stesso contenuto, verso le radici della coscienza. In Kant il g. in genere « è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nel generale » (*Critica del g.*, introd., IV; trad. it. di A. Gargiulo, rist. Bari 1928, p. 17). Esso è al centro dell'attività conoscitiva come l'atto per cui il molteplice delle rappresentazioni è assunto nella sintesi categoriale. Per il g. si compie il processo di unificazione della materia del conoscere nell'unità della coscienza. Ma poiché le forme universali tanto della sensibilità (spazio e tempo) che dell'intelletto (categorie) hanno una derivazione trascendentale, la sintesi, per tutto l'àmbito della conoscenza universale e necessaria, è *a priori* in quanto il predicato sotto cui viene sussunto il soggetto non è tratto dall'esperienza e pertanto dall'intuizione del soggetto stesso (fenomeno), ma l'antecede come condizione della stessa possibilità dell'esperienza (cf. *Critica della ragion pura*, introd., II, IV-V; l. II, intero). La sintesi *a priori* kantiana era l'affermazione della originarietà e autonomia della coscienza nel più delicato momento delle sue funzioni conoscitive. Tale autonomia è senza più limiti nell'idealismo assoluto, in cui il g. come processo di determinazione e organizzazione del concetto è insieme processo di determinazione e posizione della realtà : la sintesi vale qui come creatività stessa dei contenuti della coscienza e quindi del reale. Hegel rifiuta come « estremamente superficiale » (*Scienza della logica*, sez. 1ª, cap. 2; trad. it. di A. Moni, III, Bari 1925, p. 77) la definizione del g. come « unione fra due concetti ». Il g. è invece « la determinazione del concetto posta nel concetto stesso » (*loc. cit.*, p. 71) o « il determinarsi del concetto per se stesso » (*ibid.*), « la prima realizzazione del concetto » (*ibid.*). Esso implica soggetto e predicato, ma « il soggetto in quanto tale non è dapprima che una sorta di nome, poiché quello che esso è viene espresso soltanto dal predicato che contiene l'essere nel senso del concetto » (*loc. cit.*, p. 73) : è quindi per il g. che si costruisce il concetto : il g. è « il dirimersi del concetto per opera di se stesso »

(*loc. cit.*, p. 74; cf. *Enc.*, §§ 166-80). Nella concezione hegeliana il processo assertorio del pensiero umano attraverso i tre momenti dialettici dell'affermare, negare, riaffermare, è lo stesso movimento per cui la realtà dell'idea si determina (quindi si pone) dall'intimo della sua energia spirituale. Tale concezione del g. è ripresa nell'idealismo italiano: il g. « inteso come g. logico non è né *prius* né *posterius* rispetto al concetto, perché è il concetto stesso nella sua effettualità » (B. Croce, *Logica*, sez. 2ª, I, 6ª ed., Bari 1942, p. 73); g. « *è il pensiero in quanto sintesi dei due termini* [soggetto e predicato] *onde l'essere si media nella sua identità con se stesso* » (G. Gentile, *Sistema di logica*, I, parte 2ª, cap. 4, 3ª ed., Firenze 1940, p. 226): soggetto e predicato sono in fondo, nell'attualismo, la realtà identica dell'essere (nel pensiero) che come soggetto è il « termine indeterminato », come predicato il « termine determinante » (*loc. cit.*, p. 227).

Volendo definire le linee essenziali di una concezione del g. che risponda alle esigenze del realismo, è opportuno distinguerne i tre aspetti, logico, gnoseologico-metafisico, psicologico.

1) Dal punto di vista logico, la filosofia tradizionale ha generalmente considerato il g. come « un rapporto di appartenenza o esclusione fra due termini (idee, concetti): soggetto e predicato »; la forma costitutiva del rapporto era indicata nel verbo *essere* (in senso di affermazione e negazione), che già Aristotele diceva essenziale a qualsiasi discorso umano che intenda asserire qualcosa (*Perih.*, 5). L'interpretazione da parte della logica classica della struttura del g. in generale con la formola *S è P* mirava a una sua riduzione semplificata e unitaria. Tale riduzione presenta gli inconvenienti propri di ogni semplificazione, in quanto il g., nel concreto esplicarsi del discorso umano, assume strutture diverse, non esprimibili universalmente per quella formola. Tali, ad es., i g. *di azione* (« il sole splende » che non può identificarsi con « il sole è splendente »); i g. *di relazione* (« il calore fa dilatare i corpi »); i g. *di esistenza* (« ci sono delle difficoltà ») e i g. *impersonali* (« fa freddo », « non giova dolersi della fortuna »). In quest'ultima classe di g. manca in realtà un vero soggetto e il g. si rivela come semplice affermazione di un contenuto (predicato): esso può riferirsi sia alla pura constatazione di presenza e esistenza di fatti empirici, che all'affermazione di valori d'ordine intellettivo-razionale: necessità, impossibilità, probabilità, opportunità, dovere, ecc. La formola *S è P* è invece adeguata per i g. di *inerenza* (« l'uomo è mortale ») dove un soggetto, per via della scomposizione e quindi attribuzione dei suoi predicati, si determina nelle sue relazioni essenziali o possibili. Per tutta questa classe di g. l'interpretazione logica che meglio ne esprime la struttura non è quella che vede il rapporto *S-P* in *estensione* (: nella classe del predicato è incluso il soggetto – tra le cose mortali c'è l'uomo), bensì, come giustamente dimostrava Stuart Mill contro Hamilton (*Examination*, 22; *Logic*, I, 5, § 3) in *comprensione* (: al soggetto appartiene il contenuto del predicato – all'uomo appartiene la mortalità). Tale interpretazione, detta anche teoria dell'*appartenenza*, *inerenza*, *inesistenza*, che è già prevalente in Aristotele, risolve in sé la formola più generica della *connessione* (con il soggetto è il predicato). Altre formole che definiscono il g. come *associazione*, *composizione*, *sintesi* di idee (a parte l'inadeguatezza del termine « idea » a esprimere i contenuti del g., talora appartenenti alla concretezza dell'intuizione sensibile) non ne indicano la nota essenziale in quanto non esprimono l'*appartenenza* del predicato al soggetto come *sua propria determinazione* e pertanto l'*unità* (in senso essenziale o accidentale) dello stesso predicato con il soggetto.

Circa le distinzioni logiche del g., meglio rapportabili alla proposizione (v.), va notato che la divisione del g. in *affermativo* e *negativo* si riferisce unicamente al contenuto e non alla forma dell'atto assertivo. Il g. infatti, come atto mentale, è sempre affermazione, anche quando esprime la non-esistenza di un contenuto o la non-appartenenza di un predicato a un soggetto. Il g. negativo poi è sempre in funzione di quello affermativo: di un dato soggetto non si negano tutti i predicati che non gli appartengono (la predicazione sarebbe aperta all'infinito), ma soltanto quelli che indebitamente gli sono stati o si pensa gli si possano o intendano attribuire.

2) Dal punto di vista gnoseologico-metafisico, il g. coinvolge i più delicati problemi tanto da parte del contenuto che della forma. Il contenuto (predicato e, nella classe dei g. di attribuzione, soggetto) pone anzitutto il problema della propria derivazione all'attualità della sintesi mentale e, quindi, della propria consistenza ontologica. L'analisi del processo per cui si costruisce la conoscenza umana mostra in primo luogo che i contenuti della coscienza intorno a cui si possa formulare un g. *di esistenza*, sono dati o nell'intuizione sensibile o nella percezione che il pensiero ha di se stesso e dei propri atti. Ma poiché il principio tanto del sentire che del pensare non può intendersi come pura passività, ne segue che è giustificato in generale – e in particolare per quei g. che sembrano *additivi* del puro dato empirico: g. universali e necessari, g. di valore – il problema della possibilità di elementi *a priori* nella sintesi del g. Tuttavia, se non può negarsi al pensiero (come anche alla sensibilità) una struttura trascendentale, essa non va intesa kantianamente nel senso di *determinazione* noetica anteriore a ogni esperienza. I concetti e le categorie, sia pure nella direzione dell'attuabilità trascendentale del pensiero, nascono dentro l'esperienza come determinazioni intenzionali dei suoi contenuti reali. È questo il significato fondamentale del g. nel tomismo, in cui tutta la costruzione del sapere (il sistema dei g.) è non movimento della coscienza verso posizione di oggetti, ma assunzione dell'oggettività reale all'intenzionalità della coscienza. L'*a priori* del pensiero è, nel tomismo, la sua stessa potenza espressiva dell'*a posteriori*, la sua virtualità di concettualizzazione e affermazione, nella direzione dell'essere, dei contenuti reali dati nell'intuizione sensitivo-intellettiva, e il potere di determinarne la struttura, le proprietà, le relazioni.

La sintesi di soggetto e predicato implica da parte del pensiero un frazionamento noetico negli oggetti di conoscenza. Il significato di tale frazionamento e insieme la sua ragion d'essere era già riferita da s. Tommaso alla struttura analitica dell'intelligenza umana: « ... intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei...; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 85, a. 5, c.). In realtà il g., prima di porsi come sintesi, involge un processo di analisi. Esso non è artificiosa composizione di concetti, bensì un *segregamento* e un'*individualizzazione*, che nell'unità del soggetto (del dato) opera il pensiero, di elementi,

proprietà, relazioni. Il g. *scompone*, *diffrange*, *scinde* il dato empirico o il concetto in molteplicità categoriali mettendone in emergenza, dietro l'impulso di fini pratici o teoretici, i valori singoli, e nell'atto assertivo ricomponendoli al soggetto. Il g. è pertanto in funzione dei nostri limitati poteri conoscitivi; implica, per se stesso e attraverso il discorso che lo esprime, la distensione nel tempo della nostra conoscenza e, in questo senso, la sua frammentarietà. Ma insieme è espressione dell'attività e iniziativa dello spirito che analizza l'oggetto e lo sorprende nella sua interna struttura, organizzandolo in un sistema di valori e relazioni. L'essere a questo modo si articola, attraverso il dinamismo del pensiero, nella organicità della conoscenza, della scienza, della filosofia. In senso realistico è vera l'affermazione di Hegel che il g. è la stessa determinazione del concetto, e quindi della realtà.

Il valore del g. come autonomia e spontaneità del pensiero si rivela particolarmente nel suo momento essenziale e formale, l'affermazione. Il significato più profondo del g. come affermazione e assenso è il superamento della passività della coscienza e la positività di questa come principio di appercezione, riflessione e universalità. Per l'assenso la coscienza arresta in certo modo il corso puramente percettivo della sua attività e, assumendo i contenuti nella consapevolezza dell'affermazione (il termine, da *ad-firmare*, esprime bene la determinazione e *stabilità* che nel g. assumono i contenuti; cf. l'inglese *statement*), li traspone nel piano del valore, dell'essere (nel senso più comprensivo del termine) e quindi dell'assoluto. Anche dove manca, o non è essenziale (come in non pochi linguaggi) l'espressione dell'affermazione per mezzo del verbo *essere* (presso le altre lingue nei g. *impersonali* e di *azione*), l'affermazione stessa permane come il momento più vivo dell'atto in quanto ogni pronunciamento del pensiero, per il principio riflessivo che lo determina, comporta insieme l'asserzione implicita : « così è ». « L'uomo pensa », ove sia un vero g. espresso dal pensiero, vale insieme « è vero che l'uomo pensa ». Il valore universale dell'essere si mostra a questo modo immanente alla stessa forma essenziale del pensiero, per cui il g. è fra i momenti più rivelativi del significato della conoscenza umana. La nobilitazione del termine nel linguaggio corrente (: « avere g. » = ben pensare e bene operare) sottolinea a suo modo il valore di positività inerente al g. in quanto tale : valore che persiste, quanto alla forma, anche quando, nel g. falso, il contenuto, ossia il rapporto espresso dalla proposizione, non ha corrispondenza nella realtà.

3) L'assenso (adesione, riconoscimento, accettazione, consenso) è momento che oltrepassa il puro atto conoscitivo come apprensione, percezione. Se ciò arguisce, nella stessa struttura della coscienza intellettuale, una eterogeneità di funzioni, non porta all'attribuzione dell'assenso alla volontà, sostenuta da Cartesio (*Med.*, IV; *Princ. philos.*, I, 32). L'assenso va invece riferito allo stesso potere della coscienza di *rendersi conto* del suo oggetto ed esprimerlo a se stessa nel dominio della riflessione : esso è la compiutezza dell'atto conoscitivo, la *sanzione* e la *parola* detta dallo spirito su ciò che è (cf. *Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 17, a. 6).

Tuttavia, dal punto di vista psicologico, il volere e tutte le altre condizioni della personalità non sono assenti dal processo assertivo e anzitutto dal momento analitico di esso. Infatti, nelle singole situazioni del corso temporale del pensiero individuale, la scelta del predicato dei g. possibili intorno ai contenuti offerti dalla realtà, e quindi la determinazione del soggetto in una direzione piuttosto che in un'altra dei suoi predicati, è sempre in relazione alla formazione, cultura, ambiente, scopi, interesse che dirigono, come sostrato e spinta biologica, il corso della stessa coscienza. In ciò è la ragione principale dell'estensione e varietà di g. che il mondo sociale dell'uomo comporta in tutte le sue manifestazioni. Da questo punto di vista il g. è la più chiara espressione della contingenza e storicità del pensiero umano, nella situazione individuale e temporale in cui si attua l'universalità dello spirito.

La forza dell'affermazione o assenso presenta gradazioni diverse, secondo la chiarezza della percezione intellettiva e la somma di interessi che i diversi contenuti presentano per il soggetto. Tuttavia anche quando l'assenso è totale esso non va inteso, per *sé solo*, come argomento della verità del g. L'assenso consegue infatti la percezione intellettuale; ma questa, pur ponendosi anzitutto come rapporto di oggettività e universalità, consiste insieme nella concretezza individuale dell'essere umano e pertanto in rapporto, come s'è detto, di mutua azione e reazione con la volontà e gli altri elementi che compongono la struttura della persona : « Plura – avvertiva già Cicerone – multo homines iudicant odio aut amore aut cupiditate aut iracundia aut dolore aut laetitia aut spe aut timore aut errore aut aliqua permotione mentis quam veritate aut praescripto aut iuris norma aliqua aut iudicii formula aut legibus » (*De orat.*, 2, 42). Non è possibile qui analizzare i rapporti di interdipendenza del g. umano, nella sua origine e nel suo movimento dialettico, con la totalità ontologica-psichica della sintesi personale. In questa prospettiva il g., che, occorre notarlo, come funzione essenziale del pensiero, accompagna e dirige universalmente il processo di ideazione, attinge alle radici più profonde dell'essere umano, ed è, per questo, ai confini della responsabilità e libertà morale.

Bibl.: Oltre le opere già citate, cf., per informazioni storiche in generale, K. Prantl, *Gesch. der Logik*, 4 voll., ristampa, Lipsia 1927, passim. Per i singoli autori v. anche alle rispettive voci. Per la trattazione logica del g. v. LOGICA: cf., fra altri : J. Fröbes, *Logica formalis*, Roma 1940, pp. 98-186; U. Viglino, *Logica*, ivi 1941, pp. 189-248. In particolare sul g. : Th. Ruyssen, *La évolution psychologique du jugement*, Parigi 1904; E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*, Tubinga 1912; J. Cook Wilson, *Statement and inference*, I, Oxford 1926; A. Guzzo, *G. e azione*, Venezia 1928; id., *L'io e la ragione*, Brescia 1947, pp. 134-51 e passim; J. De Tonquedec, *La critique de la connaissance*, Parigi 1929, pp. 179-218 (con abbondanti riferimenti alla dottrina di Aristotele e s. Tommaso); L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 2ª ed., ivi 1934; G. Rabeau, *Le jugement d'exsistence*, ivi 1938; A. Brunner, *La connaissance humaine*, ivi 1943, pp. 271-95; I. H. Newman, *A grammar of assent*, parte 1ª; trad. it. di F. Tartaglia (*Filosofia della religione*), Modena 1943, pp. 11-120; F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II, 7; trad. franc. di M. de Gandillac, Parigi 1944, pp. 207-34; P. Hoenen, *La théorie thomiste du jugement*, Roma 1946; A. Mansion, *Le jugement d'exsistence chez Aristote*, Lovanio 1946; J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, V, 5, ivi 1949, pp. 281-315.

Ugo Viglino

GIUDIZIO : v. PROCESSO.

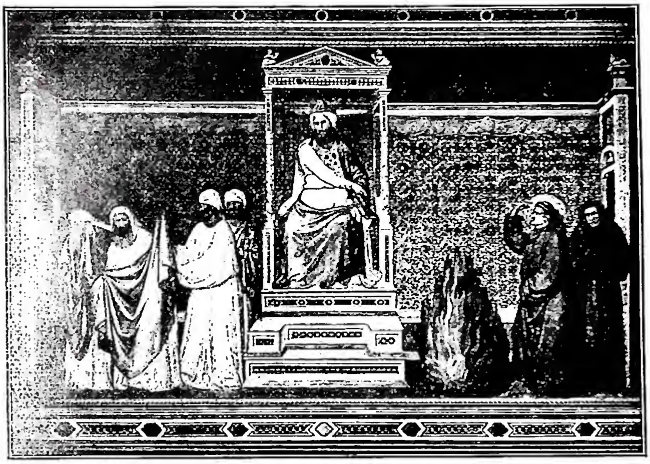
GIUDIZIO DI DIO. - Così si dissero quegli esperimenti che facevano dipendere dal presunto intervento divino e dalla conseguente presunta manifestazione del suo volere, o una dichiarazione d'innocenza o la risoluzione di una contesa civile o penale. Per i primitivi v. ORDALIA.

Forme di g. di Dio si trovano anche presso gli antichi popoli primitivi, però ivi la divinità invocata o creduta interveniente non è il Dio vero immateriale, ma qualunque sorta di divinità pagana (animali, piante, uomini, cose

naturali o artificiali) o anche gli stessi spiriti malvagi. Tali forme di g. sono avvolte nei riti più superstiziosi e vengono accompagnate da pratiche propiziatrici e da scongiuri.

Nell'Occidente, durante il medioevo, l'uso del g. di Dio ebbe particolare diffusione per influenza delle costumanze germaniche: allora si credette che il volere divino si manifestasse favorevolmente verso la parte che era nella verità e nella giustizia, quasi che ad essa si sarebbe rivolto naturalmente l'aiuto divino per superare la prova; chi soccombeva invece alla prova era ritenuto colpevole, appunto perché si pensava abbandonato dall'assistenza divina e indicato perciò stesso dalla divinità come colpevole. Si è creduto di trovare un'attestazione del primo favore dell'ambiente cristiano verso i g. di Dio nei ricordi biblici (richiamati negli *Ordines* e dagli scrittori), relativi ai tre fanciulli nella fornace, alle acque amare, al duello fra Golia e David, e, nel Nuovo Testamento, all'episodio di s. Pietro che cammina sui flutti.

Quanto al duello, in particolare, l'assistenza dell'intervento divino parve ricordata in una lettera di s. Agostino a Bonifacio Conte, e il passo relativo, riferito nella *Pannormia* di Ivone (VIII, 43, *de pugna*), dice: « Gravi de pugna conquereris. Arripe manibus arma; oratio aures pulset auctoris. Quia quando pugnatur Deus apertis coelis expectat, et partem quam inspicit iustam, defendit ». Tuttavia è da ritenersi che s. Agostino parli, ivi, della vera e propria battaglia, e l'avvertimento da lui fatto a chi combatte per la giusta causa che stia sicuro dell'aiuto divino, non è di per sé argomento probante. I duelli giudiziari avvengono infatti fra persone singole e per risolvere delle liti e si svolgono come veri e propri esperimenti giudiziari.



(fot. Alinari)

GIUDIZIO DI DIO - *Il sultano invita i sapienti ottomani alla prova del fuoco.* Essi rifiutano mentre s. Francesco passa incolume tra le fiamme. Affresco di Giotto (dopo il 1317) - Firenze, chiesa di S. Croce, cappella Bardi.

La prova materiale a cui si ricorreva nei g. di Dio per accertare il buon diritto o l'innocenza, e per rilevare il torto o la colpevolezza, oltre che nel duello poteva consistere in prove materiali più immediatamente esperite sulla persona, come l'applicazione del ferro rovente, il passaggio e l'immersione nell'acqua gelida o bollente, o nell'olio bollente e simili. Vi era altresì il cosiddetto *iudicium feretri*, per cui, esposto il cadavere di fronte al presunto assassino, questi era ritenuto colpevole per giudizio divino se le ferite si riaprivano o sanguinavano.

I g. di Dio si dissero altresì « ordalie », termine che corrisponde puramente a « sentenze » (dal tedesco *Urtheil*), perché appunto si desumeva, dal superamento più o meno completo della prova, la decisione divina, di cui al giudice umano non restava che dar atto. Il termine g. di Dio è poi esteso tanto all'esperimento in se stesso, assunto come mezzo di prova particolare, quanto alla decisione che se ne ricavava, quanto all'intero procedimento che la decisione stessa richiedeva.

Nel medioevo si trova l'uso di questi g. anche presso gli ecclesiastici e non è raro incontrare verbali di lite in cui un monaco desiste dalla pretesa avanzata, confessando il torto del suo monastero e ricusando di sottoporsi alla prova per non offendere la divinità ed essere colpevole di spergiuro. Il ricorso alle forme dei g. di Dio appare molto frequente anche nel caso di incertezza sull'autenticità di documenti esibiti in giudizio o in difetto di altra prova palese e conclusiva.

Il duello giudiziario (*pugna*), in particolare, è più spesso seguito per risolvere le controversie. Esso poteva sostenersi o personalmente o per mezzo di *campiones*, e non di rado aveva esito tutt'altro che definitivo. Di fronte a questi strani esperimenti è ragionevole credere che la fiducia in queste forme dovesse gradatamente cadere e che dovesse soprattutto farsi strada il pensiero della inutilità di esse a rivelare la verità e la giustizia. Ma altresì dovette colpire il vizio intrinseco d'immoralità che in esse era contenuto. Perciò deliberazioni conciliari e lettere pontificie, le prime accertate a partire dal sec. VIII, le altre a partire dal secolo successivo, cominciarono a contrastare questa usanza barbarica, che presumeva l'intervento continuo di Dio a beneplacito delle parti; mentre d'altra parte si faceva strada l'idea che la soccombenza nella prova potesse avvenire per difetto di forze fisiche e di resistenza materiale, e non già per colpevolezza.

Tuttavia non è raro il caso di incontrare ancora, in tempi notevolmente posteriori, l'atto di purgazione da una accusa compiuto da alti ecclesiastici con l'assunzione delle Sacre Specie: sebbene qui si tratti, secondo alcuni, di *purgatio canonica*. È notevole che i tribunali sinodali verso il sec. VIII assumessero i g. di Dio a provare la colpevolezza dei servi; mentre per i liberi si ricorreva al giuramento.

Nella questione famosa del divorzio di Lotario si ammise che Dio, per sua misericordia, celasse la colpa dell'accusato. Lungo il sec. X, sinodi inglesi e bavari fissarono le formalità che dovevano accompagnare le ordalie e in seguito altri sinodi tedeschi e spagnoli stabilirono le ordalie appropriate per i delitti di adulterio e di assassinio. Memorabile il Sinodo Romano del 1078, che autorizzò la prova famosa di Pietro d'Abano. Nel Concilio di Reims del 1119 si impose il g. di Dio per l'accusato che non fosse *miles*.

Finalmente il IV Concilio Lateranense pronunciò formale divieto per gli ecclesiastici di benedire l'acqua bollente o fredda, il ferro infuocato, riconfermando la proibizione del duello. L'anonimo autore coevo del *Chronicon Turonense* riporta in questo modo quelle proibizioni: « Quod iudicium aquae vel ferri vel duellum numquam fieri de coetero permittatur ». Seguono nel sec. XIV disposizioni conciliari che pronunciano la scomunica a chi faccia ricorso alle ordalie « con cui si tenta la Divinità e si espongono gli innocenti al pericolo di essere condannati ».

La motivazione del grave provvedimento esprime ormai con evidente chiarezza quanto cammino si sia compiuto nel togliere fede all'efficacia di quelle prove. Tra i pontefici, primo ad esprimere un giudizio più netto di condanna del duello e delle ordalie fu Niccolò I.

Seguono Stefano V e Alessandro II, ma le disposizioni da essi emanate sembrano restringersi al divieto di quelle forme nei tribunali ecclesiastici. Alludendo ai g. di Dio, Lucio III dichiara che i *sacri canones* proibiscono i *iudicia peregrina*. A papa Celestino III rimonta una esplicita condanna del duello, mentre papa Innocenzo III sembra tollerante, pur affermando che il duello avviene *iuxta pravam quarundam consuetudinem regionum*.

Si deve a Onorio III, suo successore, la condanna almeno della prova del ferro infuocato con la lettera

Dilecte fili, inserita nelle *Decretali* di Gregorio IX (V, 35, 3). Ancora tuttavia Innocenzo VIII dovette adoperarsi perché venisse abolita la prova del ferro infuocato nel regno di Massimiliano.

Quanto al duello, le bolle di Giulio II (1509) e di Leone X (1519) sono relative al duello cavalleresco e non a quello giudiziario (v. DUELLO).

Per quanto riguarda in particolare l'atteggiamento degli scrittori cristiani di fronte alle ordalie è degna di particolare rilievo l'invocazione del vescovo di Lione, Agobardo (m. nell'840), nella lettera da lui indirizzata all'imperatore Ludovico il Pio, per chiedere la proibizione di quelle forme giudiziarie. La lettera, senza titolo nei manoscritti, fu dal Baluzio (*Agobardi episcopi Lugdunensis, Opera*, I, Parigi 1666, pp. 107-21) intitolata *Liber adversus legem Gundobadi et impia certamina quae per eam geruntur*. In seguito gli scrittori cristiani si allinearono ancor più a sostegno della proibizione dei g. di Dio.

BIBL.: F. Patetta, *Le ordalie*, Torino 1890. Particolarmente importante, perché quasi del tutto nuova rispetto alle ricerche precedenti, la parte dedicata ivi a *Il cristianesimo e il g. di Dio*, che costituisce il cap. 9 dell'opera: pp. 322-412. Cf. inoltre: P. Browe, *De ordaliis*, 2 voll., Roma 1932-33. Antonio Rota

(da Wilpert, *Pitture*, tav. 247)

GIUDIZIO DIVINO - Scena del giudizio: *Cristo giudice tra due santi protettori e il defunto*. Affresco del sec. IV - Roma, cimitero di Bassilla.

GIUDIZIO DIVINO.

- È la manifestazione ultraterrena della giustizia divina, per cui al rendiconto della vita di ogni uomo risponderà l'assegnazione infallibilmente esatta del premio e del castigo.

Tale manifestazione è duplice, l'una al termine della vita di ciascuno (*giudizio particolare*), l'altra, alla fine dei tempi, per l'insieme dell'umanità (*giudizio universale*).

I. G. D. PARTICOLARE. – La dottrina definita dalla Chiesa congiunge indissolubilmente il g. d. particolare, che segue la morte di ciascuno, con l'immediata retribuzione delle anime.

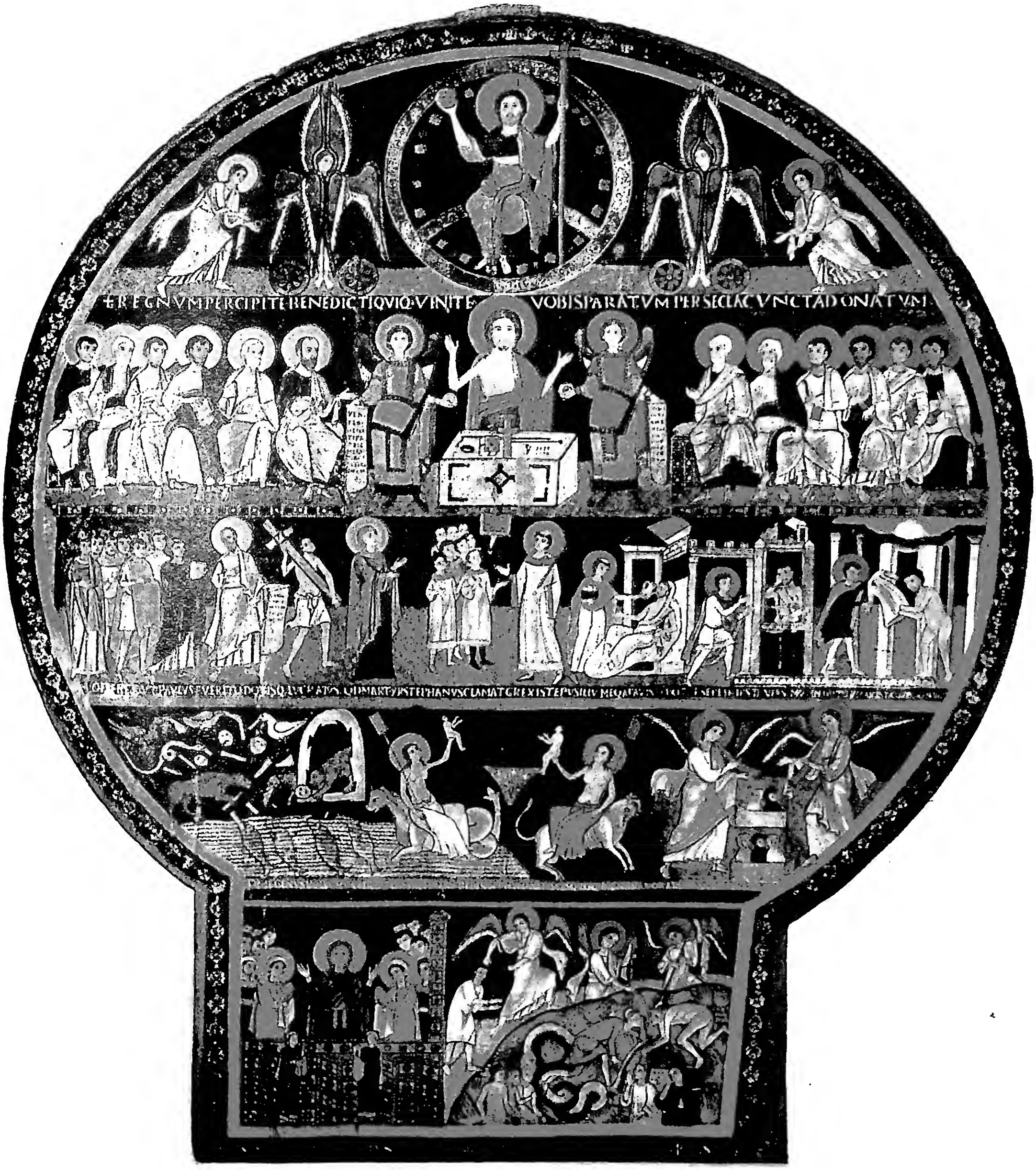
1. *Errori*. – Secondo l'antica concezione giudaica tutti i morti, Ebrei e pagani, buoni e cattivi scendono nello *šĕ'ôl* e vi conducono una vita dimezzata, « ombratile », immersi nel silenzio, nel buio, nell'inazione completa, quasi presi da profondo sopore (cf. *Iob.* 10, 20-22; *Eccle.* 9, 10). Questa concezione influì fortemente su alcuni scrittori cristiani, fin dall'inizio. Secondo s. Giustino (*Dial. cum Tryph.*, 5: PG 6, 487) le anime saranno custodite in luogo diverso, in base ai rispettivi meriti, *iudicii tempus exspectantes*. S. Ireneo (*Adv. Haer.*, 5, 31: PG 7, 1208) riteneva che *abibunt in invisibilem locum* per attendervi la risurrezione dei corpi. Tertulliano (*De anima*, 55 e 58: PL 2, 742, 750) era convinto che tutte le anime rimanessero *penes inferos* fino al giudizio universale, però le dannate avrebbero esperimentato in anticipo *supplicia*, le salve *refrigeria*; ai martiri invece riteneva che fosse concessa immediatamente la visione di Dio come privilegio (*De resurr. carnis*, 43: *ibid.*, 856). Secondo Lattanzio (*Institutiones*, 7, 21: *ibid.*, 6, 800) tutte le anime saranno adunate in *una communique custodia* in attesa del giudizio finale. Vigilanzio, fortemente combattuto da s. Girolamo (*Contra Vigil.*, 6 e 17: PL 43, 344, 352) ritenne che sarebbero rimaste assopite (παννυχία: semi veglia) o addormentate (ὕπνος: sonno) fino alla seconda venuta di Gesù Cristo. In sostanza questi scrittori ammisero la dilazione del g. d. particolare fino al termine del mondo.

Questo errore riapparve in Oriente con Fozio e attraverso Teofilatto, Eutimio Zigabeno, Giovanni Zonaras, Giuseppe Bryennios e Simeone Tessalonicense fu trasmesso a quei teologi greci che, capeggiati da Marco Eugenico, si opposero alla definizione del Concilio di Firenze. Da quel tempo, come reazione contro la Chiesa latina, divenne quasi generale presso i dissidenti greci e lentamente penetrò anche presso i Russi.

In Occidente si ebbe un'effimera e parziale reviviscenza di questa arcaica teoria nella controversia *De visione beatifica* che si agitò tra Francescani e Domenicani sotto il pontificato di Giovanni XXII (m. nel 1334). Sembra che lo stesso Pontefice, come privato dottore, abbia per qualche tempo abbracciata l'opinione di quei teologi minoriti che, pur concedendo alle anime pienamente purificate l'ingresso in Paradiso e la visione dell'umanità di Cristo, ritenevano che la visione intuitiva della Divinità sarebbe stata loro concessa solamente dopo la resurrezione della carne.

Nel sec. XVI i protestanti fecero rivivere il vecchio errore: Lutero affermò *omnes dormire insensibiles, exceptis paucis, usque ad diem iudicii* (*Ep. ad Amsdorf*, 13 genn. 1522, E. L. Enders, III, Erlangen 1925, pp. 269-70); Calvino invece, dopo aver combattuto la teoria, cara agli anabattisti, del sonno delle anime (*De psychopannychia*, Strasburgo 1542) sostenne *omnia teneri suspensa donec Christus appareat Redemptor* (*Institutio relig. Christ.*, III, 25). Nel sec. XVIII l'anglicano Tomaso Burnet diede veste scientifica alla dottrina dello stato intermedio delle anime, in attesa del giudizio finale, ma fu efficacemente combattuto dal Muratori (*De paradiso regnique caelestis gloria*, Verona 1738). Oggi l'ostilità contro il g. d. particolare è molto diffusa tra i protestanti liberali. Contrari al g. d. particolare sono anche i *tnetopsichiti*, che come Taziano (*Adv. Graecos*, 13: PG 6, 833) e alcuni arabi (cf. Eusebio, *Hist. eccl.*, 6, 37: PG 20, 598). Priestley (m. nel 1804) e gli avventisti insegnano che l'anima, al momento della morte, viene annichilita, per risuscitare poi, insieme con il corpo, prima del giudizio universale. Gli gnostici, i manichei e i teosofi, ammettendo la metempsicosi (v.), rigettano necessariamente il g. d. particolare.

2. *Dottrina cattolica*. – Dal sec. XIII, per i molti contatti che ebbero con l'Oriente, i papi furono portati a chiarire questo punto e più volte ribadirono la stessa dottrina, che le anime giuste e pienamente purificate subito (*mox*) sono ricevute in cielo, che quelle macchiate da peccato mortale subito (*mox*) vengono gettate nell'inferno: così il Concilio di Lione (1274) nella professione di fede di Michele Paleologo (Denz-U, 464), Benedetto XII nella costituzione dogmatica *Benedictus Deus* (1336) con cui troncò la controversia sorta sotto Giovanni XXII (*ibid.*, 530-31), il Concilio di Firenze (1439) nel decreto di unione con i Greci (*ibid.*, 693), Gregorio XIII e Benedetto XIV nelle professioni di fede prescritte ai dissidenti, che ritornavano all'unità della Chiesa (*ibid.*, 1084, 1468). In questa dottrina è implicitamente affermato che tutte le anime, subito dopo



(fot. Enc. Catt.)

GIUDIZIO UNIVERSALE. Tavola dipinta e firmata dai maestri Giovanni e Niccolò di scuola benedettina romana (seconda metà del sec. XI) - Roma, Pinacoteca Vaticana.

la morte, subiscono il g. d. particolare con il quale viene loro assegnato il premio o il castigo.

Alla stessa maniera nella S. Scrittura, mentre direttamente si parla della immediata retribuzione dei buoni e dei cattivi, indirettamente si afferma il g. d. particolare. L'immediata rimunerazione è chiaramente indicata da Gesù sia quando afferma che al momento della morte Lazzaro è portato nel seno di Abramo e che l'epulone viene sepolto nell'inferno (*Lc.* 16, 22), sia quando risponde al buon ladrone : « Hodie mecum eris in Paradiso » (*ibid* 23, 43). S. Paolo insegna la stessa cosa quando esprime il desiderio di morire (*peregrinari a corpore*) per abitare insieme al Signore (*praesentes esse ad Dominum*: ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν Κύριον [*II Cor.* 5, 8]), come quando afferma che Cristo è morto per noi, affinché sia nella vita, sia nella morte *simul cum illo vivamus* (*I Thess.* 5, 9-10). La stessa idea è soggiacente ad altri testi : *Mt.* 26, 24, *II Cor.* 5, 10, *Philip.* 1, 23, *Hebr.* 9, 27, *Apoc.* 14, 13.

La dottrina neotestamentaria si riflette nel pensiero dei Padri apostolici : Ignazio (*Rom.* 4 e 7; *Trall.* 13), Clemente romano (*I Cor.* 5, 4; 5,7), Policarpo (*Phil.* 9) e riceve un particolare chiarimento in s. Cipriano : « Accettiamo la morte, che a ciascuno assegna la sua dimora e che strappandoci ai lacci del secolo ci restituisce al Paradiso e al Regno... Lassù i nostri cari ci attendono e una schiera numerosa ci desidera, ormai sicura della propria sorte, ma trepidante ancora per la nostra salute (*iam de sua incolumitate secura et adhuc de nostra salute sollicita*) » (*De mortalitate* 26 : PL 4, 601). Lo stesso Origene, quando riproduce il pensiero tradizionale, asserisce che l'anima al momento della morte (*cum ex hoc mundo discesserit*) sarà trattata secondo i suoi meriti, raggiungendo le gioie del cielo o le pene eterne del fuoco (*De principiis*, 1, praef. 5: PG 11, 118).

Ai secc. IV-V l'idea del giudizio e della retribuzione al momento della morte è largamente attestata dai grandi Dottori : s. Gregorio Nazianzeno (*Oratio in laudem Gorgoniae* 23 : PG 35, 815), s. Gregorio Nisseno (*In funere s. Pulcheriae*: *ibid.* 46, 870 : *tibi oculum clausit, sed lumini aeterno aperuit... de regno ad regnum traducta est*), s. Giovanni Crisostomo (*In Mt. hom.* 14, 4: *ibid.* 57, 222:.. *cum hinc abierint*; *De beato Philogonio* : *ibid.* 48, 749: *hodie beatus ille ad tranquillam vitam translatus est... ad beatam sortem hodie transiit*), s. Girolamo (*In Ioel*, 2 : PL 25, 965: *quod in die iudicii futurum est omnibus, hoc in singulis die mortis impletur*). Non mancano alcune incertezze in s. Ilario di Poitiers e in s. Ambrogio, ma sono dovute all'influsso dell'escatologia giudaica e origeniana. S. Agostino, che talvolta ha ondeggiato, nel *De anima et eius origine* (2, 4, 8: *ibid.* 44, 499) scrisse *rectissime et valde salubriter credit iudicari animas, cum de corporibus exierint.* Finalmente la concisa e nitida formola di s. Gregorio Magno (*Dial.* 4, 28: *ibid.* 77, 365) *die exitus sui* indica il cammino, che sarà seguito da tutta la scolastica.

S. Tommaso illustra la convenienza del g. d. particolare : il raggiungimento del fine ultimo di ogni essere non può essere differito (*C. Gent.* 4, 91); l'uomo deve essere giudicato come individuo (g. d. particolare) e come membro della società umana (g. d. universale), cf. *Sum. Theol.* 3ª, q. 59, a. 4, ad 1; *Suppl.* q. 69, a. 2; q. 88, a. 1, ad 1.

3. *Natura del g. d. particolare.* – Il giudice è Gesù Cristo, non soltanto come Dio, ma anche come uomo (cf. *Mt.* 28, 18; *Io.* 5, 22; *Act.* 10, 42). L'anima, nell'istante del giudizio, non vede la Divinità intuitivamente, altrimenti sarebbe già beata, né vede l'umanità del Redentore, ma, attraverso una luce infusa, apprende che l'Uomo-Dio è il supremo giudice dei vivi e dei morti.

Dio conosce l'anima per una intuizione immediata ed essa, sotto l'irradiamento della luce divina, ha di sé un'adeguata cognizione abbracciando tutto il suo operato fin nei minimi particolari e valutandolo senza possibilità di errare. Questo bilancio interiore, nella luce dell'eternità, costituisce la sentenza.

Nella rapida illuminazione di tutto il suo essere e il suo operato, l'anima nel formulare spontaneamente un infallibile giudizio su se stessa, esperimenta e apprende di essere giudicata da Dio. Ciò accade nello stesso luogo e momento, in cui essa cessa d'informare il corpo. Nel medesimo istante il giudizio ottiene la sua esecuzione dall'onnipotenza divina, cui spontaneamente asseconda l'interna inclinazione dell'anima giudicata, poiché come i corpi pesanti discendono e i leggeri salgono, così *pondere suo* i cattivi cadranno nei tormenti, i buoni voleranno verso il luogo dei godimenti (cf. *Sum. Theol.*, suppl. q. 69, a. 2).

II. G. D. UNIVERSALE. – 1. *La verità del g. d. universale* è formalmente contenuta nella S. Scrittura. Nel Vecchio Testamento dopo i primi cenni di *Ps.* 97 (8-9) e di *Eccle.* (12,4) l'annunzio del g. d. universale si va precisando nelle vivide descrizioni dei profeti (*Is.* 13, 9; 66, 15; *Ioel* 2, 1; *Soph.* 1, 2; *Dan.* 7, 8) e di *Sap.* (5, 1-13). Tutto il Nuovo Testamento è dominato da questa grande prospettiva. Gesù ne parlò spesso nella sua predicazione (*Mt.* 11, 22-23; 12, 41; 16, 27; 26, 64; *Lc.* 10, 12-14; 11, 31-32; *Io.* 5, 29; 12, 48) e ne descrisse con magnificenza i particolari nel discorso escatologico : « Quando il Figlio dell'Uomo verrà nella sua gloria e tutti gli Angeli con lui, egli siederà sul trono della sua maestà; e si aduneranno intorno a lui tutte le nazioni ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capretti; e metterà le pecorelle alla sua destra e i capretti alla sinistra. Allora il Re dirà a quelli che saranno alla sua destra : venite benedetti dal Padre mio, prendete possesso del Regno preparato a voi fin dalla creazione del mondo... Allora dirà anche a quelli, che saranno alla sinistra : via da me, maledetti, al fuoco eterno, che fu preparato per il diavolo e per i suoi angeli... » (*Mt.* 25, 31-46; cf. *Mc.* 13, 26-27; *Lc.* 21, 27). Gli Apostoli riecheggiarono l'insegnamento del Maestro (*Act.* 10, 42; 17, 31; 24, 25; *Rom.* 2, 16; 14, 10; *I Cor.* 3, 4; 4, 5; *II Cor.* 5, 10; *II Tim.* 4, 15; *II Thess.* 2, 5; *II Pt.* 2, 9; *Iud.* 15; *Apoc.* 20, 12).

Tutta la tradizione cristiana visse sotto la forte impressione di quest'annunzio e volentieri ne descrisse i particolari, a scopo parenetico (cf. M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, 11ª ed., Friburgo in Br. 1937, nn. 74, 364, 396, 579, 694, 724, 964, 1172, 1456, 1768, 1880, 2140). S. Agostino sintetizzò il costante insegnamento dei Padri nella nota frase : « Nessuno mette in dubbio o nega che Gesù Cristo, come lo annunzia la S. Scrittura, pronunzierà l'ultimo giudizio » (*De Civitate Dei*, 20, 30: PL 41, 708). La Chiesa più volte ha definito questa verità nei simboli apostolico, niceno-costantinopolitano, atanasiano, nei Concili del Laterano del 649 (Denz-U, 225) e del 1251 (*ibid.*, 429), di Firenze (*ibid.*, 693) e nella professione di fede emanata dopo il Concilio di Trento (*ibid.*, 994).

2. *Circostanze del g. d. universale.* – Il giudice sarà l'Uomo-Dio (*Io.* 5, 22; *Act.* 10, 42; *Rom.* 14, 10; *II Cor.* 5, 10), che apparirà dall'alto dei cieli, preceduto dalla Croce (*Mt.* 24, 30), circondato da schiere di angeli e di santi (*Mt.* 24, 31; *Mc.* 8, 38; *Lc.* 9, 26; *I Thess.* 3, 13; *II Thess.* 1, 7), in un alone luminoso di nubi e di fuoco (*Mt.* 25, 30; 26, 64; *Mc.* 13, 26; 14, 62; *Lc.* 21, 27; *Act.* 7, 30; *I Thess.* 4, 17; *II Thess.* 1, 8), seduto in un trono di maestà (*Mt.* 19, 27; 25, 31; *Apoc.* 20, 11-12), assistito nell'atto di giudicare dagli Apostoli (*Lc.* 22, 2), dai martiri e da coloro che osservarono i consigli evangelici (*Mt.* 19, 27-28).

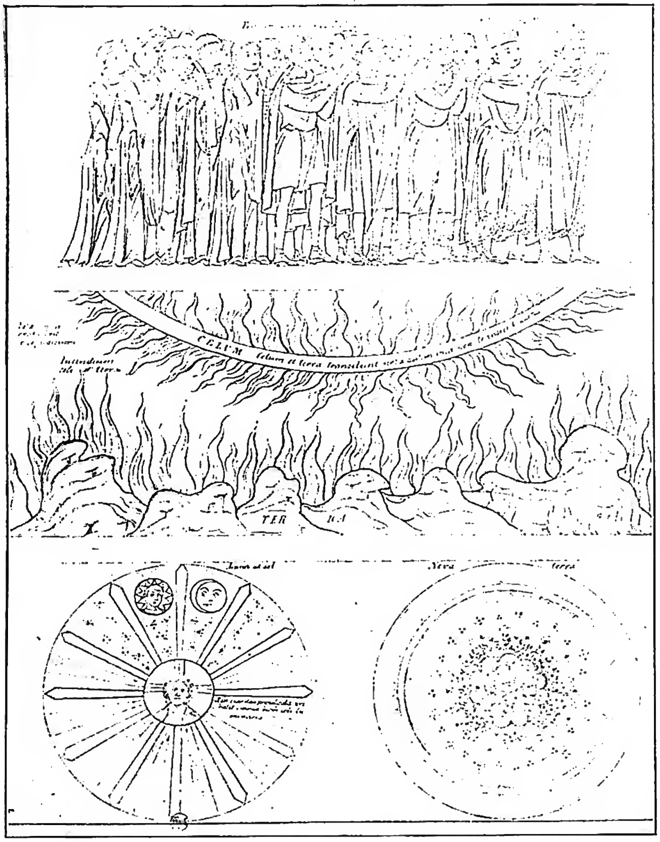
Saranno giudicati tutti gli angeli (*I Cor.* 6, 3; *II Pt.* 2, 4; *Iud.* 6) e tutti gli uomini (*Mt.* 25, 32; *Rom.* 14, 10; *II Cor.* 5, 10; *Apoc.* 1, 7) circa i pensieri (*I Cor.* 4, 5), le parole (*Mt.* 12,36), le opere (*Rom.* 2,6) e le omissioni (*Iac.* 4, 17; *Eccle.* 12, 14).

La sentenza verrà data attraverso un'illuminazione interna collettiva, per cui tutti gli esseri intelligenti conosceranno le proprie e le altrui azioni nel loro valore individuale e soprattutto nei loro riflessi sociali, in rapporto alla storia del mondo e all'economia del tutto (cf. *Sum. Theol.*, *suppl.* q. 88, a. 2).

Il tempo del g. d. universale è noto soltanto a Dio (*Mt.* 24, 36; *Mt.* 13, 32; *Act.* 1. 7), sebbene nella Scrittura siano indicati alcuni segni forieri: la predicazione e l'accettazione del Vangelo in tutto il mondo (*Mt.* 24, 3 e 14; *Mc.* 16, 15-16; *Lc.* 21, 24; *Rom.* 9, 25), l'apparizione dell'Anticristo (v.), la conversione d'Israele (*Os.* 3, 4-5; *Rom.* 11, 25-27; *II Cor.* 3, 14-17), la grande apostasia (*II Thess.* 2, 3; *Mt.* 24, 11-12; *Lc.* 17, 26-30; 18, 8; *I Tim.* 4, 1; *II Tim.* 3, 1), le perturbazioni cosmiche (nel cielo: *Ioel* 2, 30; *Mt.* 24, 29, 30; *Lc.* 21, 25-26, e nella terra: *Mt.* 24, 7-8; *Lc.* 21, 25-26).

Il luogo sarà scelto da Dio. La popolare valle di Giosafat si fonda sopra una illegittima trasposizione di un nome simbolico (Iosaphat: *Deus iudicabit*), cui accenna Gioele (3, 2).

3. *Ragioni del g. d. universale.* – Il bene e il male hanno delle ripercussioni sociali e dei prolungamenti nel tempo e nello spazio, i cui ultimi effetti possono essere valutati solamente quando il corso del tempo sarà arrestato (cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 59, a. 5). La clamorosa condanna del peccato in tutte le sue conseguenze restaurerà la gloria estrinseca sottratta a Dio, mentre il trionfo di Gesù Cristo e di tutti i membri del suo Corpo Mistico sarà il premio adeguato per coloro che fecero il bene e combatterono il male in un mondo irto di contraddizioni e loro prodigo di scherni e di martìri. Allora tutte le conseguenze degli atti buoni e cattivi saranno poste nella loro giusta luce.



(*da Herrade di Landsberg, Hortus deliciarum, Strasburgo 1901, tav. 67*)
Giudizio divino - G. d. universale: 1. *Processione degli eletti*; 2. *Conflagrazione generale del mondo attuale*; 3. *Cristo al centro del nuovo firmamento, e terra nuova.* Particolare delle miniature dell'*Hortus deliciarum* (ca. 1230).

L'ordine morale è nel segreto dei cuori; i fatti esterni non ne sono che la testimonianza. Perché rifulga un giorno quest'ordine in tutta la sua bellezza deve verificarsi la profezia di Gesù: « Nulla vi è di nascosto che non sia palesato, nulla di segreto che non debba esser conosciuto » (*Lc.* 12, 2). Ragioni di sapienza mantengono dei segreti nel corso dei tempi, ma il tempo, alla fine, dovrà versare il suo tesoro davanti agli occhi dell'universale assemblea. Tutte le maschere cadranno e i fariseismi felici recheranno il marchio di una incancellabile infamia.

Lo Schiller affermò che l'ultimo giudizio consiste nella storia universale. L'esperienza dei secoli ha risposto che il giudizio della storia, scritta dagli uomini, non è né chiaro né equanime. Il giudizio del Figliol dell'Uomo non solo sarà giusto, ma apparirà nel suo nesso con tutti i giudizi anteriori, come l'atto supremo, che suggella tutto l'operato di Dio dal principio alla fine. Quel giudizio non considererà gli avvenimenti soltanto nella linea orizzontale del tempo, che scorre tra l'oggi e il domani, ma sulla linea verticale, che li collega all'unico istante dell'eternità. Dio sarà giustificato in ogni suo atto e le vie da lui tenute nel guidare gli individui e i popoli appariranno irreprensibili. Rifulgeranno come le vie della sapienza e dell'amore, dopo che i misteri e gli enigmi del mondo saranno sciolti. Se la storia in certo modo poté essere definita il giudizio del mondo, in senso più vero il g. d. universale sarà la storia svelata e manifestata. Nella sfolgorante luce che colpirà lo sguardo di tutti gli adunati dallo squillo della tromba angelica, ognuno vedrà che le sorti della storia umana sono legate alla persona dell'Uomo-Dio, che delle indefinite vicende umane è la ragione intima e il coronamento supremo.

Bibl.: I. Rivière, *Jugement*, in DThC, VII, coll. 1721-1828 (illustra con solida erudizione il progresso della Rivelazione e del dogma; scelta bibliografia); I. Katschthaler, *Eschatologia*, Ratisbona 1888, pp. 39-61, 524-63; I. Niederhuber, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, Paderborn 1907, pp. 115-120; D. Palmieri, *De novissimis*, Prato 1908, pp. 35-51, 88-141; A. Rademacher, *Der Weltuntergang*, Monaco 1909; M. Jugie, *La doctrine des fins dernières dans l'Eglise gréco-russe*, in *Echos d'Orient*, 17 (1914), pp. 5-22, 209-28, 402-21; S. Scaglia, *I novissimi nei monumenti primitivi della Chiesa*, Roma 1923, pp. 83-99; I. Rivière, *Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères*, in *Revue de sciences religieuses*, 4 (1924), pp. 43-64; G. Ricciotti, *S. Efrem Siro*, Torino 1925, pp. 176-89; A. Vonier, *Death and Judgement*, Buckfast 1930; I. Tixeront, *Histoire des dogmes*, II, 9ª ed., Parigi 1931, pp. 343-50, 429-35; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, IV, ivi 1931, pp. 36-178; A. Janssens, *La signification sotériologique de la parousie et du jugement dernier*, in *Divus Thomas Plac.*, 3 (1933), pp. 25-38; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, II, 17ª ed., Parigi 1934, pp. 349-434 (felice sintesi storica); G. Perrella, *La dottrina dell'oltretomba nel Vecchio Testamento*, in *Divus Thomas Plac.*, 38 (1935), pp. 196-204; id., *La valle di Giosafat e il giudizio universale*, *ibid.*, 40 (1937), pp. 45-50; M. Gordillo, *Compendium theologiae orientalis*, Roma 1937, pp. 188-95; B. Lavaud, *Le jugement dernier*, in *La vie spirituelle*, 57 (1938), pp. 113-39; L. Billot, *De novissimis*, 7ª ed., Roma 1938, pp. 40-47, 170-76; H. Rondet, *Le problème de la vie future*, in *Problèmes pour la réflexion chrétienne*, Parigi 1945, pp. 65-98; I. Rivière, *Rôle du démon au jugement particulier*, in *Bulletin de la littérature ecclésiastique*, 48 (1947), pp. 98-126; R. Garrigou-Lagrange, *L'altra vita e le profondità dell'anima*, Brescia 1947, pp. 58-67; L. Lercher-F. Dander, *Institutiones theologiae dogmaticae*, IV, II, 3ª ed., Innsbruck 1949, pp. 428-30, 529-33;

A. Feuillet, *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Evangiles*, in *Nouvelle revue théologique*, 81 (1949), pp. 701-22; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. it. di D. Pintonello, Roma 1950, pp. 329-44; A. Piolanti, *De novissimis*, 3ª ed., Roma 1950, pp. 18-33; 149-69. Antonio Piolanti

Iconografia. – 1. *Archeologia*. – Cristo è il giudice dei defunti, come dichiara l'apostolo Pietro nel suo insegnamento al centurione Cornelio prima di battezzarlo (*Act.* 10, 25 sgg.).

Un'iscrizione della Gallia del sec. iv dice espressamente: « Qui riposa in pace Dalmata, redento dalla morte di Cristo e mentre i santi intercedono per lui, attende lieto il giorno del giudizio futuro » (CIL, 12, 1694). Paolino di Nola compose l'epitaffio per il fanciullo Cinegio, pure esprimendo lo stesso concetto (*ibid.*, 10, 1370). A Vercelli, nell'iscrizione del presbitero Sarmata, si dice che egli sarà presentato a Cristo dai martiri Nazario e Vittore (*ibid.*, 5, 6739). In iscrizioni più tarde si trova la formola deprecatoria « per tremendum diem iudicii » contro i violatori dei sepolcri.

Nella vòlta di un cubicolo del cimitero di Domitilla il Signore è in cattedra, facendo con la destra il gesto di parlare, mentre stringe il rotolo con la sinistra. Ai suoi piedi sono prostrati in gesto supplice due giovani, assistiti da due santi in piedi (A. Bosio, *Roma sotterranea*, Roma 1632, p. 231). Nel soffitto di un cubicolo dell'ipogeo detto della Nunziatella, si ha pure la scena del Signore in cattedra: intorno stanno quattro defunti oranti, ciascuno tra due pecore, alternati con quattro santi, che stringono il rotolo della legge. Anche nella vòlta d'un cubicolo nel Cimitero maggiore sulla Via Nomentana è rappresentato Cristo giudice in cattedra tra due scrigni con rotoli della legge e quattro defunti oranti, due maschili e due femminili. Nel cimitero della Vigna Cassia in Siracusa, un affresco, oggi perduto, rappresentava il Signore nimbato col monogramma ☧, che con la destra invita la defunta Marcia, prostrata supplice a sinistra, morta a 25 anni, 7 mesi e 25 giorni, come era indicato dall'epitaffio in greco; ai lati di Cristo erano gli apostoli Pietro da una parte e dall'altra Paolo, ciascuno con il rotolo della legge. Sull'arco era l'iscrizione, pure in greco: « Ricordati della tua serva Marcia » (G. B. De Rossi, *Arcosolio dipinto di singolare importanza*, in *Bull. arch. crist.*, 3ª serie, 2 [1877], pp. 149-159 e tav. 11). Nel cimitero di Bassilla, il Signore nimbato è assiso in cattedra sul tribunale; nella sinistra stringe il rotolo, con la destra tocca il capo di un orante in piedi davanti al tribunale, assistito da due santi quali *advocati*. Sul lato destro di un rilievo del cimitero detto dei ss. Marco e Marcelliano, in cattedra sopra un alto tribunale è assiso il Signore, distinto dal monogramma ☧ inciso sul capo e dalle parole ΔΕCΠΟΤΗC ΗΜΩΝ « nostro Signore ». Egli pone la destra sul capo del defunto ΘΕΟΔΟΥΛΟC, effigiato umilmente più in basso, tra due pecore che simboleggiano il gregge degli eletti. A fianco c'è l'iscrizione in greco di Aurelio Teodulo e Cecilia Maria, sul lato sinistro era rappresentato Mosè con il volume della legge, come si apprende dalle parole ΜΟΥΗCΗC ΠΡΟΦΗΤΗC (Wilpert, *Pitture*, pp. 382, 434, fig. 41; id., *Sarcofagi*, tav. 205, 2). Al defunto Aurelio Teodulo si esprime l'augurio ΕΙC ΑΓΑΠΗΝ che possa cioè essere accolto nel banchetto celeste, secondo la promessa del Signore agli Apostoli (*Lc.* 22, 28 sgg.). Anche altre iscrizioni cristiane terminano con lo stesso augurio: « Iuste nomen tuum in Agape, Licinius Iustinae coniugi merenti in Ag(a)p(e) » (G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 4ª serie, 1 [1882], p. 113). Anche nell'ipogeo sincretistico sulla Via Appia, la defunta Vibia, dopo il suo giudizio, è condotta (*inductio Vibiae*) dall'*angelus bonus* nel giardino celeste per unirsi nel convito con gli altri *bonorum iudicio iudicati* (Wilpert, *Pitture*, tav. 132, 1).

Cristo imberbe in tunica e pallio opera la separazione delle pecore (gli eletti), dai capri (i rei), secondo *Mt.* 25, 33 sg. in un coperchio di sarcofago edito dal Wilpert (*Sarcofagi*, tav. 83, 1). Questo soggetto viene ripetuto nei musaici di S. Martino *in caelo aureo* (S. Apollinare Nuovo) in Ravenna (R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, IV, Prato 1880, tav. 248, 4) e s. Paolino di Nola lo fece dipingere nella basilica di S. Felice (PL 61, 339). Enrico Josi

2. *Arte*. – Più tardi il tema viene ripreso spesso nelle miniature sia orientali che occidentali, specie in quelle da assegnare all'arte carolingia, particolarmente alla scuola di Reichenau. Così nel *Salterio* di Karlsruhe (CLXI), così nell'*Evangeliario* di Monaco (LVII) ove il g. d. universale è raffigurato in due scene sovrapposte, dedicate rispettivamente al g. d. universale e alla risurrezione della carne. Accanto a Cristo giudice in trono sono gli angeli e gli Apostoli. Inferiormente, oltre agli angeli e gruppi di eletti e di dannati, compare Satana accompagnato da diavoli che incatenano i peccatori. Più complessa l'*Apocalisse* di Bramberga (Cod. A. II. 42), sempre del 1000 ca., in cui si trova anche una vivace descrizione della risurrezione dei corpi.

Anche il più antico affresco con il g. d. universale, quello dell'abside di S. Giorgio ad Oberzell, appartiene alla scuola di Reichenau. Oltre agli elementi comparsi fino allora vi si vede la Madonna intercedente e i risorgenti dalla terra nei vari momenti della loro rinascita. Il g. d. universale di S. Angelo in Formis, presso Capua, è collegato iconograficamente a queste rappresentazioni renane. L'affresco, che si estende sulla parete di contraffacciata (1075 ca.), si compone di cinque fasce orizzontali, dominate da una gigantesca immagine del Cristo.

Nel sec. xii si moltiplicano le rappresentazioni del g. d. universale specie nelle miniature che illustrano le testate degli *Officia defunctorum*. Nella miniatura dell'*Hortus deliciarum* di Herrad di Landsberg (v.) si trovano il torrente infuocato che scorre dal trono della Maestà, i Profeti ed i Patriarchi, Adamo ed Eva supplici, due angeli che arrotolano il cielo e le stelle come pergamene.

Lo schema iconografico così costituito si diffonde con aggiunte o semplificazioni, nelle decorazioni scultoree delle cattedrali romaniche e gotiche, lasciando, nella sola Francia, tra il xii e il xv sec., più di 40 complessi monumenti. Nelle più antiche rappresentazioni che hanno luogo sui portali laterali della facciata o delle navate, a Moissac, Arles, Beaulieu, Conques, ecc., la parte centrale della lunetta è occupata dall'immensa figura del Cristo. Ma ad Autun, verso le metà del sec. xii, Gislebertus, riducendola, può descrivere, oltre la maestà ed il g. d., la risurrezione ed il peso delle anime, caratterizzando quasi singolarmente i dannati (l'avaro, il lussurioso, ecc.). Con l'avvento del gotico (Laon, Chartres, nel 1212-20) la narrazione impegna anche gli archivolti, mentre gli Apostoli, accompagnati dalle vergini savie e folli e dalle sibille, si dispongono verticalmente lungo le modanature architettoniche. Ed infine, a Notre-Dame di Parigi, nel primo quarto del sec. xiii, la rappresentazione del g. d. universale occupa il posto d'onore di tutta la decorazione dell'edificio, imponendosi nel grande portale di facciata.

Anche la lunetta del battistero di Parma, datata 1196 ed opera dell'Antelami, è prossima alla scultura francese. Nell'archivolto si allineano gli Apostoli, nell'architrave trovano posto gli eletti ed i reprobi ancora risorgenti. Nel semicerchio centrale è il Cristo con le braccia alzate.

L'Italia possiede ancora una importantissima serie pittorica di g. d. universali che va dal Duecento al Quattrocento. Il famoso musaico di Torcello, nonostante gli evidenti influssi bizantini, è da considerare opera occidentale ed esercitò una forte influenza su analoghe rappresentazioni in Grecia ed in Oriente. La scena, suddivisa in sei zone orizzontali, può essere considerata la più vasta composizione del tema. Quasi simile il g. d. universale del battistero di Firenze, che occupa un quarto della vòlta.

A Roma, tra il 1293 ed il 1295, il Cavallini (v.) affrescò sulla parete di contrafacciata della basilica di S. Cecilia un grande g. d. universale, pervenuto lacunoso, al cui centro è il Cristo, fra due file di Apostoli solennemente disposti su cattedre. I beati sono divisi in tre schiere, ed i dannati vengono precipitati all'inferno. La rappresentazione delle singole pene dell'inferno occupa gran parte dell'affresco di Giotto a Padova (1303-1305), mentre già nei rilievi dei pulpiti di Giovanni e Nicola Pisano, e poi negli affreschi della cappella Strozzi a S. Maria Novella in Firenze (opera di Nardo di Cione, seconda metà del Trecento), le separazioni fra santi, Apostoli ed angeli non sono altrettanto rigide, ed al g. d. universale incominciano

ad accompagnarsi le rappresentazioni dell'inferno e del paradiso, sotto influenza della cosmografia dantesca.

Gli ultimi sviluppi dell'iconografia del g. d. universale sono dovuti al Signorelli, nel duomo di Orvieto, integrato con le raffigurazioni dell'Anticristo, della pioggia di fuoco e della fine del mondo, raggiungendo estrema drammaticità, e a Michelangelo che nella Cappella Sistina (1508-1512) anima l'antica disposizione d'un nuovo ritmo travolgente, culminante nella visione del Cristo che appare in un supremo gesto di dominio che è anche di benedizione. - Vedi tavv. LII-LIII.

BIBL.: P. Jessen, *Die Darstellung des Weltgerichts bis auf Michelangelo*, Berlino 1883; G. Voss, *Das Jüngste Gericht in der bildenden Kunst des frühen Mittelalters*, Lipsia 1884; F. X. Krauss, *Gesch. der. christl. Kunst*, II, Friburgo in Br. 1896, p. 373 sgg.; R. Künstle, *Ikonographie d. christ. Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, p. 521 sgg.; F. Wan de Meer, *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse*, Roma 1938.

Eugenio Battisti

(*da K. Künstle, Ikonographie der chr. Kunst, I, Friburgo in Br. 1928, fig. 308*)
GIUDIZIO DIVINO - G. d. universale: *Cristo Giudice*. Dipinto di Jan Provost (1525) - Bruges, cappella di Schöffen.

GIUDIZIO TEMERARIO. - È il pensar male degli altri senza un sufficente motivo. Include quindi due elementi: *a*) l'adesione ferma della mente ad una proposizione sfavorevole agli altri; *b*) la mancanza di un motivo che autorizzi a farlo. Per il primo elemento si oppone al dubbio ed al sospetto temerario; il dubbio infatti (almeno nell'accezione abituale presso gli antichi) importa sospensione dell'assenso; il sospetto implica un inizio di adesione o tutt'al più un'adesione non ferma. Per il secondo elemento il g. t. si distingue dal g. non t.

Psicologicamente il g. t. nasce dalla tendenza alla precipitazione ed alla malignità che si trovano in ogni uomo e che inclinano fortemente a dare giudizi oltre i dati oggettivamente accertati. Entrambe le tendenze possono essere enormemente potenziate dalla passione e dall'interesse, soprattutto poi se si tratta di argomenti concreti e complessi. Per tale motivo sono frequentissimi i g. t. in politica ed in religione. Di tutto questo sono espressione già i noti effati latini «ab uno disce omnes», «post hoc ergo propter hoc», ecc.

La morale naturale e la cristiana condannano il g. t. Innanzi tutto perché esse dissuadono in genere dal giudicare. Esse fanno presente che la moralità di un atto dipende soprattutto dal grado di avvertenza e di libertà con cui l'oggetto è stato voluto; poiché tutto ciò è difficilmente misurabile, specialmente dagli estranei, è necessario che soprattutto questi si astengano il più possibile dal formulare giudizi. In tal senso insiste anche la Scrittura (v., ad es., *Mt.* 7, 1; *Lc.* 6, 37; *Rom.* 14, 4; *I Cor.* 4, 5; *I Cor.* 4, 5, ecc.). A tale motivo generale aggiungono l'obbligo, derivante dall'amore, di interpretare bene per quanto è possibile la condotta altrui, secondo quanto si dice in *I Cor.* 13 («charitas... non cogitat malum»), e l'obbligo, derivante dalla giustizia, di non giudicare oltre quello che consta. Infine fanno osservare che i giudizi tendono facilmente a trovare la loro espressione esteriore, creando quindi il pericolo di diffamare.

BIBL.: Dell'argomento trattano tutti i testi di teologia morale; cf., p. es., L. Génicot-J. Salsmans, *Institutiones theol. mor.*, I, Bruxelles 1946, n. 425.

Giovanni Battista Guzzetti

GIULIA, santa, martire. - È commemorata nel *Martirologio geronimiano* il 22 maggio come martire della Corsica, ma è dubbio se si tratti di una martire locale o africana perita durante la persecuzione di Decio, e le cui reliquie furono trasferite in Corsica.

Esiste una *Passio* molto leggendaria, scritta verso il sec. VII ed evidentemente ispirata ad un racconto di Teodoreto di Ciro (PG 83, 1240), secondo la quale G., oriunda di Cartagine, in una invasione di barbari fu catturata e venduta come schiava. Condotta dal padrone in Gallia, durante il viaggio, in una sosta nell'Isola Capo Corso (Corsica), fu rapita dai pagani del luogo, e poiché si rifiutava di rinnegare la fede cristiana, fu flagellata e crocifissa. Il corpo fu in seguito trasferito nell'Isola Gorgona da alcuni monaci e collocato nella loro chiesa. Nel 763 il re Desiderio lo trasportò nel nuovo monastero di Brescia, la cui chiesa fu consacrata dal papa Paolo I.

BIBL.: *Acta SS. Maii*, V, ed. Parigi 1866, pp. 168-72; Lanzoni, pp. 683-86; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 313; *Martyr. Romanum*, p. 201.

Agostino Amore

GIULIA, CESAREA: v. ALGERI.

GIULIANA di CORNILLON, beata. - Promotrice della festa del *Corpus Domini*, n. a Retinne (presso Liegi) fra il 1191 ed il 1192, m. a Fosses (diocesi di Liegi) il 5 apr. 1258. Orfana, fu affidata (1197) con la sorella Agnese alle cure di suor Sapienza, religiosa agostiniana nel monastero, che amministrava il lebbrosario di Mont-Cornillon, presso Liegi. Divenuta religiosa, successe alla sua educatrice nell'ufficio di priora. Verso l'a. 1215 in visione (che si ripeté in seguito) vide la luna, simbolo della Chiesa, come un disco luminoso segnato da una macchia oscura. Dio le rivelò che quella macchia indicava la mancanza, nel ciclo liturgico, di una speciale festa in onore della S.ma Eucaristia e nello stesso tempo le affidava la missione di farsene promotrice. Nella sua umiltà G. per 20 anni non osò parlarne ad alcuno, finché, per interno irresistibile impulso, manifestò il segreto alla sua amica Eva, reclusa di S. Martino di Liegi (v.) poi a Isabella di Huy, che divennero subito sue fervide collaboratrici.

Per mezzo di Giovanni di Losanna, canonico di S. Martino, furono richiesti del loro parere distinti personaggi: Giacomo Pantaleone di Troyes, arcidiacono di Compina a Liegi, Ugo di S. Caro, provinciale dei Domeni-

(fot. Anderson)

GIUDIZIO UNIVERSALE
Affresco di Michelangelo (1536-41) - Cappella Sistina.

(fot. Biblioteca Vaticana)

TRIONFO DI GIULIO II. "Hierusalem Syon que tuus pater ecce triumphat - Julius expulsis hostibus atque nepos,,. Miniatura dei primi anni del sec. XVI del *Johannis Michælis Nagonii, ad divum Iulium II et Franciscum Mariam Nepotem Carminum Libri VIII* - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 1682, f. 8v.

cani; Giacomo Guyard, vescovo di Cambrai e i religiosi domenicani, lettori di teologia in città. Tutti furono unanimi nel giudicare opportuna tale festa e G. affidò a Giovanni, religioso agostiniano di Mont-Cornillon, il compito di redigere il primo Ufficio. Il giovane monaco riuscì, sorretto dalle preghiere di G. e dai consigli di persone competenti, a stendere un'ufficiatura piena di unzione, ispirata ai migliori testi della tradizione eucaristica (cf. C. Lambot-I. Fransen, *L'office de la Fête-Dieu primitive. Textes et mélodie retrouvés*, Maredsous 1946).

Il nuovo vescovo di Liegi, Roberto di Torote (1240-46), prese a proteggere G. contro l'invadenza laica nell'amministrazione del lebbrosario e, conosciutane l'esimia virtù, spesso la visitava. G. riuscì ad indurre l'insigne visitatore a scrivere la lettera pastorale *Inter alia mira* (1246), con cui ordinava che nella sua diocesi, ogni anno, si celebrasse la festa del *Corpus Domini*, il giovedì dopo la S.ma Trinità ed ebbe la gioia di celebrarla a Fosses, poco prima di morire (16 ott. 1246).

Ugo di S. Caro, cardinale legato in Germania, passando da Liegi nel 1251 e nel 1252, estese l'istituzione di Roberto di Torote al territorio della sua legazione, imitato dal suo successore, il card. Pietro Capocci (1254). Mentre G. vedeva la progressiva attuazione del suo proposito, fu costretta, in seguito a incresciosi soprusi, ad abbandonare (1247) Mont-Cornillon, per chiedere ospitalità presso le Beghine di Namur, poi presso la badessa di Salzinnes, e finalmente nel reclusorio di St-Feuillen di Fosses, dove morì. La sua salma fu sepolta nell'abbazia cistercense di Villers-la-Ville.

Sei anni dopo la sua morte, l'antico arcidiacono di Liegi, Giacomo Pantaleone (Urbano IV), con la bolla *Transiturus* (1264) estendeva a tutta la Chiesa la solennità del *Corpus Domini*. Il culto di G. è solamente locale, i vescovi del Belgio hanno chiesto alla S. Sede un riconoscimento solenne, non ancora concesso.

Bibl.: anon., *Vita Iulianae*, scritta tra il 1258 e il 1262, in *Acta SS. Aprilis*, I, Parigi 1865, pp. 442-75; P. Pancaldi, *S. Iuliana Virgo*, Foligno 1824; I. Bertholet, *Histoire de l'institution de la Fête-Dieu avec la vie des bienheureuses Julienne et Eve*, 3ª ed., Liegi 1846; V. Deschamps, *Le plus beau souvenir de l'histoire de Liège*, ivi 1846; A. de Noüe, *Vie de ste Julienne de Rétinne*, ivi 1846; U. Berlière, *Vie de ste Julienne de Mont-Cornillon*, Namur 1884; id., *Le culte de ste Julienne de Cornillon au XVIIe siècle*, in *Leodium*, 5 (1906), pp. 90-91; N. C., *De b. Iuliana Cornelionensi O. E. S. A.*, in *Anal. August.*, 6 (1915-16), pp. 358-82; A. Ernst, *Zwei Freundinnen Gottes*, Friburgo in Br. 1925; E. Denis, *La vraie histoire de ste Julienne de Liège*, Tournai 1935 (trad. it. di G. Barbiero, Padova 1939); G. Simenon, *Julienne de Cornillon*, Bruxelles 1946; C. Lambot, *Un précieux manuscrit de la vie de ste Julienne de Mont-Cornillon*, in *Miscellanea historica A. De Meyer*, I, Lovanio 1946, pp. 603-12; J. Baix-C. Lambot, *La dévotion à l'Eucharistie et VIIe centenaire de la Fête-Dieu*, Namur 1946, passim; G. Simenon, *Les origines liégeoises de la Fête-Dieu*, in *Studia eucharistica DCC anni a condito festo Corporis Christi*, Anversa 1946, pp. 1-9; I. Coenen, *Juliana von Cornillon*, Bruges-Bruxelles 1946; F. Callaey, *Documentazione eucaristica liegese dal vescovo di Liegi Roberto di Torote al papa Urbano IV (1240-44)*, in *Miscellanea Pio Paschini*, I, Roma 1948, pp. 215-35.

Antonio Piolanti

(da F. Baix - C. Lambot, La dévotion à l'Eucharistie et le VIIe centenaire de la Fête-Dieu, Gembloux 1946, tav. f. t.)

Giuliana di Cornillon, beata - La Beata con il suo motivo iconografico. Dipinto di M. Schiestl (1869-1915).

GIULIANA di Norwich. - Mistica inglese, n. nel 1342; era ancora vivente nel 1413. Nel maggio 1373 venne favorita da sedici « Manifestazioni » o « Rivelazioni », narrate in inglese ca. 20 anni dopo, quando viveva da anacoreta in una cella annessa alla chiesa di S. Giuliana a Norwich, appartenente all'abbazia benedettina di Carrow nella quale probabilmente G. fu monaca.

Furono pubblicate per la prima volta a Londra nel 1670, da un manoscritto del sec. xvi, da dom Serenus Cressy (ristampa, ivi 1843) e citate da F. Blomefield (1705-52) nella sua *Topogr. Hist. Norfolk* (IV, Londra 1806). Da un manoscritto del sec. xv furono pubblicate da Dundas Harford (ivi 1911). Questa è una versione ridotta. L'altra fu poi pubblicata anche da Fr. P. H. Collins (ivi 1877), dalla signorina G. Warrack (ivi 1901) e da G. Tyrrell (ivi 1902).

Notevoli sono la conoscenza teologica di G. e la sua precisione, come anche la sua docile e obbediente fedeltà. « Mi affido alla S. Chiesa nostra madre, come deve fare un bambino innocente », essa dichiara.

Le « Rivelazioni » dimostrano l'intensità dell'amore di Nostro Signore per le anime, la sua volontà che salva, quello che si intende per « ira » di Dio, e come tutte le cose concorrono al bene di quanti amano Dio. G. fu molto preoccupata dal problema del demonio, dal prevalere del peccato, dalla dannazione eterna di molti; ebbe la risposta che nell'ultimo giorno Dio in modo miracoloso possiederà tutti, e che *tutto allora sarà bene* con allusione all'immensa estensione della Grazia. La chiave di tutte le visioni è in queste parole: « Vuoi conoscere l'intenzione del Signore nostro in questa cosa? La sua intenzione, sappilo, era l'amore. Chi te lo ha dimostrato? L'amore. E perché te lo ha dimostrato? Per amore ».

Bibl.: E. I. Watkin, *The English Way*, Londra 1933; E. Underhill, *The Essentials of mysticism*, in *Dublin Review* (1925), pp. 81-94; M. De Luca, *G. di N.*, « *Rivelazioni dell'amor divino* », Torino 1932 (introduzione, traduzione, note).

Enrico Rope

GIULIANA FALCONIERI, santa. - Fondatrice delle religiose del Terz'ordine dei Servi di Maria (le Mantellate). Secondo gli scritti di Paolo degli Attavanti (seconda metà del sec. xv) e soprattutto i racconti raccolti nel sec. xvii, onde ottenere l'inserzione della Santa nel *Martirologio romano*, G. sarebbe della nobile famiglia fiorentina dei F., n. quando i genitori, Chiarissimo e Ricordata, erano in tarda età, ca. il 1270, e sarebbe stata educata dallo zio s. Alessio F., uno dei 7 fondatori dei Servi di Maria.

All'età di 14 anni si incontrò (sempre secondo la tradizione) con il ministro generale dei Servi di Maria, s. Filippo Benizi, che ne ammirò le singolari virtù e poco dopo la vestì dell'abito religioso dei servi di Maria. Non poté abbandonare subito il mondo perché obbligata all'assistenza della vecchia genitrice. Riunì tuttavia le compagne che presto la imitarono e vivevano come lei nelle proprie case, in una abitazione comune. Presero il nome di Mantellate dal lungo mantel-

(*fot. Anderson*)

GIULIANA FALCONIERI, santa - S. G. e S. Filippo Benizi presentano a Maria SS.ma un gruppo di confratelli dell'Annunziata. Particolare del Gonfalone dell'Annunziata fatto dipingere dalla confraternita omonima l'a. 1466, forse da Niccolò Alunno. Perugia, Pinacoteca.

lo. G. si congiunse a loro dopo la morte della mamma, ca. il 1302, e subito fu eletta superiora. Dopo lunghe sofferenze, ricevuta miracolosamente la S. Comunione, m. il 19 giugno 1341. Le sue reliquie si venerano a Firenze nella chiesa della S.ma Annunziata. Fu canonizzata da Clemente XII il 16 giugno 1737. Festa il 19 giugno.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, IV, Parigi 1867, pp. 766-74; A. Lépicier, *Ste Julienne Falconieri*, Bruxelles 1907 (trad. it. Pistoia 1922); A. M. Wimmer, *Der hl. Philipp Benizi*, Friburgo 1932; M. Courayville, *S. G. dei F., la santa dell'Eucaristia*, Firenze 1938; *Martyr. Romanum*, p. 243. Ulderico Vicentini

GIULIANO di ALICARNASSO. - Vescovo monofisita di Alicarnasso di Caria all'inizio del VI sec. Nel 511 G. aveva preso parte ai torbidi causati a Costantinopoli dalla controversia teopaschita. Cacciato dalla propria sede nella reazione antimonofisita che segnò l'inizio del regno di Giustino I (518), egli trovò rifugio ad Alessandria d'Egitto, dove si era ritirato anche Severo (v.), patriarca monofisita di Antiochia, parimente esiliato. Tra i due capi presto sorse una controversia sulla questione se il corpo di Cristo, nella vita terrestre, era soggetto naturalmente alla « corruttibilità » (φθορά). G. sostenne la tesi che il corpo del Signore non soltanto dopo la Risurrezione, ma fin dall'unione nel seno della Vergine era del tutto impassibile e incorruttibile (ἄφθαρτον); donde i seguaci di G. o giulianisti vennero chiamati anche aftartodoceti (v.).

Severo, che sull'inizio respinse con grande moderazione le dottrine del suo collega, finì per accusare G. di manicheismo e di docetismo. La controversia, molto vivace negli aa. 520-27, non terminò con la morte di G. (avvenuta non molto dopo il 527). I suoi aderenti, assai numerosi in Egitto, occuparono per breve tempo anche la sede di Alessandria con uno di loro (Gaiano, donde il nome gaianiti) e diffondevano la dottrina di G. in Asia Minore, nella Armenia, Arabia, Etiopia. Da parte cattolica il giulianismo fu combattuto particolarmente da Leonzio (v.) di Bisanzio che fa intendere che le dottrine di G. avevano trovato delle simpatie anche nelle file degli ortodossi (calcedoniani). Anzi l'imperatore Giustiniano (v.), nel suo costante desiderio di riconciliare i monofisiti, alla fine della sua vita volle imporre l'aftartodocetismo a tutta la Chiesa orientale; se non che la morte dell'Imperatore (14 nov. 565) finì la lotta già intrapresa.

Degli scritti di G. (*Tomus, Adversus blasphemias Severi, Apologia*) soltanto dei frammenti ci sono stati conservati, negli scritti polemici di Severo, in florilegi e nelle catene, quasi tutti nella versione siriaca. Sulla vera portata della concezione di G. la critica moderna non è concorde. Il Draguet, a cui si deve la conoscenza di molti frammenti di G., crede di dovere interpretarlo in senso fondamentalmente ortodosso. G. avrebbe dato un senso nuovo, prettamente morale alla voce φθορά, designando con essa la natura umana infetta dal peccato, dalla concupiscenza, dal dolore e dalla morte, in quanto per noi sono inevitabili e talmente connessi con il peccato che si possa dire essere il nostro corpo nel peccato e il peccato nel corpo. Definito così lo stato dell'uomo « corruttibile », il Cristo « incorruttibile » di G. sarebbe soltanto il Cristo preservato dalla macchia del peccato originale e sottratto alla tirannia della morte. Altri, come il Jugie e Fr. Diekamp (*Zum Aphtardoketenstreit*, in *Theologische Revue*, 26 [1927], coll. 89-93) ammettono che G. non volle negare la vera umanità di Cristo né la verità della sua Passione e Morte. Ma per G. il Redentore non poteva soggiacere in nessun modo al male di cui egli volle liberare l'umanità. Se egli quindi in certi momenti della sua vita, particolarmente nella sua Passione, si mostrò soggetto alle infermità umane in sé non sconvenienti (ἀδιάβλητα πάθη) come alla fame, alla stanchezza, al dolore sensibile e alla stessa morte, ciò non avvenne naturalmente; ma ogni singola volta, di sua propria volontà, per uno speciale miracolo Cristo derogò alla legge di impassibilità e incorruttibilità che reggeva lo stato permanente della sua umanità. La passione si è dunque verificata in un corpo impassibile e immortale. Secondo questa interpretazione, che sembra spiegare meglio i fatti e i documenti della controversia, G. dell'aftarsia del corpo di Cristo ha parlato non soltanto con una nuova terminologia, ma in un modo affatto erroneo.

BIBL.: R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Lovanio 1924 (con copiosa bibliografia e con molti frammenti dogmatici di G. nel testo siriaco e nella ritraduzione greca); id., *Pièces de polémique antijulianiste*, in *Muséon*, 44 (1931), pp. 255-317 (edizione dei testi siriaci seguita dalla versione moderna latina); M. Jugie, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, in *Echos d'Orient*, 24 (1925), pp. 129-62, 256-85; *Severi antiiulianistica*, I, ed. A. Sanda, Beyrouth 1931 (testo siriaco e versione latina moderna). Agostino Mayer

GIULIANO l'APOSTATA (*Imp. Flavius Claudius Iulianus*), IMPERATORE ROMANO. - N. a Costantinopoli nel 331, m. a Ctesifonte il 27 giugno 363. Figlio di Giulio Costanzo, fratello di Costantino Magno, e di Basilina, rimase presto orfano di madre. Per la sua tenera età fu risparmiato nei massacri che seguirono la morte di Costantino nel 337. Fu affidato allora, insieme con il fratello Gallo, alla tutela del vescovo ariano Eusebio di Nicomedia, ed ebbe come precettore il vecchio eunuco Mardonio che lo iniziò alle bellezze dell'ellenismo facendogli conoscere e gustare Omero ed Esiodo. Fu in seguito, sempre con il fratello (341), relegato nella Villa di Macellum presso Cesarea di Cappadocia, attentamente vigilato e spiato

dagli sgherri di Costanzo II, privato di ogni amicizia di coetanei e costretto a passare una triste e misera puerizia.

Ivi conobbe Giorgio di Cappadocia, nominato in seguito dagli ariani vescovo di Alessandria, che lo iniziò agli studi ecclesiastici e gli fece usare la sua ricca biblioteca. G. seguiva allora con docilità le pratiche religiose, fu battezzato ed ascritto anche tra il clero esercitando l'ufficio di lettore nelle funzioni ecclesiastiche. Verso il 347, quando Gallo fu chiamato a corte per esser nominato Cesare, anche G. poté recarsi a Costantinopoli dove studiò grammatica e retorica. Ben presto però dal sospettoso Costanzo fu rimandato a Nicomedia dove nascostamente seguì le lezioni del retore Libanio, del quale divenne ammiratore e discepolo, e si iniziò alle dottrine dei neoplatonici. Benché educato da maestri cristiani a Nicomedia, G. che già odiava il cristianesimo sia perché impostogli dallo zio, autore dei tristi eventi della sua fanciullezza, sia perché lo trovava inferiore alla cultura ellenica della quale ammirava l'eloquenza, la mistica e le ardite speculazioni, aderì con entusiasmo al politeismo. Nel 351 si recò a Pergamo dove frequentò Edesio, Eusebio e Crisanto, poi ad Efeso dove conobbe Massimo, tutti filosofi neoplatonici che professavano un sincretismo religioso teosofico permeato di teurgia caldaica; si fece iniziare allora, oltre che a quella filosofia, anche ai misteri di Mitra, consumando l'apostasia dal cristianesimo già iniziata a Nicomedia. Essa deve considerarsi come il frutto delle sue aspirazioni filosofico-mistiche, del suo amore per tutto ciò che significava ed importava l'ellenismo considerato come un patrimonio da difendere e custodire come cultura e come idea politica, ed infine la conseguenza della sua intima avversione al cristianesimo. Il suo traviamento fu conosciuto a corte, e ritornato a Nicomedia il fratello Gallo gli mise accanto l'ariano Aezio perché lo riconducesse alla fede cristiana, ma G. seppe ben dissimulare i suoi sentimenti e continuò a frequentare gli amici pagani presso i quali acquistava grande popolarità.

Alla morte del fratello Gallo, fatto uccidere da Costanzo II nel 354, G. attraversò un brutto periodo; fu chiamato a Milano e trattenuto a corte senza però essere mai ammesso alla presenza dell'Imperatore. Fu protetto però dall'imperatrice Eusebia che gli ottenne di recarsi ad Atene per continuare gli studi. Ivi si diede alla filosofia e frequentò la scuola di Prisco e fu anche iniziato ai misteri eleusini. Nell'ott. 355 fu di nuovo richiamato a Milano e creato Cesare; sposò Elena, sorella di Costanzo, e nel nov. fu inviato in Gallia dove i barbari davano segni di ribellione. Nel nuovo ufficio G. si mostrò buon politico e guerriero attuando una sana amministrazione della giustizia e del fisco e conseguendo una serie di brillanti vittorie culminate nella battaglia di Strasburgo (357). I suoi successi furono però mal visti da Costanzo che nel 360 gli chiese una parte dell'esercito per inviarlo in Oriente contro i Persiani. I soldati si ammutinarono e a Parigi proclamarono G. Augusto, nonostante la sua riluttanza. La guerra civile era inevitabile. Falliti i negoziati per un accordo, nella primavera del 361 G. marciò contro Costanzo ed occupò Sirmio e Naisso. Avvicinandosi sempre più a Costantinopoli, Costanzo gli si fece incontro ma moriva a Mopsuecrene in Cilicia il 3 nov. 361: G. restava il solo padrone dell'Impero.

L'11 dic. entrò nella capitale accolto con entusiasmo dal Senato e dal popolo e rese onori solenni al cadavere di Costanzo cui decretò anche l'apoteosi. Nel governo di tutto l'Impero G. attuò con più vaste proporzioni la saggia amministrazione già sperimentata nelle Gallie. Per prima cosa epurò la corte da tutti i parassiti che vi prosperavano, riducendo la servitù al puro necessario. Contemporaneamente istituì un tribunale speciale per giudicare e punire, non sempre spassionatamente in verità, i delatori e le spie che avevano imperversato alla corte del defunto imperatore. Ridiede al Senato gli antichi privilegi concedendogli immunità fiscali e giudiziarie. Nominò alle varie cariche nuovi uomini onesti e probi, con oculata scelta. Egli stesso si mostrava sempre e dovunque democratico senza quell'apparato di lusso che già si era introdotto nella corte bizantina. Cercò di rialzare dallo stato miserando in cui erano cadute molte città dell'Impero; riordinò le finanze, l'autorità municipale; abolì privilegi di esenzioni che non fossero meritati; migliorò la posta pubblica sopprimendo permessi inutili e diminuì le imposte ripartendole con giustizia. Si occupò di rendere più spedita l'amministrazione della giustizia non disdegnando di fare egli stesso da giudice e sempre con equità. Restaurò la disciplina dell'esercito preponendogli capi fidati ed esperti.

Nonostante tutte queste benemerenze politiche e sociali, G. è passato alla storia con una grave nota di infamia derivatagli dalla sua politica religiosa. La preoccupazione più grande e quasi lo scopo unico del suo governo fu quello di arrestare la marcia del cristianesimo e restaurare l'ellenismo come religione pubblica e come politica; e le sue attività e benemerenze politiche e sociali furono fatte, si può dire, in vista ed in funzione di questo scopo. Intraprese a tal fine una lotta senza derogare in apparenza ai principi di tolleranza, ma in realtà con passione ed asprezza, irritandosi se incontrava delle difficoltà, usando meschini dispetti, talvolta anche crudeli, facendo contro i cristiani una guerra sorda nella quale più di una volta compromise la sua dignità. Durante i primi mesi di governo si mostrò ragionevole e tollerante, sperando che tutto sarebbe riuscito facilmente secondo i suoi piani. Al suo avvento al governo, il paganesimo era ufficialmente in decadenza: le leggi di Costanzo ne avevano accelerato la dissoluzione. Sulla fine del 361 G. emise i primi editti di restaurazione facendo riaprire i templi, ricostruire quelli che erano cadenti o erano stati abbattuti; ordinò il ripristino dei pubblici sacrifici e concesse ampi privilegi a tutti coloro che si adoperavano per il risveglio del culto degli dèi. Concesse è vero, nel febbr. 362, l'amnistia a tutti i vescovi esiliati da Costanzo, ma più che spinto da un sentimento di giustizia, lo fece per reazione alla politica del predecessore e, principalmente, perché pensava e sperava che il provvedimento sarebbe riuscito una causa di lotta interna tra cattolici ed ariani e quindi avrebbe accelerato la disgregazione del cristianesimo. Più tardi infatti non esitò a perseguitare e ricacciare in esilio alcuni vescovi, tra cui anche s. Atanasio, i quali, anziché attuare anche inconsciamente le mire di G., erano riusciti piuttosto a stroncare di più il paganesimo risorgente. Ma il favore da lui apertamente a questo accordato, fu la causa di feroci rappresaglie da parte del popolaccio, sicuro della protezione imperiale. In parecchie città furono saccheggiate chiese, uccisi sacerdoti, violate vergini sacre; tumulti avvennero in più luoghi come a Bosra e ad Alessandria, dove lo stesso vecchio amico di G., Giorgio, vescovo ariano della città, fu massacrato, senza che l'Imperatore punisse i colpevoli, contentandosi solo di una recriminazione epistolare. I cristiani naturalmente, non potendo sperare giustizia da parte delle autorità, reagirono ritorcendo le ingiurie; da qui repressioni individuali e collettive come a Mero in Frigia, ad Antiochia, Gaza, Eliopoli, Aretusa, Edessa, Cesarea, ecc. Le resistenze che G. incontrava nell'attuazione dei suoi disegni lo irritarono maggiormente e a poco a poco divenne settariamente autocrate. Nella primavera del 362 fece venire a corte i suoi vecchi maestri teosofi Massimo e Prisco, e con il loro consiglio iniziò la lotta più aperta. Il 27 giugno promulgò la legge sull'insegnamento, giudicata iniqua dallo stesso Ammiano Marcellino, secondo la quale i maestri cristiani non potevano insegnare senza la previa approvazione dei consigli municipali, che doveva essere ratificata dallo

stesso Imperatore. Più che dalla loro competenza si trattava di giudicare dalle loro idee religiose, poiché non si poteva tollerare che i dispregiati «galilei» insegnassero o studiassero le lettere classiche permeate di mitologia e di paganesimo, se non credevano a queste cose. Gli insegnanti furono perciò costretti a scegliere tra la fede e la scuola: molti lasciarono le cattedre, altri cercarono di sostituire ai classici greci e latini composizioni cristiane, come fecero i due Apollinare, padre e figlio, versificando la *Bibbia*, scrivendo tragedie, commedie, dialoghi, liriche di argomento cristiano. Contro il clero, poi, emise una serie di decreti con i quali lo privava degli antichi privilegi, sottoponendolo agli obblighi militari; costrinse i militari a venerare gli dèi dipinti sulle insegne dalle quali aveva fatto togliere la Croce; a tutti vietò gli uffici delle magistrature e delle amministrazioni, né permise che fossero insigniti di onori o dignità.

Per combattere i cristiani non si peritò di sollecitare l'adesione degli Ebrei per i quali tentò anche di restaurare il tempio di Gerusalemme con la perfida segreta malizia di smentire la profezia di Gesù (*Mt.* 24, 2; *Lc.* 21, 5 sg.); ma le tremende scosse di terremoto e le fiamme che si levarono dalle rovine, lo costrinsero a desistere dall'impresa.

Contemporaneamente a queste disposizioni contro il cristianesimo, G. ne emise altre per restaurare il paganesimo, plagiate però dalle idee ed istituzioni cristiane, instaurando una ridicola teocrazia. A partire infatti dal giugno 362, atteggiandosi a pontefice massimo, scrisse una serie di lettere dette «pastorali» con le quali dava istruzioni ai sacerdoti dei templi obbligandoli, sotto pena di gravi sanzioni, sul rituale da seguire nei sacrifici, sulle istruzioni da fare ai fedeli, sulle virtù da praticare, sulle opere di misericordia e specialmente sulla filantropia da esercitare.

Nell'estate del 362 decise di abbattere la potenza dei Persiani che minacciavano l'Impero. I preparativi per la spedizione furono fatti ad Antiochia donde partì nel marzo 363. I primi mesi di lotta gli furono propizi; ma il 27 giugno, durante un combattimento, fu ferito e condotto nella sua tenda vi morì dissanguato, assistito da alcuni amici. Il corpo fu condotto a Tarso e seppellito in un sobborgo della città.

Durante la sua breve vita G. trovò il tempo di scrivere molto, ma parecchie delle sue opere sono andate perdute. Si conservano 2 panegirici dell'imperatore Costanzo ed un elogio dell'imperatrice Eusebia, scritti prima che assumesse il governo dell'Impero. Perduti sono i commentari sulle sue campagne nelle Gallie. Scrisse ancora discorsi su argomenti filosofici, religiosi, satirici e polemici. In questo genere il capolavoro è il *Misopogon* (Μισοπώγων) scritto ad Antiochia nel 363, poco prima della spedizione contro i Persiani, per vendicarsi spiritosamente delle canzonature degli Antiocheni dirette alla sua lunga barba. Di minor valore è il *Symposium* (Συμπόσιον) in cui passa in rassegna, in una specie di banchetto tenuto nell'Olimpo, tutti i suoi predecessori nell'Impero; nessuno sfugge alle sue critiche mordaci ed in modo particolare Costantino Magno, il protettore dei cristiani, mentre tutti i suoi favori sono per Marco Aurelio. Conservate sono pure 78 lettere dirette ad amici. L'opera però in cui manifestava tutto il suo odio contro il cristianesimo era *Adversus Galilaeos* (Κατὰ Γαλιλαίων), scritto ad Antiochia tra il 362 e il 363, in tre libri. L'opera è perduta ma se ne conoscono alcuni frammenti dalla confutazione che ne scrisse s. Cirillo d'Alessandria in 30 libri, della quale però rimangono solo i primi dieci, diretti a combattere il primo dell'opera di G. Questi conosceva abbastanza bene la S. Scrittura e l'organizzazione interna della Chiesa e dell'una e dell'altra faceva una critica severa, ma gli argomenti addotti sono ricalcati su quelli di Celso e Porfirio.

Bibl.: Ammiano Marcellino, *Rer. Gest.*, XV-XXV; Socrate, *Hist. eccl.*, III, 1-3, 11-15, 17-21; Sozomeno, *Hist. eccl.*, V, 1-11, 16-22; VI, 1 sg.; G. Magri, *L'imperatore G. l'A.*, Milano 1901; P. Allard, *Julien l'Apostat*, 3 voll., Parigi 1906-10; J. Geffcken, *Kaiser Julian*, Lipsia 1914; A. Rostagni, *G. l'A.*, Torino 1920; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Parigi 1930; per altra bibl. v. A. Piganiol, *Histoire de Rome*, ivi 1949, v. indice.

Agostino Amore

GIULIANO di Brioude, santo, martire. - Molto venerato in Francia ed esaltato da Sidonio Apollinare e Gregorio di Tours, è commemorato nel *Martirologio geronimiano* il 28 ag. Le notizie sulla sua persona provengono da una *Passio* molto antica ma non coeva ed in genere attendibile. N. a Vienne da nobile famiglia, militava nell'esercito insieme con il tribuno Ferreolo (v.).

Scoppiata la persecuzione di Diocleziano, per consiglio dell'amico si nascose a Brioude. Fu però scoperto dai soldati dell'ufficiale Crispino e, confessando la propria fede, fu decapitato sul posto. Sul sepolcro fu edificata una basilica, mentre il capo, portato a Vienne, venne in possesso dell'amico Ferreolo, con il quale fu seppellito quando anche questi subì il martirio. Il «dies natalis», ignoto ai cristiani del luogo, fu fissato da s. Germano di Auxerre.

Bibl.: Tillemont, V, pp. 279-82; *Acta SS. Augusti*, VI, ed. Parigi 1868, pp. 169-88; H. Delehaye, *Les recueils antiques des saints*, in *Anal. Boll.*, 43 (1925), pp. 305-25; *Martyr. Hieronymianum*, p. 473; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 343 sg.; P. Franchi de' Cavalieri, *S. Genesio di Arelate, s. Ferreolo di Vienna, s. G., di Brivas*, in *Note agiografiche*, fasc. 8 (*Studi e testi*, 65), Città del Vaticano 1935, pp. 223-229; J. Lespinasse, *St Julien de B.*, ivi 1941. Agostino Amore

GIULIANO di Eclano. - Così chiamato dalla sua sede vescovile (scomparsa, rovine presso l'odierna Mirabella Eclano, ad est di Benevento), fu il più tenace e battagliero sostenitore delle dottrine pelagiane (ca. 380-455). Suo padre Memore, vescovo, fu legato d'amicizia con i ss. Agostino e Paolino di Nola. Istruito nelle divine Scritture e già chiaro fra i Dottori della Chiesa, a dir di Gennadio (*Vir. ill.*, 45), G., da poco elevato alla cattedra episcopale di Eclano, nel 418, quando papa Zosimo nella sua *Tractoria* confermò la condanna portata dal suo predecessore Innocenzo I contro Pelagio e il suo manutengolo Celestio, si mise a capo dell'opposizione, forte soprattutto nell'Italia meridionale. Perciò, deposto dalla sua sede e cacciato in esilio per decreto imperiale, andò errando per le province orientali dell'Impero, ospite a lungo del vescovo Teodoro di Mopsuestia in Cilicia; né mai poté tornare alla sua Eclano, per quanti sforzi facesse presso la corte di Costantinopoli, finché oscuramente si spense, dicesi, in un villaggio di Sicilia.

Scrisse in difesa delle dottrine pelagiane due lettere a papa Zosimo e due altre, dopo la sua deposizione, a suoi partigiani di Tessalonica e di Roma; quindi, esule in Oriente, due grosse opere contro le tesi cattoliche sostenute da s. Agostino, cioè quattro libri a Turbanzio e otto libri a Floro, ai quali risponde s. Agostino rispettivamente con i sei libri *Contra Iulianum* (PL 44, 461) e il cosiddetto *Opus imperfectum* (PL 45, 1049); inoltre un libro *De bono constantiae*, conosciuto ancora da Beda (PL 91, 1072). Di tutto questo non rimangono interi che i primi sei libri a Floro, citati integralmente da s. Agostino nella sua risposta; del resto solo pochi frammenti.

Commentò anche vari libri della S. Scrittura. Un diffuso commento al *Cantico dei Cantici* in 7 libri fu ancora tra le mani di Beda, che ne cita alcuni brani. Un'allusione a questo commento e insieme a *Proverbi* ed *Ecclesiaste* si deve vedere nell'opera composta *Salomonis voluminibus disserendis*, che di sé attesta l'autore d'un commento ai profeti minori (PL 21, 960), autore che, come ha dimostrato G. Morin con forti argomenti, è appunto il G. Con più ragione si dovrà a lui attribuire una *Expositio* del *Libro di Giobbe* pubblicata nello *Spicilegium Casinense*, III, poiché ai medesimi argomenti fi-

lologici si aggiungono le dottrine pelagiane, appena discernibili nel commento ai Profeti, nella forma più cruda e ripetutamente asserite nella esposizione di Giobbe. Infine tradusse dal greco il commento di Teodoro Mopsuesteno ai *Salmi*; ne rimangono larghi frammenti in manoscritti già di Bobbio.

Nei suoi scritti polemici G. portò alle estreme conseguenze i principi fondamentali dell'eresia pelagiana, e li difese con somma acrimonia, armato soprattutto di pertinace dialettica ed inesauribile facondia. Nei commenti biblici prese a base la nuova versione di s. Girolamo, al quale del resto non risparmiò le critiche, e spiegò il senso letterale con i principi ermeneutici della scuola antiochena, unico in questo genere fra i Latini. In tutte le sue opere dà prove di grande coltura ed abilità letteraria, buona e ricca lingua, robusto stile personale.

BIBL.: A. Bruckner, *Julian von Aeclanum. Sein Leben und seine Lehre*, Lipsia 1897; id., *Die vier Bücher Julians v. Aecl. an Turbantius*, Berlino 1910 (frammenti degli scritti polemici); G. Morin, *Un ouvrage restitué à Julien d'Eclane*, in *Revue bénédictine*, 30 (1913), pp. 1-24; A. Vaccari, *Un commento a Giobbe di G. di E.*, Roma 1915; A. d'Alès, *Julien d'Eclane, exégète*, in *Rech. de sc. rel.*, 6 (1916), pp. 311-24; R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes* (*Studi e testi*, 93), Città del Vaticano 1939. Alberto Vaccari

GIULIANO da MAIANO. - Architetto e intagliatore, n. a Maiano (Fiesole), nel 1432, m. a Napoli il 17 ott. 1490. Appartiene a una famiglia di artisti: il padre, Leonardo d'Antonio, era scalpellino, e i fratelli Benedetto (v.) e Giovanni scultori.

In giovinezza si mise all'arte dell'intagliatore, e l'opera sua più importante in questo campo sono i bellissimi armadi della sacrestia nuova di S. Maria del Fiore (1463). Ma già aveva iniziato anche l'attività di architetto, concorrendo al disegno per l'oratorio della Madonna della Tavola nel duomo di Orvieto (non attuato), e portando a compimento il Palazzo Strozzino di Firenze, iniziato da Michelozzo. La sua successiva attività si svolge in gran parte lontano da Firenze, avendo quasi sempre a compagni i fratelli: fra il 1466 e il 1468 a S. Gimignano dà il disegno per la trasformazione della Collegiata, e insieme a Benedetto compie la cappella di S. Fina; nel 1473 è a Siena (Palazzo Spannocchi); nel 1474 a Faenza inizia la costruzione del Duomo (condotto a termine da Lapo di Pagno Portigiani) ispirato al modello brunelleschiano di S. Lorenzo; nel 1481-85, chiamato da Girolamo Basso della Rovere, dirige la fabbrica della basilica di Loreto. I legami con Firenze, dove nel 1477 era capomaestro dell'Opera del Duomo, si allentano quando, nel 1485, chiamato da Ferdinando d'Aragona, va a Napoli dove rimane fino alla morte. Distrutta la Villa di Poggio Reale, unica sua opera superstite a Napoli è la grandiosa Porta Capuana. G. fu il maggiore diffusore delle forme brunelleschiane nelle Marche, nell'Emilia e nella Campania. È incerto che abbia lavorato anche a Roma, dove il Vasari gli attribuisce opere di eccezionale importanza, quali la costruzione di parte del Palazzo Venezia e la Loggia della benedizione in S. Pietro.

BIBL.: Venturi, VIII, 1, p. 377 sgg.; L. Cendali, *G. e B. da Maiano*, Sancasciano s. a.; P. Tomei, *L'architettura a Roma nel Quattrocento*, Roma 1942, passim. Mario Zocca

GIULIANO, POMERIO: v. POMERIO, GIULIANO.

GIULIANO lo SPEDALIERE, santo. - Non si può fissare né la data né il luogo della sua nascita; i suoi dati biografici sono puramente leggendari e la leggenda si presenta dal sec. XII in poi in molteplici redazioni.

(fot. Alinari)

GIULIANO lo SPEDALIERE, santo - *S. G. uccide i genitori*. Dipinto di ignoto dei primi del sec. XV - Assisi, Palazzo Comunale.

Lo si fa nascere in Francia (Le Mans, Anjou), in Belgio (Ath), ca. la metà del sec. VII, oppure in Italia (Napoli). Avrebbe ucciso i suoi genitori in seguito a un tragico errore: conosciuto il suo crimine sarebbe venuto a Roma per farsi assolvere e avrebbe costruito sul fiume Gardon nella Provenza o nella località detta Isola sulle rive del fiume Potenza, nei pressi di Macerata, un ospedale per i pellegrini. Il culto da privato passò qua e là in libri liturgici in epoca molto tarda, come nel *Messale di Aquileia* del 1519 (al 29 genn.). Anche le date della sua festa sono varie: 13 genn., 12 febbr., 31 marzo, 31 ag. La chiesa nazionale belga in Roma gli è dedicata.

La leggenda di G. ha esercitato pure un notevole influsso nell'arte: tra le tante opere si ricordano le vetrate di Chartres del sec. XIII, il trittico del sec. XV, conservato a Burgos; gli affreschi della cattedrale di Trento del sec. XIV e del Palazzo comunale di Assisi (inizio sec. XV); il gruppo in legno del sec. XV della cappella di S. G. a Boussoit-sur-Haine nel Belgio.

BIBL.: Lo studio più recente ed esauriente su s. G. è di B. Gaiffier, *La légende de st Julien l'Hospitalier*, in *Anal. Bollandiana*, 63 (1945), pp. 145-219. A. Pietro Frutaz

FOLKLORE. - La leggenda popolare di s. G. sarebbe sorta nel medioevo, probabilmente in territorio francese o belga, ed ha vivamente colpito la fantasia dei volghi. Lo invocano coloro che si accingono a un viaggio, per evitare cattivi incontri e assicurarsi un buon albergo. Oltreché dei viandanti è protettore degli albergatori e delle città di Gand e di Macerata. Già nel *Decamerone* (II giornata, II novella) è ricordato il *Paternoster* di s. G., che tuttora si conserva nella tradizione orale di varie regioni d'Italia. S. G. ha ispirato poemetti popolari, che seguono il racconto quale è dato dalla *Leggenda aurea*; uno di essi, abruzzese, in 171 vv., fu pubblicato dal Percopo: un altro, in una trentina di ottave, è conservato in incunaboli della Casanatense (n. 1764), dell'Universitaria di Bologna (n. 21) e della Marciana di Venezia (Misc. 1945, 14) e si continuò a stampare in rozzi libretti popolari fino al sec. XVIII. I principali episodi della leggenda sono sinteticamente narrati in una « orazione » popolare in endecasillabi epici, diffusa dalla Calabria alla Romagna. Il Flaubert ha ripreso il tema svolgendolo letterariamente in uno dei suoi *Trois contes* (Parigi 1886).

BIBL.: A. Tobler, *Zur Legende vom heiligen Julianus*, in *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*,

91 (1898), pp. 339-64; 102 (1899), pp. 109-78; A. Graf, *S. G. nel Decamerone e altrove*, in *Miti, leggende e superstizioni del medioevo*, Torino 1893, pp. 205-19; 2ª ed. 1925, pp. 383-96; R. Magnanelli, *Canti narrativi religiosi del popolo italiano*, Roma 1909, pp. 150-73; G. Battelli, *Le più belle leggende cristiane*, Milano 1924, pp. 502-11; M. Oberziner, *La leggenda di s. G. il parricida*, in *Atti del R. Istituto veneto*, XCIII, 2 (1933-1934), pp. 253-309; P. Toschi, *La poesia popolare religiosa in Italia*, Firenze 1935, pp. 113-15; C. Naselli, *Diffusione e interpretazione del Paternoster di s. G. in Sicilia*, in *Atti del III Congresso di tradizioni popolari*, Roma 1936, pp. 255-67; U. Cianciolo, *Contributo allo studio dei cantari di argomento sacro*, in *Archivum Romanicum*, 22 (1938, II-III), p. 47 sgg. Paolo Toschi

GIULIANO da Spira (*Theutonicus*). - Letterato e musicista francescano, n. a Spira alla fine del sec. XII, m. a Parigi ca. il 1250. Era famoso maestro di canto alla corte di Francia, prima di rendersi minorita (ca. il 1225); partecipò probabilmente al Capitolo generale di Assisi del 1227 e fu socio del provinciale di Germania (fra' Simone Anglico), tornando poi a Parigi ove per lo più visse (ebbe ivi l'ufficio di « correttore» o maestro di lettura per i frati in coro e a mensa e forse insegnò pure canto nello Studio conventuale).

Esaltato dagli storici per la sua perizia letteraria e musicale e per la santità di vita, G. compose gli uffici ritmici, « in littera et cantu », di s. Francesco e di s. Antonio, con gli inni e responsori, e inoltre una vita di s. Francesco in elegante prosa (*Ad hoc quorundam*, 1232-35) che segue fedelmente la prima biografia di fra' Tommaso da Celano (v.). A lui va pure attribuita la *Legenda Antoniana* « secunda » o « anonima » (ca. 1240). G. è uno dei primi rappresentanti della lunga serie di poeti e musicisti francescani, susseguitisi nei secoli; anche le melodie dello Spirense sono giudicate di grande valore dai critici odierni per la loro originalità, finezza e saldezza di struttura, superiori alle forme decadenti del suo tempo.

Bibl.: F. van Ortroy, *Julien de Spire biographe de st François*, in *Anal Boll.*, 19 (1900), pp. 321-40 e 21 (1902), pp. 148-156; H. Felder, *Die liturg. Reimoffizien auf die heil. Franziscus und Antonius...*, Friburgo 1902; E. Bruning, *Officium ac Missa de festo S.P.N. Francisci*, Roma 1926 (testo restit.); id., *G. da S. e l'Officio ritmico di s. Francesco*, in *Note d'archivio*, 3 (1927), pp. 129-202; G. Abate, *La leggenda napoletana di s. Francesco e l'Ufficio rimato di G. da Spira secondo un codice umbro*, in *Misc. Franc.*, 30 (1930), pp. 46-48; M. Bihl, *De s. Francisci legenda ad usum chori*, in *Arch. franc. hist.*, 26 (1933), pp. 358-84, e nei *Prolegomeni* al vol. X di *Anal. Franc.*, Quaracchi 1941, pp. XLII-IX (testo critico); H. Dausend, *S. Francisci Ass. et s. Ant. Pat. Officia rhythmica auctore Fr. Iuliano a Spira* (illustr. e testo), Münster in V. 1934. Testo della *Leggenda Antoniana* in *Acta SS. Iunii*, II, Parigi 1866, pp. 198-201, 204-209 e presso F. Conconi, *Leggende di s. Ant.*, Padova 1930, pp. 3-50, edizione non migliore della precedente. Lorenzo Di Fonzo

GIULIANO da Toledo, santo. - Si crede sia di origine ebrea; fu discepolo dell'arcivescovo Eugenio II di Toledo, il poeta. S. G. da Toledo (vissuto fra il 642 ca. e il 690 ca.) è la figura più spiccata dell'episcopato visigoto, come carattere, come teologo, come principe della Chiesa. Nel genn. 680, dopo la morte di Quirico, fu eletto vescovo metropolitano della città regia. Assisté ai quattro Concili di Toledo (XII-XV) presiedendoli tutti, per quanto non fosse il vescovo più anziano. Sotto la sua presidenza il XII Concilio toledano (681) sanzionò l'allontanamento di Wamba e l'incoronazione di Ervigio. A G. si deve l'importanza sempre crescente della sede toledana sino al riconoscimento della sua supremazia sopra tutte le altre chiese di Spagna (683).

La sua figura di letterato è basata sulle seguenti opere : *Liber prognosticorum futuri saeculi*, opera dogmatica-ascetica, in tre libri; il primo trattato *De novissimis* che possediamo; *De sextae aetatis comprobatione*, in tre libri di polemica antigiudaica, scritti dietro richiesta del re Ervigio, sopra la secolare lotta con gli Ebrei; *Antikeimenon libri duo*, una conciliazione dei passi apparentemente contrastanti nella Scrittura; *Vita s. Ildefonsi*, biografia ed esaltazione della personalità del suo predecessore; un *Apologeticum fidei Benedicto Urbis papae directum*, oggi perduto, che precisava, nel nome del XV Concilio di Toledo, alcuni punti teologici sulla Trinità e sulla cristologia; Roma richiese alcune spiegazioni su determinate formole ivi usate, cui il metropolita di Toledo soddisfece in modo completo; *De remediis blasphemiae*, recentemente identificata; una *Historia rebellionis Pauli adversus Wambam*, mirabile opera di storiografia nel sec. VII, documentata e concepita alla maniera classica; una *Ars gramatica*, molto interessante per la storia della cultura medievale, simile nella sua accettazione alle *Etimologie* di s. Isidoro; si basa sulla *Gramatica* di Donato, pur subendo l'influsso di altri numerosi grammatici anteriori.

S. G. è uno dei precursori delle *Sentencias y Sumas*, che dominarono nel medioevo. Il suo stile è dignitoso ed elevato, vibrante nella discussione polemica, e caldo di entusiasmo patriottico nel suo apporto storico.

Bibl.: Edizioni : F. A. Lorenzana, *Collectio SS. Patrum Ecclesiae Toletanae*, II, Madrid 1783, pp. 1-384; PL 96, 445 sgg. - Studi : P. Wengen, *Julianus Erzbischof of Toledo*, S. Gallo 1894; Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, II, 1, Madrid 1932, pp. 97-104 e 159-66; J. F. Rivera, *S. Julian arzobispo de Toledo*, Barcellona 1944. Giuseppe Madoz

GIULIANO e BASILISSA, santi, martiri. - Sono commemorati insieme con altri il 6 genn. nel *Martirologio geronimiano*, l'8 ed il 21 giugno nel *Sinassario* di Costantinopoli ed il 9 genn. nel *Martirologio romano*, come martiri di Antiochia; appartengono però alla città di Antinoe in Egitto.

La parentela tra i due martiri e le relazioni con i soci sono del tutto arbitrarie, escogitate dall'autore della *Passio*. Questa, la cui redazione originale era in greco, abbastanza leggendaria, fu composta certamente non molto prima del sec. VII. All'inizio della persecuzione di Diocleziano, G. viveva in perfetta castità con la moglie B. che sarebbe morta naturalmente; G. invece fu catturato e condotto al tribunale del preside Marciano dove fu interrogato e fustigato. Convertì il figlio dello stesso preside, Celso, con il quale fu rinchiuso in carcere. Quivi convertirono 20 soldati che furono battezzati dal presbitero Antonio. Dopo altri tormenti furono tutti decollati.

Bibl.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi 1863, pp. 570-88; *Synax. Constantinop.*, pp. 375-77, 759-62 : H. Delehaye, *Les martyrs d'Egypte*, in *Anal. Boll.*, 40 (1922), pp. 66, 86; *Martyr. Hieronymianum*, p. 28. Agostino Amore

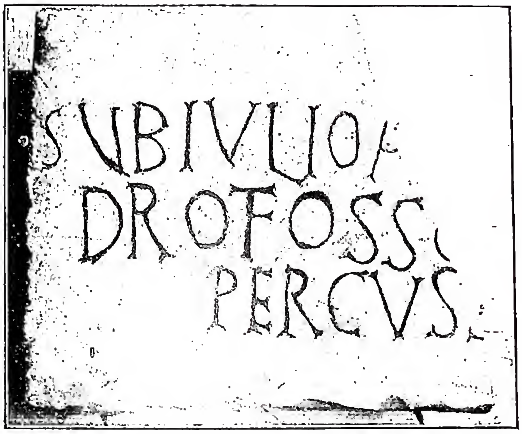
GIULIANO SABA, santo. - M. verso il 377. È commemorato nel *Martirologio romano* il 14 genn. ed il 18 ott.; in questa seconda data anche presso i Greci. S. Giovanni Crisostomo lo ricorda in un'omelia tenuta ad Antiochia ai suoi uditori che l'avevano conosciuto. N. da poveri genitori, era un uomo rustico, non dotto, ma pieno di virtù.

Si ritirò in un tugurio ai confini dell'Osroene, vivendo in penitenza. Molti cristiani, attratti dalla sua santità, accorsero a lui per dividerne il metodo di vita. Costruì sul Monte Sinai una basilica, nel luogo in cui, secondo la tradizione, Dio apparve a Mosè. Durante il regno di Valente gli ariani sparsero la voce che G. condivideva le loro idee; si recò perciò, pregato dai cristiani, in quella città, per smascherare la loro calunnia. Ritornò quindi alla sua solitudine. Teodoreto di Ciro ne scrisse la biografia.

Bibl.: Teodoreto, *Historia religiosa*, 2 : PG 82, 1305-24; *Acta SS. Octobris*, VIII, ed. Parigi 1866, pp. 346-58; *Synax. Constantinop.*, pp. 149, 308. Agostino Amore

GIULIO. - Centurione al quale fu affidato Paolo, prigioniero, nel viaggio da Cesarea a Roma (*Act.* 27, 1-28, 16).

G. trattò Paolo con molta umanità (*Act.* 27, 3), per cui Luca parla di lui con simpatia. Con Paolo lasciò imbarcare, oltre Luca, Aristarco, avvalendosi della legge che concedeva al prigioniero romano il servizio di due schiavi. A Sidone gli concesse di vi-



(fot. Pont. comm. arch. sacra)
GIULIO I, papa, santo - Frammento epigrafico recante il nome del Papa - Roma, cimitero dei SS. Marco e Marcellino.

sitare gli « amici » (*Act.* 27, 3). Nell'imminenza del naufragio, seguì i suggerimenti dell'Apostolo (*Act.* 27, 30 sgg.) e per salvarlo si oppose alla proposta dei soldati d'uccidere i prigionieri (*ibid.* 27, 42 sg.).

BIBL.: A. C. Headlam, *Julius*, in *Dict. of the Bible*, II, p. 824 sg.; E. Beurlier, *Jules*, in DB, III, col. 1864; anon., *Julius*, in *Dict. enc. de la Bible*, I, p. 699. Teodorico da Castel San Pietro

GIULIO, santo, martire. - È commemorato nel *Martirologio geronimiano* il 27 maggio ed il 4 giugno, ma la prima data sembra la più sicura, secondo quanto riferisce anche la *Passio*, molto antica ed in genere attendibile. Secondo questa, G. era un veterano dell'esercito, dove aveva militato per 27 anni. Durante la persecuzione di Diocleziano fu arrestato e condotto al tribunale del preside Massimo a Durostorum nella Mesia. Esortato dal giudice a sacrificare, si rifiutò energicamente, ricordando la sua fedeltà nell'esercito ed il suo valore in battaglia. Fu perciò condannato alla decapitazione.

BIBL.: *Acta Sancti Iulii veterani martyris*, in *Anal. Boll.*, 10 (1891), pp. 50-52; P. Franchi de' Cavalieri, *Osservazioni sopra alcuni atti di martiri*, in *Nuovo bull. di arch. Christ.*, 10 (1904), pp. 22-26; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 276, 304; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 249. Agostino Amore

GIULIO AFRICANO : v. SESTO GIULIO AFRICANO.

GIULIO I, PAPA, santo. - Eletto il 6 febbr. 337, m. il 12 apr. 352. Secondo il *Liber Pontificalis* era romano, figlio di un certo Rustico. Durante il suo pontificato molto si adoperò per l'ortodossia nicena, ed in modo particolare per la difesa di s. Atanasio. Appena fu conosciuta la sua nomina in Oriente, gli Eusebiani gli inviarono il presbitero Macario ed i diaconi Martirio ed Esichio con lettere contro s. Atanasio, già esiliato a Treviri, contro Marcello di Ancira ed Asclepiade di Gaza deposti nel 335. S. Atanasio, che nel frattempo era ritornato ad Alessandria per l'editto di Costante, mandò suoi legati a Roma per difendersi. Il presbitero Macario temendo di essere smascherato fuggì di notte; i legati di Atanasio fecero conoscere al Papa in una pubblica conferenza la verità sullo stato delle cose; i due diaconi ariani chiesero allora la convocazione di un concilio. G. accettò ed invitò a Roma per il giugno 340 i vescovi orientali. S. Atanasio venne portando seco le lettere di un Sinodo tenuto ad Alessandria nel 339; vennero Marcello ed Asclepiade ed altri ecclesiastici, cacciati dalle loro sedi, per chiedere giustizia. Gli eusebiani invece, ai quali G. aveva scritto una lettera per mezzo dei presbiteri romani Elpidio e Filosseno, addussero delle scuse per non venire, scrivendo una lettera arrogante, vana, aspra e piena di calunnie, e ritennero anche i legati papali. G., dopo aver inutilmente aspettato, tenne lo stesso il Concilio al quale parteciparono 50 vescovi; fu approvato l'operato del Papa nei riguardi degli eusebiani; fu esaminata la questione di s. Atanasio che fu dichiarato innocente e restituito alla comunione; anche gli altri vescovi furono ristabiliti.

Agli eusebiani G. rispose con una lettera che è un capolavoro di dignità e di nobiltà, in cui confutava le loro scuse ed accuse; la verità vi è difesa con fermezza apostolica facendo vedere la loro animosità; li rimproverava d'aver violato i canoni e confutava tutti i pretesti addotti per non venire al Concilio; illustrava poi l'innocenza di s. Atanasio e la doppiezza del loro operato contro di lui, e conchiudeva con una calda esortazione alla carità ed alla pace. Questa lettera di G. non poté vincere l'impudenza degli eusebiani che, appoggiati da Costanzo II, si riunirono ad Antiochia nel 341 ed elessero anche un certo Gregorio alla sede di Alessandria. La questione fu ripresa nel Concilio di Sardica (343), al quale G. inviò i legati Archidamo e Filosseno, ma ancora una volta gli eusebiani non vollero riparare le loro malefatte e si riunirono separatamente a Filippopoli.

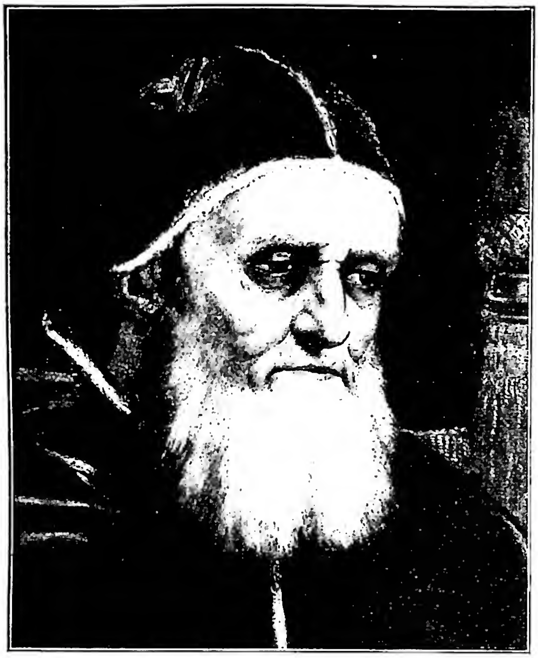
Quando s. Atanasio poté ritornare ad Alessandria dopo il secondo esilio, cacciatovi da Costanzo (349), G. lo accolse a Roma con grandi segni di stima ed affetto e gli diede lettere di congratulazione per la Chiesa di Alessandria. Poco dopo ricevette anche la ritrattazione di Ursacio e Valente, fieri avversari di s. Atanasio.

A G. è attribuita la costruzione di una chiesa presso il Foro Traiano (SS. Apostoli) e in Trastevere (S. Maria); nonché quella di S. Valentino sul cimitero omonimo della Via Flaminia. Fu seppellito nel cimitero di Calepodio sulla Via Aurelia, dove aveva anche edificato un'altra chiesa.

BIBL.: *Acta SS. Aprilis*, II, Parigi 1865, pp. 82-86; *Lib. Pont.*, I, p. 205 sg.; Tillemont, VII, pp. 269-84; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II, Parigi 1910, p. 193 sgg.; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, I, 2ª ed., Roma 1930, p. 175 sgg., passim; Fliche-Martin-Frutaz, III, passim (v. indice); R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 16. Agostino Amore

GIULIO II, PAPA. - Giuliano della Rovere, n. ad Albissola presso Savona nel 1445 da oscura famiglia. Ebbe povera la giovinezza; fu, probabilmente per cura dello zio paterno, il francescano card. Francesco della Rovere, studente nel Convento di S. Francesco in Perugia. Il fatto che egli acquistasse allora un manoscritto delle *Istituzioni* di Giustiniano lascia pensare che si applicasse a studi giuridici, quantunque egli abbia detto poi di avere atteso alle lettere. A Perugia entrò anche nel chiericato; ma rimase nell'ombra, finché lo zio, divenuto papa Sisto IV, gli diede prima il vescovato di Carpentras, poi, il 16 dic. 1471, la porpora con il titolo di S. Pietro in Vincoli.

Il cardinale tenne poi, in titolo, o in amministrazione, o in commenda, per un tempo più o meno lungo, un numero grande di vescovati, di abbazie, di benefici: tra i molti, l'abbazia di Grottaferrata (dal 1472), il vescovato di Bologna (1483-1502), l'arcivescovato di Avignone (1474-1503), le sedi vescovili cardinalizie della Sabina (1479-83) e di Ostia e Velletri (1483-1503); dal 1474 fu penitenziere maggiore. E già da Sisto IV ebbe incarichi di molto rilievo: fu legato nella Marca (1473); con mano saldissima rimise l'ordine nell'Umbria, a Todi, a Spoleto, a Città di Castello; legato in Avignone e nel contado Venassino e in tutto il Regno di Francia (1476), in un momento in cui erano tese le relazioni fra il Papa e Luigi XI, riuscì a rinsaldare il dominio papale sul con-



(fot. Alinari)

Giulio II, papa - Ritratto di G. II. Particolare del quadro di Raffaello (ca. 1512) - Firenze, Galleria Pitti.

tado e tuttavia a essere considerato « très cher et grant amy » del re di Francia. E di nuovo fu legato *a latere* (1480-82) per rimettere la pace tra Luigi XI e Massimiliano d'Austria, che si disputavano l'eredità di Carlo il Temerario, e per promuovere la Crociata; se non riuscì nell'intento, ne crebbe di fama, e, al suo ritorno a Roma, ebbe insolito onore. Tuttavia, sull'animo di Sisto IV, più che il duro e angoloso « Vincola », potevano, da prima il card. Pietro Riario, un altro nipote del Papa m. nel 1474, poi il fratello di questo, l'accorto e ambizioso conte Girolamo, aperto rivale di Giuliano. Ma, nel Conclave che seguì alla morte di Sisto IV (1484), Giuliano, anche non rifuggendo da maneggi simoniaci, riuscì a procurare la tiara a una sua creatura, Giovan Battista Cibo: Innocenzo VIII, e fu per più anni « padrone » del debole Pontefice, « papa et plus quam papa ». Fieramente avverso a Ferrante di Napoli, forse per ragioni personali e familiari, certo per l'atteggiamento riottoso e minaccioso del Re di fronte alla Chiesa, consigliò al Papa la guerra, prendendo occasione dalla congiura dei baroni; e fu, in momento di pericolo grandissimo, coraggioso difensore di Roma e del Papa. Si sdegnò, quando il Papa, in sua assenza, conchiuse la pace con il Re (1486), e parve avere perduto l'autorità su Innocenzo. Ma la riacquistò subito; e, pur con un nuovo passeggero oscuramento della sua fortuna, rimase potentissimo, finché visse il Pontefice. Significative sono, in questi anni, la stretta amicizia sua con il card. Marco Barbo, forse il migliore uomo che avesse allora la Curia, e l'opposizione di ambedue « come ostro e tramontana » a Rodrigo Borgia e ad Ascanio Sforza, esponenti delle tendenze più mondane nel S. Collegio: Giuliano rappresentava già, anche se non disinteressatamente, la reazione alla corruttela della Chiesa, all'infiacchirsi del potere pontificale, al prevalere di interessi strettamente politici.

Nel Conclave del 1492, appoggiandosi troppo palesemente a Ferrante, riconciliato, anche per opera sua, con la Chiesa, tentò di far giungere al pontificato un cardinale della sua fazione; gli intrighi di Ascanio Sforza e la simonia vi elevarono il Borgia, che fu Alessandro VI. Anche Giuliano all'ultima ora si era piegato all'elezione, ottenendo compensi. Ma, nonostante una effimera conciliazione, nella quale parve divenuto « secondo papa » (ag. 1493), rimase non solo fiero oppositore del Borgia, quando l'opposizione poteva essere in molti casi giustificata, ma suo immoderato odiatore; e, stando ora a Marino, terra dei Colonna, ora nella sua fortificatissima Ostia, tenne « modi de uno antipapa ».

Quando, nell'imminenza della discesa di Carlo VIII, il Papa si strinse agli Aragonesi, il « Vincola » coinvolse questi nel medesimo odio. Timoroso, non a torto, per la sua vita, fuggì da Ostia (23-24 apr. 1494) e riparò in Francia, ove divenne autorevolissimo; sollecitò Carlo VIII all'impresa di Napoli e stette al suo fianco nella calata, nell'illusione, comune allora a non pochi, anche egregi, che il re di Francia potesse promuovere la necessaria riforma della Chiesa. Si ravvicinò per alcun tempo al Papa (1498) e fu mezzo a procurare a Cesare Borgia la mano di Carlotta d'Albret; ma si guastò presto novamente con i Borgia per le imprese di costoro contro il congiunto suo duca d'Urbino e il nipote Francesco Maria della Rovere. E restò lontano da Roma, ora in Francia, dal cui Re, che lo considerava tutto suo, ebbe (1499) la ricca abbazia di Chiaravalle presso Milano, ora a Savona, dov'era vescovo, o in altre terre d'Italia, temente e temuto.

Tornò a Roma dopo la morte di Alessandro, il 3 sett. 1503; e, forse per l'esperienza dolorosa del lungo esilio e del malfido appoggio straniero, certo interpretando il sentimento di molta parte degli Italiani, disse di voler essere « bono italiano ». Riuscì ad impedire l'elezione a papa del francese Amboise, quantunque non ottenesse allora la tiara, che fu data al vecchio Pio III. Alla morte di questo, si seppe guadagnare con promesse, che né poteva né voleva mantenere, l'appoggio del Valentino, ancora forte; e, non senza maneggi simoniaci, ottenne con voto unanime l'elezione a pontefice (1° nov. 1503). Assunse il nome di G. II, quasi a indicare il proposito suo di un'opera di restaurazione non dissimile da quella che Giulio Cesare aveva compiuta.

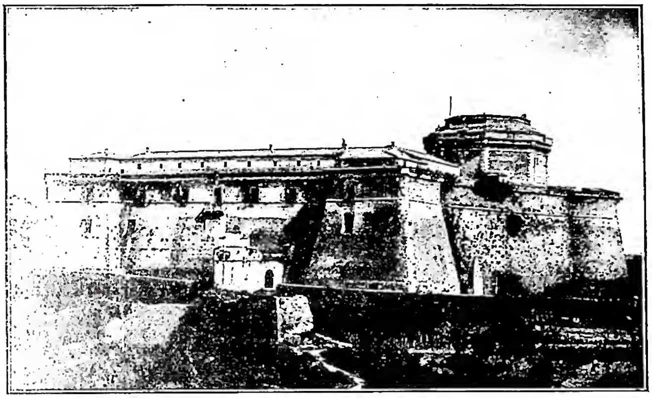
Meta ultima della sua ininterrotta fatica fu quella restaurazione religiosa, che era allora in primo luogo necessaria. Egli provvide infatti a rialzare il prestigio e l'autorità spirituale del pontificato e della Chiesa. Con una bolla, che pubblicò nel 1510 con la data del 14 genn. 1505 e fece riconfermare nel Concilio Lateranense il 16 febbr. 1513, dichiarò nulla l'elezione papale fatta per simonia e comminò la perdita della dignità e dei beni a chi vi partecipasse. Con altra bolla, che rinnovava la *Exsecrabilis* di Pio II, colpì di scomunica chi si opponesse al libero esercizio del potere pontificale o appellasse dal papa al concilio. Riformò la bolla *In coena Domini*, con la quale ogni anno, il Giovedì Santo, si denunziavano gli scomunicati; sostenne risolutamente i diritti della Chiesa di fronte alle potenze cattoliche; combatté l'eresia, pure agevolando la conversione degli eretici e cercando di moderare la severità dell'Inquisizione spagnola.

Diede appoggio agli Ordini religiosi e ne promosse la riforma; alimentò la devozione al S.mo Sacramento e alla Passione di Cristo; curò il decoro delle funzioni sacre, e, per quelle che si celebravano in S. Pietro, istituì la cappella di cantori, che da lui ebbe nome di Giulia. Eresse diocesi nelle terre d'oltre oceano e favorì l'opera dei missionari. Emanò bolle contro il duello e contro la costumanza d'appropriarsi gli oggetti portati a terra dalle onde. Tentò anche una riforma della Curia, che le difficoltà dei tempi e le resistenze degli uomini impedirono di attuare; e una riforma radicale propose come scopo del Concilio Lateranense aperto il 3 maggio 1512, quantunque il Concilio, assorbito dal compito non facile di provvedere all'estinzione dello scisma e all'abolizione

della prammatica sanzione di Francia, poco potesse fare per la riforma. Parlò assai della Crociata e vi pensò seriamente, raccogliendo danaro e custodendolo con cura gelosa, allestendo navi, promettendo di parteciparvi egli stesso, sebbene non credesse possibile la Crociata, finché non fosse ristabilita nel mondo la pace.

Attività religiosa, certo, non trascurabile. Ma, in un tempo in cui gli interessi politici e culturali prevalevano sui religiosi, G. II vide la salute per la Chiesa più che in un suo rinnovamento spirituale, nell'affermazione della sua potenza politica, del suo esterno splendore: volle innalzare il dominio temporale del papato come baluardo della sua indipendenza spirituale, raccogliere intorno ad esso l'Italia contro le cupidige straniere, minacciose insieme all' Italia e alla Chiesa, fare di se stesso o piuttosto del papato, « il dominus et maistro del mondo » (M. Sanuto, *Diari*, X, Venezia 1883, col. 80).

Si adoperò quindi in primo luogo per il rinnovamento, la sicurezza, l'ampliamento dello Stato pontificio. Tenne a freno i turbolenti baroni, o li legò a sé per mezzo di parentadi con la sua figliuola naturale, o con suoi nipoti e congiunti; diede a Roma ordine e tranquillità, giovandosi anche della nuova istituzione (1506) della guardia svizzera, saldamente disciplinata e comandata da capitani eletti dal papa. Al senatore, ai conservatori e alle altre magistrature cittadine lasciò tanta autorità quanta loro paresse utile nell'interesse dello Stato, e vigilò sull'opera loro per mezzo del governatore e del vice-camerlengo, scelti da lui. Rafforzò i poteri dei legati e dei castellani nelle terre del Patrimonio; e nelle varie città si adoperò, anche personalmente, a mettere pace tra le fazioni.



(fot. Alinari)

GIULIO II, papa - La rocca di Civita Castellana (1494-1510) innalzata da Alessandro VI. Il papa G. II vi fece aggiungere da A. da Sangallo il Vecchio il mastio ottagonale.

Riordinò l'amministrazione della giustizia: mantenne bensì, secondo la procedura comune dell'età, distinte le cause degli ecclesiastici o di quanti, anche laici, fossero addetti alla Curia, da quelle degli altri laici, e sottopose le prime all'uditore della Camera, che era un alto prelato; ma tolse ogni altra varietà di giurisdizione, e raccolse le cognizioni delle cause dei laici nelle mani dei « magistrati della Curia capitolina » le cui sentenze potevano essere riformate dalla nuova magistratura degli appelli. Per le questioni attinenti ai salari, era data facoltà al governatore di troncare la procedura ordinaria e avocare a sé la decisione. Un severo sindacato alla fine di ogni anno, dal quale neppure il governatore era esente, doveva impedire o reprimere gli abusi. G. riordinò anche il collegio dei notai e provvide al regolare adempimento del loro ufficio e alla custodia dei documenti, creando un collegio di « scriptores archivii Curiae Romanae » con funzioni soprattutto di vigilanza. Per i tribunali e gli uffici notarili commise a Bramante il disegno e iniziò la costruzione di un edificio di grandiosità veramente romana: il palazzo di Via Giulia rimase incompiuto per la morte del Papa.

Lo stesso concetto di uno Stato forte e saldamente ordinato ispirò i provvedimenti di G. II nel campo delle finanze e dell'economia, anche se alcuni di questi siano stati determinati dai pregiudizi propri dell'età e non tutti appaiano degni di lode. Egli restaurò il tesoro papale, pressoché esausto per gli sperperi dei Borgia, senza tuttavia gravare troppo la mano con le imposte, o ricorrere a estorsioni: quando si accorse, e non fu sempre, di malversazioni, colpì inesorabilmente. Attuò un rigido controllo delle entrate e delle spese; fu parco per sé e i familiari, avveduto nel risparmiare, oculato nello spendere. Accrebbe le entrate ordinarie con un'ardita riforma monetaria, riconducendo la moneta al suo valore reale e ordinando che i censi si pagassero con le nuove monete d'argento, per le quali Leonardo da Vinci dette consigli e forse il disegno e che tolsero dal Papa il nome di « giuli ». Entrate straordinarie erano le eredità di cardinali e di alti dignitari della Curia, i proventi dalle confische e, secondo un uso comune allora a tutti gli Stati, la vendita degli impieghi, che rasentava alcune volte la simonia. Anche la concessione frequente di giubilei e di indulgenze era troppo simile a una vendita. Con questi mezzi il Papa provvide alle ingenti spese delle guerre, dell' amministrazione, del mecenatismo; e tuttavia il tesoro papale salì a forse mezzo milione di ducati, che il Pontefice destinava alle future Crociate.

Consapevole che la fortuna dello Stato è legata al benessere dei cittadini, provvide a questi, curando in tempo di carestia l'approvvigionamento del grano (per il quale creò 141 « presidenti dell'annona »), il rifiorire dell'agricoltura, lo sviluppo dell'industria, in particolar modo di quella dell'allume, l'incremento del commercio.

Mentre attendeva a questa complessa e, nell'insieme, felice opera di riorganizzazione interna, G. II pensò a reintegrare l'autorità pontificia in quelle città dello Stato della Chiesa, che dipendevano dal Pontefice poco più che di nome. Nella dissoluzione del dominio personale del Valentino, riconquistò alcune città di Romagna alla Chiesa; strappò al duca le fortezze rimastegli fedeli e non le ridiede agli antichi signori; nel ducato di Urbino assicurò la successione al nipote Francesco Maria della Rovere. Con una spedizione da lui condotta in persona, ottenne, senza combattere, la sottomissione di Gian Paolo Baglioni, signore di Perugia (sett. 1506), costrinse Giovanni Bentivoglio a lasciare Bologna e vi entrò acclamato come « liberatore dalla tirannide » (11 nov. 1506).

Fin dall'inizio del suo pontificato, aveva chiesto con risolutezza ai Veneziani la restituzione delle terre occupate in Romagna alla caduta del Borgia; ed era ricorso per questo anche alle potenze straniere, delle quali tuttavia non gradiva l'intervento armato, illudendosi forse di poterne limitare l'azione a una pressione diplomatica e ad una minaccia. Riebbe terre minori, non Rimini, né Faenza, che tagliavano le vie del settentrione, e, sdegnato anche per la frequente violazione dei privilegi ecclesiastici da parte della Serenissima, dopo molte vane insistenze per un accordo e con grande esitazione, aderì (23 marzo 1509) alla lega, che i rappresentanti di Luigi XII di Francia e di Massimiliano d'Austria avevano stretta a danno della Repubblica, nel dic. 1508, a Cambrai; lega che del resto avrebbe operato anche senza di lui, e in questo caso a suo danno. Colpì

allora i Veneziani con fierissima bolla di scomunica e di interdetto (27 apr. 1509) ed ebbe parte nella guerra. Ma quando la Repubblica, sconfitta a Vailate (14 maggio) e ridotta quasi all'estremo, gli ebbe restituito le città di Romagna, vide la necessità che fosse salva dall'imminente rovina; e raggiunse dopo lunghe trattative un accordo con lei, a condizioni assai vantaggiose per il papato, perché la Repubblica rinunziava tra l'altro alle sue ingerenze nelle cose ecclesiastiche e al monopolio della navigazione dell'Adriatico, dannoso alle città rivierasche dello Stato pontificio (15 febbr. 1510).

Allora, timoroso di essere ridotto « capelan » dei Francesi (Sanuto, *loc. cit.*, col. 631), che spadroneggiavano nell'Italia, si strinse ai Veneziani per « liberare l'Italia dai barbari », programma sintetizzato nel grido famoso, forse non suo, « fuori i barbari ». Mosse in persona contro Ferrara, « radice de Francesi » (cf. A. Luzio, *Isabella d'Este di fronte a G. II*, in *Arch. stor. lomb.*, 39 [1912, II], p. 120), di cui era alto signore; tolse al duca Modena; ma a Bologna, pericolosamente infermo, per poco non cadde in mano dei Francesi: lo salvò il popolo, che egli seppe incitare a riscossa (ott. 1510). Assediò, incurante del pericolo della guerra e del rigore dell'inverno, la Mirandola, chiave del Ferrarese, e vi entrò per una breccia (20 genn. 1511). Ma ebbe il dolore di perdere Bologna per l'impopolarità o forse il tradimento del legato Alidosi, a lui fin troppo caro, e di vederlo ucciso, quasi sotto i suoi occhi, dal nipote suo, il duca di Urbino.

Un grave errore politico del re di Francia, che, risollevata nel Sinodo di Tours (sett. 1510) l'antica dottrina gallicana, si era accordato con l'Imperatore per indire, in nome di alcuni cardinali ribelli, un Concilio a Pisa (16 maggio 1511), diede modo al Pontefice di collegare la lotta contro i « barbari » con la difesa dell'unità e della libertà della Chiesa. Mentre convocava a sua volta (25 luglio 1511) un Concilio in Laterano, trattava di una lega con Venezia e la Spagna; e risorto più vigoroso da una malattia, che pareva mortale, conchiuse con loro la « Lega santa » (4 ott. 1511): vi accedette l'Inghilterra; l'Imperatore si disinteressò del Concilio pisano, sgradito agli stessi prelati tedeschi.

La disfatta della Lega a Ravenna (11 apr. 1512) e l'occupazione delle Romagne da parte dei Francesi, parvero per un istante abbattere il Papa, che il Concilio scismatico, trasferitosi da Pisa a Milano, dichiarava sospeso (21 maggio). Ma l'indomito G. riprese tosto vigore: aprì il 3 maggio in Laterano il Concilio, nel quale fu riaffermata l'autorità suprema del Pontefice. Alla moneta coniata dal re di Francia con il motto « Perdam Babylonis nomen », rispondeva con una medaglia, che lo rappresentava a cavallo in atto di cacciare con una frusta i barbari e di calpestare l'arme di Francia. E infatti i Francesi furono respinti dalla Romagna e poco di poi dall'Italia: G. poté inalzare un grido di trionfo; i romani gli resero onori, quali non ebbe « mai Cesare, né altro capitanio romano » (Sanuto, *op. cit.*, XIV, Venezia 1886, col. 458).

Il congresso della Lega in Mantova (ag. 1512) diede Milano a Massimiliano Sforza, come il Papa voleva per salvare il Ducato dalle brame spagnole, e deliberò il ritorno dei Medici in Firenze, troppo legata alla Francia. Ma a G. parve fatto « a dishonor et danno suo » (A. Luzio, *op. cit.*, p. 120), perché salvava il duca di Ferrara e lasciava troppo potenti gli stranieri in Italia. Egli voleva ora togliere al vassallo ribelle Ferrara, limitare la potenza spagnola, « veder Italia in man de Italiani » (*op. cit.*, p. 136). Ma per questo, e più per vedere riconosciuto dall'Imperatore il Concilio, era costretto a sacrificare alle pretensioni imperiali gli interessi dei Veneziani, che si andavano riaccostando alla Francia. Tra questi disegni la morte ne spezzò, dopo lunga resistenza, la fibra.

Lo stesso fine di glorificazione della Chiesa ispirò la magnifica opera sua di mecenate. Non era uomo di grande cultura, quantunque conoscesse il diritto e le lettere latine e amasse di farsi leggere la *Commedia*, forse per qualche somiglianza della natura sua con la dantesca. Ma era di molto ingegno, di finissimo gusto, ottimo conoscitore e giudice di artisti e di opere d'arte. Ancora cardinale, aveva raccolto una biblioteca, che trasportò poi in Vaticano, e aveva fatto restaurare le basiliche di S. Pietro in Vincoli e dei SS. Apostoli, inalzare il Palazzo arcivescovile di Avignone, costruire solide e magnifiche fortezze a Grottaferrata, a Ostia e Chiaravalle. Fatto Papa, protesse gli studi e l'università; fondò a Fano la prima stamperia araba; ebbe familiarità con letterati illustri, come il Sadoleto ed il Bembo.

Ma soprattutto fu mirabile ispiratore e protettore di artisti. Commise a Michelangiolo, fin dalla primavera del 1505, il gigantesco monumento sepolcrale, che fu ben presto interrotto. Gli affidò più tardi l'incarico di modellare la sua statua, che fu collocata nel febbr. 1508 sulla porta di S. Petronio di Bologna e distrutta nel 1511 dalla furia dei Bolognesi ribelli. Ma, con intuizione singolare di un valore ignoto allo stesso artista, lo indusse, contro sua voglia, a rappresentare nella vòlta della Sistina (autunno 1508-31 ott. 1512), il gigantesco poema del mondo antico proteso nell'aspettazione della venuta del Cristo. Raffaello, che ne ritrasse più volte le virili fattezze, espresse per volere di G. nelle Stanze del Vaticano il grande concetto del medioevo cristiano, dell'armonia tra la scienza umana e la divina, e celebrò in diversi episodi la fede di G. nel divino soccorso e la sua vittoria sui nemici della Chiesa e sui barbari. Sulla tomba del primo Pontefice romano, G. volle che fosse inalzata, in luogo dell'antica Basilica pericolante, ma ricca di tesori di fede e d'arte, gran parte dei quali andò deplorevolmente dispersa, la nuova *domus* disegnata dal Bramante, che superasse in grandezza e bellezza ogni altra casa del mondo; ne pose la prima pietra il 18 apr. 1506; ne vide già levati sui piloni gli archi a cui doveva sovrastare la cupola.

Nel Palazzo del Vaticano si cominciavano, pure su disegno del Bramante, i cortili di S. Damaso e del Belvedere; e in questo si raccoglievano l'Apollo, la Venere, il Laocoonte, primo nucleo del futuro Museo. Sorgeva una nuova Roma con le sue vie rettilinee, fiancheggiate da ricchi edifizi, più bella di ogni altra la Giulia. La chiesa di S. Maria del Popolo, cara ai della Rovere, si adornava degli affreschi del Pinturicchio e delle sculture di Andrea Sansovino. Veramente Roma appariva, quale G. voleva che fosse, il centro del mondo. Fuori di città, Civitavecchia aveva dal Bramante la sua poderosa fortezza, Loreto il portico della Basilica, il Palazzo apostolico, il rivestimento marmoreo della S. Casa; chiese, palazzi, fortezze attestavano la munificenza di G.

Fu G. di alta statura, testa rotonda, zigomi sporgenti, occhi grandi ed oscuri, sguardo profondo e severo, labbra serrate; la barba, con cui si è soliti rappresentarlo, la portò solo un anno e mezzo (fine 1510 - apr. 1512), in segno, si disse, della sua ferma volontà di vincere i Francesi. Parve, anche fisicamente, di « natura sopra tutte le altre fortissima » (Sanuto, *op. cit.*, XI, Venezia 1884, col. 741); ma domava le grandi sofferenze con la ferrea volontà. Ebbe difetti di carattere non lievi: a un fiorentino, che lo conobbe in giovinezza, parve « capitoso et poco prudente » (cf. Picotti, *op. cit.*, p. 180); fu impetuoso, collerico, spesso violento, intemperante o piuttosto sregolato nel mangiare e nel bere, ond'ebbe voce, forse ingiusta, di « vecchio imbriaco » (A. Luzio, *loc. cit.*, p. 29, n. 1). Moralmente non fu, in giovinezza almeno, incorrotto e forse a questo si deve attribuire una disonorevole malattia, che lo tormentò fin agli ultimi anni; ma fu migliore di quello che fossero nell'età sua i più anche prelati o pontefici; quanto si disse di uno sconcissimo vizio di lui, già vecchio e Papa, fu assai probabilmente infondata malignità.

(*fot.* *Alinari*)
GIULIO III, papa - Ritratto, dipinto di Scipione Pulzone da Gaeta (ca. 1550) - Roma, Galleria di Palazzo Spada.

Ma egli ebbe « core et animo grande » (A. Luzio, *loc. cit.*, p. 119), rude schiettezza, tenacia irremovibile, attività prodigiosa, energia fisica e spirituale « terribile » (Sanuto, *loc. cit.*, col. 725, e altrove più volte), cioè, com'era inteso allora l'epiteto, superiore al comune; che non andava tuttavia disgiunta da delicatezza di sentimenti e, nelle ore migliori, da piacevolezza festiva. Sebbene i suoi nemici abbiano gettato ombre fin sulla sua ortodossia, fu uomo di ferma fede e di schietta pietà: il suo motto « Dominus mihi adiutor: non timebo quid faciat mihi homo » era testimonianza sincera della sua fiducia incrollabile in Dio.

Poco prima che G. II, la notte dal 20 al 21 febbr. 1513, incontrasse la morte « con tanta devotione et contritione che pareva un santo » (A. Luzio, *loc. cit.*, 416), il popolo romano lo aveva festeggiato come liberatore d'Italia e trionfatore dello scisma; a lui morto furono resi onori quali forse a nessun altro pontefice: anche gli avversari suoi lo piangevano con lacrime abbondanti perché egli aveva strappato tutta l'Italia, tutta la cristianità dal giogo dei Francesi e dei barbari. Egli stesso, nei colloqui con il suo cerimoniere Paride de Grassi, disse di essere stato *plus quam martyr* perché aveva lottato e sofferto per Cristo.

Si può dubitare se non fosse vano quel suo titanico sforzo di cacciare d'Italia uno straniero con un altro straniero; si può lamentare che egli abbia scambiato troppo spesso il mezzo col fine e fatto servire a interessi temporali l'autorità spirituale del pontificato, che voleva per vie umane rafforzata; si può ritenere esagerata la lode, datagli dal Burckhardt e da altri fino al Pastor, di « salvatore del papato », poiché per ben altre vie la Provvidenza voleva che il papato trovasse salvezza nell'imminente procella; si può anche pensare che di questa procella egli abbia avuto qualche responsabilità con quel suo implicare il papato in incessanti brighe terrene. Egli rimane tuttavia innanzi alla storia un uomo di rette intenzioni, di tempra fortissima. Grande principe e grande italiano, se non grande Pontefice; gigantesca figura, quale Michelangelo idealizzò mirabilmente nel Mosé del suo monumento sepolcrale. - Vedi tav. LIV.

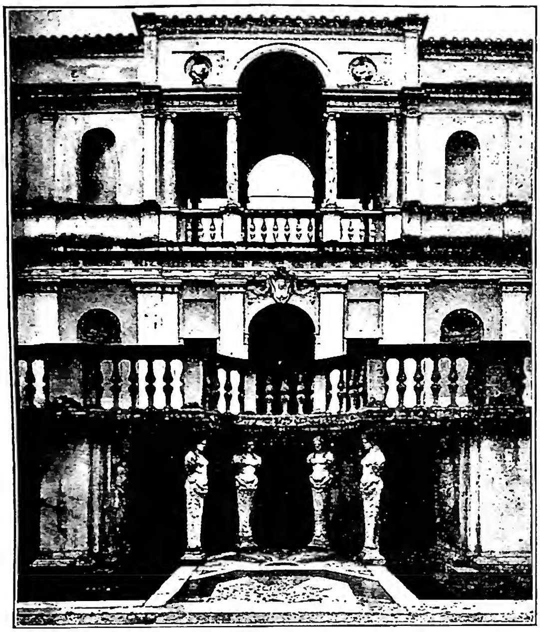
BIBL.: Si vedano: Pastor, III, e le opere ivi citate, principalissimi i diari di J. Burchard, *Liber notarum*, in RIS, XXXII, Città di Castello 1910-11; Paris de Grassis, *Diarium*, ed. L. Frati, Bologna 1886; cf. inoltre: M. Brosch, *Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaates*, Gotha 1878; J. Klaczco, *Jules II*, Parigi 1898; A. Luzio, *Isabella d'Este e G. II.* (*1503-1505*), in *Riv. d'Italia*, 12 (1909, II), pp. 837-76; id., *Isabella d'Este di fronte a G. II negli ultimi tre anni del suo pontificato*, Milano 1912; E. Gagliardi, *Julius II., der Schöpfer des Kirchenstaates*, in *Deutsche Rundschau*, 149 (1911), pp. 262-75; E. Rodocanachi, *Histoire de Rome: le pontificat de Jules II*, Parigi 1928, e per gli anni del cardinalato anche G. B. Picotti, *La giovinezza di Leone X*, Milano 1928; R. Palmarocchi, *La politica italiana di Lorenzo de' Medici*, Firenze 1933; G. Pepe, *La politica dei Borgia*, Napoli 1946. Giovanni Battista Picotti

GIULIO III, PAPA. - Giovanni Maria Ciocchi del Monte, n. a Roma il 10 sett. 1487, m. ivi il 23 marzo 1555. Studiò lettere sotto la guida di Raffaele Lippo Brandolini, giurisprudenza a Perugia e a Bologna. Arcivescovo di Siponto, per due volte governatore di Roma sotto Clemente VII, vicelegato di Bologna sotto Paolo III, uditore della Camera Apostolica, cardinale (22 dic. 1536), rappresentante di Paolo III nel Concilio di Trento, aveva larga cultura ed esperienza.

Dopo un lungo Conclave, difficile per le contrastanti ingerenze e le molte esclusive di Carlo V e di Enrico II di Francia, fu eletto (7 febbr. 1550) per un accordo fra le fazioni, come politicamente neutrale e non mal veduto anche dalla parte che mirava a una riforma della Chiesa. Si dimostrò nell'inizio proclive alla pace e desideroso di riforma. Dopo lunghe trattative con l'Imperatore e il re di Francia, riconvocò per il 1° maggio 1551 il Concilio a Trento e vi nominò primo presidente il card. Crescenzi, uno dei migliori. Il Concilio, non riconosciuto dalla Francia, soggetto alle ingerenze imperiali e spagnole, condusse tuttavia innanzi i suoi lavori, finché la minaccia di Maurizio di Sassonia e dei protestanti costrinse il Papa a sospenderlo (15 apr. 1552).

Frattanto si era accesa in Italia la guerra. Ottavio Farnese, a cui G. aveva restituito Parma, non volendogli l'Imperatore dare Piacenza e minacciando anche Parma, si era stretto alla Francia, incurante dei brevi del Papa, che, per inclinazione sua e per la necessità dell'appoggio imperiale contro i protestanti, piegava verso Carlo V. Per schiacciare quel « povero verme », G. si dovette porre nelle mani dell'Imperatore, nonostante la minaccia di uno scisma francese; dichiarò decaduto Ottavio dal feudo (22 maggio 1551), e, invasa dai Farnese e dai Francesi la Romagna, tolse a quelli Castro. Ma una impresa contro Parma e Mirandola, capitanata da Ferrante Gonzaga governatore di Milano, fallì: Roma stessa era vogliosa di pace. Fu conchiuso un armistizio tra il Papa e i Francesi, con la restituzione di Castro (29 apr. 1552). G. ritornò allora, come « padre della cristianità » a pensieri di pace: e, pure mantenendosi nel complesso favorevole a Carlo V e a Cosimo de' Medici, assunse atteggiamento di mediatore nella guerra di Siena.

E continuò a spiegare attività non trascurabile per la difesa e la propagazione della fede e l'opera di riforma. Confermò l'Inquisizione romana, ma la tenne gelosamente immune da ingerenze di prìncipi laici e fu piuttosto incline a mitezza: poche le esecuzioni di eretici, accordata l'assoluzione anche a chi abiurasse in segreto. Si adoperò a mantenere nella fede cattolica la Polonia; promosse e festeggiò il ritorno dell'Inghilterra, con Maria Tudor, all'obbedienza di Roma, e al legato card. Pole accordò larghissime facoltà per la sanatoria ai possessori di beni ecclesiastici confiscati nel periodo dello scisma.



(*fot. Anderson*)
GIULIO III, papa - Ninfeo della Villa Giulia, fatta costruire da G. III (1555). Opera di Bartolomeo Ammannati, G. Vasari e Vignola su disegno di Michelangelo - Roma.

Si occupò attivamente della evangelizzazione dell'America e delle Indie, facilitando l'inizio dell'opera di missionari e creando vescovati, quantunque imprudenze di religiosi, e, più assai, ingordigia e corruzione di laici impedissero i successi sperati. Ottenne di riunire alla Chiesa romana i nestoriani della Caldea e tentò di riunire i copti dell'Abissinia. Per la riforma istituì commissioni di cardinali, includendovi uomini egregi e partecipando ai lavori; vietò le ingiustificate cessioni di benefici; propose (16 sett. 1552) un vasto programma e fece preparare, dopo molti studi, una bolla, che riguardava papa e prelati, clero secolare e regolare, benefici ecclesiastici, Segnatura, Penitenzieria, predicazione, indulgenze: la morte gli impedì di pubblicarla. Aveva, quasi all'inizio del Regno, confermato le costituzioni della Compagnia di Gesù (21 luglio 1550): eresse poi e affidò a questa il Collegio Germanico per l'educazione a Roma di giovani tedeschi, futuri campioni contro l'eresia (31 ag. 1552).

Nonostante le strettezze finanziarie, diede favore a uomini dotti, all'Università romana, alla Biblioteca apostolica. Ebbe elogi non disinteressati e dediche di opere dal Giovio, dall'Aretino, dal Condivi; ebbe dal Palestrina, nominato da lui maestro di cappella in S. Pietro, la dedica di un volume di Messe a quattro voci. Diede onori e alto emolumento a Michelangelo, che, nonostante le opposizioni, confermò supremo architetto di S. Pietro; fece costruire dal Vignola e dall'Ammannati la sua magnifica « Vigna di papa Giulio » fuori Porta del Popolo, restaurare dal Vignola il Palazzo, che fu detto poi di Firenze, disegnare e decorare dal Vasari e dall'Ammannati la Cappella sepolcrale in S. Pietro in Montorio.

Vigoroso ed alto di statura, ma d'aspetto alquanto rozzo, colto, eloquente, pio, infaticabile, G. III difettò di fermezza e di tenacia. Animo mite, estraneo a superbia, era facile tuttavia agli impeti di collera, proclive a subiti entusiasmi e a scoraggiamenti. Amò soverchiamente gli scherzi, le feste, i banchetti, le cacce, il giuoco; assistette a spettacoli non corretti; una sua medaglia celebrava la « hilaritas publica ». Diede troppo largo favore ai nipoti, pure non giungendo al grande nepotismo.

BIBL.: A. Massarelli, *Diaria V-VII*, ed. S. Merckle (*Conc. Trid. Diariorum*, 2), Friburgo in Br. 1911, pp. 1-362; Pastor, VI, pp. 3-299 e passim (con vasta bibl.); A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, XVII, Parigi 1948, pp. 105-45. E inoltre la bibl. alla voce TRENTO, CONCILIO di. Giovanni Battista Picotti

GIULIO ROMANO, GIULIO DI PIERO PIPPI DE' GIANNUZZI, detto. - Pittore e architetto, n. a Roma nel 1499, m. a Mantova il 10 nov. 1546. Giovanissimo, fu alla scuola di Raffaello, di cui divenne il discepolo prediletto e il più attivo, collaborando, men che ventenne, nelle Stanze vaticane, nella Sala di Psiche alla Farnesina, e soprattutto nelle Logge.

Già in questi e negli altri dipinti compiuti a Roma (*Flagellazione* in S. Prassede; pala in S. Maria dell'Anima; *Lapidazione di s. Stefano* in S. Stefano di Genova, ecc.) egli si allontana dall'equilibrio e dal ritmo raffaellesco, rafforzando l'effetto plastico con il caricare le superfici di ombre fumose, e già rivelando quel gusto scenografico che in seguito si accentua. Morto Raffaello, eredita insieme al Penni il compimento delle opere lasciate interrotte (*La Trasfigurazione*), le commissioni (pala di Monteluce), e la direzione della decorazione della Sala di Costantino e della Villa Madama a Monte Mario. Si inizia intanto la sua attività di architetto (Villa Lante al Gianicolo; Palazzo Alberini; Palazzo Cicciaporci). Nel 1524 va a Mantova, chiamato da Federico Gonzaga, che lo incarica prima della costruzione del Palazzo del Tè, poi di sopraintendere a tutte le fabbriche della città. Ivi dirige i lavori del Palazzo Ducale, poi il rinnovamento del vicino monastero di S. Benedetto di Polirone (1539) e quello del Duomo (1544). Come pittore in questo periodo lavora soprattutto ad affresco nelle vastissime decorazioni del Palazzo del Tè, ma sono numerosi anche i quadri di cavalletto (*Natività* per S. Andrea di Mantova, ora al Louvre, ecc.). Nel 1543 a Bologna dà un disegno per la facciata di S. Petronio, dove gli è anche attribuita, con fondamento, un'opera di scultura, cioè il gruppo in terracotta dalla Madonna con il Bambino sulla tomba di Ottaviano Castelli. Muore in Mantova mentre si prepara a tornare a Roma, chiamato da Paolo III alla direzione della Fabbrica di S. Pietro.

Più ancora che per la sua opera di pittore, che pure occupa un posto notevole all'inizio del movimento manieristico, G. R. ha importanza come architetto. Meglio

(*fot. Alinari*)
GIULIO ROMANO, GIULIO DI PIERO PIPPI DE' GIANNUZZI, detto - *La flagellazione* - Roma, chiesa di S. Prassede.

che nelle opere romane, in cui non si stacca ancora dagli schemi rinascimentali, è nel Palazzo del Tè che si manifesta compiutamente il suo genio di apparatore sontuoso e il suo carattere di scenografo classicheggiante, che influirà sull'architettura veneta di terraferma.

BIBL. Venturi, IX, II, p. 338 sgg. e XI, I, p. 267 sgg.; F. Filippini, *Opera di G. R. in Bologna*, in *Boll. d'arte*, 9 (1929-30), p. 198 sgg.; F. Hartt, *Raphael and G. R.*, in *The art bulletin*, 26 (1944), p. 67 sg.; J. Hess, *On Raphael and G. R.*, in *Gaz. des beaux-arts*, 32 (1947), p. 73 sg. Emma Zocca

GIULITTA, santa, martire: v. QUIRICO e GIULITTA, santi, martiri.

GIULLARI (*joculares, joculatores*). - G. furono chiamati nel medioevo coloro che esercitavano la professione di divertire il pubblico delle diverse classi sociali, dai popolani ai nobili, nelle piazze come nelle corti. Si chiamarono anche *histriones, mimi, bufones*, ecc. Tali nomi venivano usati il più delle volte genericamente e indifferentemente, perché in realtà una divisione netta non era possibile né riguardo al repertorio, né riguardo alle diverse categorie che formavano la varia e multiforme classe dei g. Preferibilmente però con il nome di *joculares* si indicarono le categorie più elevate di coloro che esercitavano la poesia, il canto e la musica. La tradizione dei g. si ricollega senza soluzione di continuità all'istrionismo dell'età classica e si prolunga fino al Rinascimento.

Per tutto questo tempo l'attività dei g. fu intensa nell'Europa d'Occidente, in Spagna e Portogallo, come in Inghilterra, in Francia, in Provenza, in Italia. Per divertire il loro pubblico i g. cantavano, suonavano, danzavano, recitavano monologhi drammatizzati, spesso anche travestendosi e mascherandosi; agivano come saltimbanchi. Erano immancabili nelle feste, nelle fiere, nei pellegrinaggi, nelle nozze. Per il popolo cantavano sulla pubblica piazza o all'angolo della via le canzoni di gesta, i *favolelli* o anche canzoni amorose e scherzose. Altri invece frequentavano le corti, taluni vagando da una corte all'altra, taluni invece rimanendo per molti anni presso lo stesso signore: perciò in Italia vennero spesso chiamati uomini di corte o *milites de curia*, talora confondendosi, date anche le loro non ben definite funzioni, con i veri e propri cortigiani. I g. insieme con i buffoni e mimi formarono una schiera folta, varia, irrequieta che vagabondava di paese in paese, talché R. Menéndez y Pidal giustamente insiste sul « carattere internazionale della giulleria »: così, in Italia vennero g. brettoni, normanni, francesi, provenzali, mentre in Spagna si trovano g. italiani. Esercitarono talvolta la professione di g. anche le donne. Dalla metà del sec. XII al sec. XIV il numero dei g. fu in Italia ragguardevole, specie nelle regioni settentrionali ove trovarono largo favore presso l'aristocrazia delle corti e la florida borghesia dei Comuni. Boncompagno da Signa, narrando di uno scherzo fatto da Guido Guerra a g. accorsi alla sua corte, ne fa salire il numero a più centinaia. L'importanza della loro attività poetico-musicale nella storia della nostra letteratura dei primi secoli è più grande di quel che di solito non venga detto. « Per opera dei g. si ebbero da noi le prime elaborazioni letterarie del linguaggio materno » (De Bartholomaeis): il loro nomadismo servì a unificare le diverse parlate, o almeno ad attenuarne le differenze, e a creare in certo senso una comune « cultura volgare ». Quale fosse il repertorio dei g. si ricava, per l'Italia, dal *Serventese del maestro di tutte le arti* di Ruggero Apuliese di Siena (metà sec. XIII) e dal più tardo, *Cantare dei cantari*; per la Provenza dai cosiddetti *Insegnamenti pe' giullari* di Giraut Cabreira e di altri; per la Francia dal *dit* dei *Deux bordeors ribauts*.

Non minore importanza ha l'attività dei g. nel campo drammatico, in quanto si deve ad essi il prolungarsi, durante tutto il medioevo, della tradizione dei mimi e istrioni; molte produzioni poetiche dei primi secoli, come, ad es., il *Ritmo cassinese*, il *Lamento della sposa*

(da P. Aubry, *Cents motets du XVIIIe siècle, III, Parigi 1923, p. 13*)

GIULLARI - Pagina miniata del *Roman de Fauvel* con i mottetti musicati: *Veritas arpie*, e *Ade Costa dormientis* (sec. XIII). Parigi, Biblioteca nazionale, cod. 146 (Pf), fol. 13v.

padovana, la *Canzone del Castra*, ecc. vengono da alcuni studiosi interpretate come monologhi giullareschi, che i g. non solo recitavano ma rappresentavano. La Chiesa combatté i g. per tutta la parte istrionica e buffonesca, spesso sguaiata e irriverente; ma, in seguito, si valse anche della loro opera per la diffusione del culto dei Santi, in rapporto ai pellegrinaggi e ai santuari, e, senza che si debba pensare a una speciale categoria di « g. di Dio », è da tener presente la ricca produzione poetica di carattere agiografico, dovuta ai g., e che impronta di sé le origini delle letterature romanze.

BIBL.: G. Bonifacio, *G. e uomini di corte nel '200*, Napoli 1907; E. Faral, *Les jongleurs au moyen âge*, Parigi 1910; R. Menéndez y Pidal, *Poesia juglaresca y Juglares*, Madrid 1924; V. De Bartholomaeis, *Origini della poesia drammatica italiana*, Bologna 1924; id., *Rime giullaresche e popolari d'Italia*, ivi 1926. Paolo Toschi

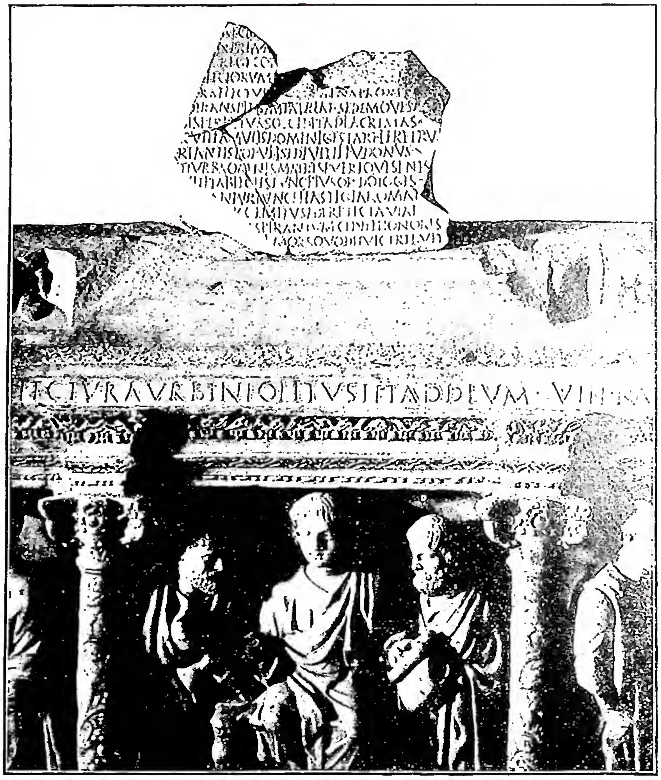
GIUNILIO AFRICANO. - Scrittore, m. nel 548-49. Il suo vero nome è Giunilo (Iunillus): cf. Procopio, *Anecd.*, 20, 17. Era *quaestor sacri palatii* sotto Giustiniano e scrisse per Primasio d'Adrumeto l'opera: *Instituta regularia divinae legis* in 2 ll., una specie d'introduzione alla S. Scrittura, basata sull'insegnamento che aveva ricevuto nella scuola di Nisibi da parte di un certo Paolo (Paolo il Persiano?). Non rispecchia, come è stato dimostrato da R. Devreesse, le idee di Teodoro di Mopsuestia, ma solo le idee di una corrente della scuola nisibena.

BIBL.: Edizione: H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Julius Africanus als Exegeten*, Friburgo 1880. Su altri manoscritti del molto diffuso libro di G. cf. M. L. W. Laistner, *Antiochene exegesis in Western Europe during the middle age*, in *Harvard theol. Review*, 1947, p. 19 sgg.; A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechisch-christl. Literatur in der latein. Kirche*, Monaco 1949, p. 108 sgg. Studi: R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (*Studi e testi*, 141), Città del Vaticano 1948,

pp. 273-77. Sulla data cf. Ed. Stein, *Le questeur Junillus et la date des ses « Instituta »*, in *Académie roy. de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres*, 1937, pp. 378-83; R. Devreesse, *L'Eglise d'Afrique durant l'occupation byzantine*, in *Mélanges de l'Ecole franç. de Rome*, 57 (1940), pp. 150-51. Sui rapporti con Paolo di Nisibi: A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 121; R. Devreesse, *Essai*, p. 273, n. 2. Cf. anche A. Rahlfs, *Lehrer und Schüler bei Junilius Africanus*, in *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, Gottinga 1891, p. 242 sgg. Sull'importanza di G. per l'opera di Cassiodoro cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Parigi 1943, pp. 317, 336.
Maurizio Gordillo-Erik Peterson

GIUNIO BASSO, SARCOFAGO di. - Nel 1597, durante gli scavi per la costruzione della nuova Confessione vaticana, eseguita da Giacomo della Porta per ordine di Clemente VIII (1592-1605), venne in luce un sarcofago cristiano in marmo pentelico a due piani, che sul listello superiore portava incisa l'iscrizione seguente: Giunio Basso, di rango senatorio, il quale visse 42 anni e 2 mesi, andò al Signore appena neofito, mentre era prefetto della città, il 24 ag. dell'anno in cui erano consoli Eusebio ed Ipazio, cioè nel 359.

Il sarcofago è il miglior prodotto giunto a oggi dell'arte funeraria romana del sec. IV. Il coperchio è mutilo, ma tre frammenti del cartello centrale furono trovati durante le esplorazioni del 1942 nel muro destro del braccio rettilineo della Confessione. Si è così avuta una parte del carme ivi inciso in distici. Il sarcofago è diviso in due piani e le scene sono inquadrate tra colonne, le due centrali dei due ordini hanno una decorazione vitinea. Le scene del piano superiore rappresentano da sinistra il sacrificio di Abramo, la cattura di s. Pietro, G. Cristo tra due Apostoli, G. Cristo davanti a Pilato; nel piano inferiore da sinistra: Giobbe, Adamo ed Eva, ingresso di Gesù in Gerusalemme, Daniele tra i leoni, s. Paolo condotto al martirio.



(*fot. Rev. Fabbrica di S. Pietro*)
GIUNIO BASSO, sarcofago di - Particolare. Frammenti del carme sepolcrale incisi nel coperchio del sarcofago (359), ritornati in luce recentemente. Grotte Vaticane.

Negli interstizi, sopra i capitelli, sono rappresentate scene simboliche di agnelli, riferentesi ai tre fanciulli nella fornace, miracolo della fonte, moltiplicazione dei pani, Battesimo di Cristo, consegna della legge a Mosè, risurrezione di Lazzaro. Nei due fianchi sono scene delle stagioni e di vendemmia.

Nel 1932 J. Roosval propose di riconoscere nel sarcofago un prodotto del sec. III riadoperato nel 359; fu giustamente contraddetto dal F. Gerke; oggi l'iscrizione del coperchio mostra come anche questo sia contemporaneo a tutto il resto. - Vedi tav. LV.

BIBL.: A. Bosio, *Roma sotterranea*, Roma 1632, pp. 44-46; H. Grisar, *Der Sarkophag des Junius Bassus*, in *Römische Quartalschrift*, 10 (1896), pp. 313-33 (prima riproduzione fotografica); A. De Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus*, Roma 1900; id., *Zur Chronologie des Bassussarkophages*, in *Römische Quartalschrift*, 20 (1907), pp. 117-34; Wilpert, *Sarcofagi*, I, tav. 13, pp. 24, 35, 37, 131, 164; J. Roosval, *Junius Bassus' sarkofag och dess datering*, in *Arckeologiska Studien*, 1932, pp. 273-87; F. Gerke, *Ist der Sarkophag des Junius Bassus umzudatieren?*, in *Rivista di arch. crist.*, 10 (1933), pp. 105-18; id., *Der Sarkophag des Junius Bassus*, Berlino 1936.
Enrico Josi

GIUNONE (*Iuno*). - Dea italica e romana. La classica figura della sposa di Giove, familiare dalla poesia latina, è soltanto un prodotto storico determinato in gran parte dall'influsso della poesia ellenica: G. in Italia ha un passato lungo e vario. Il nome della dea, non connesso con la radice *di-* del nome di Giove, come si credeva un tempo, appartiene al gruppo di *iuvenis*, *iuvenca*, *iunix* e cela in sé il significato di giovane (donna?), nuova (luna?). Il più antico culto italico e romano di G. conferma queste interpretazioni etimologiche. Fuori di Roma, G. è venerata intensamente in quasi tutti i centri del Lazio, nell'Etruria (dove il nome Uni proviene dal latino Iuno) e in territorio tosco-umbro.

In varie località essa assume l'importanza di una dea poliade, con caratteri di regina e di guerriera. Così nel Lazio, Iuno Sospes Mater Regina, a Lanuvio, che nella sua iconografia appare armata e vestita di pelle di capra; nel suo sacro recinto, in una grotta, dimorava un serpente sacro: quando esso non accettava il cibo offertogli da una donna (sacerdotessa?), ciò significava che questa non era vergine. Anche ad Ardea e nell'etrusca Veio G. porta il titolo di regina, a Tivoli, Falerii (Civita Castellana) ha l'epiteto Curitis o Quiritis (dal sabino *curis* = lancia?) e anche a Perugia è la dea protettrice della città. In questa sua posizione dominante essa è sola, senza uno « sposo » divino di pari rango. Nell'Etruria e altrove (Tivoli, Tuscolo, tracce anche a Roma), sotto influsso etru co, essa forma spesso coppia con Ercole. Dominano in lei i caratteri della femminilità: la capra, della cui pelle essa si veste a Lanuvio e che è la sua vittima a Falerii, esprime l'aspetto di fecondità della natura femminile. Ciò tuttavia non esclude che già in epoca arcaica essa potesse apparire quale sposa di Giove, come sembra fosse il caso ad Ardea: non solo perché l'identificazione di G. con la Hera omerica era corrente nell'immaginazione etrusca, ma anche perché la grande dea di natura ctònia poteva essere particolarmente adatta ad integrare il mondo del dio del cielo. A Roma, i

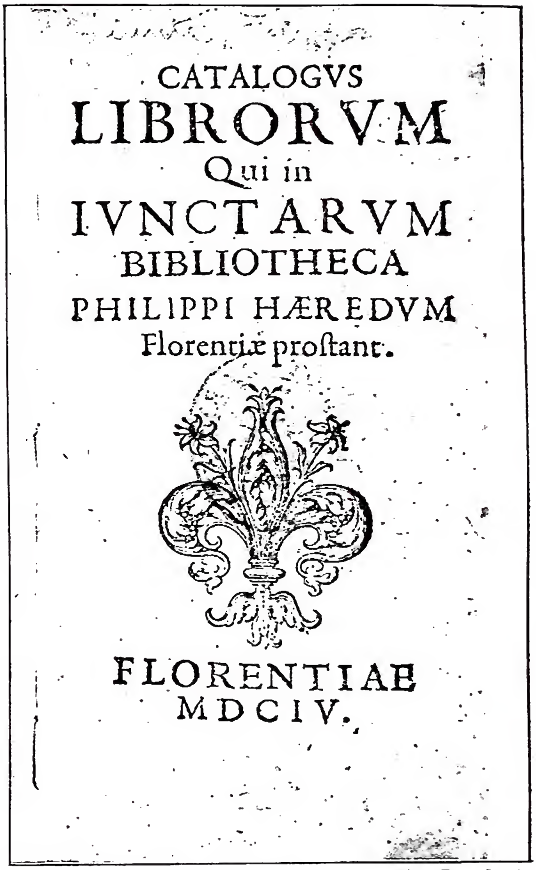
documenti più antichi del culto di G. sono contenuti nel calendario cosiddetto di Numa. La dea qui fa coppia con Giove, anche senza alcun riferimento di mitico matrimonio: mentre i giorni di plenilunio (*Idus*) sono sacri a Giove, le *Kalendae*, le notti più oscure, quelle del novilunio, sono sacre a G. Essa riceve, infatti, sotto nome di Iuno Covella, un sacrificio ogni primo del mese nella Curia Calabra; e le feste dei suoi templi più importanti occupano, tutte, le Kalendae dei vari mesi. Nello stesso tempo la dea conserva tutte le sue caratteristiche di femminilità feconda. Le Nonae Caprotinae (7 luglio) sono una sua festa celebrata dalle donne e particolarmente dalle schiave, in forme licenziose: il carattere della festa, l'epiteto « Caprotina » dato anche alla dea e l'importanza che nella festa occupa un albero di caprifico mettono in rilievo il significato del suo culto. Anche nei Lupercalia - altra festa celebrata da persone vestite con pelle di capra, i Luperci - G. ha la sua parte: la notizia secondo cui la festa sarebbe stata celebrata in suo onore è isolata; ma la cinghia di pelle di capra con cui i Luperci picchiavano le donne per renderle feconde si chiamava in modo significativo *amiculum Iunonis*. Il suo uso risale, secondo la leggenda cultuale, a un suggerimento di Iuno Lucina. Questa, che nel suo appellativo porta un'allusione alla luce, nel suo culto appare come protettrice delle donne partorienti; ha il suo santuario sull'Esquilino; la sua festa, 1° marzo, è una grande festa delle donne, detta popolarmente « Matronalia ». In iscrizioni di Norba, Iuno Lucina appare come sposa di Giove. Ma il culto pubblico romano ignora le parentele tra gli dèi: perciò quando il culto di Giove raggiunge la sua massima espressione nel culto capitolino, Iuno Regina, pur non essendo presente nel tempio a tre celle, non ha più quella parità di grado con il grande Dio, che si rivela dalla struttura del calendario: essa e Minerva sono al fianco di Giove, in posizione uguale e subordinata, nell'*aedes Iovis capitolina*. Nel periodo storico-religioso al cui centro sta il culto capitolino, G. avrà ancora templi e culti indipendenti di grande importanza: in questi sopravvivono i suoi caratteri originari, tanto più che gran parte di tali culti sono culti italici adottati ed opportunamente trasformati da Roma. Iuno Moneta sull'arce (Campidoglio), che ha la sua festa il 1° ott., appare come protettrice della città; nel suo recinto sono oche sacre alla dea. Iuno Regina viene « evocata » da Veio per opera di Camillo nel 392 a. C. Iuno Curritis proviene da Falerii. Iuno Sospita, arrivata da Lanuvio, perde la grotta del serpente, ma conserva l'iconografia: il suo santuario presso il Teatro di Marcello ha la sua festa il 1° febbr. Nella coscienza pubblica G., su modello di Hera olimpica, è considerata come sposa di Giove. Essa diventa, forse per questo e non si sa precisamente da quando, dea del matrimonio: in Iuno Pronuba, Iuno Iuga si sublimano forse le originarie divinità indipendenti Pronuba, Iuga ecc. Nel periodo sincretistico G. viene identificata con dee straniere, tra le quali la più importante è la Caelestis di Cartagine.

Iuno, in un altro senso, è la divinità particolare di ogni singola donna: come l'uomo ha il suo Genio, la donna ha la propria Iuno. Così è documentato dall'età augustea in poi, benché si parli anche del Genio di donne. Anche le dee hanno la propria Iuno: la Iuno Deae Diae figura nel rituale dei fratres Arvales.

Bibl.: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2 ed., Monaco 1912, p. 181 sgg.; Thulin, *Juno*, in Pauly-Wissowa, X, col. 1114 sgg.; E. L.Schields, *Juno*, Northampton, Mass. 1926; C. Koch, *Der römische Juppiter*, Francoforte 1937, p. 103 sgg.
Angelo Brelich

GIUNTA (Giunti), famiglia. - Casata di editori, tipografi e librai che svolse una intensa attività dalla fine del sec. xv a tutto il sec. xvi, particolarmente nei tre centri di Firenze, Venezia e Lione.

La casa di Firenze fu fondata da Filippo G. (1450-1517): il primo libro apparso con il suo nome è un'edizione greca dell'epitome dei *Proverbi* di Zenobio e porta la data 1497; seguirono molte altre opere latine, greche e volgari, e fra queste ultime, opere di Dante (1506),


CATALOGVS LIBRORVM Qui in IVNCTARVM BIBLIOTHECA PHILIPPI HÆREDVM Florentiæ proſtant.

FLORENTIAE MDCIV.

(fot. Enc. Catt.)

Giunta, famiglia - Frontespizio del *Catalogus librorum...*, Firenze 1604 - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

Petrarca (1504), Boccaccio (1516), Bembo (1505). Alla morte di Filippo la casa fu continuata dai figli, e in particolar modo da Bernardo (1487-1551 ca.) affermandosi come una delle principali aziende editoriali d'Italia. Conobbe anche periodi di sosta e di crisi da cui però si riebbe, e contribuì grandemente alla diffusione della cultura classica e letteraria.

La casa di Venezia fu fondata da Luca-Antonio G. (1457-1538), fratello di Filippo, colà emigrato fin dal 1477 per esercitarvi il commercio librario. Dal 1489 egli inizia l'attività editoriale e col 1503 anche quella tipografica. Pubblicò prevalentemente molte opere liturgiche (antifonari, graduali, messali, breviari, ecc.) e anche autori classici e testi letterari, con un crescente successo commerciale. Alla sua morte, il figlio Tomaso (1494-1566) continuò l'azienda paterna con i libri liturgici tradizionali, e un'attività sempre fiorente ebbe anche ad opera del nipote Luca-Antonio *iunior* fin verso la metà del sec. xvii, finché, nel 1670, fu ceduta agli stampatori Lorenzo e Niccolò Pezzana.

La casa di Lione ebbe per fondatore Giacomo G. (1486 ca. - 1546), nipote di Filippo e Luca-Antonio, colà trasferitosi fra il 1519 e il 1520; il primo libro da lui edito porta la data del 1520. La sua attività è soltanto di editore e libraio perché non ebbe tipografia propria; editò prevalentemente opere giuridiche; la casa cessò verso la fine del sec. xvi.

Alla casa giuntina di Lione sono state per lungo tempo assegnate le contraffazioni di opere classiche,

stampate da Aldo Manuzio, mandante Luca Antonio G.; le ricerche d'archivio e le conclusioni della critica più recente hanno ormai sfatato tale leggenda prosciogliendo i G. dall'infamante accusa.

Bibl.: A. M. Bandini, *De Florentina Juntarum typographia*, Lucca 1791; A. A. Renouard, *Notice sur la famille des Juntes*, in *Annales de l'imprimerie des Aldes*, 3ª ed., Parigi 1834, pp. I-LXVIII; H. e J. Baudrier, *Bibliographie lyonnaise*, VI, Parigi-Lione 1921, pp. 77-482; P. Camerini, *Il testamento di Tomaso G.*, in *Atti e memorie Accademia scienze e lettere in Padova*, nuova serie, 43 (1927), pp. 191-210; id., *Difesa di Lucantonio G.*, Padova 1934.

Giannetto Avanzi

(fot. Alinari)

Giunta Pisano - *S. Francesco* - Assisi, chiesa di S. Maria degli Angeli.

GIUNTA Pisano. - Pittore attivo alla metà del sec. XIII. Dopo che la critica più recente, soprattutto per merito del Bacci, ha escluso che a lui si riferiscano un documento pistoiese del 1º giugno 1202 e alcuni documenti pisani dal 1258 al 1300, le sole referenze sicure intorno alla cronologia di questo pittore sono le seguenti:

il 30 genn. 1229 secondo un documento dell'Archivio diplomatico arcivescovile di Pisa, *G. quondam Guidocti de Colle*, acquista dall'arcivescovo di Pisa una casa con terreno annesso presso Calci; nel 1236 G. dipinge una *Croce* per frate Elia, oggi dispersa, ma che fino al sec. XVII stette nella basilica di S. Francesco ad Assisi (il Wadding, il Tronci ed altri ne hanno tramandato il testo della iscrizione: *Frater Elias fieri fecit – Iesus Christe pie – Miserere precantis Helie – Iunta pisanus me pinxit A. D. 1236 ind. IX*); il 28 genn. 1241 *Iuncta pictor* è ricordato come possessore di una casa presso Calci e il 28 ag. 1254 *Iuncta Capitinus pictor* giura fedeltà all'arcivescovo di Pisa, Federico Visconti. Inoltre, tre opere ancora conservate recano la sua firma: il *Crocifisso* della basilica di S. Maria degli Angeli ad Assisi, la cui iscrizione è stata così integrata dal Bacci: (Iu)nta Pisanus (Cap)itini me fe(cit); il *Crocifisso* che fu rinvenuto dal Da Morrona nella cucina del Monastero di S. Anna a Pisa e che ora si conserva nella chiesa dei SS. Ranieri e Leonardo (o S. Ranierino), semplicemente firmato Iuncta Pisanus me fecit e una grande *Croce* dipinta nella chiesa di S. Domenico a Bologna, che reca l'iscrizione: Cuius docta manus – me pinxit Junta Pisanus. Sulla scorta di questi tre *Crocifissi* firmati, altre opere sono state attribuite, generalmente con scarso consenso, a G. di Guidotto Capitini da Colle (presso Calci); tra esse una piccola *Croce*, dipinta da ambo i lati del monastero delle Romite Vallombrosane di S. Paolo a Ripa d'Arno di Pisa, un'altra piccola doppia *Croce* già nella collezione Gualino poi nella collezione Cini a Monselice, un *Crocifisso* ivi, una tavoletta con la *Crocifissione* nella collezione Harris di Londra e due storiette con la *Flagellazione e la derisione di Cristo* nel Museo di Mosca. Queste ultime attribuzioni (dei dipinti di Londra e di Mosca) sono senz'altro da respingere, come pure è molto dubbia l'identificazione proposta dal Sirèn del perduto *Crocifisso* di frate Elia con un *Crocifisso* nel Museo di Gualdo Tadino. Ma anche le altre attribuzioni sono da considerare con molta riserva, tanto più che attraverso i tre *Crocifissi* firmati (di Assisi, di Pisa e di Bologna) la personalità artistica di G. si delinea con perentoria evidenza come quella del maggior pittore italiano prima di Cimabue e di Duccio di Buoninsegna. Formatosi probabilmente nell'orbita del lucchese Berlinghiero, G. fu un originalissimo interprete del raffinato neoellenismo bizantino che dopo la caduta di Costantinopoli si diffuse nella penisola, soprattutto attraverso Pisa, tanto legata all'Oriente dai suoi commerci e dalle sue relazioni politiche. Lo stile di G. si distingue per la dinamica intensità del disegno, in cui l'astrazione delle formole bizantine viene vivificata da un gioco di chiaroscuri che sembra preludere ad una ricerca di valori plastici; ma soprattutto la grandezza dell'artista sta nella potente ed amara tragicità delle sue figurazioni, tra le più patetiche di tutto il medioevo italiano. Grandissima fu l'influenza di G. sulla pittura contemporanea, tanto in Umbria, dove da lui deriva lo squisito « maestro di s. Francesco », quanto in Emilia ed in Pisa stessa, dove ebbe vari seguaci. - Vedi tav. LVI.

Bibl.: P. Bacci, *Juncta Pisanus Pictor. Note e documenti editi e inediti*, in *Bollettino d'arte del Ministero della pubblica istruzione*, 2ª serie, 2 (1922, n. 4, ott.); id., *Un Crocifisso ignorato di G. P. e i suoi rapporti con la pittura umbra del XIII sec.*, *ibid.*, nuova serie, 4 (1924, n. 6, dic.); E. Sandberg Vavalà, *La Croce dipinta italiana e l'iconografia della Passione*, Verona 1929, passim; C. Brandi, *Il Crocifisso di G. P. in S. Domenico a Bologna*, in *L'arte*, 39 (1936); L. Coletti, *Primitivi*, Novara 1941, pp. XXXI-XXXV; R. Longhi, *Giudizio sul Duecento*, in *Proporzioni*, 11 (1948), passim; E. B. Garrison, *Italian romanesque panel painting*, Firenze 1949, v. indice.

Enzo Carli

GIUOCHI. - Il g. è un'attività delle forme superiori della vita biologico-psichica nell'uomo che si presenta sia come esplicazione di energie naturali fisiche (visibilissima nei g. dei fanciulli) sia come mezzo per esprimere la coesione religiosa e sociale del gruppo, fino a divenire un mezzo spontaneo di interruzione della vita di lavoro e di restauro dell'equilibrio fisiologico e psichico dell'individuo. Perciò il g. si trova in atto in tutte le civiltà dalle primitive alle più evolute.

Presso i primitivi il g. ha la sua radice nel motivo sacromagico, in atto presso tutti i gruppi umani primitivi, che vuol ravvivare, con l'energia che si sprigiona dalle gare di danza, di corsa o atletiche, le forze della natura, e ciò specialmente nei momenti critici della vegetazione.

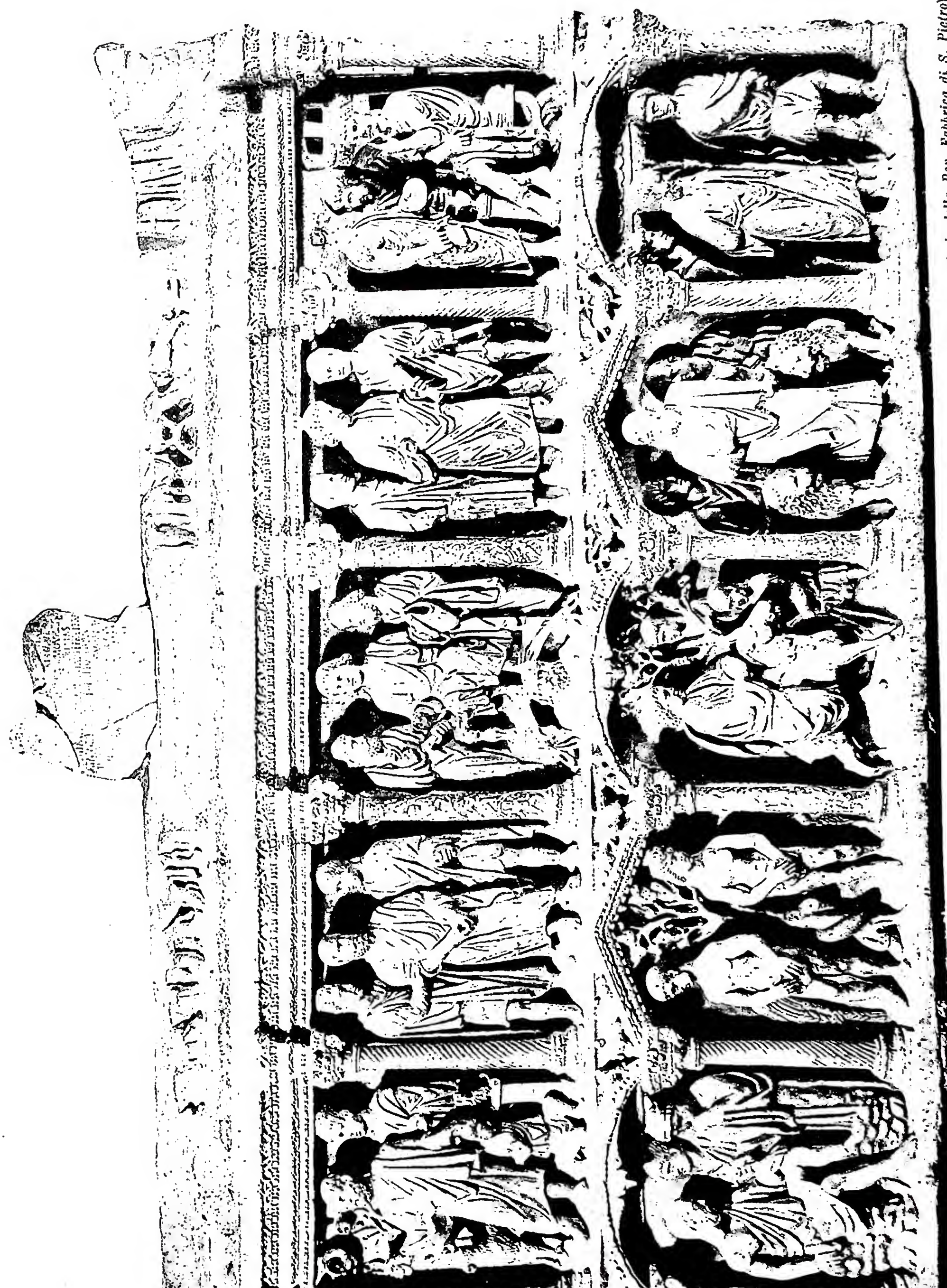
A questo motivo di carattere animistico va aggiunto quello sociale in quanto la compagine del gruppo si sente rafforzata dalla partecipazione alla medesima cerimonia; e in caso di g. votivi celebrati in seguito a una vittoria ottenuta ne riesce esaltato il principio vitale del gruppo e rinvigorita la sua gagliardia.

Lasciando da parte l'elencazione dei g., quali sono offerti dalle varie religioni, si accennerà a quelli in uso nelle religioni classiche di Roma e di Grecia.

I. Roma. – In Roma i g. fin da principio furono di tipo agrario, in onore di divinità della vegetazione e si celebravano ad epoca fissa, diretti dagli edili. Accanto ai fissi vi furono quelli votivi in occasione di avvenimenti straordinari diretti dal dittatore o dal console.

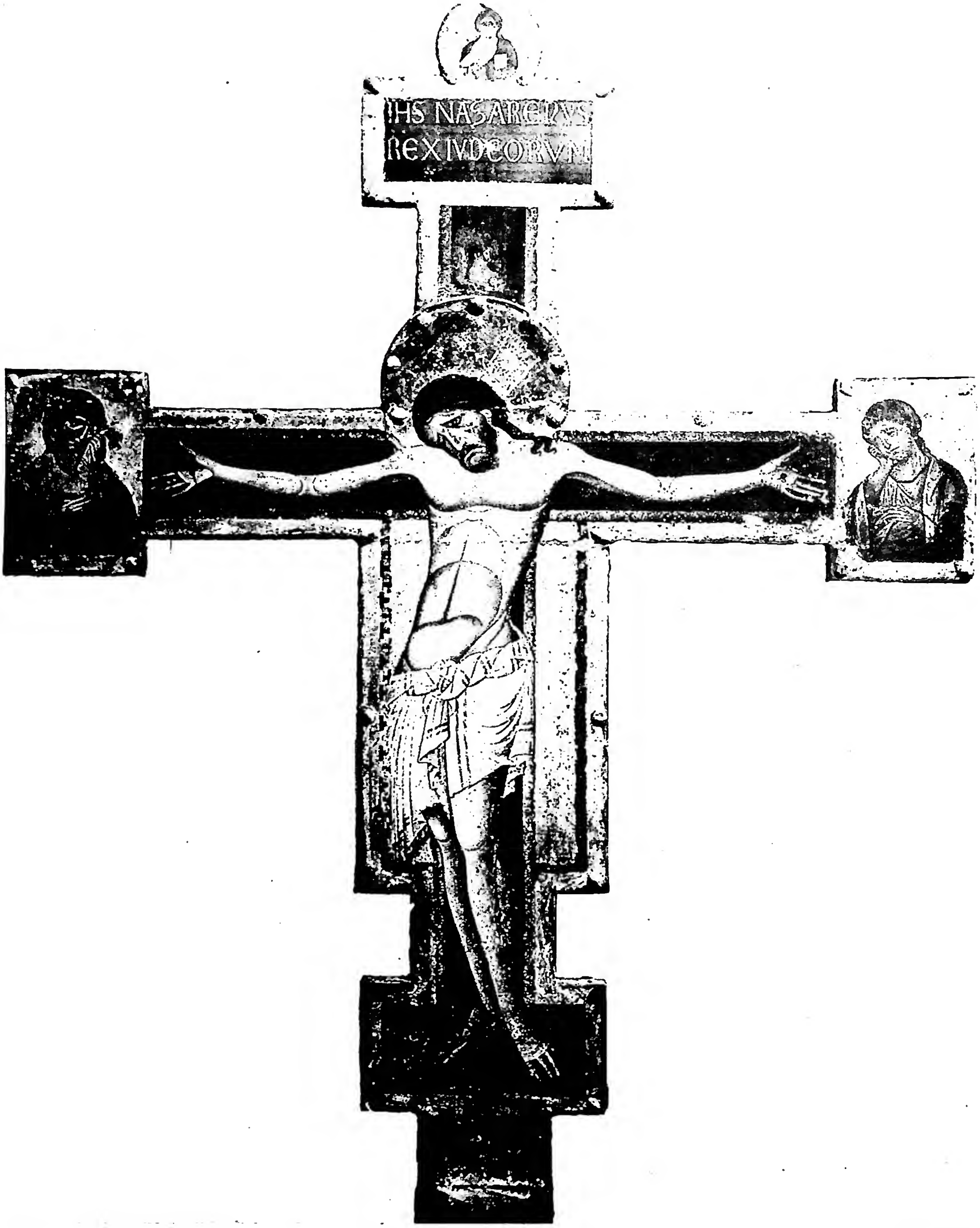
Rispetto al tipo, i g. romani erano *circenses*, a base di esercizi ginnici e di corse, celebrati nei circhi; *munera*, spettacoli gladiatori in occasione di onoranze funebri; *scaenici*, rappresentazioni teatrali date per placare e onorare gli dèi.

Il valore religioso dei g. risulta non solo dall'affermazione degli scrittori « ludorum primum initium procurandis religionibus datum » (Livio, VII, 3), ma anche dal loro cerimoniale. La grande processione (*pompa*) che apriva i circensi era aperta dalle immagini o simboli degli dèi portati su barelle (*fercula*) ed iniziata con un



SARCOFAGO DI GIUNIO BASSO (359) - Grotte Vaticane.

(per cortesia della Rev. Fabbrica di S. Pietro)



(fot. Alinari)

CROCIFISSO
Assisi, chiesa di S. Maria degli Angeli.

sacrificio (Dionigi d'Alicarnasso, VII, 70); qualunque errore od omissione commesso esigeva l'iterazione dello spettacolo (Cicerone, *De har. resp.*, 11).

I principali g. romani disposti secondo l'ordine cronologico sono: 1) *Ludi Romani* (o *Magni*, o *Maximi*) si celebravano dal 4 al 19 sett. nel Circo Massimo in onore della triade Capitolina (Livio, I, 35). 2) *Ludi Florales*, istituiti nel 238 a. C. dedicati alla dea Flora; duravano dal 28 apr. al 6 maggio ed avevano carattere libero, a stimolo di fecondità (Ovidio, *Fasti*, III, 575 sgg.). 3) *Ludi Apollinares*, istituiti durante la seconda guerra punica per impetrare l'aiuto di Apollo, Diana e Latona, dal 6 al 13 luglio, erano di rito completamente greco e di carattere scenico (Livio, XXV, 12). 4) *Ludi plebeii* in onore di Giove Ottimo Massimo, menzionati per la prima volta nel 216 (id., XXIII, 30) ma di origine più antica. 5) *Ludi Ceriales*, in onore di Cerere in quanto produce e sviluppa la vegetazione; li dirigevano gli edili plebei e cadevano il 19 apr. (Ovidio, *Fasti*, IV, 679 sgg.). 6) *Ludi Megalenses*. Ebbero inizio nel 194 in occasione della dedica del tempio di Cibele, la Magna Mater, sul Palatino. Erano scenici e duravano dal 4 al 10 apr.

Verso la fine della Repubblica e durante l'Impero si aggiunsero altri g.: i *Ludi Victoriae Sullanae*, fondati da Silla nell'82; i *Ludi Victoriae Caesaris*, fondati da Cesare nel 46; i *Ludi Augustales* fondati da Ottaviano nell'11 a. C.

Una speciale menzione va fatta per i g. secolari, *Ludi saeculares*, vecchia cerimonia catartica, da compiersi ogni secolo, che tendeva a purificare il popolo da miasmi fisici o spiritici. Questa cerimonia fu rinnovata da Augusto nel 17 a. C. quasi a consacrazione della nuova èra di pace religiosa e politica da lui inaugurata dopo la guerra civile. La festa fu preceduta da tre giorni (26, 27, 28 maggio) di fumigazioni purificatrici (*suffimenta*), da raccolta di cereali (*fruges*) e si svolse dall'1 al 3 giugno, di notte con sacrificio alle Noerae, alle Ilitie e alla Terra; e di giorno con cerimonie gioiose dedicate a Giove (1 giugno), Giunone (2 giugno), Apollo e Diana (3 giugno). Orazio compose il carme che 27 fanciulli e altrettante fanciulle cantarono a chiusura del rito.

II. Grecia. – In Grecia i g. (ἀγῶνες ἱεροί) hanno un grande valore religioso-nazionale perché in essi la stirpe ellenica afferma la sua unità pur attraverso il frazionamento politico delle varie città-stato. Essi inoltre valsero ad eccitare nei Greci alcune qualità quali la forza, il coraggio e la gagliardia giovanile. I g. (corse e lotta) si aprivano sempre con cerimonie religiose, ammettevano anche gare di poesie e di eloquenza e concedevano come ambitissimo premio di significato morale una corona di rami di piante sacre.

I g. più importanti, tutti risalenti alla prima metà del VI sec. a. C., sullo scorcio del medioevo ellenico, sono: 1) I *Pitici*, in onore di Apollo, che risalgono tradizionalmente all'anno terzo della 49ª olimpiade (582 a. C.). Si svolgevano nella pianura di Crissa, sotto Delfi, da principio ogni nove anni, poi ogni quattro (penteterici) e ne era elemento essenziale la recitazione del πυθικός νόμος che narrava e rappresentava la vittoria di Apollo sopra il serpente Pitone primo possessore del luogo; in seguito, vi furono aggiunte gare ginniche e corse a imitazione dei g. olimpici. Premio ai vincitori era un ramo di lauro del Parnaso (Pindaro, *Pyth.*, 8, 28). 2) I *Nemei*, in onore di Zeus, risalenti tradizionalmente all'anno quarto della 51ª olimpiade (573 a. C.), si svolgevano nella Valle Nemea, presso la città di Cleonea e avevano carattere funerario in quanto commemoravano la morte del fanciullo Ofelta (Archemoro). Erano trieterici e si celebravano nel secondo e quarto anno di ogni olimpiade. Premio ai vincitori era una corona di apio (σέλινον; Pindaro; *Nem.*, 4, 153). 3) Gli *Istmici*, in onore di Posidone, risalenti tradizionalmente all'anno quarto della 49ª olimpiade (581 a. C.). Il dio li avrebbe istituiti per la morte del figlio Melicerta. Si celebravano a Schenunte nel golfo di Corinto, sotto la presidenza dei Corinzi. Gli Ateniesi vi avevano un luogo speciale, ne erano invece esclusi gli Elei forse per la gelosia mercantile tra Elea e Corinto. Erano trieterici, si celebravano cioè il secondo e quarto anno di ogni olimpiade. Premio al vincitore una corona di apio. Nicola Turchi

4) Gli *Olimpici*. Erano i più antichi e importanti e si celebravano ogni quattro anni nella pianura di Olimpia (penteterici) in onore dell'eroe fondatore Pelope (Pausania, V, 8, 2), eponimo del Peloponneso, nel cui mito s'intrecciano motivi solari (la ruota, chiaro simbolo solare) e motivi funerari (la tomba dell'eroe esistente nel recinto dei g.).

L'anno storico tradizionale in cui per la prima volta furono celebrati i g. olimpici risale al 776 a. C.; tale data fu stabilita, allo scadere del V sec. a. C., dal sofista Ippia di Elide, il quale, riordinando scientificamente la lista degli olimpionici, poté risalire a quell'anno, determinando anche il primo vincitore della 1ª gara olimpica: Koroibos. L'opera di Ippia, alquanto rimaneggiata e completata da Aristotele e dalla sua scuola, divenne ca. un secolo più tardi la base di sistemi cronologici (Timeo), ed elemento costante per la datazione, fino al 393 d. C., anno in cui Teodosio soppresse i g. olimpici.

Cinque erano i giorni ad essi consacrati (Pindaro, *Ol.*, V, 6) e cadevano intorno al plenilunio del mese Parthenio (o Apollonio, se si trattava di anno intercalare) secondo il calendario eolo-dorico, corrispondente al mese Ecatombeone del calendario ateniese, cioè a luglio-ag.

Riguardo all'importanza politica dei g. olimpici è da notare il fatto che, fin dalla 1ª olimpiade, secondo la tradizione, allorché da Olimpia partivano i messaggeri (σπονδοφόροι) per indire i prossimi g. olimpici, tra le città greche si stabiliva una « tregua sacra » (ἐκεχειρία). per tutta la durata delle celebrazioni. Nello stesso periodo la zona di Olimpia, ove era il santuario di Zeus, era inviolabile da qualsiasi persona armata e gravissime pene erano comminate ai trasgressori.

Ai g. olimpici mentre potevano assistere liberamente gli uomini d'ogni età e condizione, delle donne solo le ragazze erano ammesse, essendo quelle maritate escluse nel modo più rigoroso (quelle che trasgredivano erano precipitate dal Monte Typaion). Unica eccezione si faceva per la sacerdotessa di Demeter Chamyne, la quale aveva il suo posto di fronte agli Hellanodikai (i giudici delle gare).

Quanto poi alla incerta ed assai discussa distribuzione delle varie gare, va notato brevemente che nel primo giorno i giudici delle gare selezionavano i vari concorrenti: uomini, fanciulli e cavalli; quindi, dinanzi alla statua del terribile Zeus Horkios gli atleti, sulle carni ancora fumanti del cinghiale sacrificato, prestavano giuramento di lealtà. Questo stesso giorno (che coincideva forse con l'XI della luna) era consacrato prima di tutto ai vari sacrifici di buoi (βουθυσίαι) innanzi al grande altare di Zeus ed ai sei doppi altari sacri alle 12 divinità maggiori (vedine l'elenco in Erodoro di Eraclea, frg. 29; nelle quali saranno piuttosto da riconoscere i 12 mesi dell'anno) eretti da Eracle (cf. Erodoro e Pindaro, *Ol.*, V, 6). Quindi, dopo una gara di suonatori di trombette, si facevano le « libagioni cruente » (αἱμανουρίαι) alla tomba di Pelope.

Le gare (ἀγωνίσματα) vere e proprie si iniziavano il secondo giorno con gli agoni ginnici dei fanciulli: nel terzo avevan luogo le varie corse a piedi (στάδιον, δίαυλος, δόλιχος) e, forse, anche le gare multiple del πένταθλον: salto in lungo (ἅλμα), lancio del disco (δισκοβολία), del giavellotto (ἀκοντίσματα), corsa (δρόμος) e lotta (πάλη). Al termine di questa giornata, i vincitori (καλλινίκοι) con numeroso corteo salivano al tempio di Zeus e sacrificavano al dio le loro palme e le loro corone.

Nel quarto giorno si celebravano le gare più belle ed imponenti dei g. olimpici: le gare equestri (bighe, quadrighe, e, in età più recente, carri tirati da due muli), alla fine delle quali i proprietari dei cavalli erano solennemente premiati.

Infine, nel quinto giorno, una solenne processione formata dai vincitori, magistrati, ambasciatori delle città greche ed una enorme folla si recava ancora sull'Altis, ove erano compiuti sacrifici al grande altare di Zeus e sacrifici funebri presso le tombe dei mitici eroi (Scoli a Pindaro, *Ol.*, III, 33 b, c). La sera di questo solenne giorno, magistrati e vincitori, con un grande banchetto nel Pritaneo chiudevano le Olimpiadi (Pausania, V, 15, 12).

Bibl.: Sul valore religioso dei g. in generale: E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi 1912, pp. 528-55; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, pp. 63, 459. Roma: A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasburgo 1923; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, pp. 113-18; I. B. Pighi, *De ludis saecularibus populi Romani Quiritium*, Milano 1941. Grecia: R. Vallois, *Les origines des jeux olympiques*, in *Revue des étud. anc.*, 28 (1926), p. 305 sgg.; L. Deubner, *Kult und Spiel im alten Olympia*, Lipsia 1936; G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, I, Firenze 1942, pp. 368-77. Cesare D'Onofrio

III. Archeologia cristiana. – È naturale che i bambini cristiani abbiano in genere posseduto gli stessi giocattoli e amato gli stessi svaghi dei loro coetanei pagani.

Presso le tombe di bambini nei cimiteri sotterranei di Roma furono trovate bambole articolate in osso e in avorio fin dal tempo di M. A. Boldetti (*Osservazioni sopra i cimiteri*, Roma 1720, pp. 496-97); due se ne rinvennero nel cimitero sotto il Viale Regina Margherita (E. Josi, *Cimitero alla sinistra della Via Tiburtina al Viale Regina Margherita*, in *Riv. d'arch. crist.*, 11 [1934], p. 32, fig. 53; p. 213, fig. 74); furono pure trovati *tintinnabula*, campanellini in bronzo, fin dal tempo del Boldetti (*op. cit.*, p. 498), come in epoca recente affissi ai loculi di bambini (E. Josi, *Il cimitero di Panfilo*, in *Riv. d'arch. crist.*, 3 [1926], p. 114, fig. 34). In un sarcofago scoperto in un mausoleo del cimitero *in catacumbas* furono trovati dischi in avorio con cavalli. Il Boldetti rinvenne nei cimiteri romani anche piccole maschere in avorio (*op. cit.*, p. 504). È nota la grande passione che i Romani avevano per i g. d'azzardo. Anche i seguaci della nuova fede non ne furono esenti, come risulta dagli scrittori cristiani. Dall'opuscolo « de aleatoribus » (v.), datato ora tra il 260 e il 300, risulta che il g. d'azzardo era assai diffuso tra i fedeli romani di quel tempo. Il Concilio di Elvira, ca. l'a. 300, per i fedeli che avessero giuocato ai dadi con denaro comminò un anno di scomunica. Nei canoni apostolici del secolo seguente il g. è interdetto a tutti gli ecclesiastici. Fra le antichità cristiane offrono particolare interesse le tavole da g. di marmo, *tabulae lusoriae*, pervenute in grande quantità quasi esclusivamente dalle catacombe e dalle altre sepolture cristiane di Roma, tavole che opportunamente segate servivano a chiudere le aperture dei loculi. Ogni tavoliere diviso in due settori uguali reca trentasei caselle, contrassegnate generalmente da lettere, che, disposte sei per sei, formano parole e frasi spesso riferentisi al g. stesso. Le regole di questo non sono conosciute con precisione. Senza dubbio era un g. di dadi e di pedine, di fortuna e di abilità. La maggior parte di queste tavole risale ai secc. III e IV, all'epoca cioè in cui si praticava la sepoltura nelle catacombe. Non sono rari, inoltre, gli esemplari che segni e scritture indicano come eseguiti da artigiani cristiani. Si deve perciò ammettere che queste tavole da g., prima di essere utilizzate come chiusura di sepolcri, sono realmente appartenute a famiglie cristiane.

Bibl.: G. Lafaye, « *Lusoria tabula* », in C. Daremberg e E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, III, II, p. 1403 sgg.; H. Leclercq, in DACL, VII, II, alle voci *Jeu (tables de)*, coll. 2469-81 e *Jeux et jouets*, coll. 2504-27; H. Lamer, *Lusoria tabula*, in Pauly-Wissowa, XIII, coll. 1900-2029; A. Ferrua, in *Civ. Catt.*, 1947, I, pp. 134-42 e 494-503. Luigi Maria Catteruccia

IV. Nel medioevo. – Poche notizie sono pervenute dei g. in uso nel medioevo: generalmente i cronisti si limitano a ricordare quelli militari che accompagnarono qualche straordinario avvenimento. Altri furono più strettamente connessi con il costume religioso, come la festa romana della « cornomània » (v.). Nel sec. XIII, a Padova e a Treviso, in occasione della Pentecoste, si organizzava un g. popolare detto « difesa della onestà » (chiusa in una torre di legno), in presenza del clero, con la partecipazione di rappresentanze e gonfaloni delle città vicine. Dal sec. XII al XVI, a Venezia, si celebrò, con un singolare rito simbolico e g. cui partecipavano le alte dignità dello Stato, l'anniversario della vittoria ottenuta nel 1162 sul patriarca di Aquileia. Molti g., anche profani, avevano per tradizione la loro sede nelle chiese e durarono fino alla Controriforma (ad es., i g. del 1° maggio patrocinati dalla famiglia Colonna nella chiesa dei SS. Apostoli a Roma, cui presenziò nel 1523 papa Clemente VII; il fuoco di Pentecoste nel duomo di Orvieto, ecc.).

Nel periodo comunale risorse il gusto dei g. ginnici, alla cui importanza educativa rivolsero poi la loro attenzione umanisti insigni, come Guarino Veronese e Vittorino da Feltre. G. di fortuna, di inganno, di società, sono ripetutamente ricordati negli statuti comunali; ma quelli preferiti dalle conventicole e dai privati furono per eccellenza i dadi e i tarocchi (inventati dagli Arabi e diffusi in Europa dagli Spagnoli a partire dal sec. XIV). Grande fortuna ebbe pure il g. degli scacchi, cui si attribuirono sensi allegorici e astrologici. Non si fa qui cenno delle « corti bandite » e « corti d'amore »; ma non si può omettere di ricordare come la passione dei g. giullareschi si sia poi trasmessa alle corti del Rinascimento, ivi compresa quella papale, fino a Leone X e Clemente VII.

I g. medievali che sopravvissero sono per lo più connessi alle feste dei patroni di singole città. Altri, caratteristici del costume civico italiano, come il palio di Siena, nacquero più tardi ed ebbero grande fortuna.

Per il termine g., inteso come svago, v. divertimenti; inteso come ginnastica, v. ginnastica; inteso come gioco d'azzardo, di borsa, v. scommesse e giochi d'azzardo.

Bibl.: L. Muratori, *Dei costumi degli Italiani, dacché cadde in potere dei barbari l'Italia*, in *Antiquitates Italicae*, II, Milano 1738, p. 831 sgg. (diss. 29); G. Bertoni, *Buffoni alla corte di Ferrara. Tarocchi versificati*, in *Poesie, leggende e costumanze del medioevo*, Modena 1917, pp. 203-33; P. Sella, *Nomi latini di g. negli Statuti italiani*, in *Archivum latinitatis medii aevi*, 5 (1930), pp. 199-214. Riccardo Averini

GIURAMENTO. - I. Nozione. – È l'invocazione di Dio come testimone della verità della propria affermazione e dell'effettiva posizione di un atto o di un fatto futuro. Il g. suppone quindi la convinzione che Dio esiste e che conosce ciò per cui è chiamato in testimonio; per quanto dipende da chi giura, questi desidera e vuole che Dio attesti ciò che egli afferma con g. Dal fatto che, in questo primo senso, il g. suppone la convinzione dell'esistenza e della onniscenza di Dio, segue subito che l'ateo non può giurare; e dal fatto che il g. consiste nel chiamare Dio in testimonio segue pure che non basta, per avere un g. vero e proprio, l'affermazione che Dio conosce ogni cosa, che Dio conosce i nostri pensieri, ecc.

Talvolta però con il termine g. s'intende solo una forma particolarmente solenne ed impegnativa di affermare: un modo di affermazione particolarmente cosciente per la preparazione psicologica supposta, particolarmente solenne per il modo con cui è fatto, particolarmente degno di fede e particolarmente impegnativo (specialmente se si tratta di fatto o di atto da porre).

L'esistenza dei due concetti di g., e in particolare del secondo, risulta chiaramente dalla S. Scrittura, dalla legislazione e dall'uso comune. Nella S. Scrittura, infatti, si dice spesso che Dio giura (ad. es., *Gen.*, 26, 3; *Ex.* 6,8; 13, 5; 33, 1; *Num.* 32, 11; *Deut.* 31, 20; ecc.); ora certamente non si può ammettere che Dio giuri nel primo senso indicato. Quanto alla legislazione basti ricordare la legge 30 giugno 1876 n. 3184, con cui si tolse al g. il carattere essenzialmente religioso che aveva avuto sino allora per dargli l'impronta di un solenne atto civile; l'aspetto religioso può essere conservato per quelli che lo desiderano; ma non è più essenziale all'atto del giurare. Per l'uso corrente basta riflettere al contenuto che gli dànno molti, specialmente oggi: ad es., gli atei, gli indifferenti, parecchi funzionari, ecc.

II. Morale. – Qui ci si occupa soprattutto del primo senso e prevalentemente dal punto di vista morale. Per possedere meglio gli elementi della soluzione, si esaminano prima le forme con cui si presenta ed i motivi da cui nasce.

Innanzi tutto l'invocazione di Dio può essere fatta per testimoniare la verità di un'affermazione o l'effettiva posizione di un atto o di un fatto. Nel primo caso si ha il *g. assertorio* (ad es., « giuro che sono innocente »); nel secondo caso si ha il cosiddetto *g. promissorio* (ad es., « giuro che farò osservare fedelmente la costituzione »). Quest'ultimo contiene l'invocazione a Dio che nel momento in cui il giurante emette la promessa ha veramente la volontà di fare ciò che promette; inoltre l'invocazione a Dio perché testifichi che tale volontà continuerà anche in futuro e quindi l'atto o il fatto promesso avverrà realmente. Si risolve quindi in una duplice testificazione divina: una di una volontà attualmente esistente ed una di una volontà perdurante in futuro.

Una speciale forma di g. è quella *imprecatoria* o *esecratoria*. Essa consiste nell'invocare Dio come teste di ciò che si dice o si promette e insieme come punitore del giurante (o dei suoi cari) nel caso che questi abbia giurato il falso. Suppone quindi, oltre la convinzione che Dio esiste e conosce quello per cui lo si chiama in teste, anche la convinzione che Dio venga offeso da una testimonianza falsa e punisca lo spergiuro.

Ognuno di questi g. può essere fatto con parole (*g. verbale*: ad es., « giuro di essere innocente »); con gesti (*g. reale*: ed es., alzando la mano al cielo, toccando la Croce, il Vangelo), oppure con parole e gesti assieme (*g. misto*).

Quanto al rito, il g. può essere semplice o solenne a seconda che è prestato senza particolari cerimonie o con uno speciale apparato (ad es., candele accese, Crocifisso, sulle viscere di una vittima, ecc.).

Infine l'invocazione a Dio può essere esplicita o implicita. A quest'ultima forma vanno ricondotti i g. per la vita di colui a cui si parla (ad es., *Gen.* 42, 15; *I Reg.* 1, 26; 17, 55; 20, 3; ecc.), per la propria testa (*Mt.* 5, 36), per la terra (*Mt.* 5, 35; *Iac.* 5, 12), per il cielo (*Mt.* 5, 34; 23, 22; *Iac.* 5, 12), per il tempio (*Mt.* 23, 16), per l'altare, le offerte (*Mt.* 23, 16.18), per Gerusalemme, ecc., di cui parla tanto spesso la Scrittura. Tali forme sono nate dalla preoccupazione ebraica di non nominare espressamente il nome di Dio.

Passando ora alla questione della radice da cui nasce il g. si può dire che esso scaturisce dal desiderio di dare alle proprie affermazioni un valore assoluto. L'uomo infatti ha la facoltà di manifestare mediante segni particolari orali o scritti le proprie idee: può comunicare ad altri mediante suoni liberamente fissati o segni liberamente scelti (la parola parlata e la parola scritta) i giudizi da lui formulati. Senonché tale comunicazione non è per nulla necessaria. Ognuno di noi può sempre impedirla, nascondendo il proprio pensiero; più ancora: ognuno di noi ha la possibilità di comunicare un contenuto diverso da quello che di fatto ha in mente, ossia può mentire. Questa possibilità rimane anche con le forme più solenni di affermazione, ossia con il g. nel secondo senso indicato. Né molto aiuto può venire dalla testimonianza altrui. A parte infatti la considerazione che è assai difficile per gli altri entrare nel pensiero nostro per i motivi sopra accennati, rimane sempre la possibilità che essi pure mentiscano. E si è così ancora da capo. Una sicurezza assoluta si può avere solo mediante la testificazione di uno che non possa in nessun modo ingannarsi né ingannare, di uno che conosca le cose come sono e le dica come le conosce. Questo uno non può essere che Dio. Ed è proprio a lui che ricorre chi giura; giurando sembra dire: « Dio che conosce ogni cosa e quindi anche questa che io affermo, Dio che non mentisce mai, nemmeno nel caso che stiamo considerando, attesta che le cose sono come dico io; per conseguenza esse sono davvero come dico ».

(*da R. Siviero, Seconda Mostra nazionale delle opere d'arte recuperate in Germania, Firenze 1950, tav. 170*)

GIURAMENTO - *G. di un console romano*. Arazzo fiammingo (seconda metà sec. XVII) - Roma, Quirinale.

Tutto questo appare più evidente nel g. promissorio. Qui interviene infatti anche l'affermazione che un atto o un fatto sarà posto in avvenire; ora tale affermazione non può essere nota con assoluta certezza né all'individuo che la fa (non potendo egli conoscere con assoluta certezza quello che vorrà o quello che farà in avvenire), né ad altri uomini che potranno dallo studio del carattere dell'individuo e delle sue tendenze ricavare al massimo ciò che probabilmente vorrà o farà, non quello che certamente vorrà o farà. Anche qui è necessario di nuovo ricorrere a Dio: Egli solo conosce il futuro libero; egli solo quindi può fare un'attestazione di valore assoluto.

Da quanto si è detto discendono subito alcune conclusioni: 1) il g. sorge sempre dalla volontà di dare agli altri una prova speciale della verità delle proprie affermazioni; in particolare il g. religioso nasce dal desiderio di dare agli altri un valore assoluto della verità delle proprie parole o della effettività delle proprie promesse; 2) per conseguenza il g. suppone una certa insufficenza ed una qualche sfiducia nella possibilità dell'uomo di fornire una prova del tutto attendibile della verità delle proprie affermazioni; vuol togliere quella insufficenza mediante una forma particolarmente solenne di affermazione o, più ancora, mediante l'invocazione della testimonianza divina. Per conseguenza: 3) il g. include sempre, oltre la volontà di invocare Dio in testimonio, anche l'espressione esterna di quella volontà. Un g. puramente interiore non sarebbe pensabile; lo è invece un'invocazione puramente esteriore (g. finto); 4) il g. religioso include l'affermazione che Dio ha una conoscenza ed una veracità superiore a qualsiasi uomo. Da questo punto di vista è una forma di adorazione. Senonché tale superiore cognizione e veracità divina è creata non per sé, allo scopo di riconoscerla e di rendere così un omaggio a Dio, ma come mezzo per dare agli altri una certezza assoluta della verità delle nostre affermazioni o della serietà ed efficacia delle nostre promesse.

Si pone la questione se sia lecito porre un atto di quel genere. È lecito usare della scienza e della veracità divina come mezzo per supplire alla nostra insufficenza?

Alla domanda alcuni risposero negativamente, appellandosi anche alla S. Scrittura, specialmente a *Mt.* 5, 33-37 (« Udiste che fu detto agli antichi: non violare il g., ma rendi al Signore quanto ha giurato. Ma io vi dico di non giurare in modo alcuno; nè per il cielo, che è il trono di Dio, né per la terra, perché è sgabello dei suoi piedi, nè per Gerusalemme, perché è la città del gran Re; nè giurerai per la tua testa, perché tu non puoi far bianco o nero uno dei tuoi capelli. Ma sia il vostro parlare sì sì, no no; perché il di più vien dal male ») e a *Iac.* 4, 12 (dove si ripete lo stesso concetto). Così fecero, tra gli altri, i valdesi, i beghini e i beguardi, i fraticelli, Wicleff, gli hussiti, gli anabattisti, i mennoniti, i quaccheri, Kant e Fichte.

Ad essi si fa notare che in certi casi esiste la necessità di acquistare della verità di un'affermazione o della effettività di una promessa una certezza assoluta o quasi assoluta. Si pensi, ad es., ai casi in cui un'imputazione richiede la pena di morte o dell'ergastolo (ossia la fine di una vita) e nei quali la verità o falsità dell'accusa si può stabilire solo mediante l'affermazione dell'imputato o di un testimonio; si pensi al caso in cui un popolo affida ad un uomo la custodia della costituzione, la difesa della patria, ecc. In tali casi non si vede perché non si abbia il diritto di esigere una prova assoluta della verità delle sue parole. D'altra parte tale prova assoluta non è possibile se non mediante il g. religioso; per conseguenza non si vede perché il g. religioso non sia legittimo.

Si aggiunga a questo tutto il comportamento della Scrittura. Essa parla spessissimo del g.; talvolta ne riferisce anche la formola (cf. *Num.* 33, 10; *Deut.* 1, 34; *II Reg.* 19, 8; *Ier.* 22, 5); tutto questo senza mai indicare o lasciare intendere che si tratta di atto moralmente illecito. Anzi più d'una volta la Scrittura consiglia o comanda di giurare (cf., ad. es., *Num.* 5, 19; 30, 3-16; *Deut.* 6, 13). Quanto al passo sopra riferito di s. Matteo e quello di s. Giacomo che lo ripete, ivi Gesù intende escludere l'abuso e la frequenza del g. e lascia intendere che la perfezione sarebbe nel non giurare mai; i suoi discepoli devono giungere a tale grado di sincerità da essere creduti sulla parola senza bisogno di ricorrere a g. di alcun genere, né « per il cielo », né « per la terra », né « per Gerusalemme ». In caso diverso sarebbe difficile capire come mai, subito dopo, un discepolo della fedeltà di s. Paolo ricorra al g. con notevole frequenza (cf. *Rom.* 1, 9; *II Cor.* 1, 23; *Gal.* 1, 20; *Phil.* 1, 8, ecc.). Si può quindi concludere che il g. è lecito; ma si deve subito aggiungere che non può essere un atto molto frequente, tanto meno abituale; esso nasce da una certa sfiducia nelle affermazioni umane e dal desiderio di avere una prova speciale, anzi assoluta della loro verità. È quindi di sua natura un atto eccezionale, che non può ripetersi troppo senza perdere la sua efficacia. Su tali concetti cf. anche *Eccle.* 23, 9-14; 27, 15. Addentrandosi in queste considerazioni e seguendo l'indicazione di *Ier.* 4, 2 (« Iurabis: vivit Dominus in veritate et in iudicio et in iustitia »), la morale cattolica ha precisato le condizioni della moralità del g. nel modo seguente: innanzitutto la verità; occorre che ciò per cui si invoca la testimonianza divina corrisponda alla realtà almeno per quanto è dato sapere, che corrisponda cioè almeno a ciò che si ha in mente, altrimenti si farebbe di Dio un testimonio falso. Seconda condizione è la *giustizia*: ossia che l'affermazione possa essere fatta; non tutto il vero può essere detto sempre e da tutti (ad. es., i peccati sottoposti dal penitente al confessore non possono lecitamente essere manifestati dal confessore); non è morale che Dio interponga la sua autorità per dar valore ad un'affermazione che il giurante non può fare, senza ledere l'ordine morale. Se comunque ciò accadesse il g. non tiene (can. 1318, 2). Infine il *giudizio*, ossia che esista una vera e propria necessità di giurare; non si possono quindi approvare quelli che giurano continuamente senza alcuna necessità, per delle inezie, delle futilità; l'entità della colpa dipende dalla frequenza con cui si giura e dalla meschinità dei motivi per cui lo si fa. Applicando al g. promissorio, occorre che chi giura abbia davvero la volontà seria di fare ciò che promette, che si tratti di cosa fisicamente e moralmente possibile (ossia di cosa che possa fare senza esigere un aiuto speciale da Dio e senza offendere l'ordine morale); infine che ci sia un motivo per confermare il proprio proposito con un g.

Un'ulteriore questione che si pone è sugli obblighi che scaturiscono da un g. valido e lecito. Il problema si pone praticamente solo per il g. promissorio, poiché da quello assertorio non sorge nessun obbligo nuovo. La cosa varia invece per il g. promissorio, in cui Dio è chiamato in testimonianza dell'effettiva posizione dell'atto. Per esso quindi si assume l'obbligo di fare ciò che si è promesso anche per un riguardo alla testimonianza divina (in questo senso dice il can. 1317, 1: « Qui libere iurat se aliquid facturum, peculiari religionis obligatione tenetur implendi quod iureiurando firmaverit »). Tale obbligo però non può avere un ambito maggiore di quello che si è assunto con la promessa stessa (can. 1318, 1); per conseguenza il g. si interpreta entro questo ambito e tiene fin quando l'oggetto è possibile e buono, cessa quando l'oggetto cessa di essere possibile ed onesto o muta sostanzialmente (can. 1319, 2).

Cessa ancora il g. per causa interna, quando viene a mancare la causa finale o la condizione sotto cui è stato posto (can. 1319, 3). Dall'esterno può essere rimesso da colui in cui favore è stato fatto, o per irritazione, commutazione, condonazione (can. 1319, 4) di coloro che godono degli stessi poteri circa il voto (v.), a meno che la dispensa non comporti lesione di diritto di terzi, nel qual caso solo la S. Sede può dispensare in vista dei supremi interessi della Chiesa (can. 1320). Può essere anche rimesso dal competente superiore ecclesiastico il g. estorto con violenza o grave timore (can. 1317, 2). Il vincolo obbligatorio, che crea il g. e sorge dalla virtù della religione (can. 1317, 1) per la riverenza dovuta al nome di Dio, in fòro interno non lega mai al di là dell'intenzione del giurante e perciò secondo questa va interpretato, ma se questi agisce dolosamente, in fòro esterno l'interpretazione del g. è demandata dal legislatore ecclesiastico a colui in cui favore vien fatto (can. 1321) e inoltre il giurante, in ambedue i fòri, è tenuto al risarcimento di eventuali danni. L'obbligo di osservare il g. promissorio e di essere veritieri nel g. assertorio è di per sé grave; tuttavia molti teologi ammettono parvità di materia. Nel diritto canonico l'obbligo del g. è personale e non può essere assolto per mezzo di procuratore (can. 1316, 2). La sua violazione è punita con speciali pene (cfr. cann. 1743, 3; 1757, 2, 1; 1795, 2; 2323; v. SPERGIURO).

BIBL.: L'argomento del g. è ampiamente svolto dai trattati di teologia morale e nelle enciclopedie di carattere teologico. Fra queste cf., ad es., H. Lesêtre, *Jurement*, in DB, III, coll. 1868-72; N. Jung, *Serment*, in DThC, XIV, coll. 1940-46; I. Benzinger, *Eid bei den Hebräern*, in *Realencykl. für prot. Theologie und Kirche*, V, pp. 239-54; A. Knecht-R. Fraja, *Eid*, in *Staatslexikon*, I, coll. 1572-81. Giovanni Battista Guzzetti

III. DIRITTO. – In vari casi la Chiesa obbliga a prestare g., soprattutto chi stia per assumere un ufficio od incarico ecclesiastico (g. *de munere fideliter implendo* o altro promissorio).

Così sono tenuti a prestare g., prima di iniziare l'esercizio del loro ufficio od incarico: i cardinali (can. 234), i vescovi (can. 332 § 2), i membri della Curia diocesana (can. 364 § 2, n. 1), i puntatori nei Capitoli (can. 395 § 4), i consultori diocesani (can. 425 § 2), i religiosi che devono partecipare all'elezione di un loro superiore (can. 506 § 1), gli amministratori di beni ecclesiastici (can. 1520 § 4 e 1522 n. 1), i giudici e gli altri addetti ai tribunali (can. 1621), coloro che prendono parte ai processi di beatificazione o canonizzazione (cann. 2037 e 2047), i chierici che devono essere incardinati in diocesi diversa da quella propria (can. 117 n. 3) e, in taluni casi, gli ordinandi (cann. 956 e 994: quello previsto dal can. 994 è però g. assertorio), ecc.

Importanza particolare ha poi, dal punto di vista giuridico, il g. nel processo, g. che può essere o un mezzo di prova a se stante, o elemento integrativo di una deposizione.

1. *G. come mezzo di prova.* – Costituisce il rimedio istruttorio più efficace per la definizione della lite, e può essere *giudiziale* o *stragiudiziale*, secondo che sia deferito dal giudice – poco importa se su istanza di parte – ad una delle parti in causa, o sia il risultato di una convenzione delle parti rivolta a realizzare la transazione della lite.

Il g. giudiziale, poi, si distingue in *volontario* o *decisorio*, che di regola è deferito da una parte all'altra, e *necessario*, che è viceversa deferito dal giudice di ufficio. Quest'ultimo g. a sua volta può essere o *suppletorio*, che è quello rivolto al fine di integrare le risultanze di altre prove già acquisite al processo, o *estimatorio*, che si ha quando il giudice ordina al danneggiato di asserire con giuramento l'ammontare del danno subito (quando la causa ha per oggetto il risarcimento).

In particolare, per quanto riguarda il g. suppletorio, si deve considerare : *a*) che esso è molto usato nelle cause riguardanti lo stato civile o religioso di una persona; *b*) che non può essere deferito nelle cause che abbiano per oggetto fatti o diritti di particolare importanza, e in qualsiasi causa criminale (cann. 1829-31).

Circa il g. estimatorio vanno tenute presenti le seguenti due regole fondamentali : *a*) occorre, in primo luogo, che risulti (affinché il g. estimatorio possa essere deferito dal giudice all'attore) già accertato giudizialmente il diritto al risarcimento del danno e che la misura di quest'ultimo non possa in modo certo determinarsi con altri mezzi; *b*) il g. estimatorio non può essere riferito, dato che esso è riservato alla parte che ha subito il danno ed ai suoi eredi (cann. 1832-33).

Il g. decisorio, infine, che è di gran lunga il più usato dei tre tipi di g. giudiziale, può essere deferito soltanto se ricorrono le condizioni stabilite dal can. 1835, per le quali : *a*) deve trattarsi, innanzi tutto, di materia per la quale sia ammessa la cessione o la transazione, dimodoché il g. in esame non può essere deferito nelle cause criminali, nelle cause di interesse pubblico (e in particolare in quelle matrimoniali), e nelle cause, in genere, in cui si controverta di beni la cui alienazione non sia consentita se non con l'autorizzazione della competente autorità ecclesiastica; *b*) l'oggetto del g. non deve essere di eccessiva importanza o valore; *c*) la delazione del g. medesimo deve avvenire da parte di persone e nei confronti di persone che abbiano per legge la capacità di disporre dei propri diritti, sicché ne sono esclusi i minori, gli interdetti e i loro rappresentanti che non siano muniti di speciale autorizzazione; *d*) il g. deve cadere o su semplici notizie di fatti, o su fatti che siano propri di colui cui il g. stesso è deferito.

In genere, la delazione del g. giudiziale è stabilita con decreto del giudice, da notificarsi alla parte cui il g. è deferito, indicandole il termine, entro il quale la parte stessa deve fare conoscere quale degli atteggiamenti che la legge le consente essa intende assumere. Invero la parte cui il g. è deferito può senz'altro accettarlo, nel qual caso essa si dichiara in sostanza pronta a giurare sulla formola notificatale. Può inoltre la parte rifiutarsi di giurare (e va equiparata al rifiuto la mancata comparizione nel giorno fissato per l'espletamento del g., salvo che non si dimostri l'esistenza di un legittimo impedimento). Se il rifiuto è giustificato, la delazione del g. perde ogni efficacia processuale, mentre, viceversa, se il rifiuto non è giustificato sarà il giudice a valutare, con il suo prudente apprezzamento, se debba esso equipararsi o meno alla confessione.

Da ultimo, il g. può essere dalla parte, cui esso è deferito, riferito al deferente (eccezione fatta per il g. estimatorio). In tal caso, il riferimento del g. determina, come è ovvio, un capovolgimento di posizioni, in quanto l'onere e il vantaggio del g. passano dal riferente al deferente; ed equivalendo inoltre il riferimento ad una nuova e definitiva delazione, esso è subordinato alle stesse condizioni fissate per il suo deferimento. Per effetto del riferimento il deferente è obbligato al g., sempreché non abbia legittime ragioni di rifiuto da opporre (cf. cann. 1835 e 1836 § 5). E se si rifiuta, la causa si risolve in suo danno (can. 1836 § 4) in quanto egli soccombe nella domanda o nella eccezione.

Il g. giudiziale consegue effetti diversi, secondo la specie di esso.

Infatti il g. decisorio è così chiamato perché al giudice è fatto obbligo di decidere la causa secondo l'esito del g.; e tale effetto si produce anche quando, in caso di riferimento del g., il deferente si sia rifiutato di giurare (can. 1836). Inoltre il g. decisorio provoca l'inappellabilità della sentenza pronunciata in base ad esso (can. 1880 n. 5), salvo il rimedio della *restitutio in integrum* (can. 1926).

Quanto agli effetti propri del g. estimatorio, questo vincola il giudice soltanto quando la controparte ne abbia accettato l'esito o quando il giudice stesso non ritenga quest'ultimo eccessivo, nel quale caso il giudice può, però, ridurre la misura del danno in limiti più equi.

Infine, per il g. suppletorio, si tenga presente che l'avvenuta sua prestazione non preclude per sé l'allegazione di altre prove (can. 1861 § 1), date le maggiori possibilità istruttorie che il g. suppletorio offre al giudice, nel consentirgli di formare il proprio convincimento sulla base delle risultanze del g. stesso, opportunamente esaminate e valutate in confronto con quelle dei mezzi di prova in precedenza espletati.

Norme in tutto identiche sono state emanate (e andranno in vigore dal 6 genn. 1951) per la Chiesa orientale (cf. motu proprio *Sollicitudinem nostram*, 6 genn. 1950, cann. 353-60 e 404 n. 5, in AAS, 42 [1950], pp. 77-79 e 88).

2. *G. a conferma di deposizione giudiziale.* – Come elemento integrativo della deposizione testimoniale o della deposizione della parte, il g. può essere di tre specie. Innanzi tutto vi è il g. preventivo o *de veritate dicenda*, che è un g. promissorio, peraltro non strettamente necessario nelle cause in cui si controverta di diritti meramente privati; è poi vietato deferire tale g. all'imputato, nei giudizi criminali (cann. 1744, 1746, 1758, 1767, 2037 § 3, 2145 § 2).

Inoltre è per lo più richiesto, nella prassi giudiziaria della Chiesa, il g. *de veritate dictorum* nelle cause spirituali o in quelle criminali. Tale g. è assertorio e può riguardare la resa deposizione sia in tutto che in parte (cann. 1768, 1824 § 3, 2037 § 3).

Da ultimo, vi è un altro tipo di g. promissorio e cioè il g. *de secreto servando*, con il quale il giudice ha facoltà di impegnare la parte o il teste al segreto fino alla pubblicazione degli atti o, se vi siano i pericoli di cui al can. 1623 § 3, senza limitazione di tempo (cf. cann. 1769, 1944 § 1, 2037).

Anche ai periti possono essere deferiti i g. di cui sopra; e, in ogni caso, il perito, prima di iniziare il suo incarico, deve prestare il g. *de munere fideliter implendo* (can. 1797).

Per il diritto canonico orientale il *motu proprio* sopra citato stabilisce (ai cann. 266, 268, 280, 289-291, 320) norme identiche a quelle sopra menzionate per il diritto latino; solo è più completa la disciplina del g. delle parti.

Bibl.: F. Roberti, *De processibus*, II, Roma 1926, p. 109 e sgg.; Wernz-Vidal, VI, p. 471 e sgg.; A. Bertola, s. v. in *Nuovo dig. ital.*, VI, p. 373; M. Lega, *Commentarium in iudicia ecclesiastica*, III, Roma 1939, p. 826 sgg.; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, p. 261 sgg. Ferdinando Della Rocca

GIURAMENTO MEDICO. - La professione del medico ebbe nell'antichità carattere sacro. Regole ben definite disciplinavano la sua attività quasi sacerdotale ed è celebre il giuramento che Ippocrate prescrisse al medico e che forma la base morale di un'azione tutta consacrata a beneficio dell'umanità.

Sulla autenticità del g. m. dottamente trattarono gli storici, principalmente il Triller nel Settecento e con lui il Darenberg e il Littré; studi recenti assicurano che esso va sicuramente attribuito al grande medico di Coo.

Il giuramento s'inizia con la formola sacramentale di contenuto spiccatamente religioso : « Giuro per Apollo il medico, per Esculapio, per Igea, Panacea, per tutti gli dèi, per tutte le dee, che chiamo

a testimonio, che io con ogni forza e piena coscienza manterrò fede al mio giuramento ». Messo quindi l'esercizio medico sotto il controllo dei testimoni del giuramento questo passa ai voti, cui il futuro medico si obbliga con deliberata volontà. Anzitutto, rispetto ai maestri : dovrà aiutarli come se fossero suoi genitori; poi il proposito di far partecipare alla sua professione i propri figli e i figli dei maestri e quanti con giuramento gli si dichiareranno scolari e nessun altro. Emerge, così, il concetto di casta chiusa; è noto, del resto, che Ippocrate apparteneva agli Asclepiadi, fra i quali l'arte di Esculapio tramandavasi da padre in figlio.

Più interessante la parte che riguarda il malato. Il giurante promette di rispettare con scrupolosa coscienza la vita altrui; astenendosi dal propinare veleni, dal procurare aborti, dal praticare l'operazione della pietra, da qualsiasi atto men che corretto nella casa dei malati, mentre menterrà il segreto su quanto avrà udito o veduto durante la cura, esercitando, insomma, la sua arte nell'innocenza e nella purità.

Come si vede, nel breve giro di poche frasi si contengono gli aforismi morali della dottrina ippocratica, come nei libri del « corpus » la parte dottrinaria. Tuttavia le massime del giuramento non possono considerarsi disgiunte da quel complesso di precetti che nel *De medico*, nel *De recenti ornatu*, nel *De veteri disciplina*, riguardano la pratica professionale; come l'osservazione del del malato, la temerità delle diagnosi, la prescrizione delle medicine, precetti che fanno del medico una persona onesta nella vita come nella scienza, aliena da presunzioni e cupidige, serena, riservata, segreta, quale ancora, a venticinque secoli di distanza, lo vuole la deontologia professionale.

Tali basi dell'etica medica apparvero così perfette, che non solo la romanità (Sorano di Efeso tornerà a svolgerne e ad ampliarne la precettistica) le riconobbe giuste, ma il cristianesimo le inquadrò nel campo più vasto dei doveri del cristiano. Una religione che inculcava massime di amore per il prossimo, e tanto più in quanto trattavasi di prossimo sofferente, non poteva non porre su un piano soprannaturale quella che dagli antichi era considerata virtù particolare di una casta. Pertanto le norme del giuramento ippocratico non perdono il loro valore con il tempo. Si trovano scritte a forma di croce in un codice del sec. XII e più tardi Clemente VII vorrà che il laureato, mutato naturalmente il nome della divinità, giuri quanto Ippocrate esige e prescrive. Due erano i giuramenti che il medico prestava : l'uno alla laurea, l'altro all'ingresso nella corporazione dei medici. Nel primo si ripetevano le formole di Ippocrate; e dei doveri che ne derivavano vi è un'eco assai chiara nelle Costituzioni emanate nel 1232 da Federico II per l'Università di Salerno. All'altro giuramento si aggiunsero norme deontologiche particolareggiate, che, con pene e multe, variavano da città a città e raccomandavano l'obbedienza agli statuti della Corporazione. In esso, questioni che dal sec. XIV in poi interessavano gli studi medici formavano spesso oggetto di minute prescrizioni; così, ad es., l'esercizio della dissezione anatomica, e, dopo il Concilio di Trento, le cautele contro la stregoneria e i rapporti del medico cattolico con altri di fede diversa. Ma, a parte dettami che sono scomparsi con il tempo e con il progresso della medicina, la linea morale della missione del medico non si è mai discostata nella sua parte fondamentale dal giuramento ippocratico (v. MEDICO).

BIBL.: A. Castiglioni, *Storia della medicina*, Milano 1936, p. 139 sgg.; A. Pazzini, *Storia della medicina*, II, ivi 1947, p. 1 sgg.; id., *Il giuramento di Ippocrate*, in *Progressi di terapia*, 5 (1950), pp. 169-76.
Gustavo M. Apolloni

GIURATI. - Così detti dal giuramento con il quale si obbligano al retto adempimento del loro ufficio, i g. sono un corpo di cittadini appartenenti a categorie elencate dalla legge, in possesso di speciali qualità culturali e morali, chiamati a giudicare, in causa criminale, della colpevolezza o meno dell'accusato e per conseguenza a cooperare all'amministrazione della giustizia penale.

La caratteristica propria del corpo dei g. è d'essere composta di elementi tolti da ogni classe di cittadini, in ossequio al principio sostenuto da penalisti che cioè, mentre nel cercare le prove di un delitto si richiedono abilità e destrezza, invece nel giudicare il risultato si richiede un semplice ordinario buon senso, meno fallace a volte che il sapere di un giudice assuefatto ad una *forma mentis* che è frutto solo di studi astratti.

L'istituzione dei g. è di origine inglese, adottata dall'Assemblea costituente francese, e, in seguito, diffusa in Europa. La legislazione canonica non ha mai ammesso l'istituto dei g., per non dividere il compito di giudicare In Italia, con legge del 13 nov. 1859, furono istituite le Corti d'Assise con il giurì.

I g. fanno quindi parte del collegio giudicante, ma senza il potere giuridico di dare la sentenza né di infliggere la pena. Essi possono soltanto pronunciarsi sull'esistenza del fatto e sulla colpevolezza dell'accusato. Questo il compito ad essi imposto dalla legge positiva. Nell'esplicarlo debbono tener presenti altri principi di ordine morale.

Innanzi tutto, la risposta ai quesiti deve essere data dai g. in base ad un'intima e coscienziosa convinzione, per cui i g. non possono e non debbono condannare un innocente anche se tutte le apparenze lo accusino. Al contrario essi possono, in coscienza, rispondere in favore del vero colpevole quando la sua colpevolezza non sia stata legittimamente e convenientemente dimostrata. Fa eccezione il caso in cui il bene pubblico reclamasse la condanna di qualche reo; allora però i g. dovrebbero deporre in giudizio non come tali, ma come testimoni (cf. A. Ballerini-D. Palmieri, *Opus theologicum morale*, IV, 3ª ed., Prato 1900, n. 592).

Similmente se venisse abusivamente citato in un tribunale laico chi gode del privilegio del fòro (cf. CIC, cann. 120, 614, 680), i g., qualora non possano sottrarsi dal giudicare, possono sempre dare il voto in favore dell'accusato, in quanto sottoposto a tribunale incompetente (cf. A. Ballerini-D. Palmieri, *op. cit.*, n. 591).

Qualora, chiamato all'ufficio di g., un cittadino rimanesse esitante per la coscienza della propria ignoranza in materia di diritto, la dottrina morale non gli impone assolutamente di esimersi, purché però abbia il proposito di non condannare nessuno se non consta evidentemente della colpa. Il diritto naturale infatti non esige che tutti i delinquenti siano puniti, ma vuole però che nessun innocente venga condannato (cf. A. Ballerini-D. Palmieri, *op. cit.*, n. 591).

L'istituto dei g., che era stato abolito in Italia con i codici penale e di procedura penale del 1931, è stato ripristinato in parte con decreti legislativi luogotenenziali 6 ag. 1944, n. 170 e 5 dic. 1944, n. 290, con l'istituzione dei giudici popolari. L'ordinamento definitivo delle corti d'Assise è attualmente in discussione davanti al Parlamento.

BIBL.: G. Pisanelli, *Della istituzione dei g.*, Torino 1856; E. Pessina, *Della istituzione dei g.*, Napoli 1874; D. Rende, *Corte d'assise*, in *Enc. Ital.*, XI, pp. 541-42; G. Pasquariello, *La magistratura*, Roma 1941, p. 172 sgg.; T. Jorio, *Theologia moralis*, II, 3ª ed., Napoli 1946, nn. 955-56.
Luigi Morstabilini

GIURIDISMO. - Capo di accusa rivolto dagli slavofili contro la Chiesa cattolica, che avrebbe sostituito alla grazia del mutuo amore e ai doni elargiti dallo Spirito Santo l'efficacia esterna del diritto, mediante il quale sostiene la sua unità in modo puramente terreno, esterno ed artificioso. Il g. cattolico è diven-

tato un luogo comune negli scritti degli Orientali separati contro Roma. Lo si trova nelle risoluzioni anticattoliche del congresso « interortodosso » di Mosca (8-19 luglio 1948) e nei libri più recenti dei monofisiti, allorché trattano della dottrina sulla Chiesa.

I primi a lanciare questa accusa sono stati i protestanti, contrari alla gerarchia ecclesiastica e favorevoli al concetto di una Chiesa invisibile. Gli Orientali, che ammettono la visibilità della Chiesa e ritengono la gerarchia come uno dei suoi elementi essenziali, quando accusano di g. i cattolici, non combattono l'esistenza del diritto nella Chiesa, ma piuttosto l'abuso che ne farebbe il cattolicesimo e che si manifesterebbe in un triplice eccesso : nella *secolarizzazione* del diritto ecclesiastico sotto l'influsso del diritto romano; nell'*esagerazione* degli effetti del diritto, elevato così a principio dell'unità della Chiesa; e nella *limitazione* arbitraria del soggetto del diritto, che non abbraccia ugualmente tutti quanti i membri, ma soltanto i vescovi e il Papa.

Bibl.: A. S. Khomjakov, *L'Eglise latine et le protestantisme du point de vue de l'Eglise d'Orient*, Losanna 1871; E. Kolemine, *Luz de Oriente: Khomjakov*, Madrid 1912; M. Gordillo, *Iuridismus apud ss. Patres Orientis et Occidentis*, in *Acta V. Conventus Velehradensis*, Olomuč 1927, pp. 87-96. Maurizio Gordillo

GIURISDIZIONALISMO : v. regalismo; separatismo.

GIURISDIZIONE. - *Iurisdictio* (da *ius* e *dicere*), indica, nelle fonti giuridiche romane, l'attività di chi amministra la giustizia.

Sommario : I. Nozioni. - II. Distinzioni. - III. Soggetto attivo. - IV. Soggetto passivo. - V. Interpretazione. - VI. Esercizio. - VII. Ricorso. - VIII. Cessazione. - IX. G. supplita. - X. G. presunta.

I. Nozioni. – Nel diritto civile moderno per g. s'intende l'attività dello Stato rivolta all'attuazione della norma giuridica in caso di controversia o di trasgressione. Poiché lo scopo a cui tende è in ogni caso l'attuazione del diritto obbiettivo, si può dire che anche nello Stato la g. è unica. Tuttavia, poiché il diritto obbiettivo si suddistingue in : civile, amministrativo e penale, si ha anche una g. civile, amministrativa e penale : la prima per i rapporti di diritto privato, la seconda per alcuni rapporti di cui è parte l'amministrazione pubblica, la terza per l'applicazione delle norme penali.

Nel diritto canonico il termine *iurisdictio* agli inizi designò il potere pubblico in genere (cf. *epist.* di s. Gregorio Magno : PL 77, 611 e 1212; *Liber diurnus* [ed. Th. Sickel, Vienna 1889], formole 32, 77, 86; cf. anche *Nov.* 11; 120 cap. 6, 2; 131, c. 3). In alcuni luoghi del *Corpus Iuris Canonici* (cf. c. 16, X, I, 33; cap. un. II, 2, *in Clem.*) viene ristretto al solo potere giudiziario; ma, secondo il significato in seguito prevalente e oggi comune, g. equivale a potere pubblico, e ne comprende tutte le specie : legislativo, esecutivo e giudiziario. Essa viene pertanto definita: il potere pubblico o di governo, mediante il quale la Chiesa dirige l'attività dei suoi membri al raggiungimento del bene comune, ossia del suo fine sociale.

In quanto potere pubblico, o di governo, la g. compete alla Chiesa, come allo Stato, in quanto è società necessaria e perfetta, quindi anche alle parti e agli organi che la derivano da lei. Per questo suo carattere pubblico, la g. si distingue sostanzialmente da ogni potestà privata (dominativa, domestica, ecc.). Gli atti o provvedimenti che la Chiesa emana in virtù del suo potere di g., inducono l'obbligo di obbedire : hanno cioè carattere imperativo e obbligatorio. Sotto questo aspetto la g. concorda con il potere di fòro interno, ma ne differisce sostanzialmente, perchè quella, a differenza di questo, tende direttamente al bene comune. Differisce anche dalla potestà di ordine, benché, come questa, sia rivolta al fine ultimo della salvezza delle anime; questo, che è il fine soprannaturale dell'uomo, può essere conseguito mediante la Grazia e la cooperazione della volontà; orbene, mentre la potestà di ordine riguarda i mezzi che producono la Grazia (Sacramenti) o che la impetrano (sacramentali), la potestà di g. ha per oggetto l'attività dei sudditi. Non c'è invece differenza sostanziale tra g. e potestà di magistero, in quanto quest'ultima è il potere d'insegnare le verità rivelate e le verità connesse in modo autorevole, con la facoltà cioè d'imporre l'ossequio dell'intelletto e della volontà a tale insegnamento; sotto tale aspetto il magistero non è che una parte della potestà di g.

II. Distinzioni. – Come si è detto, il potere di g. spetta alla Chiesa come società perfetta; in concreto questo potere risiede in organi o persone fisiche alle quali tale potere può essere conferito in due modi : *ipso iure*, per il fatto cioè che la persona ottiene un determinato ufficio cui è congiunta per legge tale potestà; oppure per concessione diretta di altra persona investita di tale potere : nel primo caso si ha la g. ordinaria, nel secondo quella delegata (can. 197 § 1). L'ordinaria si suddistingue a sua volta in propria e vicaria (can. 197 § 2) a seconda che si eserciti in nome proprio (come quella del Sommo Pontefice o dei vescovi residenziali), o in nome di altri (come quella che gli amministratori, vicari e prefetti apostolici esercitano in nome del Romano Pontefice; quella dei vicari generali, capitolari, ecc.).

Attesa l'ampiezza del suo significato, la g. nel diritto canonico si distingue anche in volontaria e giudiziaria (cf. can. 201 §§ 2 e 3): la prima comprende la potestà legislativa e amministrativa, sebbene in senso più proprio e ristretto riguardi gli atti di natura amministrativa con cui vengono creati nuovi enti, s'integra la capacità giuridica, si costituisce lo stato giuridico delle persone; la seconda, detta anche contenziosa, si esercita a modo di giudizio e suppone due parti in contesa. Si ha inoltre la g. immediata e quella mediata, secondo il rapporto di dipendenza, diretto o per il tramite di un altro superiore.

III. Soggetto attivo. – Solo i chierici possono avere potestà di g. Anzi, nella maggior parte dei casi, è richiesta la qualità di sacerdote (cf. cann. 154, 232 § 1; 331 § 1, n. 3; 367 § 1; 1573 § 4; 1598 § 2). Altri particolari requisiti si trovano inoltre stabiliti per i singoli uffici.

Secondo la dottrina comune, l'incapacità degli infedeli (e, secondo alcuni, anche delle donne), a ottenere g. nella Chiesa, è di diritto divino. L'incapacità dei laici battezzati, è invece di diritto ecclesiastico, a cui il Sommo Pontefice può derogare. Altre limitazioni alla capacità degli stessi chierici derivano dalle pene ecclesiastiche (cf. cann. 2264; 2265; 2275, n. 3; 2284; 2294 § 1; 2298, n. 5; 2303 § 1).

In concreto : hanno g. ordinaria di fòro esterno (le persone che hanno g. ordinaria nel fòro interno sacramentale sono indicate nel can. 873) : il Sommo Pontefice, il concilio ecumenico, le congregazioni, i tribunali e gli uffici della Curia Romana, i concili plenari e provinciali; tutti coloro che dal diritto sono designati con il nome di Ordinari (cf. can. 198 § 1), sia come singoli, sia riuniti in collegio regionale o provinciale (can. 292), o capitolare (cann. 435 § 1, 431 § 1, 391 § 1), i metropoliti, indipendentemente dalla g. che hanno per la propria diocesi (cf. cann. 274, nn. 1 e 5; 432 § 2; 434 § 3, 1594 e 1612); l'officiale e i giudici dei tribunali regionali; l'officiale (can. 1573 § 1) e i giudici sinodali.

Tutti coloro che, chierici secolari o religiosi, hanno g. ordinaria in fòro esterno, sono propriamente designati col nome di prelati (can. 110).

Non tutte però queste persone ed organi possiedono la g. nel medesimo grado ed ampiezza. Al Sommo Pontefice spetta la potestà suprema e universale di governo limitata soltanto dal diritto divino, naturale e positivo. I vescovi, per quanto speculativamente si possa disputare se la ricevano immediatamente da Dio o mediante il Romano Pontefice, di fatto nel suo esercizio dipendono dal Pontefice di Roma, che li elegge, e loro assegna il territorio (diocesi) in cui esercitarla. Neppure considerati col-

legialmente i vescovi potrebbero governare o ammaestrare la Chiesa indipendentemente dal Papa, perché, anche riuniti in collegio, non cessano di dipendere da lui. Lo stesso Concilio ecumenico, secondo la maggior parte dei teologi, non ha nel campo disciplinare una propria distinta autorità, perché uno solo è il primato nella Chiesa. Tuttavia il Papa, che può destituire i singoli vescovi e limitarne l'autorità, non potrebbe sopprimere l'episcopato, o svuotarlo dei suoi poteri, perché questo è di istituzione divina. Eccettuato il Romano Pontefice, nessun vescovo ha g. sugli altri vescovi per diritto divino: i gradi di g. patriarcale (anche presso le Chiese orientali), primaziale, metropolitana, sono partecipazioni del primato romano.

Il potere pontificio di g. non è solo supremo e universale, ma anche immediato e completo su tutti i battezzati, in modo che si può esercitare dovunque, senza che altre persone, pure investite di g., possano impedire o limitare la sua. Per tutti gli altri prelati la g. è limitata a seconda dell'ufficio. Poiché la g. ordinaria è inerente all'ufficio, la si acquista nel modo con cui si ottiene l'ufficio, e cioè: per libera collazione da parte del superiore, per istituzione, per conferma, per semplice elezione (cf. can. 148). Può avere dei limiti nell'esenzione (cf. cann. 239 § 1, n. 18; 615; 618), nella riserva (per il fòro esterno: cf. cann. 1431; 1434; 1435 § 1; 1487 § 3; 2251; per il fòro interno: cf. cann. 893 e 896) e nell'appello (cf. can. 1889).

Non è possibile enumerare le persone che hanno una potestà di g. delegata: questa dipende infatti da libera concessione del delegante. Chiunque abbia una g. ordinaria, può delegarla in tutto o in parte, a meno che non lo vieti un'espressa disposizione del diritto: così, p. es., non potrebbe delegare in perpetuo senza il consenso del suo superiore tutta la propria g., perché una delega simile equivarrebbe a un'abdicazione e alla creazione di un nuovo magistrato. Il Romano Pontefice potrebbe rinunziare, ma non potrebbe commettere a un delegato o vicario tutta la sua g., perché con una delega siffatta verrebbe come a creare un altro papa; inoltre non sarebbe mai delegabile la prerogativa dell'infallibilità.

Può essere suddelegata: *a*) sia abitualmente, sia per un atto solo, la g. delegata dalla S. Sede, a meno che tale potestà non sia stata delegata grazie alle qualità personali del delegato stesso, o che la suddelegazione sia stata vietata; *b*) la potestà *ad universitatem negotiorum*, delegata da un inferiore del Romano Pontefice, può essere parimente suddelegata ma solo «nei singoli casi». Ad eccezione della g. delegata dalla S. Sede o *ad universitatem negotiorum*, la g. delegata si può suddelegare soltanto per espressa concessione del delegante. Tuttavia, anche senza una concessione espressa, i giudici delegati possono sempre suddelegare un potere non giurisdizionale. Nessuna potestà suddelegata può essere a sua volta suddelegata, tranne che per una concessione espressa di colui che, per potestà ordinaria, l'ha delegata (can. 199).

I poteri del delegato cominciano dalla data del rescritto, se il rescritto è concesso in forma graziosa; dal momento dell'esecuzione, se il rescritto è in forma commissoria (can. 38); se la delegazione è concessa a voce direttamente dal delegante al delegato, comincia dal momento della concessione; se la delegazione è rimessa dal delegante a un esecutore necessario, comincia dal momento della concessione del delegante; se è rimessa dal delegante a un esecutore libero, ha inizio dal momento della concessione da parte dell'esecutore. L'esercizio della g. non dipende, per la sua validità, dalla notizia della sua concessione. Fuori del caso di necessità, l'uso di questo potere di cui ancora è ignorato il possesso sarebbe tuttavia illecito, atteso il pericolo di compiere atti invalidi (cf. ad es., P. Laymann, *Theologia moralis*, Venezia 1714, lib. I, tract. IV, cap. 23, § 10, p. 79).

Il limite della g. delegata dipende dalla volontà e dal potere del delegante. La delegazione essendo un fatto, non si presume, ma deve essere provata dal delegato (can. 200 § 2).

IV. Soggetto passivo. – Sono soggetti alla g. della Chiesa tutti coloro che hanno ricevuto il Battesimo, quindi anche gli apostati, eretici e scismatici. In concreto però, non tutti i fedeli sono soggetti a tutte le persone od organi che hanno g.: il Sommo Pontefice, dentro o fuori del concilio ecumenico, ha g. su tutti i battezzati, sia che la eserciti personalmente, sia che la eserciti per mezzo delle SS. Congregazioni, Tribunali ed Uffici della S. Sede. Le altre persone ed organi hanno g. soltanto sopra una parte dei fedeli, determinati dall'ufficio a cui la g. stessa è congiunta.

V. Interpretazione. – La potestà di g. ordinaria e la delegata *ad universitatem negotiorum*, deve essere interpretata in senso largo; le altre in senso stretto. A chi ha potestà delegata s'intendono però sempre concesse tutte quelle facoltà, senza le quali non si potrebbe esercitare il potere delegato (can. 200 § 1; chi pertanto ha, ad es., la facoltà di assolvere un eretico, può anche riceverne l'abiura). Le facoltà abituali, che vengono concesse in perpetuo o anche per un tempo determinato o per un certo numero di casi, sono da interpretarsi largamente (can. 66 § 1; cann. 68 e 50).

VI. Esercizio. – La g. si fonda su un rapporto di dipendenza tra superiore e suddito: essa quindi, ordinaria o delegata, può esercitarsi direttamente solo sui sudditi (can. 201 § 1); l'ordinaria sui sudditi propri, la delegata sui sudditi del delegante. Il rapporto di sudditanza è determinato dal domicilio, dal quasi-domicilio e dalla dimora, a tenore dei cann. 13-14. Indirettamente si può esercitare anche sui peregrini e gli assenti (cann. 14, 1560-68). Chi ha potestà giudiziaria, ordinaria o delegata, non può esercitarla riguardo a se stesso, perchè *nemo iudex in causa propria* (D. 2, 1, 10), e neppure fuori del proprio territorio (can. 201 § 2), tranne che nei casi di cui ai cann. 401 § 1, 881 § 2 e 1637. La g. volontaria o non giudiziale si può invece esercitare anche in proprio favore, dal titolare che è fuori del proprio territorio, o nei riguardi di un suddito assente dal territorio medesimo (can. 201 § 3).

Quanto all'ampiezza della g. rispetto al fòro, valgono questi principi: se la g. è conferita senza determinazione o restrizione, s'intende conferita tanto per il fòro interno che per il fòro esterno, a meno che la natura stessa della cosa lo vieti (can. 202 § 3); la potestà conferita per il fòro interno s'intende conferita sia per il fòro interno sacramentale che per l'estrasacramentale, a meno che, come avviene per l'assoluzione dei peccati, non si richieda il fòro sacramentale (can. 202 § 2). Un atto di g., ordinaria o delegata, compiuto per il fòro esterno, vale anche per il fòro interno, di modo che l'assoluzione dalla censura, data in fòro esterno, vale anche per quello interno (can. 2251). Gli atti invece della g. concessa per il fòro interno, non valgono per il fòro esterno (can. 202 § 1). Anche questa regola ha però delle eccezioni: la dispensa matrimoniale da un impedimento occulto, concessa dalla S. Penitenzieria nel fòro interno non sacramentale, vale anche per il fòro esterno, sebbene l'impedimento occulto sia in seguito divenuto pubblico, a meno che il rescritto della S. Penitenzieria non disponga diversamente (can. 1047). Chi è stato assolto da una censura in fòro interno, può, salvo il caso di scandalo e nei termini espressi dal can. 2251, valersi dell'assoluzione anche negli atti di fòro esterno.

Il potere del delegato ha il suo fondamento e il suo limite nel mandato: qualora oltrepassi questo limite, sia che riguardi persone o cose, il delegato agisce senza potere, quindi invalidamente (can. 203 § 1). A meno tuttavia che il delegante non abbia determinato, come condizione essenziale, anche il modo di esercitare la potestà delegata, non s'intendono oltrepassati i limiti di questa, qualora il delegato la eserciti in modo diverso da quello voluto dal delegante (can. 203 § 2).

La g. può essere delegata anche a più persone, fisiche o morali (Capitolo, religione, ecc.). Queste persone pos-

sono essere delegate in solido o delegate collegialmente. Nella delegazione in solido, ciascuno dei delegati può liberamente esercitare il suo potere; nella delegazione collegiale, i delegati devono agire collegialmente. Nel dubbio se la delegazione sia solidale o collegiale, si presume collegiale « in re iudiciali », solidale negli altri casi (can. 205 § 1). Nell'esercizio della delegazione solidale vige il criterio della prevenzione, di modo che colui il quale ha per primo preso in mano l'affare ne esclude gli altri, a meno che non sia in seguito impedito o rifiuti di continuare (can. 205 § 2). Nell'esercizio della delegazione collegiale i condelegati devono invece procedere tutti insieme, e gli atti non compiuti collegialmente sono invalidi, qualora nel mandato non sia detto diversamente (can. 205 § 3).

Quando la stessa delegazione è concessa a più persone in tempi diversi, l'esercizio della potestà delegata spetta a quel delegato che ha il mandato anteriore, purché questo non sia espressamente abrogato da quello posteriore (can. 206).

VII. Ricorso. – Contro le decisioni della potestà giudiziaria si ha l'appello. Contro gli atti della g. volontaria si ha il ricorso al superiore. Poiché il Romano Pontefice non ha nessun superiore umano, per gli atti emanati da lui non esiste che il cosiddetto ricorso in via di grazia al Sommo Pontefice medesimo. Tale ricorso non ha nessun effetto sospensivo del provvedimento e neanche comporta per il Papa l'obbligo di esaminare se il provvedimento debba essere confermato o revocato.

Se il ricorso è congiunto col proposito di non sottostare al Romano Pontefice o di non comunicare con i fedeli suoi sudditi, si può avere il delitto di scisma (cann. 1325 § 2 e 2314) o il delitto di ribellione al Sommo Pontefice (can. 2331); il ricorso al concilio ecumenico contro i comandi del papa è punito con la scomunica « speciali modo » riservata, e, se si tratta di persone morali, con l'interdetto ugualmente riservato « speciali modo » (cann. 228 § 2 e 2332). Contro gli atti delle congregazioni o degli uffici della Curia Romana, si può sempre ricorrere in via di grazia al Sommo Pontefice, o anche alla congregazione stessa per la sospensione, la revoca, o un riesame del provvedimento. Contro i provvedimenti degli organi inferiori è parimente ammesso il ricorso al superiore gerarchico, e, in ogni caso, alla S. Sede. È invece esclusa contro gli atti amministrativi l'azione giudiziaria, anche per il risarcimento dei danni (cann. 1601, 2146).

Il ricorso al superiore non sospende, secondo il principio stabilito nel can. 204 § 1, la g. dell'inferiore, ordinaria o delegata, e i provvedimenti dell'inferiore, anche dopo il ricorso, sono validi, salve le eccezioni espressamente stabilite di ricorso *in suspensivo* (cf. cann. 498, 647 § 2, n. 4; 1465 § 1; 2146 § 3; 2153 § 1; 2243). È però chiaro che se l'inferiore concede una grazia negata dal superiore, agisce invalidamente. In nessun caso è lecito all'inferiore ingerirsi nell'affare deferito al superiore, se non per una causa grave e urgente, e anche in questo caso l'inferiore ha l'obbligo di avvertirne il superiore (can. 204 § 2).

Queste norme non valgono tuttavia per il fòro interno, nel quale, anche dopo fatto ricorso al superiore, è sempre lecito adire l'inferiore, ed è valida la grazia concessa dall'inferiore dopo negata dal superiore.

VIII. Cessazione. – La g. ordinaria si estingue negli stessi modi con cui si perde l'ufficio a cui è annessa, e cioè, oltre che con la morte, con la rinunzia, la traslazione, la privazione, la cessazione dell'ufficio. Non cessa invece se perde il suo ufficio il superiore che l'ha concessa (can. 208). La g. delegata cessa nei modi seguenti : *a*) con l'esecuzione del mandato per il quale era stata concessa. Nella potestà giudiziaria ciò avviene con la sentenza, giusta o ingiusta, errata o meno (salvo il can. 1878); se invece è nulla, la g. continua, poiché ciò che è invalido, si ha come non fatto; per la g. volontaria, il can. 59 § 1 consente all'esecutore che abbia comunque errato nell'esecuzione del rescritto, di eseguirlo di nuovo; *b*) con la decorrenza nel termine prescritto nel mandato, o con l'esaurimento del numero dei casi per i quali la delegazione era stata concessa. Tuttavia gli atti posti inavvertitamente nel fòro interno, sacramentale e non sacramentale, sono validi anche dopo spirato il termine, o dopo esaurito il numero dei casi per i quali la potestà era stata concessa (can. 207 § 2); *c*) con la cessazione della causa finale della delegazione, della ragione cioè per cui la g. era stata delegata; questa però non cessa se la causa finale vien meno solo in parte; o se di più cause finali qualcuna sussiste; *d*) con la revoca da parte del delegante. Perché la revoca abbia effetto, cioè determini la fine della delegazione, deve essere notificata direttamente al delegato dal delegante, ed ha effetto solo dal momento in cui è notificata al delegato (can. 207 § 1 e can. 60 § 1).

Come l'Ordinario può revocare la potestà delegata, così il delegato può revocare la suddelegazione; se però il delegato del Romano Pontefice ha suddelegato tutta la sua g., la revoca non è più ammessa dopo che il suddelegato ha cominciato a esercitarla (cf. Wernz-Vidal, *De Personis*, II, n. 377); *e*) con la rinuncia del delegato, purché questa sia, oltre che intimata direttamente al delegante, anche accettata da questo; *f*) l'avvenuta cessazione della potestà del delegante non comporta l'estinzione della potestà delegata, eccettuati i due casi indicati dal can. 61, e cioè : quando nel rescritto di delegazione sia detto (con la clausola, ad es., « ad beneplacitum nostrum ») che la delegazione cessa con la potestà del delegante; quando si tratti di una potestà delegata per la concessione di una grazia a particolari persone espressamente designate nel rescritto, e al momento in cui si risolve il diritto del delegante, il delegato non abbia posto alcun atto per l'esecuzione del rescritto; *g*) oltre che in questi modi, enumerati dal can. 207 § 1, la delegazione può cessare con la morte del delegato, con la sua deposizione (can. 2303 § 1), degradazione (can. 2303 § 5), con la sentenza di scomunica (cann. 2264; 2265 § 2), salvo il can. 2261 § 3, con l'interdetto personale (can. 2275, n. 3), con la sospensione (secondo i termini stabiliti nel can. 2284), con l'*infamia iuris* (can. 2294 § 1). Quando la potestà delegata è stata conferita per motivo dell'ufficio o carica del delegato, la delegazione passa al successore nel medesimo ufficio o mansione.

Nella delegazione collegiale, se uno dei delegati muore o perde comunque la delegazione, cessa la g. anche negli altri, salvo che dal tenore della delegazione non risulti il contrario (can. 207 § 3). Se però il collegio aveva cominciato a esercitare la sua delegazione in un determinato affare, prima che quel delegato venisse meno, può ritenersi che la delegazione non cessi (Wernz-Vidal, II, n. 377, nota 40).

IX. G. supplita. – Che in caso di errore comune la g. mancante dovesse considerarsi supplita, era già stato ammesso dal diritto romano (D. I, 14, 3; Cod. 7, 45, 2). Il diritto canonico ha accolto (1, C. 3, q. 7) e applicato il principio (1, X, V, 8; 24, X, II, 27; ecc.), in modo che, già prima del CIC, era dottrina generale che, per il bene della comunità, tanto la g. ordinaria quanto la delegata venisse supplita. Il can. 209 infatti elimina ogni incertezza, dichiarando che la Chiesa (cioè il Legislatore Supremo) supplisce la g., tanto per il fòro esterno che per il fòro interno : *a*) in caso di errore comune; *b*) nel dubbio positivo e probabile, tanto di diritto come di fatto.

Si può presumere l'esistenza dell'errore comune, quando prudentemente si può ritenere che il fatto determinante l'errore medesimo sia noto alla maggior parte della comunità.

Perché la g. sia supplita in caso di dubbio, si richiede che questo sia positivo, fondato cioè su ragioni favorevoli all'esistenza della g., e non semplicemente negativo, che

si ha quando in favore della g. non milita alcun argomento. È inoltre necessario che il dubbio sia probabile, che si fondi cioè su ragioni solide e consistenti per la g. Questa viene supplita, sia che il dubbio versi intorno al diritto, cioè riguardi l'esistenza, l'interpretazione o l'àmbito della legge, sia che versi intorno al fatto, come ad es., circa la decorrenza del termine della g.

Nel dubbio semplicemente negativo, è lecito porre, sotto condizione, un atto giurisdizionale, purché una grave necessità lo richieda. Poiché tuttavia la validità dell'atto rimane dubbia e la Chiesa in questo caso non supplisce, per sé deve essere avvisato il suddito perché, quando possa, provveda con un nuovo atto di valore sicuro.

X. G. PRESUNTA. – Viene cosiddetta la g. che non si possiede, ma che tuttavia si esercita nella presunzione che gli atti emessi saranno ratificati. Si distingue la g. presunta *de praeterito* o *de praesenti*, e la g. presunta *de futuro* : la prima si fonda sulla probabilità che il superiore abbia concessa la g., senza che se ne abbia prova; la seconda si basa sulla presunzione che gli atti verranno in seguito convalidati. La prima si risolve nella g. dubbia e probabile, ma non si può esercitare qualora sia necessaria la prova della potestà ricevuta; la seconda non si può né lecitamente né validamente esercitare in tutti i casi nei quali la ratifica posteriore non può rendere validi gli atti compiuti (assistenza al matrimonio, assoluzione dei peccati, ecc.). Negli altri casi (ad es., la collazione di un beneficio non curato) può essere lecitamente esercitata solo per una causa grave e proporzionata.

BIBL.: F. Mache, *De delegata episcoporum iurisdictione*, Bratislava 1869; W. Kaempfe, *Die Begriffe der iurisdictio ordinaria, quasi-ordinaria, mandata, delegata, im römischen, kanonischen und gemeinen deutschem Rechte*, Vienna 1876; D. Salvioli, *Le g. speciali nella storia del diritto italiano : la g. della Chiesa prima del 1000*, Modena 1884; S. Sanguineti, *Nuove ricerche sulla vera natura della g. ecclesiastica ordinaria e delegata*, in *Studi e documenti di storia e diritto*, 11 (1890) pp. 349-81; 12 (1891) pp. 109-34; N. Hilling, *Die Wiedereinführung der Delegationen a iure in das geltende Kirchenrecht*, in *Archiv f. kath. Kirchenrecht*, 1923, p. 130 sgg.; id., *Begriff und Umfang der potestas ordinaria und delegata nach geltendem Kirchenrecht*, *ibid.*, 1924, p. 881 sgg.; B. Ojetti, *De natura potestatis Ordinariorum secundum Codicem*, in *Gregorianum*, 6 (1925), p. 436 sgg.; F. Claeys-Boúúaert, *De potestate delegata ad universitatem causarum deque eius subdelegabilitate*, in *Ius Pontificium*, 8 (1928), p. 183-98; K. Hofmann, *Die freiwillige Gerichtsbarkeit (iurisdictio voluntaria) im kanonischen Recht*, Paderborn 1930; E. Roesser, *Die gesetzliche Delegation*, ivi 1937; G. Crisci, *De delegatione a iure in iure canonico vigenti*, in *Apollinaris*, 10 (1937), p. 513 sgg.; O. Giacchi, *La g. ecclesiastica nel diritto italiano*, Milano 1937; V. Politi, *La g. ecclesiastica e la sua delegazione*, ivi 1937; J. Creusen, *Pouvoir dominatif et erreur commune*, in *Acta Congressus iuridici internationalis*, IV, Roma 1937, pp. 181-92; Victor a Jesu Maria, *De iurisdictionis acceptione in iure canonico*, ivi 1940; F. A. Wilches, *De errore communi in iure romano et canonico*, ivi 1940; F. S. Wiaskievicz, *Supplied iurisdiction according to canon 209*, Washington 1940; M. I. Keene, *Religious ordinaries and canon 198*, ivi 1942; G. Cavazzana, *La g. straordinaria nel Codice di diritto canonico*, Roma 1942; I. D. Mc Clunn, *Administrative recourse*, Washington 1946. Dino Staffa

GIURISPRUDENZA. - Dal latino *iurisprudentia*, significa perizia nel diritto, perizia che è insieme scienza teoretica e saggezza pratica. Tale è infatti, il valore del latino *prudentia*, corrispondente al greco φρόνησις.

Così intesero e definirono la g. i Romani, per i quali essa era insieme la scienza e l'arte del diritto; nella celebre definizione di Ulpiano : « Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia » (D. 1, 1, 10, 2), la g. è per eccellenza la scienza della giustizia, concepita questa come norma suprema di tutti i rapporti della vita, giuridici, morali e religiosi.

Al presente, nel suo significato più generale, g. indica la scienza e la pratica del diritto; in questo senso si usa anche raggruppare i vari rami delle scienze giuridiche sotto la comune denominazione di g.

Nel suo significato stretto e specifico, invece, il termine g. si riferisce attualmente ad un solo aspetto particolare dell'attività giuridica ed indica, dal lato oggettivo materiale, la produzione degli organi giurisdizionali che applicano il diritto ai rapporti di fatto, ossia il complesso delle decisioni emesse dai vari tribunali nell'esercizio della loro funzione di applicazione pratica della legge. Dal lato oggettivo formale, è la stessa interpretazione concreta che delle leggi vigenti viene fatta con costanza dai tribunali, il complesso cioè delle massime giuridiche che risultano dalla uniformità delle sentenze circa un medesimo genere di rapporti. Tali massime, che vengono a costituirsi quando più giudicati si trovano a coincidere nell'elemento giuridico specifico (*ratio decidendi*), ossia nella valutazione del fatto in rapporto all'applicazione del medesimo articolo di legge, corrispondono ad altrettante concrete e collaudate interpretazioni della legge stessa e possono a loro volta fungere di norma nella definizione di controversie del medesimo tenore.

I Romani definirono la g., così concepita, : « auctoritas rerum perpetuo similiter iudicatarum » (D. 1, 3, 38) e ne riconobbero il valore, benché vigesse d'altronde il principio compreso più tardi dalla glossa nella seguente rubrica : « Ne exemplis, sed legibus iudicetur » (C. 7, 45, 13). Presso i glossatori essa va sotto il nome di *usus forensis* o di *praxis iudicialis*. I canonisti la identificarono con lo *stylus iudicialis*, la cui nozione tuttavia era ed è rimasta più comprensiva, includendo il concetto di procedura in genere, anche per la parte puramente formale.

Presa in questo senso, la g. comprende tutte le varie branche del diritto e si specifica in civile, penale, commerciale, ecclesiastica, ecc., in base all'oggetto della decisione e alla natura dell'organo giudiziale. Talvolta, per analogia, è detto pure g. l'uniforme modo di decidere degli organi amministrativi, al quale però spetta con più proprietà la denominazione di *prassi amministrativa*.

Compito immediato e specifico della g. è quello di interpretare le leggi e di applicarle al caso controverso : compito mediato, quello di avviare l'interpretazione e applicazione delle medesime su di un piano di stabilità e certezza, che possa fungere da guida autorevole ad altri per le future decisioni del medesimo genere. Mediante l'interpretazione giudiziale, quella che i canonisti chiamano interpretazione per *modum sententiae iudicialis* (can. 17 § 3), che si attua attraverso la funzione giurisdizionale e che tra le varie forme di interpretazione svolge un ruolo di primissima importanza, anche superiore, in linea di fatto, a quello svolto dall'interpretazione autentica del legislatore, la g., che è la stessa interpretazione giudiziale consacrata dalla costante uniformità dei giudicati, diviene in realtà la fucina per eccellenza dell'ermeneutica legale, per cui merito le leggi sono rese applicabili ai casi concreti. La stessa interpretazione dottrinale, che del resto vi è utilizzata al massimo come la principale collaboratrice, vi subisce talvolta un processo di rielaborazione che la allinea all'indirizzo giurisprudenziale.

Questa attività della g. è insieme conservatrice e innovatrice. Da una parte essa avvia l'interpretazione delle leggi nuove sui binari dell'ortodossia tradizionale, che ne consente l'attualità senza offesa dei principi giuridici fondamentali; dall'altra, man mano che le leggi invecchiano, le sottopone ad un lento assiduo lavoro di revisione e di rinnovamento che assicura l'armonia tra le norme del diritto oggettivo e le esigenze della vita. Si tratta di due attività distinte, convergenti tuttavia nell'unica finalità di mantenere le leggi vive e operanti senza detrimento del sistema giuridico di cui fanno parte.

In tal modo la g. completa e prolunga il suo compito oltre l'interpretazione immediata del testo legislativo, per divenire non solo salvaguardia dell'ortodossia giuridica, ma il fattore più importante nella elaborazione e sistemazione del diritto, preparazione e guida sicura all'opera rinnovatrice dei futuri legislatori. Le è propria, inoltre, l'attività coordinatrice delle varie norme e delle varie interpretazioni, attività importantissima che dona uniformità e certezza alle leggi e sicurezza ai cittadini che le devono osservare.

Si comprende ora facilmente quale sia stata, in altre

epoche, la funzione storica della g. e la ragione delle sue grandi benemerenze (basti qui solo ricordare il diritto romano).

Vero è che in epoche più recenti, p. es., nel Settecento, la g. andò soggetta a crisi di ritardo nella sua attività e accusò sintomi di fatica e di disorientamento nel disimpegno delle sue funzioni. La si è rimproverata, e talvolta la si rimprovera ancora, d'irragionevole conservatorismo, d'insensibilità per i reali bisogni morali e sociali, di spirito formalistico, di supino attaccamento alla lettera delle leggi e soprattutto d'eccessiva facilità alle fluttuazioni e alle contraddizioni. Ma, a parte l'insussistenza e l'esagerazione di talune di coteste censure, dovute spesso all'incompetenza specifica di chi le ha mosse, per lo più letterati, storici e filosofi, è giusto rilevare che si tratta in gran parte di difetti imputabili non tanto alla g. in se stessa, quanto piuttosto alla crisi storica del diritto, alla diversità e pluralità degli ordinamenti e specialmente alla deficente legislazione.

Nondimeno, per quanto grande sia l'autorità della g., essa non è mai tale da conferirle efficacia normativa, vincolante le decisioni dei tribunali.

Voler dedurre l'obbligatorietà della g. considerandola sotto il profilo della consuetudine, significa spostare il problema, poiché non si chiede qui se obblighi una consuetudine, ma se obblighi per se stessa la g. D'altronde, benché l'uniforme e costante adozione di un indirizzo giurisprudenziale possa in realtà determinare la nascita di un uso, questo non può costituire una vera consuetudine, non sussistendo da parte dei consociati la convinzione che l'indirizzo stesso sia obbligatorio. Che l'*opinio iuris* dei giudici sostituisca, nel caso, quella mancante dei consociati, come pretende qualche autore, è un'affermazione gratuita, destituita di fondamento.

Né vale invocare l'analogia con istituti propri di ordinamenti stranieri, p. es., con gli *arrêts de réglément* dei vecchi parlamenti francesi che avevano un tempo valore di legge entro l'ambito giurisdizionale del Parlamento che li aveva emanati: oppure con gli attuali *bindings* o *authoritative precedents* (sentenze costituenti autorevoli precedenti) delle corti superiori presso i paesi anglosassoni governati dalla *common law*, i quali fanno legge nei confronti delle corti inferiori. Benché sia innegabile in tali istituti una somiglianza molto ravvicinata, sarebbe errore affermare ch'essi riproducano esattamente l'*auctoritas rerum similiter iudicatarum*.

Diversa soluzione è data al problema dai canonisti, specialmente da quelli medievali. Sulla base di una decretale di Innocenzo III, che introduce nell'ordinamento ecclesiastico l'efficacia della cost. *Si imperialis* di Giustiniano (C. 1, 14, 12) ed enuncia il valore della g., gli antichi canonisti attribuirono anzitutto efficacia di legge universale alle sentenze del Sommo Pontefice: dottrina, questa, abbandonata in seguito con il generalizzarsi del principio sancito ora nel can. 17 § 3. Essi attribuivano, inoltre, valore di legge alla g., considerandola però non come tale, ma come *usus fori* e come consuetudine. Per indurre la quale si ritenevano sufficenti anche solo due sentenze conformi pronunciate entro un decennio e talvolta anche una soltanto data in contraddittorio, purché tuttavia constasse del *consensus populi*, sul quale consenso, più che sulla ripetizione conforme degli atti, basavasi, secondo la teoria di allora, l'efficacia giuridica della consuetudine. Alla g. come tale non sembra quindi siasi attribuito valore di legge. Non troppo dissimile era del resto, allora, la dottrina dei glossatori laici. Anche al presente, malgrado il fluttuare incerto di molti tra i migliori canonisti, la dottrina prevalente rimane sulle medesime posizioni. Per se stessa, si afferma, la g. non fa legge, come è facile concludere dal can. 17 § 3: fa legge tuttavia specialmente se si tratta della g. indotta dai tribunali apostolici, quando vi concorra la consuetudine. Per questo s'insegna che la g. spiega tale efficacia solo quando è *firma*, quando cioè, dopo un adeguato numero di sentenze conformi, risulta decorso il tempo necessario per prescrivere la consuetudine. Tale dottrina non va però esente da dubbi e difficoltà, principale fra tutte quella basata sul rilievo della inesistenza, nel caso, della *communitas legis recipiendae capax*, elemento costitutivo di ogni consuetudine (can. 26), da parte della quale si abbia la ripetizione degli atti e l'*animus* di obbligarsi. Dire che la *communitas* è qui supplita dal *consensus legislatoris*, è voler ignorare il preciso contenuto del can. 26. Né deve trarre in inganno l'indirizzo dei canonisti antichi, poiché allora la consuetudine basava la sua efficacia su principi in parte poi abbandonati. D'altronde riesce molto indicativo il fatto che anche presso la S. Rota una massima giurisprudenziale non è mai, di fatto, ritenuta tale da non poter essere corretta da future decisioni.

Pur negando alla g. l'efficacia di fonte produttiva di diritto, viene riconosciuta ad essa un'autorità morale altissima; è innegabile che un indirizzo giurisprudenziale, quando sia adottato costantemente dai tribunali e collaudato da lunga e uniforme osservanza, s'impone da sé come norma di condotta moralmente obbligatoria. Autorità morale, molto più nobile e non meno efficace della giuridica, in quanto vincola non *ratione imperii*, ma *imperio rationis*.

Il valore della g. varia con il variare del grado e dell'autorità del collegio da cui emana. Massima autorità è data, nell'ordinamento italiano, alla g. della Corte di Cassazione e, nell'ordinamento ecclesiastico, a quella della S. Rota e della Segnatura apostolica. Varia pure il valore della g. in ragione del grado di uniformità, in ordine di spazio, e del grado di costanza, in ordine di tempo, con cui la massima giurisprudenziale è stata adottata e seguita dalle varie corti. Altro è, quindi, g. *conforme e costante*, altro è g. soltanto *conforme* o semplicemente *prevalente*.

BIBL.: L. A. Muratori, *Dei difetti della g.*, Venezia 1743; L. Coviello, *Gli errori della g. e i suoi trionfi*, in *Giur. ital.*, 4 (1918), p. 33 sgg.; Ph. Maroto, *Institutiones iuris canonici*, Madrid 1919, p. 432 sg.; N. Coviello, *Manuale di diritto civile italiano*, 4ª ed., Milano 1929, p. 32 sgg.; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 64 sgg. Zaccaria da San Mauro

GIUSEPPA MARIA di SANT'AGNESE, beata. - Religiosa agostiniana della Congregazione degli Scalzi nel monastero di Benigánim, in provincia di Valenza, nella Spagna. N. da povera famiglia il 9 febbr. 1625, m. il 21 genn. 1696. Il 25 ott. 1643 vestì l'abito religioso. Si distinse per una mirabile purezza e pazienza nelle avversità: per più anni restò muta. Fu beatificata da Leone XIII il 26 febbr. 1888. Festa il 21 genn.

BIBL.: *Summarium super virtutibus J. M. a S. Agnete*, Roma 1815; G. Finiti, *Vita della b. G. M. di S. A.*, Roma 1887; un'altra biografia ne scrisse S. R. Fullerad, e fu stampata ugualmente in Roma nel 1888; V. Maturana, *Historia general de los Ermitanos de S. Agustin*, IV, Santiago del Cile 1913, pp. 120-21. Davide Falcion

GIUSEPPE (ebr. *Jôsēph*; *Ps.* 81, 6 *Jĕhôsēph* = « Dio accresce »). - Figlio prediletto del patriarca Giacobbe (v.) e di Rachele. La sua vita (*Gen.* 37; 39-48; 50) è movimentata. Invidiato dai fratelli, venduto schiavo, in Egitto, a causa dei desideri impuri della padrona, G., innocente, viene imprigionato. Abile ed ispirato interprete di sogni, del gran coppiere prima e del Re poi, diventa vicerè e alto commissario per l'approvigionamento d'Egitto. Costretti da necessità alimentari, i fratelli si recano in Egitto, dove G. li riconosce senza essere da loro riconosciuto. G. li espone a varie prove ed alla fine si riconcilia con loro (Iddio ha fatto tutto per il meglio), fa venire il padre e assegna alla famiglia, con autorizzazione del Faraone, per stabile dimora la terra di Gessen. È l'inizio del soggiorno e, in seguito, della servitù degli Ebrei in Egitto.

G. muore in Egitto e viene ivi sepolto, ma all'atto dell'esodo gli Israeliti trasportano la salma a Sichem (*Gen.* 48, 22), la terra che gli fu donata dal padre (*Ios.* 24, 32).

I due figli di G., Ephraim e Manasse, addottati da Giacobbe, sono considerati come capi di due tribù in Israele.

BIBL.: Oltre i commenti a *Genesi*, A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, in *Orientalia*, 3 (1921), passim; A. S. Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen*, Berlino 1929, passim. Eugenio Zolli

ARCHEOLOGIA. – Fin dal tempo di Tertulliano il patriarca G. ha prefigurato Gesù Cristo, perché egli fu venduto dai suoi fratelli, come Gesù Cristo lo fu da uno dei suoi discepoli (*Adversus Marcionem*, III, 18 : PL 2, 374). Lo stesso ripeterà s. Ambrogio nel suo trattato *De Ioseph Patriarcha*: « vendidit eum Iudas, emerunt Ismaelitae qui significantur, latina interpretatione, odio habentes Deum suum » (PL 14, 678). Altre scene relative al patriarca G. erano rappresentate a Milano in S. Ambrogio (V. Forcella, *Le iscrizioni di Milano*, Codogno 1897, n. 518), in Nola nella basilica di S. Felice (Paolino di Nola, *Carmen*, 62, 28), nella Spagna, probabilmente a Saragozza, con distici di Prudenzio (*Dyttochaeum*, n. 7, 8). Rustico Elpidio ha conservato i titoli relativi alle illustrazioni d'un ciclo pittorico perduto, che riproduceva le scene riguardanti il patriarca G. (PL 62, 545). Questo spiega come l' iconografia cristiana abbia diffuso le scene relative agli episodi della vita del patriarca dal sogno in poi, cioè quasi tutte quelle che sono elencate in una singolare *praefatio* rinvenuta da J. Mabillon in un messale di Bobbio (J. Mabillon, *Musaeum Italicum*, I, Parigi 1689, p. 303). Nell'arte sepolcrale una sola volta si trova rappresentata la scena di G. estratto dal pozzo e venduto ai mercanti ismaeliti, in un sarcofago dell'a. 340 ca., rinvenuto nella confessione di S. Pietro in Vaticano nel 1941 (L. De Bruyne, *Importante coperchio di sarcofago*, in *Riv. di arch. crist.*, 20 [1945], pp. 249-80). Questo è l'episodio più spesso rappresentato e si trova anche in due vetri dorati del Museo cristiano della Biblioteca Vaticana (R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, III, Prato 1876, tavv. 3, 3 e 9, 4). Il ciclo si trova rappresentato in manoscritti, quali la *Genesi* di Vienna, la *Bibbia* di Cotton, il *Pentateuco* di Ashburnham, gli *Ottateuchi Vaticani greci* 846 e 847, il manoscritto greco 510 della Biblioteca nazionale di Parigi; in avori, tra i quali l'esemplare più insigne per numero di scene e finezza di composizione è la cattedra eburnea di Massimiano in Ravenna; inoltre in una pisside eburnea della collezione Basilewsky (R. Garrucci, *op. cit.*, VII, Prato 1880, tav. 439); in un cofanetto nel tesoro della cattedrale di Sens; in avori del British Museum (A. Goldschmidt-K. Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.-XII. Jahrhunderts*, I, Berlino 1930, tavv. 96-97); in un avorio del Museo di Berlino (W. Wöge, *Beschreibung der Bildwerke der christlichen Epochen*, ivi 1900, p. 4, tav. 3, n. 4). Nei tessuti, come nella stoffa copta di Golenischef (J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, Lipsia 1901, pp. 113-14 e fig. 44); o nel frammento di seta del tesoro della cattedrale di Sens con tre scene (E. Chartraire, *Le trésor de la cathédrale de Sens*, Parigi 1931, p. 45), in musaici come nel ciclo di S. Marco in Venezia (W. de Grüneisen, *Ste Marie Antique*, Roma 1911, figg. 290-98); nei cicli affrescati in S. Maria Antiqua (Wilpert, *Mosaiken*, pp. 706-707), in S. Paolo fuori le mura (pp. 609-12), a S. Giovanni « ante portam Latinam »; nella chiesa dell'abbazia di S. Pietro in Valle presso Ferentillo; e nella chiesa dell'abbazia benedettina di St-Savin-sur-Gartempe nella diocesi di Poitiers (P. Deschamps, *Les peintures de St-Savin-sur-Gartempe*, in *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et belles lettres*, 1949, p. 13 sgg.). - Vedi tav. LVII.

(*fot. Sansaini*)
GIUSEPPE - *G. estratto dalla cisterna e venduto agli Ismaeliti* (*Gen.* 37, 25-28). Particolare di un coperchio di sarcofago (sec. IV) - Roma, Grotte Vaticane.

BIBL.: P. Fabre, *Le développement de l'histoire de Joseph dans la littérature et dans l'art au cours des douze premiers siècles*, in *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 39 (1921-22), pp. 193-211; H. Leclercq, *Joseph*, in DACL, VII, II, coll. 2643-56. Enrico Josi

GIUSEPPE, santo. - Sposo di Maria Vergine e Padre putativo di Gesù (ebr. *Jôsēph*, forma apocopata di *Jĕhôsēph*, « Jahweh accresca »; gr. Ἰωσήφ, lat. *Ioseph, Iosephus*), figura preminente nella storia dell'infanzia di Gesù, che s'impernia su di lui. Le poche notizie sicure di lui sono riferite nei due primi capitoli di *Matteo* e di *Luca*, e qualche altro fugace accenno è nei Vangeli. Di assai minore importanza sono i racconti degli Apocrifi, per il loro carattere spiccatamente leggendario : ma hanno avuto un largo influsso nella tradizione e nell'arte.

SOMMARIO : I. Nella S. Scrittura. - II. Negli Apocrifi. - III. Nella teologia. - IV. Nella liturgia. - V. Nella iconografia. - VI. Nel folklore.

I. NELLA S. SCRITTURA. – Il nome di s. G. figura nella genealogia di Cristo quale diretto discendente di David (*Mt.* 1, 16), quindi « figlio di David » (*Mt.* 1, 20; cf. *Lc.* 2, 4; 3, 23 sgg.), titolo messianico da lui legittimamente trasmesso al suo Figlio legale, Gesù (v. GESÙ CRISTO, genealogia).

Tra le circostanze menzionate da *Luca* nel racconto dell'Annunciazione, la più importante è che Maria, all'atto del messaggio angelico, era vergine ed al tempo stesso vincolata con Giuseppe, *desponsata* (*Lc.* 1, 27). Lo stesso attesta *Matteo* (1, 18), quando riferisce il turbamento di G. ai segni della maternità della sua sposa. Fino a quel momento la Vergine era « maritata » o solo « fidanzata » con G.? (la voce *desponsata*, come la corrispondente italiana « sposata », si presta facilmente ai due sensi). La risposta della tradizione non è concorde : i Greci, per lo più, parlano di fidanzamento; invece i Latini, quasi tutti, ammettono già celebrate le nozze, con la coabitazione in atto. Ma un'attenta esegesi del testo evangelico (*Mt.* 1, 18-23) permette di escludere questa seconda interpretazione. G., ignaro del mistero e turbato alla vista della sua sposa divenuta madre, pensa di rimandarla segretamente (dandole cioè regolare libello di ripudio, ma senza pubblicità, cf. *ibid.* 1, 19) : a questo punto gli appare l'Angelo, che svela il mistero della Concezione verginale, e gl'ingiunge di « prendere con sé Maria, la sua sposa » : G. prontamente obbedisce, e « prende con sé (παρέλαβεν) la sua sposa » (*ibid.* 1, 20.24). Con le quali parole è indicato l'atto conclusivo del contratto matrimoniale presso gli Ebrei, che comprendeva due distinti momenti : la promessa (fidanzamento) e l'introduzione della sposa nella casa dello sposo, che avveniva ordinariamente dopo un anno dalla promessa e si festeggiava solennemente (cf. *Io.* 2, 1). Al tempo dell'Annunciazione, e fino a questo momento, i due sposi non coabitavano (*Mt.* 1, 18 « antequam convenirent ») : dunque erano solo fidanzati. Tuttavia devesi rilevare che il fidanzamento, secondo il costume ebraico, era una « promissio de praesenti », e costituiva essenzialmente il vincolo matrimoniale, rendendo gli sposi veri coniugi prima ancora della coabitazione, che era il suggello solenne e definitivo del contratto matrimoniale. Per tal modo l'onore della Vergine e del suo Figlio (per il quale i Padri latini, ignari delle costumanze ebraiche, credettero indispensabile far precedere la celebrazione nuziale all'Annunciazione) era sufficentemente tutelato.

Alla nascita di Gesù (*Lc.* 2, 1 sgg.), in ossequio all'ordine di censimento di Augusto, G. si trasferì da Nazareth, ove abitava, a Betlemme, città di David suo padre. Da

ciò non segue necessariamente che egli fosse nativo di Betlemme : il motivo del viaggio indicato dall'evangelista è la sua discendenza davidica (*ibid.* 2, 4). Ma la tradizione della sua origine betlemitica è autorevolmente confermata da s. Giustino (*Dial.*, 78, 10: PG 6, 657). A Betlemme nacque Gesù e fu deposto in una mangiatoia, non essendovi luogo per essi nel « diversorio » (*Lc.* 2, 7). G. con Maria fu presente all'adorazione dei pastori (*ibid.* 2, 16), e dopo otto giorni, nel rito della circoncisione (che fu eseguita dal *môhēl*, e non da s. G.; v. CIRCONCISIONE) impose al Bambino il nome Gesù, rivelato dall'Angelo (*Mt.* 1, 21.25), inaugurando così la sua missione paterna.

Alla Presentazione al Tempio fu G. che, nella sua qualità di capo della S. Famiglia, curò l'osservanza delle prescrizioni legali : si recò a Gerusalemme con la sua Sposa ed assistette al rito della Purificazione, offrendo altresì per il riscatto del Bambino un paio di tortore, l'offerta dei poveri (*Lc.* 2, 22 sgg.). Fu presente all'incontro con il pio vecchio Simeone, da lui fu « benedetto » insieme con Maria, e ne ascoltò il fatidico presagio sul Figlio e sulla Madre (*ibid.* 2, 34 sgg.). Dopo questo fatto ritornò probabilmente a Nazareth, forse per sistemare le sue cose (*ibid.* 2, 39). Dopo alcuni mesi è di nuovo a Betlemme, al tempo della venuta dei Magi : quantunque il racconto evangelico (*Mt.* 2, 1 sgg.) non faccia menzione di G., è fuori dubbio che egli fu presente all'adorazione e ricevette nelle sue mani i doni di quei sapienti. Subito dopo, avvertito in sogno dall'Angelo, dovette mettere in salvo il Bambino dalle insidie di Erode, riparando in Egitto (*ibid.* 2, 13 sgg.), ove si trattenne con la S. Famiglia fino alla morte del Re, probabilmente un anno. Avvertito nuovamente dall'Angelo, fece ritorno nella terra d'Israele (*ibid.* 2, 19 sgg.). Questa volta pensava di stabilirsi a Betlemme, ma, ammonito dall'Angelo, lasciò la Giudea, che era governata da Archelao, e tornò a Nazareth, ove stabilmente dimorò con Gesù e con Maria (*ibid.* 2, 22 sgg.), vedendo crescere sotto i suoi occhi, in sapienza e grazia, il Figlio di Dio (*Lc.* 2, 40, 52), che era a lui sottomesso (*ibid.* 2, 51).

Del lungo e silenzioso periodo di Nazareth, che va fino agl'inizi della vita pubblica di Gesù (una trentina di anni), è narrato da s. Luca un solo episodio : il pellegrinaggio pasquale a Gerusalemme, quando Gesù ebbe raggiunta l'età di 12 anni (*Lc.* 2, 41 sgg.). Allo smarrimento del Fanciullo seguirono le angosciose ricerche da parte di G. e di Maria, che lo ritrovarono il terzo giorno nel Tempio. La sollecitudine paterna di G. risulta assai delicatamente dalle parole della Madre : « Figlio, perché ci hai fatto questo ? ecco *tuo padre* ed io addolorati ti cercavamo » (*ibid.* 2, 48). Dopo questo fatto, la S. Famiglia ritornò a Nazareth : il rimanente, fino all'inizio della vita pubblica è descritto dall'Evangelista con la laconica frase : « erat subditus illis », Gesù era sottomesso a G. ed a Maria (*ibid.* 2, 51).

Si sa dai Vangeli che G. esercitava, ed insieme con lui Gesù, un mestiere manuale : τέκτων, che la Volgata traduce *faber* (*Mt.* 13, 55; cf. *Mc.* 6, 3). Quale fosse il mestiere specifico (*faber lignarius*, o *ferrarius*, o *murarius* ?), si è discusso fin dall'antichità, non potendosi esattamente determinare dalla riportata parola generica. Più comunemente si ritiene che fosse il mestiere di falegname o carpentiere, opinione che ha solido appoggio nella tradizione : prescindendo dalla testimonianza degli Apocrifi, già nel sec. II s. Giustino scriveva che Gesù con G. costruiva « aratri e gioghi per buoi » (*Dial.*, 88: PG 6, 888); anche le versioni siriaca, copta ed etiopica spiegano in questo senso. Non si esclude tuttavia che, occasionalmente, si esercitasse anche in qualcuno degli altri mestieri affini.

Da questi brevi cenni del Vangelo risalta in qualche modo anche la figura morale del Santo : uomo religiosissimo, integerrimo, laborioso, obbediente, mite, teneramente affezionato a Gesù e a Maria. Inoltre si trova in *Mt.* 1, 19 un elogio esplicito, che è un panegirico : « cum esset iustus ». Anche a volere intendere la parola nel senso ristretto di fedele osservatore della legge, dal contesto si rileva una giustizia che è accompagnata da molte altre

(*fot.* Anderson)
GIUSEPPE, santo - *S. G. e l'angelo che gli toglie il dubbio* (*Mt.* 1, 20). Particolare del musaico dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore (432-40) - Roma.

virtù : prudenza, carità, mitezza, pazienza, fede, obbedienza.

Nulla si sa dai Vangeli della morte di G. Questa avvenne con ogni probabilità negli ultimi anni della vita nascosta di Gesù. Certo nella vita pubblica egli è completamente assente, mentre più d'una volta si fa menzione della Madre ed anche dei « fratelli ». Lo stesso titolo di « figlio di Maria », dato qualche volta dal popolo a Gesù (cf. *Mc.* 6, 3), conferma in qualche modo che la Madonna allora era vedova. Del resto la missione di s. G. era terminata al momento in cui Gesù e la sua Madre non avevano più bisogno di un uomo che li proteggesse nella vita e nell'onore. Come luogo della morte si pensa naturalmente a Nazareth : in questa città ne colloca il sepolcro l'apocrifa *Storia di Giuseppe* (cap. 27); così pure i tre *Sinassari*, alessandrino (con la data della morte 20 luglio, tuttora conservata nella liturgia greca), arabo-giacobitico (stessa data) ed etiopico (2 ag.). Nel 1106 l'abate Daniele avrebbe veduto il detto sepolcro nel sotterraneo della chiesa dell'Annunciazione in Nazareth. Nel 1901, qualcuno ha creduto di avere scoperto il sepolcro di G. in altra parte, fuori della detta chiesa, a ca. 60 metri in direzione ovest verso la collina. Ma tanto l'una che l'altra identificazione mancano d'ogni solido fondamento (cf. U. Holzmeister [v. bibl.], p. 109).

II. NEGLI APOCRIFI. – La letteratura apocrifa ha sviluppato intorno a s. G. molti motivi leggendari, non privi d'interesse per l'influsso che hanno avuto nella tra-

dizione e nell'arte. I principali Apocrifi che si occuparono del Santo, sono: *Protoevangelo di Giacomo* (sec. II); *Pseudo-Tommaso* (probabilmente sec. III); *Pseudo-Matteo* (sec. V); *De nativitate Mariae*; *Evangelo arabico della Infanzia*; e particolarmente la *Storia di G. falegname* (sec. IV o V; ed. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Lipsia 1876, pp. 122-39: versione latina dal testo arabo; sono pervenute anche le versioni copta e armena). I primi cinque Apocrifi abbracciano il solo periodo dell'Infanzia di Gesù. L'ultimo pretende di raccontare la storia di G. per la bocca stessa di Gesù in un colloquio con gli Apostoli; per la storia dell'infanzia segue per lo più il *Protoevangelo di Giacomo* e i Vangeli canonici; ha di proprio le notizie sugli ultimi giorni e la morte di G., ed è interessante per le idee sull'oltretomba. Secondo questi racconti, G. si unì in matrimonio una prima volta, all'età di 40 anni, con una donna per nome Melcha o Escha, con la quale visse 49 anni; da essa ebbe 4 figli, quelli che più tardi saranno chiamati « fratelli del Signore » (qualche apocrifo aggiunge 2 figlie): il più piccolo sarebbe Giacomo, presunto autore del *Protoevangelo* che ne porta il nome e testimone dei fatti dell'Infanzia di Gesù. Rimasto vedovo all'età di 89 anni, G. seguitava ad esercitare il suo mestiere di falegname in Betlemme sua patria, quando fu ricercato dai sacerdoti per essere dato in sposo ad una fanciulla di 14 anni per nome Maria. Ma, essendovi altri competitori, il sommo sacerdote affidò la scelta alla volontà divina, che si manifestò con il miracolo del bastone fiorito, e, secondo lo *Pseudo-Tommaso*, con l'apparizione della colomba sul capo di G. È noto l'influsso di quest'episodio, specialmente della verga fiorita – del resto assai suggestivo per il suo simbolismo – nell'iconografia del Santo e nell'arte cristiana: si ricordi il celebre quadro di Raffaello *Lo Sposalizio* (Milano, Pinacoteca Brera). Dopo due anni seguì l'Annunciazione; G. era assente. Quando tornò, nella sua sposa erano palesi i segni della maternità. Oltre il turbamento del Santo, gli Apocrifi riferiscono l'episodio della prova dell'acqua amara (cf. *Num.* 5, 11 sgg.), dalla quale risultò l'innocenza di G. e di Maria. Seguono gli altri episodi della nascita e infanzia di Gesù fino ai 12 anni (viaggio a Betlemme, fuga in Egitto, ritorno a Nazareth, ecc.), che corrispondono nella sostanza a quelli dei Vangeli canonici, ma con frequenti chiose e amplificazioni, e con una esuberanza del prodigioso che cade nel ridicolo. Alcuni particolari non solo sono futili, ma poco riguardosi per G.: così, p. es., il ragionamento che gli si mette in bocca all'arrivo a Betlemme (*Protoev. di Giacomo*, 17); a Nazareth viene a trovarsi più d'una volta in imbarazzo per l'indole vivace del fanciullo e per i suoi miracoli punitivi (*Pseudo-Tommaso*, 3 sgg.).

Secondo l'apocrifa *Storia*, G. sarebbe morto all'età di 111 anni, dopo aver trascorso una ventina di anni con Gesù a Nazareth. Negli ultimi giorni l'infermo avrebbe sentito nausea del cibo e della bevanda, e sarebbe stato in preda a forte turbamento; ma Gesù l'avrebbe consolato, pregando il Padre a mandare gli arcangeli Michele e Gabriele: questi ne avrebbero ricevuta l'anima alla uscita dal corpo, il quale, affidato alla custodia di due angeli, sarebbe rimasto incorrotto « fino al convito di mille anni » (C. Tischendorf, *op. cit.*, pp. 126-37).

Quel che maggiormente urta negli Apocrifi, oltre i frequenti episodi frivoli, è l'asserita età decrepita di G. al tempo dello sposalizio con Maria. È una leggenda che devesi rigettare, quantunque abbia fatto presa nella fantasia popolare, fino ad oggi. Forse in un primo tempo poté sembrare utile espediente per dimostrare ai semplici in maniera chiara la perpetua verginità della Madre di Dio. Ma si rivela subito paradossale, ad un'ovvia considerazione, ch'è di stretta convenienza teologica: non si sarebbe salvata la dignità e onorabilità di Maria – dovendo restare un segreto la concezione verginale – se il suo sposo fosse stato un vecchio decrepito di 90 anni; inoltre non poteva essere ritenuto padre di Gesù un vecchio di tale età. Era dunque necessario che tra Maria e G., all'atto del matrimonio, non ci fosse un incolmabile distacco di anni. Queste ragioni, che dopo il Suárez vengono concordemente richiamate dai teologi, hanno anche un solido appoggio nelle rappresentazioni più antiche (dei primi cinque secc.), nelle quali, come già G. B. De Rossi ebbe il merito di rilevare (*Bullettino di archeologia cristiana*, 3 [1865], pp. 25-32), e dopo di lui R. Garrucci (*Storia dell'arte cristiana*, Prato 1873-81, tavv. 279, 280, 365, 417, 447, ecc.) e G. Wilpert (*Sarcofagi*, tavv. 15, 20, 26, ecc.), il Santo non è mai rappresentato in sembianza di vecchio, ma di giovane o di uomo maturo nel pieno vigore degli anni, per lo più senza barba. Solo più tardi, per l'influsso degli Apocrifi, si cominciò a rappresentarlo con la barba e i capelli bianchi ed in sembianze senili (cf. Wilpert, *Mosaiken*, pp. 754, 763, 770). Non è possibile tuttavia determinare esattamente l'età di G. al tempo del matrimonio con Maria: doveva probabilmente oscillare sui 30-40 anni. E, se morì poco prima dell'inizio della vita pubblica di Gesù, doveva avere alla morte ca. 60-70 anni, tenuto conto che la vita nascosta di Nazareth durò ca. 32-34 anni.

Un altro punto sgradevole negli Apocrifi è il primo matrimonio e la conseguente vedovanza di s. G.: ma su ciò v. più oltre.

III. Nella teologia. – Nell'epoca patristica, ed anche nel medioevo, G. è stato lasciato quasi nell'ombra. Invano si cerca in tutta la patrologia greca o latina una sola omelia o discorso sul Santo. Ne parlano con grande riverenza il Crisostomo e l'autore dell'*Opus imperfectum*, ma incidentalmente, nei commenti a *Mt.* 1, 18 sgg. Altri Padri non mancano di accennare al Santo quando si occupano della genealogia di Cristo. Frequenti accenni o riferimenti si hanno negli scritti di s. Agostino (specialmente nelle questioni sulla genealogia, il Matrimonio, la Verginità). Parlano di s. G. con molta ammirazione s. Pietro Crisologo, s. Efrem e s. Beda, ma sono semplici frasi; notissimo il detto di s. Efrem: « Nessuno può degnamente lodare s. G. » (*Op. Syriaca*, 3, 600; cf. *Eph. Theol. Lovan.*, 5 [1928], pp. 221-24). S. Bernardo, nella celebre omelia *Super missus est*, tesse un bel panegirico, per quanto succinto, di s. G. (PL 183, 60).

Anche nei grandi scolastici c'è molto poco su s. G. Per le prime omelie si deve scendere al sec. XV, che segna un gran progresso nella dottrina e nel culto di s. G.: si trovano 15 estese omelie, che si devono al card. Pietro d'Ailly (m. nel 1420), a G. Gersone (m. nel 1429) ed a s. Bernardino da Siena (m. nel 1444). Nel sec. XVI emerge la *Summa de donis s. Ioseph* del domenicano Isidoro Isolani (v.), pubblicata a Pavia nel 1522 e più volte ristampata fino al 1887 (sullo sviluppo della dottrina e del culto fino al Concilio di Trento informa egregiamente l'opera di J. Seitz [v. bibl.]). Dopo il Tridentino, con gli sviluppi del trattato *De Verbo Incarnato* e della mariologia, e con il progredire del culto per s. G., la teologia ferma sempre di più la sua attenzione sul Santo, indagandone e illustrandone le prerogative alla luce dei dati evangelici e dei principi teologici; anche negli esegeti, e soprattutto nei predicatori e scrittori ascetici, l'interesse per s. G. è in continuo crescendo (ampia bibl. in A. H. Lépicier, [v. bibl.], pp. 363-73). Tra le trattazioni teologiche sono da segnalare: P. Morales, *In cap. I Matth., de Christo, S.ma Virgine... veroque eius Sponso*, 2 voll., Parigi 1869; una dissertazione storico-scritturistica *De s. Ioseph* pubblicata dai Serviti nel 1750 ad Augusta; V. Sedlmayr, *Dissertationes de s. Ioseph* (17 artt., nella sua *Theol. Mariana*, II, Monaco 1758, pp. 420-57); A. Calmet, *Dissert. de s. Joseph* (*Opera*, VII, Venezia 1774); G. M. Schenck, *De s. Ioseph*, Augusta 1850; P. V. Mercier, *St Ioseph d'après l'Ecriture et la tradition*, Parigi 1895; C. H. Jamar, *Theologia s. Ioseph*, Lovanio 1897; G. Sinibaldi (v. bibl.); A. H. Lépicier (v. bibl.). Importante per la dottrina è pure l'opera di G. C. Trombelli, *Vita e culto di s. G.*, Bologna 1767. Da ricordare anche i due celebri panegirici di B. Bossuet (*Opere*, I, Liegi 1862, p. 557 sgg.), ricchi di dottrina, e le elevazioni di s. Francesco di Sales, *Sur les vertues de st Joseph* (*Opere*, III, Parigi 1862). Tra i grandi teologi, si occupa di s. G. il Suárez nelle *Disput. VII* e *VIII*

del commento alla parte 3ª della *Summa*. Anche le monografie sul culto del Santo contengono buone considerazioni d'ordine teologico. Sempre più frequenti, nelle riviste teologiche o bibliche, sono gli articoli sulle prerogative del Santo, specialmente sulla sua « paternità », e su altre particolari questioni.

I punti che più interessano la teologia sono la missione e la santità di s. G. La missione è definita essenzialmente nella sua posizione di capo della S. Famiglia, particolarmente di sposo di Maria Vergine e «padre» di Gesù: ne conseguono speciali rapporti al mistero dell'Incarnazione. Prolungamento della sua missione è il patrocinio sulla Chiesa universale.

(da G. Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der Deutschen Kunst* Stuttgart 1943. fig. 164)
GIUSEPPE, santo - Statua in legno policromo (fine del sec. XV) - Dottighofen.

1. *Sposo di Maria*. – L'appellativo è contenuto esplicitamente nei Vangeli: *vir Mariae* (*Mt.* 1, 16. 19; cf. *Lc.* 2, 4): esso è il fondamento di tutta la grandezza di s. G. La verità di questo matrimonio è chiaramente attestata nel Vangelo, che chiama G. « marito di Maria » (*Mt.* 1, 19 : ἀνήρ) e Maria « consorte di G. » (*ibid.* 1, 20-24; cf. *Lc.* 1, 27; 2, 5). G. e Maria, già fidanzati al tempo dell'Annunciazione, inaugurano poi la coabitazione (*Mt.* 1, 24) e la continuano per sempre (fidanzamento e adduzione della sposa nella casa dello sposo : i due atti costitutivi del matrimonio, ai pieni effetti, nel costume ebraico) : erano dunque veri coniugi. Su questa verità non sarebbe stato mai sollevato alcun dubbio, se non fosse stato per l'indole verginale dello stesso matrimonio. Esso difatti era ordinato da Dio, e come tale accettato dai due coniugi, per la salvaguardia e l'onore della verginità e divina maternità di Maria : quindi l'uso del coniugio vi era escluso. Per questo motivo già alcuni Padri usarono alle volte delle espressioni che potrebbero fare difficoltà : così, p. es., s. Massimo di Torino : « G. fu sempre sposo di Maria, ma non marito » (PL 57, 639); così pure s. Girolamo, s. Ilario, s. Ambrogio, s. Gregorio Magno, s. Bernardo.

Ma le loro parole si possono facilmente intendere nel giusto senso, in quanto essi avevano principalmente in vista la perpetua verginità di Maria, e perciò, invece dei termini « marito », « moglie », « nozze » (che ordinariamente fanno pensare all'uso del matrimonio), usavano di preferenza quelli più generici e pur veri di « sposo », « sposa », « sposalizio ». Tra gli espliciti negatori, nella antichità, è il pelagiano Giuliano di Eclano, refutato da s. Agostino (PL 42, 810 sgg.), e nel medioevo Graziano, la cui erronea opinione diede occasione agli scolastici di chiarire la distinzione tra il consenso degli sposi nel *ius ad corpora*, che costituisce il contratto matrimoniale, e l'uso del medesimo diritto, che non è dell'essenza, potendo i coniugi rinunziarvi, per una ragione o per un'altra, per un certo tempo o in perpetuo (Pietro Lombardo, *Lib. Sent.*, IV, dist. 30, 2 sg.; s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 3ª, q. 29, a. 2; cf. J. Seitz [v. bibl.], pp. 134-49).

Sul carattere verginale del matrimonio di G. con Maria, non può esservi dubbio, essendo verità di fede la perpetua verginità di Maria *ante partum*, e *post partum*; le difficoltà bibliche in contrario, ancora tenacemente ripetute da protestanti e critici razionalisti (*Mt.* 1, 16.25; *Lc.* 2, 7; i « fratelli di Gesù »; le genealogie del Salvatore, ecc.) sono vittoriosamente risolte dall'esegesi cattolica (U. Holzmeister [v. bibl.], pp. 34-54). Pertanto non solo devesi ammettere un voto o proposito di verginità in Maria (come bene si deduce da *Lc.* 1, 34), ma anche l'accettazione da parte di s. G. Ne segue che, almeno dopo il matrimonio con Maria, G. visse in perfetta castità. Invece per il periodo antecedente le opinioni sono discordanti. La relazione degli Apocrifi di un precedente matrimonio di G. ebbe largo credito nella tradizione orientale, i cui scrittori volentieri accolsero tale notizia per una più facile soluzione della difficoltà biblica dei « fratelli del Signore » : questi sarebbero figli di G., avuti da un precedente matrimonio. L'opinione entrò e si trova tuttora nei libri liturgici orientali, specialmente greci. Invece i Latini, fatte poche eccezioni (s. Ilario, Gregorio di Tours, l'Ambrosiastro), intesero concordemente i « fratelli del Signore » nel senso improprio di « cugini », dietro l'autorevole informazione di Egesippo (verso il 180 d. C., presso Eusebio : PG 20, 380); perciò respinsero in blocco il leggendario racconto degli Apocrifi sul primo matrimonio di G. Oggi la tesi della perpetua verginità di G., validamente difesa da s. Girolamo (*Adv. Helvidium*, 19: PL 23, 203) e poi da molti altri Padri e scrittori latini, illustrata da s. Tommaso con buone ragioni teologiche (*In Mt.* 12, 46; *In Gal.* 1, 19; cf. *Verbum Domini*, 24 [1944], pp. 97-99), riscuote il comune consenso dei teologi, che la ritengono certa.

Sebbene verginale, e del tutto singolare e senza esempio, il matrimonio di G. con Maria non mancò di nessuno dei suoi beni essenziali : l'amore coniugale più perfetto, la fedeltà più assoluta, ed anche la prole : la quale, sebbene concepita verginalmente da Maria, senza che il suo sposo vi avesse parte, ben può dirsi il frutto di quel matrimonio verginale, che a quella prole fu essenzialmente ordinato.

2. *Padre di Gesù*. – Non soltanto la Madonna ha dato a s. G. l'appellativo di « padre di Gesù » (*Lc.* 2, 48), ciò che potrebbe spiegarsi per una delicata deferenza, ma lo stesso evangelista Luca (2, 33), il quale inoltre chiama i due santi coniugi insieme « genitori di Gesù » (2, 27. 41-43). È chiaro che, per la concezione verginale di Cristo, è assolutamente esclusa per s. G. una paternità vera e propria, cioè naturale. Gli Evangelisti escludono in modo evidente ogni parte diretta dello Sposo di Maria nella generazione di Cristo (cf. *Mt.* 1, 18-25; *Lc.* 1, 26-38). In particolare Luca si prende cura di annotare che Gesù era « reputato » figlio di G.: « ut putabatur » (*Lc.* 3, 21); dunque propriamente non lo era. Ma, esclusa la paternità vera e propria, naturale, devesi riconoscere a s. G. una paternità che non è fittizia, fondata cioè su un mero titolo colorato (come potrebbe far pensare a prima vista il citato testo di *Luca*). Essa poggia su un reale fondamento, e questo è il matrimonio con Maria, in quanto ordinato da Dio per quella prole : una paternità impropriamente detta, ma reale. L'Angelo, ingiungendo al Santo di imporre il nome al Bambino (*Mt.* 1, 21), confermò l'ufficio e

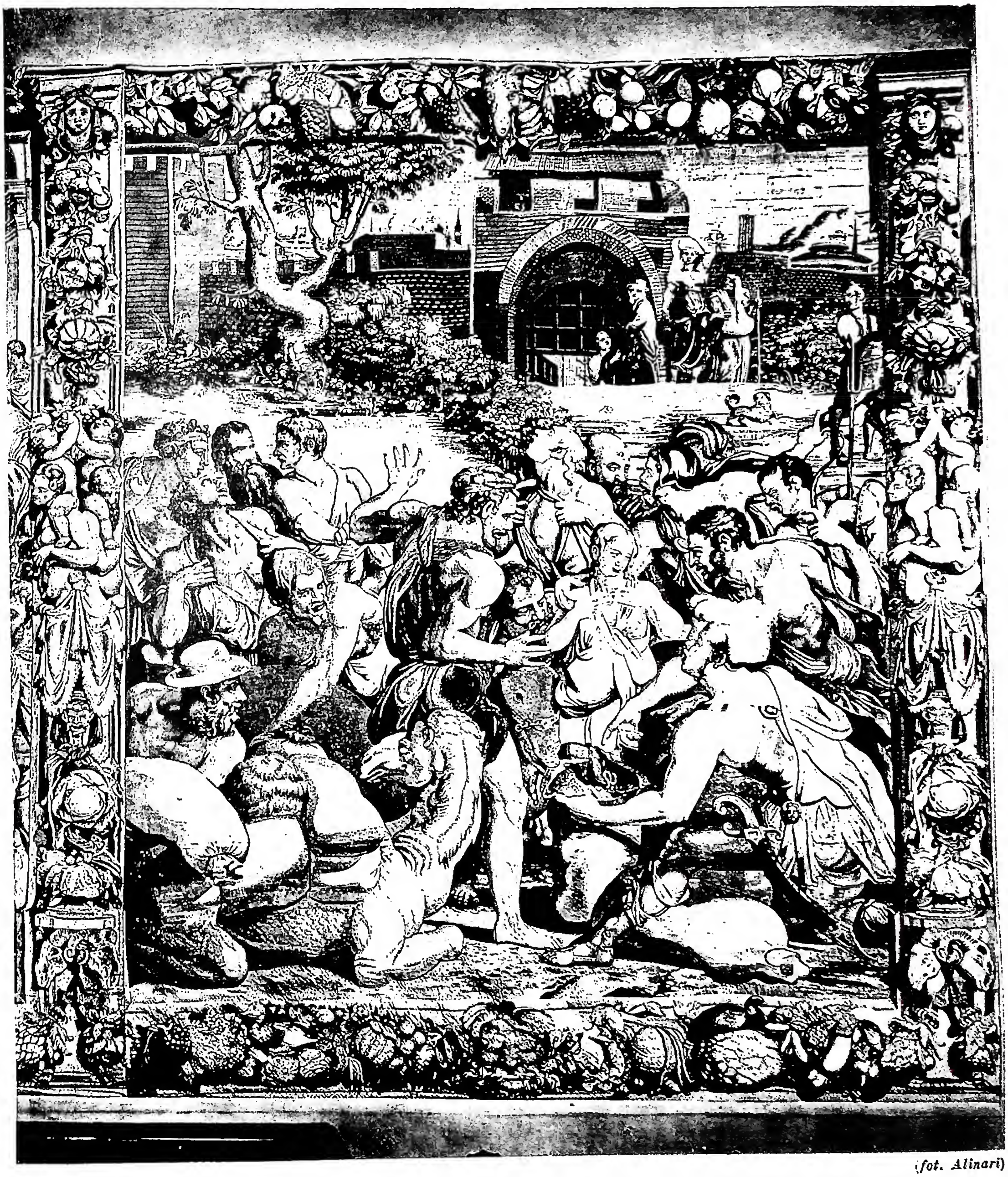
i diritti di questa paternità, che fu costantemente esercitata da G. e riconosciuta da Gesù.

A designare questa singolare paternità sono stati proposti vari titoli: padre «putativo», padre «nutrizio», padre «adottivo», padre «legale», padre «vergine». Nessuno di essi sembra specificamente appropriato, tale cioè da definire propriamente il carattere di questa paternità sotto tutti i suoi aspetti. Il titolo più comunemente usato, Padre «putativo», si fonda sul testo di *Lc.* 3, 21, ma è semplicemente negativo, esclude cioè i rapporti di paternità naturale, e non dice altro. Non sembra sufficente l'altro di Padre «nutrizio». G. fu più che semplice custode o nutrizio di Gesù, ciò che pure è per lui un titolo di gloria. Senza dubbio egli ebbe da Dio per Gesù un cuore di padre, come si esprime Bossuet, ed il suo affetto per la prole divina fu di molto superiore a quello degli altri padri per i figli da loro generati: ma l'affetto e le cure paterne possono aversi anche per una persona estranea, quale certamente non era Gesù per s. G. Meno felice è il titolo di Padre «adottivo»: a parte il controsenso che una creatura possa adottare in figlio il Creatore, sta il fatto che l'adozione è un atto positivo, accessorio, con il quale si accoglie come figlio nella propria famiglia un estraneo. Ora né Gesù era persona estranea alla famiglia, della quale era capo s. G., né da parte di questo occorreva un positivo atto giuridico per fondare i suoi rapporti di paternità verso Gesù: questa era antecedente e nativa, poiché Gesù fin dalla nascita era «figlio» di s. G. L'altro titolo di Padre «legale» è verissimo: ma ha l'inconveniente di avere, per lo più, un senso prettamente giuridico. Tuttavia, se inteso nel suo primario e fondamentale senso, e con particolare riguardo al caso concreto, è abbastanza bene appropriato. La paternità «legale», in genere, è quella che sortisce le sue attribuzioni da un prescritto di legge, e si presenta sotto vari aspetti e denominazioni. Anche la paternità «adottiva», come quella del tutore, è una paternità legale; parimenti la paternità del marito rispetto ai figli della propria moglie avuti da altro talamo. Ma la primaria paternità legale si fonda per esplicito riconoscimento della legge, nelle legittime nozze, e si traduce nel noto aforisma consacrato in tutte le legislazioni: «pater is est, quem iustae nuptiae demonstrant» (cf. CIC, can. 1115). Il primo effetto che ne consegue, oltre i diritti del padre, è che la prole è legittima: cioè, fino a prova contraria, ha il padre che le è giustamente riconosciuto dalla legge: del quale perciò eredita il nome e i beni. Tutto ciò è importante nel caso di s. G. Egli è lo sposo legittimo di Maria: in questo matrimonio nasce un figlio. Esclusa assolutamente ogni ombra di disonestà, ma dovendo restare il velo del mistero sul modo della sua concezione verginale, questa prole deve avere un padre agli effetti primari della legge. Questi è G.: la sua paternità conferisce a Gesù l'onore della legittimità. E qualche cosa di più: il primo e fondamentale titolo messianico, quello di «figlio di David». Se gli altri titoli messianici poterono venire in discussione, nessun dubbio era ammissibile per questo inderogabile titolo. Da chi lo sortiva Gesù? Non dalla Madre, sebbene effettivamente e realmente per lei egli fosse discendente di David secondo la carne (cf. *Lc.* 1, 27 . 69; *Rom.* 1, 3): poiché giuridicamente, quindi agli effetti del riconoscimento messianico, le attribuzioni della madre non avevano valore per il figlio. Gesù sortiva il titolo messianico dal «padre». E quando l'Angelo fece conoscere a G. la sua missione paterna verso il Messia, sottolineò intenzionalmente questo titolo «Ioseph, fili David» (*Mt.* 1, 20). Per tale motivo la paternità di G. s'innalza di molto: non è soltanto una paternità «legittima», ma, in un certo senso, «messianica». Egli era il necessario veicolo per la trasmissione del titolo messianico di «Figlio di David» a Gesù. Questa paternità trascende di molto quella legale comunemente detta, che importa un semplice rapporto giuridico. Il suo fondamento, del tutto singolare, è la preordinazione divina del matrimonio con Maria alla nascita e protezione del Verbo Incarnato, con una reale cooperazione, sebbene indiretta e morale, da parte di s. G. Egli però non potrà dirsi padre di Gesù nel senso ovvio e proprio della parola, come qualche volta è stato suggerito, anche da qualche cattolico, per cui è dogma inconcusso la concezione verginale. Può sembrare una questione di parole; ma in materia dogmatica conviene evitare espressioni e termini che si prestano facilmente all'equivoco. Per quanto sublime questa paternità e superiore per eccellenza e dignità a quella dei comuni genitori, resta sempre nell'ambito delle paternità impropriamente dette: la paternità nel senso pieno e proprio della parola è una sola: quella fondata sulla generazione (cf. R. Garrigou-Lagrange, in *Angelicum*, 22 [1945], p. 109 sgg.). Alcuni infelici tentativi, non bene conciliabili con il dogma, hanno avuto la debita censura (cf. *Monitore eccl.*, 2ª serie, 19 [1907], p. 361, per l'opinione di G. Corbató, che propugnava una reale e propria paternità di s. G.; *Divus Thomas* [Piacenza], 5 [1928], p. 41 sgg.: R. Petrone parlava di una cooperazione positiva istrumentale di s. G. alla concezione verginale; l'articolo fu riprovato dal S. Uffizio; cf. *ibid.*, p. 361).

Recentemente è stato proposto, come più appropriato, il titolo di «padre vergine» (J. Renard; G. Breynat, per il quale è questo il solo titolo specifico appropriato; J. Müller; U. Holzmeister; c'è anche una giaculatoria indulgenziata da Pio X nel 1906). Ciò è accettabile nel senso che s. G. è parte, insieme con Maria, di quel martimonio verginale nel quale prodigiosamente nacque la prole divina. Ma non sembra il titolo più appropriato: la sua improprietà risalta al confronto con l'analogo titolo: «Madre vergine di Gesù». In conclusione si deve dire con L. Billot (*De Verbo Incarn.*, Roma 1927, p. 400) che non c'è nel nostro vocabolario un titolo proprio e specifico per la singolare paternità di s. G. Pertanto si potrà usare l'uno o l'altro dei tanti che la tradizione o la pietà cristiana hanno tramandati. Conviene ritenere, senza escludere gli altri, il titolo più comune di «padre putativo», per quanto negativo e inadeguato: la sua stessa indeterminatezza lo fa preferire, poiché, mentre nega la relazione di paternità naturale, non esclude nessuna delle reali attribuzioni che competono a questa singolare paternità.

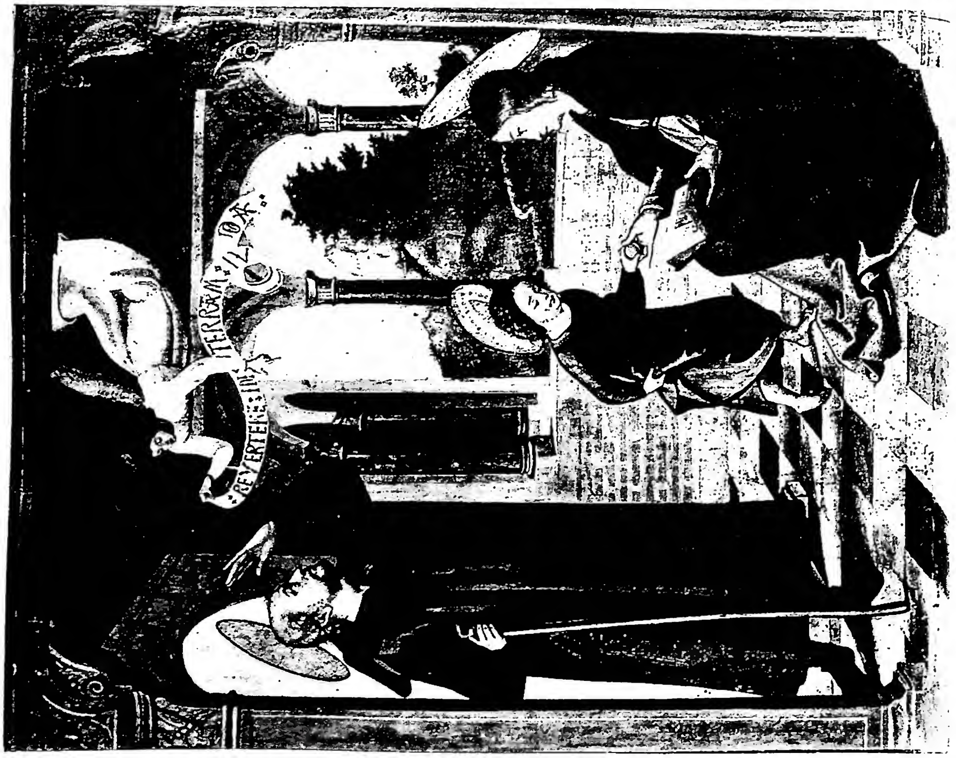
3. *Rapporti di s. G. con il mistero dell'Incarnazione.* – Per l'intrinseca preordinazione del matrimonio verginale con Maria alla nascita e protezione del Figlio di Dio, G. fu cooperatore del mistero dell'Incarnazione. Ma, a differenza della sua Sposa, che cooperò direttamente e fisicamente, fornendo al Verbo l'umana carne dalla sua sostanza, G. cooperò solo indirettamente e moralmente, in quanto cioè, con il suo consenso a quel matrimonio e con la sua posizione nella S. Famiglia, realizzò la condizione indispensabile per la dignità ed il decoro della concezione verginale e per il suo provvidenziale occultamento fino al tempo prefisso da Dio. In questo senso, come ritengono molti teologi (Suárez, Gotti, Lépicier, J. Müller, G. Sinibaldi, R. Garrigou-Lagrange), la missione di s. G. è di ordine «terminativamente ipostatico». Inoltre egli cooperò, remotamente, alla Redenzione, proteggendo e nutrendo il Figlio di Dio, e condividendo con lui per tanti anni le sofferenze e le fatiche, preludio al sacrificio della Croce.

4. *Grandezza e santità di s. G.* – Per la sua qualità di vero Sposo della Madre di Dio, per la sua «paternità» verso Gesù e per i suoi rapporti al mistero dell'Incarnazione, s. G. assurge ad una dignità che non ha l'eguale dopo quella della Madre di Dio. «S. G. fu lo Sposo di Maria, il padre putativo di Gesù; di qui deriva la sua dignità, la sua grandezza, la sua santità, la sua gloria» (Leone XIII, encicl. *Quamquam pluries*, 15 ag. 1899). La sua missione sorpassa ogni ministero angelico ed ogni altra missione, anche eccelsa, che possa essere affidata agli uomini, come quella del Precursore, degli Apostoli, dei sommi pontefici, dei sacerdoti. Leone XIII, premesso che non vi può essere una più alta dignità di quella della Madre di Dio, soggiunge che a quella



(fot. Alinari)

RINVENIMENTO DELLA TAZZA DI GIUSEPPE NEL SACCO DI BENIAMINO
Arazzo fiorentino del sec. XVI su disegno del Pontormo - Roma, Palazzo del Quirinale.

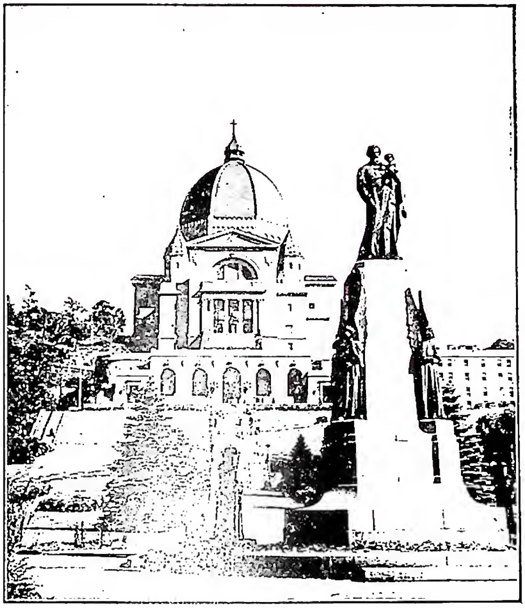


(fot. Gudiol)

L'ANGELO PARLA A S. GIUSEPPE
Tavola dipinta da Giovanni di Borgogna (sec. xvi) - Cuenca, Cattedrale.

(fot. Alinari)

S. GIUSEPPE NELLO SPOSALIZIO CON LA VERGINE
Particolare del dipinto di Raffaello (1504) - Milano, Galleria di Brera.



(per cortesia del Superiore dell'Oratorio)

GIUSEPPE, santo - L'Oratoire St-Joseph a Mont-Royal di Montréal, fondato nel 1904 divenuto ora uno dei santuari più celebri dell'America del Nord.

grandezza s. G. accede più che qualsiasi altra creatura: « Ad illam praestantissimam dignitatem... non est dubium quin accesserit ipse, ut nemo magis » (*ibid.*). Né si oppone l'elogio di Cristo al Precursore (*Mt.* 11, 11; *Lc.* 7, 28): ivi il confronto non è tra Giovanni e tutti i santi in genere, ma tra lui e i profeti del Vecchio Testamento; o, meglio, l'elogio al Precursore è inteso nell'ambito del Vecchio Testamento.

Ora, ammesso il principio che quando Dio chiama una creatura ad una speciale missione, suole accordarle tutti quei doni di grazia che ad essa sono proporzionati (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 27, a. 4), è logico attribuire a s. G. una tale abbondanza di grazia e un tale grado di santità, che lo collochi al disopra di ogni altro santo, dopo la Vergine. Si aggiunga che la sua vita d'intimità con Gesù per ca. 30 anni lo pose in condizione di privilegio per l'esercizio delle più sublimi virtù. La preminenza di s. G., in dignità e santità, sugli altri santi ha avuto validi sostenitori, dal Gersone e da s. Bernardino da Siena a s. Teresa, s. Francesco di Sales, s. Alfonso, ed oggi trova consenzienti quasi tutti i teologi, sebbene non si accordino su alcune questioni particolari, per altro secondarie, come la presunta santificazione nel seno materno (ammessa da Gersone, Bernardino de Bustis, Morales, s. Alfonso, negata da altri), l'impeccabilità (sostenuta dal Lépicier, negata dai più). Alcuni, fondandosi su *Mt.* 27, 52, hanno anche pensato ad un'anticipata risurrezione e glorificazione corporea del Santo (Gersone, s. Bernardino da Siena, Suárez, s. Francesco di Sales, Trombelli, Vives y Tuto; più risolutamente Lépicier): ma è una pia opinione, che non trova sostegno nella tradizione e neppure nel testo biblico citato, nel quale, secondo la migliore interpretazione, si tratta di una risurrezione transitoria, non perenne, di alcuni giusti al tempo della morte di Cristo.

5. *Patrocinio di s. G.* – La proclamazione di s. G. a Patrono della Chiesa universale, fatta da Pio IX l'8 dic. 1870 (decreto S. R. C. *Quemadmodum Deus*) è il solenne riconoscimento della sua singolare grandezza e santità, come anche della sua gloria e potenza in cielo. Per tal modo il Santo continua nella Chiesa il suo alto ufficio di capo della S. Famiglia, e prosegue nel Corpo Mistico di Cristo quella missione che svolse, insieme con Maria, intorno alla persona del Salvatore. Per la sua universalità questo patrocinio ha delle analogie con la maternità spirituale di Maria e la sua universale mediazione nella distribuzione delle grazie. Per questa esaltazione s. G. viene anche additato come sublime modello di virtù a tutti gli uomini, d'ogni paese e d'ogni condizione (cf. encicl. *Quamquam pluries*, di Leone XIII).

BIBL.: *Acta SS. Martii*, III, Anversa 1678, pp. 1-25; V. Ermoni, *Ioseph*, in DB, III, coll. 1670-74; J. Vives y Tuto, *Summa Iosephina*, Roma 1907; G. D. Corbató, *El inmaculado s. José*, Valencia 1907 (libro proibito dal S. Uffizio, 23 febbr. 1907, AAS, 41 [1908], p. 43); J. Seitz, *Die Verehrung des hl. Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient*, Friburgo in Br. 1908; J. Renard, *St Joseph et l'enfance de Marie et de Jésus*, Tours 1920; Ch. Sauvé, *St Joseph intime*, Parigi 1920; A. Michel, s. v. in DThC, VIII, coll. 1510-21; G. Sinibaldi, *La grandezza di s. G.*, Roma 1927; L. E. card. Dubois, *St Joseph*, 7ª ed., Parigi 1929; A. Vitti, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, coll. 374-375; A. H. Lépicier, *Tractatus de s. Ioseph*, 3ª ed., Roma 1933; D. Buzy, *St Joseph* (*Cahiers de la Vierge*, 19), Parigi 1936; E. Campana, *Maria nel dogma cattolico*, 4ª ed., Torino 1936, pp. 1021-44; J. Müller, *Der hl. Joseph*, Innsbruck 1937; U. Holzmeister, *De s. Ioseph quaestiones biblicae*, Roma 1945; G. Roschini, *La Vita di Maria*, ivi 1945, pp. 92-107, 164-79, 237-39.

Biografie d'indole popolare: s. Giovanni Bosco, *S. G.*, 7ª ed., Torino 1911; M. Meschler, *Der hl. Joseph*, 3ª ed., Friburgo in Br. 1910 (vers. it. Roma 1910), ; J. J. Ouwendjk, *Josef Vater van Jesus*, Utrecht 1940; M. G. Dore, *G. di Nazareth*, Brescia 1943. Vedere inoltre i commentari biblici in *Mt.* 1-2; *Lc.* 1-2; 3, 21 sgg. (Knabenbauer, Fillion, Lagrange ecc.), come pure le monografie e dissertazioni sull'infanzia, le genealogie, i « Fratelli » di Gesù, ecc., e i trattati mariologici nelle questioni sull'Annunciazione e sul matrimonio di Maria con s. G.

Questioni particolari: Fr. Patritius, *De prima Angeli legatione ad Iosephum commentatio*, Roma 1876; O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung* (*Bibl. Studien*, 10, v), Friburgo in Br. 1905 (per il matrimonio di s. G. cf. pp. 120-53); O. Michael, *Dogmatische Abhandlung über die Josephs-Ehe*, in *Theol. prakt. Quartalschr.*, 60 (1907), pp. 319-52; H. Rett, *Die Josephs-Ehe in ihrem Original u. ihrer Nachahmung*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 32 (1908), pp. 590-96; E. F. Sutcliffe, *S. Ioseph faber lignarius*, in *Verb. Dom.*, 5 (1925), pp. 74-79; id., *Iesus Christus s. Iosephi in labore socius*, *ibid.*, pp. 104-109; I. M. Bover, *De cultu s. Ioseph amplificando*, Barcellona 1926; R. Petrone, *La paternità divina di s. G.*, in *Divus Thomas*, 31 (1928), pp. 29-49 (articolo censurato dal S. Uffizio, cf. *La scuola catt.*, 1928, p. 202 sg.); M.-J. Vosté, *De Conceptione virginali Christi*, Roma 1933; G. Breynat, *Paternité de st Joseph : Joseph père vierge de Jésus*, in *Rev. univ. d'Ottawa*, 6 (1936), pp. 73-80; 8 (1938), pp. 81-111; G. M. Perrella, *B. M. V., cum caelestem accepit nuntium, sancto Ioseph sponsalibus solis non vero nuptiis iuncta erat*, in *Divus Thomas*, 35 (Piacenza 1932), pp. 378-98, 519-31; U. Holzmeister, *Cur Ioseph iter bethleemiticum susceperit...*, in *Verb. Dom.*, 22 (1942), pp. 263-70; id., *St Joseph père vierge de Jésus*, Montréal 1944; R. Garrigou-Lagrange, *De paternitate s. Ioseph*, in *Angelicum*, 22 (1945), pp. 105-15; P. De Ambroggi, *Paternità verginale di s. G.?*, in *La scuola catt.*, 1946, pp. 125-31; D. Frangipane, *Utrum B. V. Maria salutata iam in domo Ioseph ut coniux fuerit*, in *Verb. Dom.*, 27 (1947), pp. 99-111; U. Holzmeister, *De nuptiis s. Ioseph*, *ibid.*, pp. 145-49.
Gaetano Stano

IV. NELLA LITURGIA. – Il culto pubblico e liturgico di s. G. è relativamente recente, mentre la devozione e la venerazione verso di lui è antichissima. La Chiesa orientale precede in questo culto quella occidentale. In Occidente, dal sec. IX, il culto era locale e privato; solo dal XV diviene pubblico e liturgico.

Nell'Oriente, la prima traccia si trova in Egitto. L'apocrifa *Storia di G. il falegname* del sec. IV (tradotta dal greco in copto-boḥajrico, ṣa'īdico ed arabo (cf. *Evangiles apocryphes*, I [*Textes et documents*, ed. da H. Hemmer e P. Lejy], a cura di P. Peeters, 2ª ed., Parigi 1924, pp. 231-232) nota, nel cap. 26, il 20 giugno come giorno commemorativo; così anche nei calendari copti (*Acta SS. Martii*, III, Parigi 1865, p. 7, n. 11; v. A. Mai, *Script. vet. nova coll.*, IV, Roma 1828, p. 15 sgg.). In seguito le fonti tacciono fino al sec. X. Il *Menologio di Basilio II* (976-1025) celebra s. G. il 25 dic. insieme con i tre magi (*Acta SS. Martii*, III, Parigi 1865, p. 6), mentre altri sinassari e calendari

lo commemorano il 26 dic. o la domenica prima o dopo il Natale, sempre con altri santi (David ecc.), connessi con la nascita di Gesù (*Synaxarium eccl. Constantinopol.*, *Propyl. ad Acta SS. Novembris*, Bruxelles 1902, pp. x, 344).

Nell'Occidente, i martirologi locali abbreviati del sec. IX, p. es., di Reichenau (827-42), di Rheims e Treviri, annotano il nome di s. G. al 19 marzo (*Martirologio geronimiano*, ed. diplomatica G. B. De Rossi e L. Duchesne; *Acta SS. Novembris*, II, Bruxelles 1894, Prolegom. XXXIV, nn. 31-34, XXXVII, n. 38, e *Martyr. Hieronymianum*, p. 152); lo stesso nei martirologi dei secoli posteriori (Stablo, Verdun, Mantova: PL 138, 1195, 1205-1259; Verona, Bibl. Capit., cod. 87, vol. I; B. Mehler, *Der hl. Wolfgang, Bischof von Regensburg*, Ratisbona 1894, p. 163 : A. Ebner, *Das Sakramentar des hl. Wolfgang in Verona*, p. 173). Le Crociate furono in seguito favorevoli alla propagazione del culto di s. G. A Nazareth, i Crociati eressero una basilica in suo onore; altre chiese sorsero a Bologna (1129), ad Alcester in Inghilterra (1140); nella Francia la chiesa di S. Lorenzo a Joinville divenne un centro della venerazione di s. G. (1254). Il suo culto si diffuse per opera di grandi santi e teologi, quali Ruperto di Deutz (m. nel 1133), s. Bernardo di Chiaravalle (m. nel 1153); e specialmente nei secc. XIV e XV, con s. Brigida di Svezia (m. nel 1375), nella Spagna con s. Vincenzo Ferreri (m. nel 1419), nella Francia con il card. Pietro d'Ailly (m. nel 1425) e con il celebre cancelliere Giovanni Gerson (m. nel 1429), nell'Italia con s. Bernardino da Siena (m. nel 1444), Bernardino da Feltre (m. nel 1429), p. Bernardino de Bustis (m. nel 1500), e finalmente nella Spagna con s. Teresa di Gesù (m. nel 1582). A questi tempi, i vari Ordini religiosi inserirono la festa di s. G. nei loro calendari : i Carmelitani, i Serviti (1324), i Francescani (1399); seguirono i Domenicani e i Premostratensi, mentre la festa manca nei Certosini, Cistercensi, Cluniacensi. Tutto questo era tuttavia sempre un culto privato. Ma sotto Sisto IV (1471-84), la festa di s. G. viene inserita nel *Breviario romano*, stampato nel 1479 a Venezia, come festa di rito semplice, salita nel 1482 a rito doppio con 9 lezioni; il Breviario del 1499 contiene un Ufficio proprio. Lentamente, la festa di s. G. fu accettata in tutta la Chiesa, specialmente in conseguenza della Riforma tridentina. Nel 1621 (con il decreto dell'8 maggio) Gregorio XV la fece festa di precetto. Clemente X (1670-76) la portò al rito doppio di 2ª classe, e Clemente XI (1700-21) ne ordinò (3 febbr. 1714) un nuovo Ufficio, quello attualmente in uso; i tre inni *Te Ioseph*, *Caelitum Ioseph*, *Iste quem laeti*, furono composti da Juan Escalar, carmelitano spagnolo. Poi, assieme con la proclamazione di s. G. patrono della Chiesa universale, la festa del 19 marzo fu innalzata a doppio di 1ª classe da Pio IX (1870), ed il CIC (can. 1247 § 1) l'enumera fra le feste di precetto.

Nel sec. XVII una nuova festa si propagò, quella del patrocinio di s. G. Già molti Ordini religiosi e molte confraternite, p. es., dei falegnami, elessero s. G. a patrono speciale; ai Carmelitani d'Italia e di Spagna nel 1680 fu concessa la festa del patrocinio di s. G. alla 3ª domenica dopo Pasqua; seguirono gli Agostiniani. Nel 1721, presso i Domenicani, la festa è già dotata di una ottava. Prìncipi, imperatori, re dichiararono s. G. patrono dei loro territori : Luigi XIV per la Francia, Ferdinando III e Leopoldo I per la Boemia (1655) e per l'Austria (1675), Carlo II (1665-1700) per la Spagna ed il Belgio; lo stesso fecero i vescovi-prìncipi per le loro diocesi o territori.

Di speciale importanza era il culto di s. G. per le Missioni Estere; p. es., per il Canadà (Urbano VIII, 1637; cf. E.-L. Couanier de Launay, *Histoire des religieuses Hospitalières de St-Joseph*, I, Parigi 1887, pp. 218-220) s. G. era il patrono territoriale e la sua festa era la festa nazionale; così per il Paraguay, per Madura, per le Isole Marianne, per la Cina. Il sec. XVII fu un secolo del culto speciale a s. G.; Pio VII concesse la festa del patrocinio al clero romano nel 1809; Pio IX coronò tutto questo culto, estendendo (10 sett. 1847) la festa del patrocinio di s. G. a tutta la Chiesa (8 dic. 1870) e dichiarando s. G. « patrono della Chiesa universale ». Pio X (28 ott. 1913) fissò al mercoledì della 2ª domenica dopo Pasqua, invece della domenica stessa, la data della festa del patrocinio, con ottava, avendo sostituito già (24 luglio 1911) la parola « patrocinio » con quella « solennità di s. G. sposo della Beata V. M., confessore, patrono della Chiesa universale ».

Una terza festa in onore di s. G. è la festa dello Sposalizio della Beata Vergine e di s. G., ricordata a Chartres al principio del sec. XV, raccomandata da Gerson, adottata e diffusa il 7 marzo dai Frati Minori e dai Domenicani al 22 genn., sotto Paolo III (1537), per il 23 genn. *ex indulto* di Benedetto XIII (22 ag. 1725; cf. G. Mercati, *Per la storia della festa dello sposalizio*, in *Rassegna gregoriana*, 5 [1906], pp. 253-58).

Poi Benedetto XIII (19 dic. 1726) inserì il nome di s. G. nelle litanie dei Santi; sotto Pio VII (17 sett. 1815) nell'orazione *A cunctis* fu aggiunto il nome di s. G. Pio X arricchì le litanie di s. G. con le indulgenze (18 marzo 1909); Benedetto XV (9 apr. 1919) l'onorò con un *praefatio* proprio (AAS, 11 [1913], p. 191), e aggiunse, il 23 febbr. 1921, la sua invocazione al *Dio sia benedetto*, in occasione del 50° anniversario della sua proclamazione a patrono della Chiesa (*ibid.*, 13 [1921], p. 158).

BIBL.: O. Pfülf, *Die Verehrung des hl. Joseph in der Geschichte*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 38 (1890), pp. 137-61, 282-302; C. A., *Le développement historique du culte de st Joseph*, in *Rev. bénédictine*, 14 (1897), pp. 104-14, 145-55, 203-209; B. Plaine, *De cultu s. Joseph patroni Ecclesiae catholicae*, in *Studien und Mitteil. aus d. Benedect. und Cisterc. Orden*, 19 (1898), pp. 569-585; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 298-300. Pietro Siffrin

V. NELLA ICONOGRAFIA. – S. G. è effigiato nell'arco trionfale di S. Maria Maggiore in aspetto virile, barbato, in tunica e pallio: l'angelo è in atto di rassicurarlo secondo il testo di S. Matteo (1, 19-22; Wilpert, *Mosaiken*, tav. 55); torna nella scena della presentazione al Tempio (id., *op. cit.*, tavv. 57-60); poi nell'episodio dell'incontro col re Afrodisio (id., *op. cit.*, tavv. 66-68). Nella cattedra eburnea di Massimiano, a Ravenna, s. G. figura sempre in tunica e pallio, sia nella prova delle acque amare, come nel sogno, nell'andata a Bethleem, nell'adorazione dei Magi; era pure effigiato nel sacello Vaticano di Giovanni VII (705-707) nella Natività, nell'adorazione dei Magi, nella presentazione al Tempio. In Oriente s. G. figura seguito dai suoi servi nella rappresentazione del censimento di Quirino nei musaici di Kahrié-djami in Costantinopoli (monastero di Chora; sec. XIV); negli affreschi di Mistra Peribleptos (sec. XIV), s. G. riceve dal S. Sacerdote il bastone fiorito. Nelle colonne del ciborio di S. Marco figura quale vegliardo protettore della Vergine, stringendo la verga fiorita. Di particolare interesse sono le rappresentazioni di s. G. in Giotto a Padova, Taddeo Gaddi nella cappella Baroncelli in S. Croce, Nicola e Giovanni Pisano nei pulpiti di Siena, Pisa e Pistoia e Arnolfo nel presepe di S. Maria Maggiore a Roma. Nel duomo di Limburg (sec. XIII) s. G. è raffigurato come giardiniere della vigna divina.

Solo nel « tondo Doni », di Michelangelo, agli Uffizi si avrà una raffigurazione potentemente espressiva del tipo per cui s. G. assume il carattere del capo di famiglia chiamato da Dio a tale altissimo compito. Contemporaneamente in Germania gl'intagliatori diffondono le eccelse immagini del Santo dovute al Dürer ed agli scultori delle statue lignee di Dottighofen e di Brandemburgo (1459). Alla fine del Seicento si trova in Spagna tutta una serie di dipinti (*Il riposo in Egitto* di Bartolomé Gonzales, la *Circoncisione* di Roelos, la *S. Famiglia* di Zurbarán) che presentano s. G. quasi nelle vesti di un patriarca del Nuovo Testamento e con il preciso incarico di proteggere e di educare il divino fanciullo. Compaiono contemporaneamente precisati gli attributi della sega e dell'accetta. Tale raffigurazione compare in forma perfetta nel quadro di Herrera, che pone s. G. seduto con il bimbo sulle ginocchia, e nei numerosissimi dipinti del Murillo, in cui il Santo tiene per mano o accompagna il piccolo Gesù. Nel grande quadro della chiesa dei Cappuccini di Cadice s. G. sostiene il bimbo già cresciuto. Nel quadro di L. G. Carlier s. G. viene addirittura incoronato da esso. Nelle raffigurazioni posteriori, come nel Tiepolo, il Santo si precisa come intercessore presso il

Redentore o come simbolo del lavoro umano giustamente riconosciuto.

Bibl.: K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, I, Friburgo in Br. 1926, pp. 352-56; W. Rothes, *Jesu Nährvater Joseph in der bildenden Kunst*, ivi 1925. Eugenio Battisti

VI. Nel folklore. – Nella tradizione popolare lo sposo di Maria è innanzitutto il santo tutelare dei poveri. L'episodio che sopra ogni altro ha colpito la fantasia popolare è quello della sacra coppia di sposi che, colta alla sprovvista, in paesi forestieri, all'approssimarsi della nascita del figlio, chiede alloggio e viene respinta. Come reazione psicologica si ha, nelle espressioni del culto popolare, una rievocazione dell'episodio in forma drammatica, con un finale che placa il sentimento di carità dell'anima popolare. In molti paesi della Sicilia usa il « banchetto » o « invito di s. G. » solito a farsi il 19 marzo, e in cui le famiglie dei benestanti invitano a pranzo dei poveri, tre dei quali raffigurano la S. Famiglia: un sacerdote, e, dopo di lui, il Bambino, benedice la mensa, mentre i poveri sono serviti dal padrone di casa. In alcuni paesi il banchetto ha luogo in chiesa, e a servire sono due sacerdoti, mentre un terzo predica. La scena acquista in varie località, non solo della Sicilia, ma anche dell'Abruzzo e della Puglia, caratteri e forme di sacra rappresentazione. Simbolo di castità, s. G. è anche invocato per la protezione delle fanciulle da marito. Molte e graziose canzoni lirico-narrative rievocano la figura di s. G. in episodi più o meno leggendari, immaginati intorno alla S. Famiglia. Appartiene alla novellistica popolare una leggenda che si propone di far risaltare la grande potenza di s. G. nel concedere le grazie, ma il cui modo di dimostrazione (un ladro che ottiene egualmente di entrare in Paradiso) è un tipico frutto della fantasia dei volghi. Il motivo leggendario si ricollega al *Débat du Paradis* che ebbe tanta fortuna nel medioevo. S. G. è anche protettore dei falegnami: e le corporazioni dei maestri di legname dei passati secoli furono le principali cultrici e promotrici della sua festa. Questa presenta due tipiche manifestazioni: i falò e le frittelle. In molti luoghi l'antichissima usanza dei fuochi di marzo si fa coincidere con la festa di s. G. Enormi cataste di legna vengono raccolte per devozione e accese nei crocicchi e nelle piazze dei paesi, specialmente dai ragazzi che, quando i falò stanno per spegnersi, saltano sopra le fiamme: ricordo di antichi riti agresti di purificazione e profilassi. L'uso delle frittelle è diffusissimo e non solo a Roma, dove tuttavia la festa presenta un colore e un fervore eccezionali: l'interesse si accentua sui banchi dei frittellari, che hanno originali trovate pubblicitarie, fra cui l'uso del « sonetto » ricordato anche da G. G. Belli.

Alcune usanze indicano la festa di s. G. come inizio della stagione primaverile: tale, ad es., l'uso dei pescatori siciliani che in questo giorno bruciano la barca più vecchia, o dei ragazzi di Itri (Littoria) che appiccano fuoco alla stoppa delle vecchie conocchie, mentre le nonne filano intorno ai falò. - Vedi tav. LVIII.

Bibl.: E. Bidera, *Passeggiate per Napoli e contorni*, I, Napoli 1844, pp. 40-44; A. De Nino, *Usi abruzzesi*, I, Firenze 1879, p. 74; G. Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Palermo 1881, pp. 230-47; G. Zanazzo, *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma*, Torino 1908, pp. 170-72; A. Pescio, *Terre e vita di Liguria*, Milano s. a. [1927], pp. 31-32; O. Trebbi-G. Ungarelli, *Costumanze e tradizioni del popolo bolognese*, Bologna 1932, p. 104; L. Sorrento, *Una curiosa leggenda di s. G. dalle Alpi alla Sicilia*, in *Atti del III Congresso di arti e tradizioni popolari*, Roma 1936, pp. 545-47; A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, III, Parigi 1937, p. 486; P. Toschi, *Santi e feste nella tradizione popolare: s. G.*, in *Ecclesia*, 5 (1946), pp. 146-48. Paolo Toschi

GIUSEPPE I. - Patriarca caldeo, dal 1681 al 1696. Fu prima vescovo nestoriano di Dijarbekir (Amida), il cui clero nel 1650 era passato dal patriarcato cattolico caldeo a quello nestoriano. Nel 1672 G. fu convertito al cattolicesimo dai missionari cappuccini e nel 1675 si recò a Roma, dove rimase fino al 1677.

Per poter mantenersi di fronte al patriarca nestoriano, da cui dipendeva secondo il diritto civile, aveva bisogno del titolo di patriarca, che di fatto gli fu concesso dal governo turco. Poiché nel frattempo il patriarca caldeo cattolico Simeone XIII era passato al nestorianismo, la S. Sede conferì a G. l'8 genn. 1681 il titolo di patriarca (non però « di Babilonia »). A causa della sua cagionevole salute, indebolita dalle tribolazioni e persecuzioni, G. si ritirò a Roma e presentò le dimissioni. La S. Sede nominò il 18 giugno 1696 come suo successore il suo coadiutore Giuseppe Ṣlībā. G. m. nel 1707.

Bibl.: J. B. Chabot, *Les origines du patriarcat chaldéen*, in *Rev. de l'Or. chr.*, 1 (1896), pp. 66-90; E. Tisserant, *Nestorienne (Eglise)*, in DThC, XI, coll. 238-40. Guglielmo de Vries

GIUSEPPE da Arimatea. - Membro del Sinedrio, oriundo da Arimatea (v.). Era ricco, buono e giusto (*Lc.* 23, 50 sg.). Discepolo di Gesù in segreto, per timore dei giudei, quando gli altri sinedriti condannarono a morte il Salvatore egli non acconsentì, senza tuttavia rivelarsi apertamente (*Lc.* 23, 51; *Io.* 19, 38). Dopo la Crocifissione « osò recarsi da Pilato e richiedergli il corpo di Gesù » (*Mc.* 13, 43). Con l'aiuto di Nicodemo lo avvolse in una sindone (v.), e lo collocò nel suo sepolcro nuovo, scavato nella roccia del Calvario, e vi rotolò all'ingresso una grande pietra (*Mt.* 27, 59; *Mc.* 15, 46; *Lc.* 23, 53).

Leggende sul suo conto sono contenute nell'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*. Secondo queste, G. d'A. avrebbe fondato la chiesa di Lidda. Avrebbe raccolto in un calice il sangue sgorgato dal costato del Crocifisso.

La Chiesa greca lo festeggia al 31 luglio, quella romana al 17 marzo. È nel *Martyr. Romanum* dal 1585.

Un apocrifo georgiano su G. d'A. fu tradotto in tedesco da A. von Harnack in *Sitzungsberichte d. Preuss. Akad.*, Berlino 1901, p. 920 sgg.

Bibl.: *Acta SS. Martii*, II, Venezia 1735, pp. 507-10. Pietro De Ambroggi

GIUSEPPE Barsaba: v. barsaba.

GIUSEPPE da Carabantes. - Predicatore e missionario cappuccino dell'antica provincia d'Aragona, n. il 27 giugno 1628, m. a Monforte de Lemos l'11 apr. 1694.

Dal 1657 con altri confratelli intraprese una coraggiosa missione nelle regioni di Caracas, Cumana (Venezuela) e sulle rive dell'Orenoco, soprattutto tra i feroci indi Caraibi, fondando villaggi e città; battezzò più di 10.000 selvaggi. Pubblicò (Siviglia 1666) interessanti relazioni su quelle missioni; presentò ad Alessandro VII l'omaggio di alcuni capi indigeni, sollecitando l'invio di altri missionari. A questi diede preziose direttive nel manuale *Práctica de misiones, remedio de pecadores* (Léon 1674; parte 2ª, Madrid 1678; estratti in *Analecta Min. Capuccinorum*, 43 [1927], pp. 205-16). Dal 1667 si consacrò alla predicazione in Andalusia e specialmente in Galizia, di cui fu proclamato l'apostolo. Diffuse la pratica di cantare per le strade i misteri del Rosario, illustrando questa e altre devozioni nel *Jardin florido del alma cultivado del christiano con el exercicio del Rosario, Via crucis, y de otras muchas devociónes* (Madrid 1677). Ad uso dei parroci e fedeli commentò i Vangeli domenicali nelle *Prácticas dominicales y lecciónes doctrinales* (2 voll., ivi 1717 e 1727, Valenza 1723, Barcellona 1742). Ne fu introdotta la causa di beatificazione il 24 ag. 1910.

Bibl.: D. González de Quiroga, *El nuevo apóstol de Galicia, el ven. J. de C.*, Madrid 1698; trad. it. Milano 1726, 1727 e 1733; trad. ted., Zug 1730; Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, III, Roma 1873, pp. 717-25; Gaudenzio da Brescia, *Il ven. G. da C.*, Milano 1891; Streit, *Bibl.*, II, nn. 1996-97; S. Congregazione dei Riti, *Decretum beatificationis et canonizationis*, in AAS, 2 (1910), pp. 742-46. Ilarino da Milano

GIUSEPPE da Copertino, santo. - Francescano conventuale, n. a Copertino (Lecce) il 17 giugno 1603, m. in Osimo il 18 sett. 1663. Sacerdote nel 1628. La sua vita, piena di estasi, previsioni e miracoli vari, lo rese una delle figure più interessanti della mistica

cristiana. Accusato al S. Uffizio di Napoli (1638) per quanto avveniva intorno a lui, fu riconosciuto pienamente innocente ma, per evitare eventuali abusi popolari, si decise di farlo inviare in un convento solitario.

Il 25 apr. 1639 lasciò Roma per recarsi ad Assisi, dove visse per oltre 14 anni fra terribili prove di spirito, aspre penitenze e mortificazioni, ma al tempo stesso in mezzo a dolcezze spirituali e carismi. In questo periodo conobbe la serva di Dio Maria Infanta di Savoia, il principe Casimiro, futuro re di Polonia, e convertì alla fede il duca Giovanni Federico di Braunschweig - Lüneburg (1649-50). Il 23 luglio 1653 un nuovo intervento del S. Uffizio lo allontanò anche da Assisi. Dovette recarsi nel montano convento cappuccino di Pietrarubbia (Macerata); di qui, dopo tre mesi, dai Cappuccini di Fossombrone, e solo il 6 luglio 1657 gli fu permesso di tornare fra i suoi confratelli conventuali di Osimo. I prodigi che lo avevano accompagnato a Pietrarubbia, moltiplicandosi a Fossombrone (1653-57), continuarono anche ad Osimo fino alla morte. Fu beatificato da Benedetto XIV il 24 febbr. 1753 e canonizzato da Clemente XIII il 16 luglio 1767. Festa il 18 sett., estesa a tutta la Chiesa da Clemente XIV. Si devono a lui alcune canzoncine religiose e brevi detti raccolti dai suoi biografi.

Bibl.: *Vita del servo di Dio p. G. da C., O.F.M. Conv.*, Assisi 1678; D. Bernino, *Vita del ven. p. G. da C.*, Roma 1722; *Acta SS. Septembris*, V, Parigi 1868, pp. 992-1060; Sbaralea, III, p. 260; F. Gattari, *Vita di s. G. da C.*, Roma 1898; E. Franciosi, *Vita di s. G. da C.*, Recanati 1925; G. Palatucci, *S. G. da C.*, Padova 1941. Giovanni Odoardi

GIUSEPPE II, patriarca di Costantinopoli. - Bulgaro di nascita (1416), egli partecipò al Concilio di Firenze. Morto prima della promulgazione della bolla d'Unione, aveva già aderito al primo e principale articolo, cioè a quello sulla processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, anzi lasciò in proposito un testamento redatto poco prima della morte, avvenuta il 10 giugno 1439.

In esso egli dichiarò la sua adesione alla dottrina cattolica del Purgatorio e del primato romano. Perciò fu sepolto nella chiesa cattolica di S. Maria Novella, in presenza dei cardinali e dei vescovi latini secondo il rito greco l' 11 giugno 1439. Si conserva ancora la sua tomba col monumento sepolcrale che presenta il ritratto in affresco ed una iscrizione latina oltre ad alcune parole finali greche.

Bibl.: M. I. Gedeon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, Costantinopoli 1886, pp. 464-65; G. Hofmann, *Patriarchen von Konstantinopel*, in *Orient. Christ.*, 32 (1932), pp. 5-8; id., *Die Konzilsarbeit in Florenz*, in *Orient. Christ. Periodica*, 4 (1938), pp. 398-99. Giorgio Hofmann

GIUSEPPE da Dreux. - Scrittore ascetico della provincia cappuccina di Parigi, n. a Dreux (Normandia) nel 1629, entrò nell'Ordine il 28 luglio 1647, fu predicatore zelante, m. a Parigi il 28 genn. 1671.

Come maestro dei novizi (dal 1665), scrisse *La conduite intérieure pour toutes les actions de la journée* (Parigi 1667[?]) più volte edita e tradotta (vers. it. Venezia 1768). Ancora apprezzato è il suo corso di esercizi spirituali *Solitude séraphique* (Parigi 1671; vers. it. Piacenza 1706). Solo dal secolo scorso furono edite, rimaneggiate, le *Courtes méditations ascétiques pour tous les jours de l'année* (Parigi 1887 e 1924; anch'esse tradotte in varie lingue; vers. it. *Gesù modello e maestro*, Torino 1920).

Bibl.: Ubald d'Alençon, *Le p. J. de D.*, in *Etudes francisc.*, 38 (1926), pp. 312-20; id., *La spiritualité franciscaine*, *ibid.*, 39 (1927), pp. 464-65; Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ord. Min. Capuccinorum*, parte 2ª, I, Roma 1948, pp. 171-97, 233, 253. Ilarino da Milano

GIUSEPPE il Filosofo. - Monaco bizantino, n. ad Itaca ca. il 1280, m. a Salonicco ca. il 1330. Studiò in questa città la filosofia greca. Dopo un periodo di vita eremitica nella Tessaglia, nel 1320 si recò a Costantinopoli: proposto varie volte per il patriarcato rifiutò e si ritirò nuovamente a vita monastica a Salonicco.

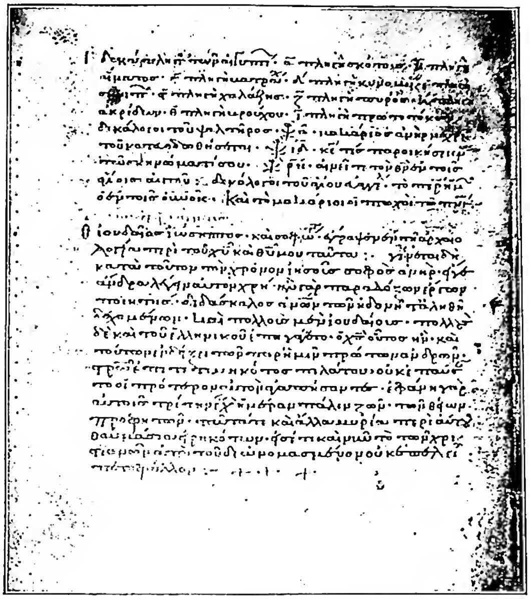
Compose (oltre alcuni scritti sulla pietà e sulla virtù) un'*Enciclopedia* delle scienze (retorica, logica, fisica, quadrivio, etica, teologia), in cui però raccoglie anche vari scritti di contemporanei. L'opera è conservata nel cod. Riccardiano gr. 12, e, parzialmente, in altri manoscritti. C. Walz ne ha pubblicata la retorica con il titolo Ἰωσὴφ τοῦ Ῥακενδύτου σύνοψις ῥητορικῆς (in *Rhethores graeci*, Stoccarda e Tubinga 1834, pp. 465-569).

Bibl.: M. Treu, *Der Phil. J.*, in *Byzant. Zeitschr.*, 8 (1899), pp. 1-69; N. Terzaghi, *Sulla composizione dell'Enc. del filos. G.*, in *Studi it. di filol. classica*, 10 (1902), pp. 121-32; S. Mercati, *Lettera del monaco Sofonia al filosofo G.*, in *Studi bizantini*, 2ª serie, 5 (1924), pp. 169-72. Ugo Viglino

GIUSEPPE, Flavio (Ἰώσηπος). - Storico giudeo, figlio di Mattia di famiglia sacerdotale, n. a Gerusalemme ca. il 37-38 d. C.

Ricevette un'educazione secondo le norme rabbiniche. Nel 64 fu in ambasceria a Roma, dove dovette essere a contatto con cristiani legati da vincoli di parentela e di amicizia con i giudei dell'Urbe. Ritornato a Gerusalemme all'inizio del 66, vi trovò aria di guerra e, benché giudicasse insensato tale proposito, spinto dall'interesse personale seguì la corrente, pur non prendendo netta posizione e rimanendo di tendenze moderate. Inviato dal Sinedrio in Galilea per organizzarne la difesa (*Bell. Iud.*, II, 562-68) addestrò ivi un esercito piuttosto numeroso (*ibid.*, II, 576) e fortificò vari luoghi tra cui Jotapata. Iniziate le operazioni nella primavera del 67, dopo una fuga generale delle sue truppe dall'accampamento di Garis (*ibid.*, III, 127-31), G. si chiuse in Jotapata, che fu presa dopo 47 giorni di assedio ai primi di luglio. Fatto prigioniero, abilmente evitò il pericolo di essere inviato a Roma a Nerone, predicendo l'Impero a Vespasiano e Tito; ciò era frutto della sua acuta capacità di valutazione degli eventi politici (*ibid.*, III, 399-408; cf. Svetonio, *Vesp.*, 5; Dione Cassio, nell'*Epitome* di Xifilino, LXVI, 1, 4; Appiano, XXII, in Zonara, *Annal.*, XI, 16; Tacito, *Hist.*, I, 10; cf. II, 1), ma i due Flavi, colpiti dalla luminosa profezia, trattennero presso di loro il prigioniero, che, liberato con la proclamazione ad imperatore di Vespasiano (1° luglio 69), prese il nome di Flavio. G. rimase a fianco di Tito per tutto il resto della campagna, fino alla caduta di Gerusalemme, appuntando diligentemente tutti gli avvenimenti (*C. Apion.*, I, 49, cf. 55) e con Tito venne a Roma ove fu presente al trionfo dei Flavi nel 71 (*Bell. Iud.*, VII, 121-57). Onorato e ricolmato di benefici da Vespasiano e da Tito, narrò nel *De Bello Iudaico* la storia di quella campagna, con spirito romanofilo, giustificando di fronte alla sua coscienza di giudeo il suo operato in pro dei Romani con la considerazione che « quel Dio che distribuiva a turno il comando fra le nazioni, adesso si era fermato in Italia » (*Bell. Iud.*, V, 367). I suoi rapporti con i Flavi si raffreddarono sotto Domiziano, dato il carattere di questo Imperatore avverso ai letterati (Svetonio, *Domit.*, 20) e mal disposto verso i giudei contro i quali nel 95 iniziò la persecuzione che coinvolse anche i cristiani (Dione Cassio, LXVII, 14; Svetonio, *Domit.*, 15), tant'è vero che le altre opere di G. pubblicate sotto Domiziano, sono dedicate ad un mecenate privato, Epafrodito. Comunque questo distacco dall'amicizia con i Flavi servì per far ritrovare a G. un po' della sua dignità di uomo e del suo coraggio, poiché le altre sue opere non sono infette dal servilismo romanofilo del *Bell. Iud.*, ma sono in lode dell'ebraismo, ed anzi il *Contra Apionem*, pubblicato proprio nel 95, è di esso un'aperta apologia. Morì a circa 65 anni verso il 102-103.

Opere: 1) *De Bello Iudaico*. - Quest'opera in 7 ll., il cui titolo era *Guerra* (Πόλεμος), usato da G. stesso nei rimandi (*Ant. Iud.*, I, 203; XIII, 72; XVIII, 11; XX, 258; *Vita*, 412) sebbene quasi tutti i manoscritti abbiano il titolo *Conquista* (Ἅλωσις), fu pubblicata fra il 75 e il 79 e presentata a Vespasiano (cf. *Bell.*



(*fot. Biblioteca Vaticana*)
GIUSEPPE, FLAVIO - Il *Testimonium Flavianum* (*Ant. Iud.*, XVIII, 63-64) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. gr. 342, f. 282ᵛ (1087-88).

Iud., VII, 158 sgg. con D. Cassio, LXVI, 15; *C. Apion.*, I, 50-51; *Vita*, 361).

Doveva avere il carattere di una relazione ufficiosa, dal punto di vista romano, della guerra giudaica, dimostrando le difficoltà di essa, e doveva fare opera di pacificazione tra i centri giudaici della Mesopotamia frementi contro Roma (*Bell. Iud.*, III, 108). A quest'ultimo scopo rispondeva indubbiamente la redazione aramaica, ora perduta (I, 3-6), della quale l'attuale greca è un rifacimento fatto dallo stesso G. con l'aiuto di collaboratori (*C. Apion.*, I, 50). I primi due libri trattano di fatti anteriori alla guerra (dipendenza di G. dagli scritti di Nicola di Damasco per l'epoca di Erode), e il VII fatti posteriori. Per la narrazione della guerra (ll. III-VI) G. molto attinse dai *Commentari* lasciati da Vespasiano e da Tito (*C. Apion.*, I, 56; *Vita*, 342, 358).

Quest'opera raccoglie importantissime notizie su fatti di cui forse nulla si sarebbe altrimenti saputo, ma l'occhio del critico deve saper discernere ciò che è storicamente accettabile dal molto materiale di dubbia autorità, tenendo presente che l'autore è tutt'altro che scevro da tendenziosità e partigianeria.

Anteriormente a Cassiodoro (*De inst. div. lit.*, 17) esisteva una traduzione latina attribuita a Rufino e circolava una rimanipolazione latina detta *Egesippo*, non si sa se per corruzione da *ex Iosepho* o perché attribuita ad Egesippo, storico ecclesiastico del II sec. (ed. critica a cura di V. Ussani in CSEL, 66), e rimanipolazione che servì di base a compilazioni siriache, ebraiche, arabe ed etiopiche. Esiste pure una versione slava del sec. XIII condotta su un testo greco con interpolazioni cristiane.

2) *Antiquitates Iudaicae* (Ἰουδαικὴ Ἀρχαιολογία). Vasta compilazione, il cui titolo Ἀρχαιολογία proviene da G. stesso (I, 5; XX, 259, 267; *C. Apion.*, I, 54, 127; II, 287; *Vita*, 430) che forse si ispirò, sia per il titolo, sia per la divisione (20 ll.), sia per lo schema compositivo alla Ῥωμαικὴ Ἀρχαιολογία di Dionigi di Alicarnasso; tratta la storia del popolo ebreo dalla creazione del mondo al 6 d. C., punto in cui si riannoda con *Bell. Iud.* Fu pubblicata verso il 93-94 (anno 13° di Domiziano, cf. XX, 267-68).

Lo scopo di G. sarebbe di trattare la storia degli Ebrei secondo documenti ebraici, per dimostrare che l'ordinamento sociale dato da Mosè porta alla vera felicità umana, avendo per ultima meta Dio (*Antiq.*, I, 5-26). Perciò G. professa di aver tradotto fedelmente il testo biblico (I, 5, 17; IV, 196-97; X, 218, cf. II, 347; IX, 208, 214; *C. Apion.*, I, 54). In realtà il critico deve constatare tutt'altro, e da un attento esame si deve concludere che G. si servì di numerosi lavori di compilazione di storia biblica ed ebraica di autori giudeo-alessandrini, stralciando e costruendo una specie di musaico e servendosi del testo della Bibbia (dei LXX) solo come riempitivo. Di particolare importanza sono i documenti romani contenenti disposizioni riguardo ai giudei, riportati da G. (XIII, 259-66; XIV, 144-55; 185-267; 302-23; XVI, 160-78; XIX, 279-91; XX, 10-14), oggi ritenuti sostanzialmente autentici, e probabilmente desunti da raccolte esistenti negli archivi capitolini che Vespasiano *restituenda suscepit, undique investigatis exemplaribus*, dopo l'incendio del 69 (Svetonio, *Vesp.*, 8).

Per il valore storico di *Ant. Iud.* si può ripetere quanto è stato detto per *Bell. Iud.*, ma è doveroso aggiungere che le moderne scoperte archeologiche (papiri aramaici di Elefantina, papiri greci sui Tobiadi) hanno confermato notizie date da G. e ritenute fino ad allora fantastiche.

Un'antica versione latina fu fatta fare da Cassiodoro; tra i secc. IX-X l'opera fu riassunta in un'*Epitome* greca (ed. B. Niese) utilizzata da Zonara nei primi libri dei suoi *Annali*.

Il *Testimonium Flavianum*. Particolarmente importante è il passo di *Ant. Iud.*, XVIII, 63-64, ove G. parla di Gesù, della sua Crocifissione e Risurrezione e dei cristiani; è detto *testimonium flavianum*. Trasmesso concordemente da tutta la tradizione manoscritta, la sua autenticità fu messa in dubbio e negata nel sec. XIX. Sulla fine però di questo secolo si delineò una reazione a favore dell'autenticità, della quale furono sostenitori anche protestanti come il Burkitt e l'Harnack.

L'esame filologico puro è nettamente a favore dell'autenticità, mentre una indubbia terminologia cristiana che esprime concetti cristiani denota una ispirazione tratta da una formola di simbolo cristiano forse già esistente in quell'epoca. Ma chi si è ispirato al simbolo, G. stesso, che indubbiamente fu in relazione con cristiani, o il presupposto interpolatore cristiano? A tale domanda per ora è impossibile rispondere. Allo stato attuale delle cose, quindi, il *testimonium*, sebbene genuino nel suo fondo, potrebbe presentare interpolazioni cristiane, ma con eguale e forse maggiore probabilità si può sostenere che esso sia integralmente autentico.

3) *Contra Apionem*. Apologia del giudaismo, pubblicata coraggiosamente da G. verso il 95 d. C. Il titolo originario sembra essere stato *Circa l'antichità dei giudei* (Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος, cf. Origene, *Contra Celsum*, I, 16; IV, 11 ed Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 9). Il titolo *Contra Apionem* fu introdotto da s. Girolamo (*Epist. 70 ad Magnum*, 3; *Adv. Iovinianum*, II, 14; *De viris ill.*, 13). Opera di piccola mole (2 ll., di cui solo il secondo confuta le accuse anti-giudaiche che Apione [v.], grammatico alessandrino, aveva raccolto nei suoi *Aegyptiaca*).

La difesa del giudaismo fatta da G. è abile, ma troppo fa difetto la critica storica; tutto ciò che è a favore dei giudei, per lui è autentico e genuino. Anche nel *C. Apionem* e nella vasta erudizione storica di cui l'autore fa sfoggio, si riscontra il metodo di G. di mettere insieme i suoi scritti stralciando da compilazioni ellenistiche. Il giudaismo che vi è presentato è un giudaismo alterato, ellenizzante, razionalistico.

4) *Vita* (Βίος). È una autobiografia in cui le vere notizie autobiografiche si riducono a ben poco

(1-27 e 414-30) mentre il lungo tratto centrale (28-413) è un'autodifesa o meglio una controffesa contro Giusto (v.) di Tiberiade, che aveva accusato G. di poca lealtà verso i Romani, condotta poco abilmente, affermando di completare la narrazione del *Bell. Iud.*, mentre in realtà spesso la contraddice.

Secondo la teoria di B. Motzo (*Saggi di storia e letteratura giudeo-ellenistica*, Firenze 1924, pp. 214-26) le notizie autobiografiche di *Vita*, 1-27 e 414-30 erano incorporate in *Ant. Iud.* tra XX, 266 e XX, 267-68, donde poi furono staccate, e, ampliate nella autodifesa centrale (28-413), pubblicate in appendice ad *Ant. Iud.*

BIBL.: Ediz.: B. Niese, *Flavii Iosephi opera edidit et apparatu critico instruxit*, Berlino 1885-94 (la migliore); da essa dipende l'ed. totale di S. A. Naber (6 voll. Lipsia 1888-96). – Trad. francese: *Oeuvres complètes de Fl. Joseph traduites sous la direction de Th. Reinach*, 7 voll., Parigi 1900 sgg.; inglese: H. St. J. Thackeray, *Josephus with an english translation* (Londra 1926 sgg., continuata da R. Marcus); italiana: G. Ricciotti, *F. G., lo storico giudeo-romano*, Torino 1937 (vol. I, introd.; voll. II-IV, *Bell. Iud.*). – Studi: G. Brüner, *Fl. Jos. u. seine Schriften*, Gütersloh 1913; J. Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian*, Nuova York 1929. Giuseppe Ricciotti

GIUSEPPE da GARGNANO: v. BERNINI, GIUSEPPE MARIA da GARGNANO.

GIUSEPPE di GESÙ MARIA. - Teologo mistico dei Carmelitani scalzi, al secolo Francesco Quiroga, n. nel 1562 in Castro Caldelas (diocesi di Astorga), m. a Cuenca il 13 dic. 1629. Laureatosi in *utroque iure*, e già canonico della cattedrale di Toledo, vestì l'abito dei Carmelitani e fu ordinato sacerdote a Madrid (2 febbr. 1595). Fu il primo storiografo dell'Ordine, incarico che ebbe nel 1597. Si distinse per una perfetta vita ascetica. Nei suoi scritti difese la dottrina di s. Teresa di Gesù e di s. Giovanni della Croce.

Oltre a molte opere di storia scrisse le seguenti opere mistiche: *Subida del alma a Dios y entrada en el parayso* (2 voll., Madrid 1656, 1659, 1675, versione it. del p. Baldassarre [v.], Roma 1664); *Concordancia de la doctrina de N. Madre S. Teresa de Jesús con la sagrada escritura*, ecc.; *Apologia mística en defensa de la contemplación divina* (Biblioteca nazionale di Madrid, ms. n. 4, 478); *Don que tuvo s. Juan de la Cruz para guiar las almas* (edito in *Obras de s. Juan*, III, Toledo 1912, pp. 503-570); *Tradado de la oración y contemplación*, ecc. (manoscritto); *Escala Mística* (manoscritto); *Una defensa brevisima de la doctrina de s. Teresa de Jesús y de s. Juan de la Cruz* (Biblioteca nazionale di Madrid, ms. n. 8, 273).

BIBL.: Gerardo di S. Giovanni della Croce, *Obras de s. Juan de la Cruz*, III, Toledo 1912, p. 505-509; *Mensajero de s. Teresa*, 7 (1929), p. 306; Anastase de St Paul, s. v. in DThC, VIII, 1, coll. 1523-26; Gabriel de Ste Marie-Madeleine, s. v. in DSp, II, col. 175; Joseph a Spiritu Sancto, *Cursus Theologiae mystico-scholasticae*, I, 1ª ed., Bruges 1924, appendice, pp. 293-95; Silverio di S. Teresa, *Historia del carmen descalzo en España*, IX, Burgos 1940, p. 453 sgg. Ambrogio di Santa Teresa

GIUSEPPE ben GORIÔN: v. JÔSIPPÔN.

GIUSEPPE I, IMPERATORE. - N. a Vienna il 26 luglio 1678, ivi m. il 17 apr. 1711. Assunse la corona imperiale alla morte del padre Leopoldo I, il 5 maggio 1705.

La sua ascesa al trono segnò una ripresa di energia nella politica asburgica. Rafforzò la compagine dei suoi Stati, reprimendo la rivolta ungherese capeggiata da Francesco Rakoczi II. Riaffermò l'autorità imperiale in Germania, condannando come ribelli i principi che si erano schierati con la Francia. In contrasto con l'indirizzo cattolico del padre, si accordò con Carlo XII di Svezia in favore dei protestanti slesiani, osteggiò i Gesuiti, venne in conflitto con il Pontefice a causa della politica italiana. Proseguì con vigore la guerra di successione spagnola: i suoi eserciti, sotto la guida di Eugenio di Savoia, riportarono le grandi vittorie di Torino, Oudenarde, Malplaquet. La sua morte, e la successione del fratello Carlo VI, pretendente al trono di Spagna, provocò la rottura della coalizione alleata. Il matrimonio delle due figlie Maria Giuseppa e Maria Amalia contribuirà alla contesa per l'eredità asburgica alla morte di Carlo VI.

BIBL.: A. Mayer, *Die letzten Habsburger. Die letzten Regierungsjahre Leopolds I. u. d. Zeit Josephs I.* (*Österreichische Geschichte f. d. Volk*, 10, 1), Vienna 1880; A. Gaedeke, *Die Politik Österreichs i. d. spanischen Erbfolgefrage*, 2 voll., Lipsia 1877; H. Hantsch, *Reichsvizekanzler Graf Schönborn*, Augusta 1929; H. Kramer, *Habsburg u. Rom. i. d. Jahren 1708 bis 1709*, Innsbruck 1936. Sul suo regno, scrisse un romanzo Mirko Jelusich: *Der Traum vom Reich*, Berlino 1941. Franco Valsecchi

GIUSEPPE II, IMPERATORE. - N. il 16 marzo 1741 a Vienna, ivi m. il 20 febbr. 1790. Primo figlio maschio del granduca Francesco I di Lorena-Toscana (poi eletto imperatore nel 1745) e della imperatrice e regina Maria Teresa, divenne re dei Romani il 27 marzo 1764, poi imperatore alla morte del padre (1765) e conreggente con la madre per gli Stati ereditari austriaci, infine unico sovrano dal 1780 al 1790. Ispirò costantemente la sua azione politica a una concezione rigidamente assolutistica, ma, figlio dell'illuminismo, intese mettere il potere sovrano al servizio della « felicità » del popolo, che doveva nelle sue intenzioni vivere in uno « Stato di benessere » (*Wohlfahrstaat*). Figura complessa e ricca di umanità, è stato variamente giudicato dai contemporanei e dai posteri: ebbe il tragico destino di vedere crollare gran parte delle sue concezioni, ma sta di fatto che dopo la sua morte, e nel secolo seguente, le sue idee ebbero rilevanti ripercussioni pratiche. Durante la conreggenza fu spesso in contrasto con la madre, che, attaccatissima alla Chiesa, repelleva dalle concezioni di derivazione illuministica del figlio; e il contrasto fu specialmente acuto nel campo della politica ecclesiastica.

Si occupò utilmente della riforma dell'esercito in collaborazione con il consigliere aulico Lacy, ed esercitò un notevole influsso sulla politica estera: al suo intervento personale è dovuto l'acquisto della Galizia fatto dall'Austria in seguito alla prima spartizione polacca (1772). Nel 1775 l'Austria ricevette inoltre dalla Turchia la Bucovina, e sulla importanza di quella regione G. II fu il primo a richiamare l'attenzione: in effetti l'acquisto di quel paese assicurò all'Austria una durevole influenza nei territori slavi. Notevoli pure gli interventi di G. II nella questione bavarese, conclusa con la pace di Teschen del 1779. Dopo la morte della madre Maria Teresa (1780), divenuto unico sovrano, G. II si accostò alla Russia, con la quale concluse nel maggio 1781 un'alleanza offensiva e difensiva. Tentò di acquistare, mediante uno scambio con il Belgio, la Baviera, che già nel precedente periodo della conreggenza era stata oggetto del suo interesse, ma non riuscì nel fine in seguito alla opposizione dei principi tedeschi capeggiati da Federico II di Prussia. L'alleanza con la Russia lo trascinò nel 1788 in una guerra non fortunata contro la Turchia.

Particolarmente importanti furono le riforme di G. II nell'interno dello Stato. Egli intese costruire uno Stato fortemente centralizzato, impresa che comportava il superamento delle tradizioni particolari dei singoli paesi asburgici. Esercito e burocrazia dovevano essere le colonne di questo Stato accentratore, la cui azione doveva esplicarsi su sudditi ricondotti tutti a una situazione giuridica uniforme. Tali concezioni ispirarono la uniformità del sistema fiscale che distrusse le esenzioni delle classi privilegiate, la creazione di una forte polizia di Stato (1786), l'incremento dato alla diffusione della lingua tedesca (dichiarata lingua ufficiale dello Stato), l'abolizione della servitù della gleba, tutta una serie di riforme nel campo della scuola, dell'amministrazione giudiziaria e nel campo religioso.

Le audaci riforme relative alla politica interna di G. II

provocarono reazioni e aperte opposizioni in tutti i domini, segnatamente in quei paesi che avevano più solide tradizioni, cioè nel Belgio e in Ungheria. Il Belgio ruppe in aperta ribellione, e nel 1789 si proclamò indipendente; in Ungheria l'opposizione della classe nobiliare costrinse l'Imperatore a rinunziare a parte delle sue riforme. Per quanto riguarda la regione italiana dipendente da casa d'Austria, e cioè il Milanese, l'attività riformatrice di G. II fu intensa e sortì effetti duraturi. Ivi egli tolse al clero la esenzione fiscale, sottrasse ai feudatari la giurisdizione signorile, sciolse le antiche corporazioni d'arte. Nel campo dell'amministrazione della giustizia migliorò il sistema delle prove abolendo la tortura (1784), soppresse il fòro ecclesiastico, e stabilì un nuovo ordinamento giudiziario, sostituendo al Senato milanese, che tanta autorità aveva esercitato per due secoli e mezzo, un supremo tribunale di terza istanza; inoltre introdusse in Lombardia il nuovo « regolamento generale delle cause civili », che era già stato precedentemente sperimentato in altri paesi della monarchia (maggio 1786). G. II fu pure patrocinatore di un progetto di codice criminale, che però non poté entrare in vigore per le vicende politiche che posero fine alla dominazione austriaca.

GIUSEPPINISMO. – La politica ecclesiastica di G. II si compendia nella attuazione di quel sistema giurisdizionalistico, che da lui prese il nome di giuseppinismo, e che attribuisce allo Stato un ampio potere di controllo e di tutela sugli organi locali della Chiesa. In virtù di questo principio, fra l'altro, G. II soppresse tutti gli Ordini religiosi che non erano dedicati alla cura degli infermi e alla istruzione. In questa sua politica incontrò l'opposizione di Pio VI, rimasta però senza effetto. Con l'« editto di tolleranza » del 1781 accordò libertà di culto ai protestanti ed ai greco-ortodossi (cf. inoltre, per altri aspetti del « Giuseppinismo », le voci : AUSTRIA, II : *Storia del cristianesimo*; GIURISDIZIONALISMO; REGALISMO; SEPARATISMO).

BIBL.: A. Fournier, *Joseph II.*, Praga 1885; A. Wolf-H. von Zwiedeneck-Südenhorst, *L'Austria ai tempi di Maria Teresa, G. II e Leopoldo II*, trad. it., Milano 1904; P. v. Mitrofanoff, *Joseph II.*, Vienna 1910; P. Del Giudice, *Storia del diritto italiano*, Milano 1923, p. 30 sgg.; F. M. Mayer-R. F. Kaindl-H. Pirchegger, *Geschichte u. Kulturleben Deutschösterreichs*, II, Vienna 1931, pp. 281-360; S. K. Padover, *The revolutionary emperor Joseph II*, Londra 1934; H. von Srbik, *Deutsche Einheit*, I, Monaco 1935, pp. 115-22, 136-39; E. Benedikt, *Kaiser Joseph II.*, Vienna 1936, 2ª ed., ivi 1947; G. Soranzo, « *Peregrinus apostolicus* », Milano 1936, passim; M. C. Goodwin, *The papal conflict with Josephinism*, Nuova York 1938; E. Winter, *Der Josefinismus und seine Geschichte*, Brünn-Monaco 1943. Cf. pure R. Klinec, *L'attuazione della legislazione ecclesiastica di G. II nell'archidiocesi di Gorizia*, Gorizia 1942. Per altra bibl. su G. II e il suo ambiente cf. A. Novotny, *Staatskanzler Kaunitz als geistige Persönlichkeit*, Vienna 1947, p. 193 sgg.; H. Hantsch, *Die Geschichte Österreichs*, II, Vienna 1950, pp. 229-56 (con bibl.). – Per la politica ecclesiastica, cf. pure G. Grisar, *De historia Ecclesiae catholicae Autriacae saec. XIX et de vita Principis - Episcopi Tridentini, ven. servi Dei Ioann. Nepomuceni de Tschiderer, quaestiones selectae*, Roma 1936 (studio di molta importanza).
Mario E. Viora

GIUSEPPE l'INNOGRAFO, santo. - Monaco basiliano, n. a Siracusa nell'816, m. a Costantinopoli il 3 apr. 886. Riparatosi nel Peloponneso per sfuggire alla invasione saracena, si fece monaco a Tessalonica (841), donde passò a Costantinopoli. Partito per una missione a Roma presso il Papa, fu catturato in viaggio dai pirati e trasportato a Creta; di poi, riscattato, rientrò a Gerusalemme, vi fondò un monastero (ca. 850) e vi compose i suoi celebri inni, accolti nella liturgia, che gli meritarono il soprannome di « innografo » per antonomasia. Fu esiliato, sotto Fozio, perché amico del vescovo s. Ignazio (867); ma alla morte di questo poté ritornare al monastero e vivere con Fozio in buona armonia.

BIBL.: Opere in PG 105, 925-1426; altre a lui rivendicate in *Anal. Boll.*, 65 (1947), pp. 134-38; e in *Bollettino della badia greca di Grottaferrata*, 11 (1948), pp. 87-98, 177-92. Vita : quella scritta da Giovanni diacono in *Acta SS. Aprilis*, I, Parigi 1865, coll. XXIX-XXXV; quella, anteriore, scritta da Teofane, in A. Papadopulos-Kerameus, *Monum. ad hist. Photii pertinentia*, II, Pietroburgo 1901, pp. 1-14. Cf. anche C. van de Vorst, *Note sur st Joseph l'Hymnographe*, in *Anal. Boll.*, 38 (1920), pp. 148-54.
Celestino Testore

(per cortesia del p. Ilarino da Milano)
GIUSEPPE da LEONESSA, santo - *Liberazione miracolosa del Santo.* Disegno originale a sanguina di Stefano da Carpi, cappuccino - Assisi, Museo dei Cappuccini.

GIUSEPPE da LEONESSA, santo. - Missionario e predicatore cappuccino della provincia umbra, n. a Leonessa l'8 genn. 1556, si vestì novizio nel conventino delle Carcerelle (Assisi) il 3 genn. 1572 (non 1573), fu promosso predicatore il 21 maggio 1581 a Perugia, m. ad Amatrice (Rieti) il 4 febbr. 1612.

Il 1° maggio 1587 fu destinato con due confratelli a costituire una missione a Costantinopoli; vi assisté i cristiani imprigionati e ricondusse alla fede un vescovo apostata; per il suo ardito tentativo di predicare al sultano Murad III, fu condannato alla pena del gancio : per tre giorni rimase sospeso al patibolo con un uncino nella mano e un altro nel piede. Scampato miracolosamente, fu cacciato da Costantinopoli con i confratelli nel 1589. In Italia si consacrò alla predicazione popolare, ricca di conversioni e di pacificazioni : la sua vita penitente e i carismi soprannaturali aumentavano l'efficacia della sua parola. Promosse opere d'assistenza sociale, come Monti di pietà e frumentari, ospedali. Si conservano vari suoi manoscritti (Roma, Archivio della postulazione generale dei Minori Cappuccini) di prediche, omelie, panegirici, e di appunti e materiale predicabile. Beatificato da Clemente XII il 22 giugno 1737, fu canonizzato da Benedetto XIV il 29 giugno 1746. Festa il 4 febbr.

BIBL.: Sono stati pubblicati del Santo : un sermone per l'ottava di Pasqua (cf. *Analecta Ord. Min. Capuccinorum*, 13 [1897], pp. 122-28, 154-58); una predica sulla natività di Maria (*ibid.*, pp. 281-86) e un'altra sullo stesso argomento (cf. *Eco di s. Francesco*, 25 [1897], pp. 426-34); un sermone su s. Giuseppe (*ibid.*, pp. 111-26); quattro lettere (*Analecta cit.*, pp. 57-63; *Miscellanea Franc.*, 9 [1902], pp. 10-12), due poesie e una preghiera programmatica (cf. *Collectanea Franc.*, 18 [1948], pp. 270-272). *Processi* per la causa di beatificazione e canonizzazione

(5 voll. mss. nell'Archivio della postulazione generale, Roma); Edoardo d'Alençon, *Puncta historica in causa beatificationis et canonizationis s. J. a L.* - *Auctores qui de s. J. a L. scripserunt*, in *Analecta Ord. Min. Capuccinorum*, 30 (1914), pp. 277-80, 329-33; Ilario da Teano, *S. G. da L.*, Torino 1935; Francesco da Vicenza, *Le Carcerelle e i primi Cappuccini in Assisi*, in *Collectanea Franciscana*, 5 (1935), pp. 254-55; Bonaventura da Mehr, *Inventario dei manoscritti di s. G. da L.*, *ibid.*, 18 (1948), pp. 259-72. Ilarino da Milano

GIUSEPPE, vescovo di METONE. - Celebre polemista del sec. XV, n. a Creta (cf. la sua lettera in J. Hardt, *Catal. cod. mss. Bibl. reg. di Baviera*, II, Monaco 1806, p. 256); fu nominato « capo delle Chiese » dal card. Bessarione, allorché questi diventò patriarca di Costantinopoli (apr. 1463), e « viceprotopope » dell'isola (1470). Più tardi fu eletto vescovo di Metone in Grecia. Fece un viaggio a Roma (1498) e a Venezia (1499) dove predicò e raccolse elemosine. Appena seppe dell'attacco dei Turchi contro Metone tornò nella città e incoraggiò tutti alla resistenza. Fu quindi ucciso dai nemici nel 1500. G. fu un valido difensore dell'Unione di Firenze, abile scrittore e uomo virtuoso.

La fama di G. risale alle sue opere polemiche: 1) *Defensio Synodi Graecae*, già attribuita a Gennadio: PG 159, 1109-1394; 2) *Responsio ad libellum Marci Ephesi*: PG 159, 1023-94; 3) *Disceptatio de differentiis inter Graecos et Latinos*: PG 159, 957-1022. Fu autore anche di altre opere minori: un *Canon Synodi VIII Florentiae habitae* e un *Synaxarion*: PG 159, 1095-1106. Per aggiunta trascrisse tutto il ms. Conv. sopp. 3 della Laurenziana di Firenze (firmato) e Parisinus Gr. 423 (non firmato). Vi sono opere inedite di G. che comprendono prediche, una lettera, un trattato *In Cretenses schismaticos* (cf. A. Olivieri e N. Festa, *Indice di codd. gr. Bolognesi*, in *Stud. ital. di filol. class.*, 3 [1895], p. 471; V. Puntoni, *Indici codd. gr. Bonon. ab A. Olivieri compos.*, *supp.*, *ibid.*, 4 [1876], p. 370) e un inno allo Spirito Santo (Conv. sopp. 3, f. 390ᵛ).

BIBL.: L. Petit, s. v. in DThC, VIII, coll. 1526-29; G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il card. Ruteno* (*Studi e testi*, 46), Vaticano 1926, p. 126. Giuseppe Gill

GIUSEPPE Bonaparte, re di NAPOLI, poi re di SPAGNA. - N. il 7 genn. 1768 a Corte in Corsica, m. il 28 luglio 1844 a Firenze. Fratello maggiore di Napoleone, studiò legge al Collegio di Autun. Durante la Rivoluzione Francese partecipò all'assedio di Tolone. Eletto nel 1796 deputato al Consiglio dei Cinquecento, fu inviato nel 1797 ambasciatore a Roma, dove diresse una politica di sobillazione contro il governo papale, che portò all'uccisione del generale Duphot da parte del popolo romano, insofferente di provocazioni. Ritornato in Francia, quale ministro plenipotenziario, dopo il 18 brumaio, concorse alla conclusione del Trattato di pace e di commercio con gli Stati Uniti (30 sett. 1800), e dei Trattati di Lunéville (9 febbr. 1801) e di Amiens (24 marzo 1802).

Ebbe anche analogo incarico nelle trattative che portarono alla firma del Concordato del 1801. Generale di divisione nel 1806, divenne lo stesso anno re di Napoli, e nel 1808 re di Spagna. A Napoli attuò una politica poco benevola verso la Chiesa. Pose un limite al numero dei sacerdoti (cinque su mille anime); espulse i Gesuiti (3 luglio 1806) e soppresse i monasteri benedettini (13 febbr. 1807); studiò la riduzione del numero delle diocesi del Regno. Dopo la caduta del fratello lasciò la Francia per gli Stati Uniti; dal 1832 risiedette in Inghilterra, e in seguito, con il consenso del granduca di Toscana, a Firenze.

BIBL.: J. Du Teil, *Rome, Naples et le Directoire*, Parigi 1902, passim; J. Rambaud, *Naples sous Joseph Bonaparte 1806-1808*, ivi 1911. Silvio Furlani

GIUSEPPE da PARIGI. - Francesco Le Clerc du Tremblay, detto anche l'Eminenza grigia, n. a Parigi il 4 nov. 1577, m. ivi il 16 dic. 1638. Di nobile e ricca famiglia, abbandonò la vita mondana per vestire il saio dei Cappuccini a Orléans (1599). Nel suo fervore religioso sognò di organizzare una Crociata per liberare Gerusalemme, ma non poté attuare il suo proposito. Prefetto alle missioni dei Cappuccini (1626), promosse la loro diffusione in Oriente, dalla Grecia alla Persia, con notevole giovamento anche per gli interessi politici della Francia. Nel 1616 ebbero inizio i suoi rapporti con il Richelieu.

Dapprima non condivise tutte le idee del ministro, perché non approvava le alleanze con i protestanti di Germania e avrebbe voluto ravvicinarsi all'Austria contro la Spagna. Ma dopo la Dieta di Ratisbona divenne il più energico animatore della lotta contro l'Impero. Da lui furono iniziate quelle trattative con il cancelliere svedese Oxenstierna (1633), che portarono al Trattato di Compiègne. Opera in gran parte sua fu l'accordo che Bernardo di Sassonia-Weimar concluse con la Francia.

Il p. G., del quale i romanzieri romantici fecero una leggendaria figura di fosco ispiratore d'intrighi, unì alla fede ardente di quei monaci che nel medioevo predicarono le Crociate (fu inoltre sottile scrittore di mistica, tentando una conciliazione dell'ascesi ignaziana con la mistica francescana), un'acuta visione degli interessi temporali della sua patria. Suoi supremi ideali furono l'unità religiosa e l'unità politica: per mantenere quella fu avversario implacabile dei calvinisti; per assicurare l'altra pose tutte le risorse del suo ingegno e della sua sagacia al servizio del Richelieu nella guerra che questi condusse contro gli Asburgo. Uomo di lucida intelligenza, profondo conoscitore degli uomini di corte e del popolo, con la sua incrollabile certezza del successo diede talvolta, nei momenti di dubbio e di sconforto, un aiuto prezioso al Richelieu, che poté sempre contare su di lui come sul più intimo e fidato dei suoi collaboratori.

Delle sue opere, in parte rimaste manoscritte, si ricordano: *Exercice des bienheureux pratiquable en terre par les âme dévotes et despouillées des affections de la terre*, Troyes 1610, Parigi 1633, Nîmes 1895; per l'istruzione dei novizi, di cui fu maestro (1604-1605), scrisse l'*Introduction à la vie spirituelle*, Poitiers 1616, Parigi 1620, 1626, Le Mans 1897, sull'orazione mentale, il raccoglimento durante la Messa e l'Ufficio divino, l'esercizio dell'amor puro; per i suoi confratelli trattò *De la perfection séraphique*, Parigi 1624; vari trattatelli sono raccolti nella *Practique intérieur des principaux exercices de la vie chrétienne*, Parigi 1621, 1626, 1631; istituì e diresse le Suore Benedettine del Calvario, per le quali compose varie operette e esortazioni, tra cui un corso di ammaestramenti *Les dix jours*, Tolosa 1913; combatté le dottrine quietiste degli « illuminati ».

BIBL.: G. Fagniez, *Le p. Joseph et Richelieu*, Parigi 1894; L. Dedouvres, *Le p. Joseph de Paris*, ivi 1932; id., *Etude critique de ses oeuvres spirituelles*, in *Etudes franciscaines*, 1 (1899), pp. 522-535; 3 (1900), pp. 485-505, 601-19; 6 (1901), pp. 441-55, 553-568; 7 (1902), pp. 30-50, 256-71, 626-50; 9 (1903), pp. 471-86; G. De Vaunas, *Lettres et documents du p. Joseph de Paris concernant les Missions étrangères*, Lione 1942; Melchior a Pobladura, *Historia generalis ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, II, 1, Roma 1948, v. indice; P. Lafue, *Le p. Joseph diplomate et capucin*, Parigi 1946; E. Baudson, *Charles de Gonzague, Duc de Nevers (1580-1637)*, ivi 1947, passim.
Roberto Palmarocchi-Ilarino da Milano

GIUSEPPE dello SPIRITO SANTO. - Teologo mistico portoghese, carmelitano scalzo, al secolo Giuseppe Barroso, n. il 26 dic. 1609 a Braga, chiamato *Lusitanus*, m. a Madrid il 27 genn. 1676.

Vestì l'abito dei Carmelitani scalzi nel 1632 a Lisbona. Eccellente predicatore, convertì molti peccatori. Guidò molte anime nella via della perfezione e fu dotato di carismi soprannaturali. Fondò nel 1654 a Braga un convento del suo Ordine, poi parecchi altri in altre città del Portogallo; rifiutò la sede vescovile offertagli dal Re.

Opere: *Cadena mystica carmelitana de los autores carmelitas descalzos...* (Madrid 1678); *Enucleatio mysticae theologiae s. Dionysii Areopagitae...* (Colonia 1684, Roma 1927; ed. critica di Anastasio di S. Paolo); oltre moltis-

(per cortesia di S. Ecc. mons. Carinci)
GIUSEPPE BENEDETTO COTTOLENGO, santo - Ritratto da un disegno di A. Alessio.

sime prediche in lingua portoghese delle quali furono pubblicate soltanto 15.

BIBL.: Martialis a S. Joh. Bapt., *Biblioth. Carmelitana Exc.*, Bordeaux 1730, p. 268; P. N., *Bibl. Carm. Lusitana*, Roma 1754, p. 159; Anastasio di S. Paolo, s. v. in DThC, VIII, coll. 1539-1541; id., *Introductio* all'*Enucleatio mysticae theol.*, Roma 1927.
Ambrogio di Santa Teresa

GIUSEPPE dello SPIRITO SANTO. - Al secolo Giuseppe Velarde, teologo spagnolo, carmelitano scalzo, n. nel 1667 a Huelva (Andalusia), m. a Madrid il 2 giugno 1736. Si fece carmelitano scalzo a Siviglia, dove professò il 14 nov. 1683. Insegnò filosofia e teologia per 9 anni nel Collegio di Ecija, poi di Siviglia, di cui fu tre volte rettore, fu inoltre provinciale della provincia di Andalusia (1712-15), definitore generale della Congregazione di Spagna (1712-1718, 1724), e finalmente preposito generale (1736), ma morì pochi mesi dopo la sua elezione.

Scrisse: *Cursus theologiae mystico-scholasticae, iuxta doctrinam D. Thomae....* (6 voll., Siviglia 1720-40), l'opera più estesa e più perfetta e profonda sull'argomento. Nuova ed. per cura del p. Anastasio di S. Paolo (Bruges 1924-29) ancora incompleta.

BIBL.: Martialis a S. Joh. Bapt., *Biblioth. Carmelitana Exc.*, Bordeaux 1730, p. 268; Hurter, IV, III, col. 1027; Eduardo de S. Teresa, *Prelados de la Congr. de España*, in *El Monte Carmelo*, 10 (1909), p. 571; Anastasio di S. Paolo, s. v. in DThC, VIII, coll. 1533-38; id., in *Introductio* alla nuova ed., I, Bruges 1924, pp. IX-XVI.
Ambrogio di Santa Teresa

GIUSEPPE BENEDETTO COTTOLENGO, santo. - N. a Bra nel 1786, primo di dodici fratelli. Fin da bambino rivelò un'arcana predilezione per gli ammalati. Vestì l'abito ecclesiastico nel 1802, studiò nel Seminario d'Asti, e nel 1811 fu ordinato sacerdote in Torino. Dapprima si dedicò alla cura d'anime tra i rurali; ma, desideroso di maggior cultura sacra, riprese gli studi teologici a Torino, dove nel 1816 si laureò, e nel 1818 venne nominato canonico della chiesa del Corpus Domini. Risoluto di imitare s. Vincenzo de' Paoli, nel 1827 cominciò a prodigarsi con i derelitti, i raminghi, i senza tetto e in particolare gli ammalati privi di assistenza. Oggi (1950), i quattro letti che nel genn. 1828 davano inizio all'opera, che intitolò Piccola Casa della Divina Provvidenza, sono aumentati a migliaia.

Con l'aiuto della vedova Marianna Nasi istituì le Figlie di s. Vincenzo – dette Cottolenghine – per la cura degli infermi anche a domicilio. Nel 1832, dopo una breve interruzione dovuta a mene ostili, la Piccola Casa si riapriva in località detta Valdocco dove, in un decennio, prendeva rapido sviluppo sia per il crescere dei reparti destinati ai fatui, agli epilettici, ai sordomuti, ai trovatelli, alle ragazze pericolanti, ai bambini rachitici, alle donne ravvedute; sia per il moltiplicarsi delle famiglie religiose interne di vita attiva e contemplativa, con le quali il Santo dotò la sua istituzione.

Infatti oltre le Figlie di s. Vincenzo o Vincenzine istituì successivamente nella Piccola Casa le comunità delle Orsoline, delle Figlie della Madonna, del Suffragio, delle Figlie della Pietà, dette Carmelitane scalze, delle Taidine e delle Figlie della Divina Pastora, a ciascuna della quali assegnò una regola particolare e uno speciale scopo da raggiungere. Accanto alle famiglie religiose femminili di azione e contemplazione, che si accrebbero dopo la sua morte, il Santo istituì anche le comunità maschili dei Fratelli di s. Vincenzo e dei Preti della S.ma Trinità oltre il reparto giovanile dei Tommasini o aspiranti al sacerdozio, sia per le sue opere che per i bisogni delle diocesi. Alla base di queste svariate imprese il C. pose la più illimitata fiducia nell'aiuto della Provvidenza, impetrato soltanto con la preghiera e senza alcuna richiesta alla generosità dei buoni. Perciò egli esortava a ignorare il numero dei ricoverati, onde « non far torto alla Provvidenza » che non scorda gli indigenti; giacchè era sua massima favorita che « a chi straordinariamente confida, Dio straordinariamente provvede ». Per lo stesso motivo la preghiera ufficiale e continua che per desiderio del santo risuona nella Piccola Casa è: *Deo gratias!* con cui da tutti e incessantemente si ringrazia la provvida bontà di Dio. Gli infelici raccolti nella Piccola Casa salirono a varie migliaia fin dai tempi del Santo. Egli morì a Chieri nel 1842; fu beatificato da Benedetto XV nel 1917, e canonizzato da Pio XI nel 1934. Festa il 29 apr.

Ecco le statistiche più recenti:

Presso gli ambulatori dell'ospedale del C. si tengono giornalmente in media 200 consultazioni. Gli ambulatori sono di medicina generale e di chirurgia generale. Inoltre funziona il reparto radiologico e di cure fisiche ed il laboratorio batteriologico. I medici che attualmente prestano la loro opera gratuita agli ammalati sono 57, dei quali il più anziano ha iniziato il servizio nel 1891. Con decreto ministeriale in data 10 giugno 1936 venne approvata l'istituzione della scuola-convitto per religiose infermiere. Dal 1938 al 1949 uscirono 325 diplomate: attualmente la scuola in tutti i corsi conta 84 allieve, tutte religiose. La scuola è completamente a carico della Piccola Casa della Divina Provvidenza. La capacità dell'ospedale è di 1818 posti-letto. Il numero dei ricoverati d'ambo i sessi, invalidi, deficenti, sordomuti, epilettici, orfani, ecc., compresi gli infermi, è di 3650. Il totale delle suore cottolenghine, addette all'assistenza degli ammalati, è di 2607; di queste 590 in Casa Madre (Cottolengo - Torino), 392 nelle 40 case filiali e 1625 sparse in tutta Italia (all'estero una sola casa a Locarno) alle dipendenze delle amministrazioni locali. Nell'ospedale torinese prestano pure servizio infermieri religiosi in numero di 50, distribuiti nei vari reparti maschili. Le Suore cottolenghine che prestano servizio negli asili, orfanotrofi, scuole sono in numero di 1740. - Vedi tav. LIX.

BIBL.: P. P. Gastaldi, *I prodigi della carità... nella vita del ven. s. d. G. B. C., fondatore della Piccola Casa della Divina Provvidenza*, ecc., 2 voll., Torino 1892; G. Antonelli-Costaggini, *Vita del beato G. B. C.*, ecc., Roma 1917; A. Gorrino, *Beato G. B. C.*, ecc., Pinerolo 1932; S. Ballario, *L'apostolo della carità cristiana s. G. B. C.*, ecc., ivi 1934; I. Felici, *Il C.*, Firenze 1934; G. Joergensen, *L'uomo che credeva nella Provvidenza*, Pinerolo 1934; anon., *Il C. L'uomo, l'opera, lo spirito*, 2ª ed., Torino 1950.
Luigi Castano

GIUSEPPE CAFASSO, santo. - N. il 16 genn. 1811 a Castelnuovo d'Asti e m. a Torino il 23 genn. 1860. Frequentò gli studi ecclesiastici nel Seminario di Chieri, e fu ordinato sacerdote nel 1833. Distinto per

ingegno, pietà e costumi, entrava nel 1834 al Convitto ecclesiastico di Torino (v.), dove il teologo Luigi Guala (v.) teneva conferenze di teologia morale, interpretando gli insegnamenti di s. Alfonso, contro i rigori giansenisti tuttora vivi in Piemonte. Dal 1836 vi esercitò egli medesimo l'ufficio, prima di ripetitore privato, poi di rettore del Convitto e di maestro di teologia alfonsiana e sacra eloquenza, distinguendosi per sodezza di dottrina ed efficacia pratica nell'insegnamento. Tra i numerosi allievi, per mezzo dei quali molto contribuì al rinnovamento intellettuale e spirituale del clero, si annovera s. Giovanni Bosco, suo primo biografo. Si distinse inoltre nella direzione spirituale delle anime, nel dettare esercizi spirituali, specie al laicato nobile e colto, nell'assistenza ai morenti. Assistette in particolar modo i carcerati e i condannati al patibolo, tanto da venir chiamato il prete della forca. Fu beatificato da Pio XI nel 1925 e canonizzato nel 1947 da Pio XII; è patrono dei cappellani delle carceri. Dopo la sua morte sono state date alle stampe le sue *Meditazioni* e *Istruzioni* al clero.

Porta il suo nome l'Atto di accettazione della morte, che egli era solito praticare ogni mese. Festa il 23 genn.

Bibl.: G. Colombero, *Vita del s. d. D. G. C. con cenni storici sul Convitto eccl. di Torino*, Torino 1895; Nicolis di Robilant, *Vita del ven. G. C.*, 2 voll., Torino 1912; E. Grazioli, *La pratica dei confessori nello spirito del b. C.*, Colle d. Bosco 1944; C. Salotti, *La perla del clero italiano: il s. G. C.*, 3ª ed., Torino 1947.

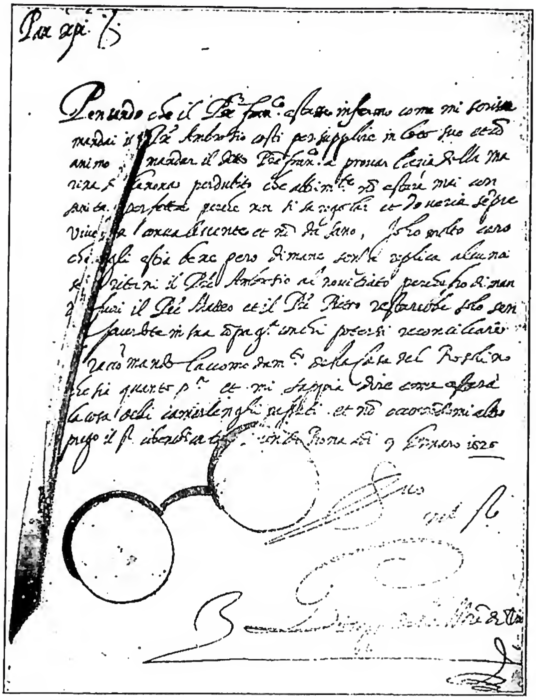
Luigi Castano

GIUSEPPE CALASANZIO, santo. - N. a Peralta de la Sal, nell'Aragona, nel 1556 o 1557 da famiglia modesta ma forse di antica nobiltà, m. a Roma il 25 ag. 1648. In religione G. della Madre di Dio.

Compiuti i primi studi in patria e a Estadilla, seguì as-

(da F. Giraudi, L'oratorio di d. Bosco, Torino 1935. fig. 21, p. 33)

Giuseppe Cafasso, santo - Ritratto.



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

Giuseppe Calasanzio, santo - Autografo (9 genn. 1626) e cimeli del Santo, conservati nella Casa Madre - Roma.

siduamente i corsi di filosofia, di diritto e di teologia nelle Università di Lerida, di Valenza e di Alcalá, uscendone dottore. Fu sacerdote nel 1583. Dopo un novennio di zelante ministero ecclesiastico in più diocesi della sua Spagna, passò nel 1592 a Roma, dove, nell'ansia di conoscere quel che precisamente la Provvidenza volesse da lui, si dedicò in un primo tempo ad un molteplice apostolato che lo mise a contatto con la profonda miseria del popolo.

Un giorno, passando per una via di Roma, lo spettacolo tristissimo di un branco di fanciulli abbandonati a sé e inverecondi di parole e di gesti lo colpì straordinariamente. Da allora si delineò in lui la missione assegnatagli da Dio: la scuola. Avendo cercato invano di indurre altri all'iniziativa dell'opera nobilissima, nel tardo autunno del 1597, in due povere stanze attigue alla sacrestia di S. Dorotea nel popolarissimo quartiere di Trastevere, aprì le sue scuole, fin da quegli esordi chiamandole Scuole Pie. Le volle assolutamente gratuite e aperte a tutti: a fanciulli poveri e non poveri, con speciale riguardo ai primi.

E furono veramente scuole, le sue, perché l'istruzione letteraria e scientifica non vi restava assorbita e sacrificata dall'istruzione religiosa, ma era saviamente affiancata ad essa con ben definiti programmi di insegnamento, con accurata divisione di classi, con puntualità d'orario, con serietà di periodici esami, con intenti di pratica preparazione alla vita. Non fu un pedagogo, ma dell'educatore ebbe il talento e il genio naturale, anche perché ammirò e amò come pochi la scienza, tanto da mostrarsi ed essere impavidamente benevolo e benefico a Galileo Galilei e a Tommaso Campanella. Per l'affluire sempre maggiore dei ragazzi dovette molto presto trasferire in sede più adatta le scuole al di qua del Tevere, prima presso S. Andrea della Valle e poi presso S. Pantaleo dove fu la dimora definitiva. E poiché era persuaso della necessità di una congregazione religiosa da istituire a garanzia della continuità e della perpetuità delle sue scuole, cominciò a tal fine con tenere presso di sé a vita comune i suoi maestri.

Il Papa, assicurato della bontà dell'istituzione cala-

sanziana da due cardinali dottissimi, Cesare Baronio e Silvio Antoniano, lo incoraggiava e sovveniva, nonostante l'opposizione di gente emula e interessata o incomprensiva. Paolo V nel 1617 elevò gli Scolopi al rango di vera e propria Congregazione religiosa di voti semplici. Gregorio XV nel 1621 promosse l'Istituto a dignità di Ordine religioso di voti solenni.

Dopo Roma e il Lazio chiesero ed ebbero le scuole calasanziane la Liguria e quindi il Napoletano, la Toscana, la Sicilia, la Sardegna, la Moravia, la Boemia e la Polonia, vivente ancora il fondatore. Si determinò così nell'Ordine quella che potrebbe dirsi crisi di crescenza, e ciò contro il desiderio e la volontà di chi l'aveva istituito, che resistette finché poté a un tale eccesso di sviluppo, presentendone i pericoli gravi.

Tra gli Scolopi meno degni non mancò infatti chi si avvalse della situazione interna e delle opposizioni interne per pescare nel torbido; l'Ordine intero fu sottoposto a un visitatore apostolico, mentre il fondatore, fatto per breve tempo perfin prigioniero dal S. Uffizio, fu da Urbano VIII il 12 ag. 1642 deposto dall'ufficio di superiore generale, pur conferitogli a vita dallo stesso Pontefice parecchi anni prima. E nel 1646 Innocenzo X decretò addirittura la soppressione dell'Ordine. Eroica fu la pazienza del C., allora nel suo novantesimo anno, ma viva e salda la speranza nella risurrezione della sua opera.

Rispettivamente Alessandro VII nel 1656 e Clemente IX nel 1669 restituirono all'Ordine calasanziano grado e dignità di Congregazione religiosa di voti semplici e di Ordine religioso con voti solenni. Il C. fu canonizzato nel 1767 da Clemente XIII. La festa cade il 27 ag.

BIBL.: V. Talenti, *Vita del b. G. C.*, Roma 1753, ristampata a Firenze 1917; U. Tosetti, *Compendio della Vita di s. G. C.*, Roma 1767, 20ª ed., Firenze 1930; N. Tommaseo, *Vita di s. G. C.*, ivi 1847; Timon-David, *Vie de s. J. C.*, 2 voll., Marsiglia 1883; W. E. Hubert, *Der hl. Joseph C.*, Magonza 1886; G. Giovannozzi, *Il C. e l'opera sua*, Firenze 1930; Q. Santoloci, *G. C. educatore e santo*, Roma 1948; C. Bau, *Biografia critica de s. José de Calasanz*, Madrid 1949; v. anche l'introd. di L. Picanyol all'*Epistolario* del Santo, ivi 1950. Pasquale Vannucci

GIUSEPPE MARIA del MONTE CARMELO, detto *el Cadete*. - Venerabile, carmelitano scalzo spagnolo, n. il 15 ott. 1763 in Vigo, da Manuel Jacinto de Acevedo y Navia, maresciallo di campo degli eserciti del re Carlo III, m. il 3 giugno 1837.

Compiuti gli studi umanistici in Oviedo, frequentò l'Accademia militare per 3 anni; uscitone nel 1782 ufficiale delle guardie spagnole, prestò servizio nella guerra contro gli inglesi. Vestì poi l'abito dei Carmelitani scalzi in Valladolid nel 1786. Ordinato sacerdote in Avila il 7 marzo, menò sin dal 1797, nel convento eremitico di Las Batuecas, una vita di austera mortificazione espiando i peccati del mondo, interrotta soltanto, per comando dei superiori, con prediche e missioni nei dintorni, e con esercizi spirituali predicati in diversi seminari e per prelati ecclesiastici. Dopo la soppressione dei conventi religiosi in Spagna (1835) restò nel suo convento eremitico fino alla morte, venerato da tutti come santo. A causa di molti miracoli, operati per sua intercessione, venne introdotto il processo informativo per la sua beatificazione nel 1873.

BIBL.: Damaso de la Presentación, *Vida del p. José Maria del M. Carmelo*, Burgos 1931; Joaquín de la S. Familia, *Posiciónes y artículos para el proceso ordinario, informativo del s. d. Dio p. José Maria d. M. Carm.*, Cuenca 1934.
Ambrogio di Santa Teresa

GIUSEPPE ORIOL, santo. - N. a Barcellona il 23 nov. 1650, m. ivi il 22 marzo 1702. Dottore all'Università di Bologna nel 1674. Sacerdote nel 1676. Fu precettore in casa di Tommaso Gasneri, poi, desideroso di vita ascetica, si diede a far penitenza e venne pellegrino a Roma, dove Innocenzo XI gli conferì il beneficio della chiesa di S. Maria del Pino a Barcellona.

Tornato in patria, esercitò il ministero in quella chiesa, inculcando nei fedeli i principi della sua vita austera. Nel 1693, per zelo missionario e volontà di martirio, lasciò Barcellona per il Giappone. Ma durante il viaggio, a Roma, dove sostò per ricevere dal Papa la benedizione apostolica, s'ammalò gravemente e, vedendo in questo un segno della volontà di Dio, tornò a Barcellona, dove morì.

Beatificato da Pio VII (21 sett. 1806), fu canonizzato da Pio X il 20 maggio 1909. Le sue reliquie andarono disperse durante la rivoluzione spagnola del 1821. Festa il 23 marzo.

BIBL.: C. Salotti, *Vita di s. G. O., sacerdote e beneficiato di Barcellona*, Torino 1909; J. Ballester y Claramunt, *Vida de s. José O.*, Barcellona 1909. Gennaro Auletta

GIUSEPPE PANIN di VOLOKALAMSK. - Uno dei più celebri monaci della Russia medievale (1439-1515).

Oriundo da nobile famiglia si iniziò nella vita monastica sotto l'abate Pafnuzio nel monastero di Bobrovsk, dove si adoperò con grande zelo alla restaurazione della vita religiosa rilassata dalle eccessive ricchezze. Vi contribuirono sia una severa disciplina, non esente da forti castighi, nella vita comune, sia lo splendore del culto liturgico. Alla limitazione delle ricchezze del monastero era di ostacolo il fatto che non si poteva impedire l'indispensabile ingresso ai candidati all'episcopato appartenenti a famiglie aristocratiche.

Per ovviare a queste difficoltà G. fondò un proprio monastero a Volokalamsk, ad occidente di Mosca, che diventò il centro d'irradiazione di quella riforma monacale e di quel rinnovamento della pietà dei laici che dettero un nuovo aspetto alla vita religiosa della Russia durante alcuni secoli. Fino al sec. XVII il monachesimo vi fu l'elemento dirigente della Chiesa. G. si oppose con tutta la forza all'assalto sia delle sètte dei giudaizzanti e dell'eresia degli antitrinitari, sia dell'umanesimo occidentale.

Il suo capolavoro in proposito è il *Prosvjètitel* (« L'illuminatore »). Riuscì a sopprimere l'eresia (adoperando anche la pena di morte) e a eliminare ogni influenza dell'umanesimo. Perciò è diventato a ragione il padre del medioevo russo. Non ha lasciato scritti religiosi nel senso occidentale della parola.

BIBL.: A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, indice. Alberto M. Ammann

GIUSEPPINE DELLA CARITÀ (Vich). - Furono fondate a Vich il 29 giugno 1877 dalla serva di Dio Caterina Corominas y Agustín con l'aiuto di alcuni sacerdoti e l'approvazione dell'Ordinario diocesano.

Il decreto di lode e di approvazione temporanea delle Costituzioni è del 30 nov. 1924; l'approvazione definitiva delle Costituzioni e dell'Istituto si ebbe il 3 luglio 1934. Fine speciale dell'Istituto è la cura e l'assistenza dei malati a domicilio e in ospedali. Da alcuni anni le suore sono pure assunte al servizio di cucina e biancheria in seminari.

Nel 1946 le suore erano 232 distribuite in 24 case.

BIBL.: Archivio S. Congregazione dei Religiosi, V. 80.
Agostino Pugliese

GIUSEPPINE DELLA S.ma TRINITÀ (Placencia). - Ebbero origine nel 1886 per opera del penitenziere della cattedrale di Placencia R. Eladio Mozas Santamera, con l'approvazione dell'Ordinario diocesano. Egli dapprima radunò in una casa alcune donne che vivevano in comune lavorando santamente. Quando il loro numero crebbe si trasferirono in altra casa, oggi divenuta casa generalizia dell'Istituto, e lì il 18 febbr. 1886 ricevettero l'abito religioso e l'Istituto iniziò la sua vita giuridica.

Le costituzioni, di ispirazione agostiniana, furono approvate dall'Ordinario nel 1886 e definitivamente nel 1903. L'Istituto ebbe nel 1933 il decreto di lode e l'approvazione temporanea delle costituzioni, le quali vennero definitivamente approvate il 28 giugno 1943.

Nel 1949 le suore erano 144 distribuite in 20 case. Le suore si occupano della istruzione ed educazione nelle scuole, collegi, asili e della cura dei malati in ospedali, che dirigono e nei quali prestano servizio.

BIBL.: Archivio S. Congregazione dei Religiosi, p. 57.

Agostino Pugliese

GIUSEPPINI DEL BELGIO. - Furono fondati a Crommont nelle Fiandre nel 1817 dal canonico C. van Crombrugghe (1798-1865). Destinati in principio all'insegnamento primario, i G. si dedicarono poi anche a quello commerciale e dopo il 1850 vi aggiunsero quello letterario del greco e latino.

Altre fondazioni avvennero in seguito a Melle e a Lovanio. Ebbero il decreto di lode nel 1863 e nel 1897 divennero Congregazione sacerdotale a voti semplici. Le costituzioni furono approvate definitivamente nel 1930. Dopo la prima guerra mondiale l'Istituto aprì case in luoghi di missione: nel 1924 in Brasile e nel 1929 a Kasai (Congo Belga).

Attualmente i G. contano 8 case di cui 2 in Inghilterra con 200 membri.

BIBL.: C. Pieraerts e A. Desmet, *Vie et œuvres du chanoine C. van Crombrugghe*, Bruxelles 1937.

Silverio Mattei

GIUSEPPINISMO : v. GIUSEPPE II, IMPERATORE.

GIUSTI, GIUSEPPE. - Poeta, n. a Monsummano il 12 maggio 1809, m. a Firenze il 31 marzo 1850. Educato nei primi anni da un sacerdote e, in seguito, al Seminario di Pistoia e al Collegio dei nobili di Lucca, nel 1834 si laureò in legge all'Università di Pisa. Trascorse quasi interamente la breve vita in Toscana, con qualche parentesi di soggiorno a Napoli e a Milano, ove fu ospite del Manzoni, al quale si sentì sempre legato da rispettosa amicizia.

Visse intensamente la storia del suo tempo e, per il triste privilegio di un'acuta intelligenza associata a un carattere estremamente sincero, ne accelerò il moto contraddicendo e satireggiando. Dominazione straniera, servilismo italiano, metodi polizieschi, tentennamenti di coscienza, opportunismo politico l'ebbero beffeggiatore e fustigatore inesorabile, perché innamorato dell'idea di una patria solo redimibile da motivi di libertà e di morale politica sinceramente perseguiti.

Poeta d'istinto, cominciò a scriver versi a 12 anni, acquistando precocemente fama di lirico dal « mesto sorriso », come amò definirsi, e suscitando consensi di simpatia, ma anche critiche insidiose. Ebbe aspri avversari Guerrazzi e Tommaseo; i suoi versi però corsero ugualmente l'Italia, eccitanti e vittoriosi nell'impressione popolare. Nel 1848, su proposta di G. Capponi, fu creato membro residente dell'Accademia della Crusca; nello stesso anno era nominato maggiore della Guardia civica e, dagli elettori di Borgo a Buggiano, inviato deputato all'Assemblea toscana. La politica, che pure aveva animato lo scrittore, deluse e amareggiò il parlamentare: gli mancarono del politico militante la capacità di adattamento e l'abilità a muoversi tra interessi ed egoismi di parte.

Ciò che resta di G. è il poeta e il prosatore; restano le *Poesie* satiriche o « scherzi » (dominate dalla nota satirica, in cui risalta il polemista, e dall'elegiaca, che ne esprime il mondo affettivo) e le prose luccicanti, immediate e perfette (*Epistolario*, *Memorie inedite*, *I proverbi toscani*, *Discorso su G. Parini*, ecc.). La morte gli troncò l'approfondimento nello studio di Dante.

La critica l'ha innalzato o abbassato spesso frettolosamente. Il Manzoni gli rimproverò alcuni scritti, dal tono irriverente verso la religione e l'autorità della Chiesa; il G. se ne scusò, scrivendogli: « da quel tempo tagliai fuori dai miei scritti ogni facezia che potesse offendere il pudore, ogni personalità, ogni sarcasmo contro la religione ». Molte poesie furono da lui effettivamente ripudiate. È stato anche accusato di superficialità, e certo l'atmosfera politica in cui visse, la frammentarietà nervosa dell'opera, le frequenti allusioni all'ambiente gli restrinsero talvolta gli orizzonti spirituali.

(*fot. Enc. Catt.*)

GIUSTI, GIUSEPPE - Ritratto in una incisione contemporanea al poeta - Roma, Museo del Risorgimento.

Quando il G. espresse episodicamente le luci del suo mondo morale, rivelò sentimento profondo e ingegno atto a rendere in sintesi d'arte le nostalgie, gli accoramenti, le aspirazioni che nell'anima umana son sempre connesse con il senso del divino. In *S. Ambrogio* il G. risvegliatore della coscienza nazionale si innalza ad una concezione che accomuna soggiogati e soggiogatori, portandoli ad una cristiana volontà di amarsi sotto l'impulso di « un desiderio di pace e di amore », « un pensier mesto della madre cara », « uno sgomento di lontano esilio ». Alcuni sonetti, come *La fiducia in Dio*, il *Sospiro dell'anima*, *All'amica lontana*, attestano quella sostanziale religiosità, che, sugli smarrimenti della vicenda terrena, offre a ciascuno il riscatto della personalità morale.

BIBL.: Opere: *Tutti gli scritti editi e inediti di G. G.*, a cura di F. Martini (con prefazione), Firenze 1924. Studi: A. Ottolini, *Il sentimento religioso del G.*, in *Riv. d'It.*, 12 (1909), p. 573-582; C. Santoro, *Il pensiero religioso nelle opere del G.*, in *Gioventù Nova Studium*, 16 (1920), p. 5 sgg.; M. Scherillo, *La morte di G. G. narrata al Manzoni dalla figliuola Vittoria Giorgini*, in *Misc. Venturi*, Pavia 1923, pp. 9-15; E. Bellorini, *G. G.*, Roma 1923 (con bibl.); L. Sturzo, *G. poeta di ieri e di oggi*, in *Rass. naz.*, 42 (1923), pp. 178-85; L. Azzolina, *La critica del G.*, in *Giorn. st. lett. it.*, 90 (1927), pp. 99-118; T. Franzi, *Il G. ospite del Manzoni*, in *Nuova ant.*, 329-34 (1927), pp. 166-200; M. Marcazzan, *G. e la satira*, in *Didimo Chierico ed altri saggi*, Milano 1930, pp. 195-246; *Una franca spiegazione tra il Manzoni e il G.*, in *Marzocco*, 3 genn. 1932; B. Croce, *G.*, in *Poesia e non poesia*, 2ª ed., Bari 1935, pp. 165-71; M. Marcazzan, *L'epistolario del G.*, in *Romanticismo critico e coscienza storica*, Firenze 1947, pp. 179-99; P. De Giovanni, *G.*, Milano 1947.

Salvatore Lombardo Restivo

GIUSTIFICAZIONE. - In senso *attivo* designa l'atto con cui Dio trasforma un'anima, facendola passare dallo stato di peccato allo stato di Grazia; in senso *passivo* è il trasformarsi dell'anima sotto l'azione giustificante di Dio, ossia l'effetto della g. attiva e lo stato che ne segue.

SOMMARIO: I. Nozioni. - II. Errori. - III. Dottrina cattolica. - IV. Cause della g. - V. Cooperazione umana alla g.

I. NOZIONI. – Giusto, giustizia, g. sono termini che ricorrono frequentemente nella Bibbia. La giustizia è l'attributo di Dio più celebrato. Ma anche all'uomo viene attribuita la giustizia e uomo giusto significa spesso uomo perfetto in ogni genere di virtù.

La giustizia, di cui qui si tratta, da cui l'uomo si dice giustificato, non è la speciale virtù che inclina l'animo a dare a ognuno il suo, ma lo stato e condizione di una persona che è retta in se stessa, ossia ben orientata verso il suo fine soprannaturale e in tutti i suoi rapporti con Dio e con il prossimo.

Giustificare significa talvolta *dichiarare giusto* un individuo; p. es., *Prov.* 17, 15 : « Qui iustificat impium et qui condemnat iustum, abominabilis est uterque apud Deum »; *Mt.* 12, 37 : « Ex verbis tuis iustificaberis et ex verbis tuis condemnaberis »; in questi testi, come in altri (p. es., *Is.* 5, 23), il senso detto *forense*, è evidente : dichiarare innocente uno senza tuttavia essere causa della sua rettitudine.

Giustificare qualche volta significa anche *rendere giusto* uno che tale non era, causare in lui la rettitudine della giustizia. È questo il senso più frequente nel Nuovo Testamento : « Costui (il publicano) ritornò giustificato a casa sua » (*Lc.* 18, 14 e soprattutto *Rom.* 2, 3; 3, 24, 26, 28 e *Gal.* 3, 8, 24 : « Ex fide iustificat gentes Deus »; « Lex paedagogus fuit in Christo ut ex fide iustificemur »). Su questi due sensi si è impegnata tutta la lotta tra la teologia cattolica e quella protestantica.

II. Errori. – I pelagiani dei due elementi negativo e positivo della g. considerano soltanto il primo : la remissione della colpa e della pena ad essa dovuta. Questa è opera di Dio. L'elemento positivo, ossia la Grazia di Dio, per essi non esisteva. L'uomo è giusto per la sua stessa natura, quando vuole esserlo, opponendosi al disordine della colpa.

I protestanti antichi fecero della dottrina della g. il principio genetico di tutta la loro teologia, dando ai due elementi suddetti un senso nuovo e diverso da quello sempre inteso dalla tradizione : *a*) l'elemento *negativo*, ossia la liberazione dal peccato, venne concepito non come remissione e distruzione di esso nell'anima, ma come pura e semplice non imputazione del peccato da parte di Dio. Tra un giusto e un peccatore non c'è nessuna differenza intrinseca, ma solo il fatto che Dio getta un mantello sulla miseria del primo, lo copre con i meriti di Cristo non imputandogli più le sue colpe; mentre non fa questo con il secondo, che perciò ritiene colpevole e condanna. Questa dottrina è in stretto rapporto con quella luterana (v. LUTERO) concernente il peccato originale e le sue conseguenze. Il peccato d'origine causò la corruzione totale della natura umana, entrando, per così dire, a fare parte di essa. L'uomo decaduto è irrimediabilmente corrotto, il Battesimo stesso non può sanarlo. Questa corruzione, che si rende palese nella concupiscenza, cioè nella inclinazione disordinata della nostra natura sensitiva al male, s'identifica con il peccato originale ed è causa di tutti gli altri peccati. La g. deve essere intesa come un atto giudiziale, con cui Dio (analogamente a quel che avviene nei tribunali umani, ossia nella consuetudine forense per gli accusati di delitto) dichiara il peccatore senza colpa e lo assolve, senza che il suo stato interiore venga mutato. L'uomo pertanto è giusto e peccatore nello stesso tempo.

b) L'elemento *positivo* della g., la Grazia santificante, è inteso come puro favore esterno, cioè imputazione della giustizia di Cristo che è attribuita al giusto come se fosse sua, senza che possa esserlo. Non gli è più imputata la colpa, ma gli si appropria la giustizia di Cristo. Perciò cessa di essere peccatore (giuridicamente soltanto) e comincia a essere giusto (giuridicamente). Nella *Formola di concordia* (III, 55) è detto : « Tutta la nostra giustizia è estranea a noi (extra nos est)... è nel solo Cristo Signor nostro Gesù ». I protestanti non riconoscono nel giustificato che la *fede*, ossia la fiducia ferma, la convinzione soggettiva, che i suoi peccati, per la misericordia di Dio, non gli sono più ascritti a colpa.

Il concetto estrinsecista di g. proprio di Lutero e dei suoi primi seguaci fu detto un modo « meccanico » di concepire la g.; venne pertanto modificato dagli illuministi, dai pietisti e dai modernisti. Quest'ultimi, seguaci della dottrina dell'immanenza assoluta, vedono nell'elemento positivo della g. il fenomeno di sviluppo del naturale sentimento religioso, che è il germe attivo di ogni forma di religione; per essi la g. è la trasformazione, che avviene nella coscienza sotto l'impulso delle forze della natura. Oggi nella teologia protestantica ortodossa, che conserva il concetto forense di g., ogni teologo cerca di dare una spiegazione personale.

Anche Baio formulò una dottrina della g. affine a quella luterana. Ritenne infatti, che il peccato originale consiste propriamente nella concupiscenza, che rimane in noi anche dopo il Battesimo, e che quindi non viene rimesso se non in quanto cessa di essere imputato al credente. In questa concezione peccato e giustizia non si escludono, ma possono coesistere nella stessa anima. È la carità perfetta che conferisce la g. Per essa il giusto vince la concupiscenza, perché la carità, quando è perfetta, porta di necessità (sebbene spontaneamente) a fare il bene. Il bene è come il frutto di un albero, spontaneo ma prodotto necessariamente. Per la carità l'uomo è giusto ed è portato al bene, ma non per questo gli sono rimessi i peccati, dipendendo ciò dalla recezione dei Sacramenti.

III. Dottrina cattolica. – La Chiesa, aderendo fedelmente alle fonti, dà alla g. un contenuto ben più profondo e intelligibile. *a*) Circa l'elemento *negativo* della g., la Chiesa insegna che il peccato, sia originale sia personale, nell'anima giustificata viene veramente rimesso e distrutto, onde più nulla in essa esiste che possa esserle imputato a colpa (cf. *Rom.* 8, 1). La giustizia non è il mantello di Cristo gettato sulla sua interiore permanente corruzione, ma è il risanamento totale di essa. Il Concilio di Trento definisce con singolare precisione questo punto nevralgico del dogma cattolico : « Se alcuno nega che il peccato originale viene rimesso mediante la Grazia del Signore nostro Gesù Cristo, conferita nel Battesimo o anche asserisce che non viene tolto via (nel Battesimo) tutto ciò che costituisce il peccato nella sua vera e propria essenza di peccato (« totum id quod veram et propriam peccati rationem habet »), ma afferma che il peccato viene soltanto raso o non imputato, sia anatema » (sess. V, can. 5; Denz-U, 792). Quel che è detto a proposito del Battesimo, viene ripetuto anche della Penitenza (sess. XIV, cap. 2; Denz-U, 895) e in generale di ogni vera g., ottenuta anche con un solo atto di carità, poiché è proprio della g. includere necessariamente la distruzione del peccato (cf. sess. VI, cap. 7 e can. 11; Denz-U, 799, 821).

Era troppo importante questo punto di dottrina, perché non si venisse ad una chiarificazione e ad una condanna. È infatti in gioco l'efficacia dell'opera redentiva di Cristo, che sarebbe impotente di fronte alla colpa, se questa restasse in noi nonostante l'azione di quella. Cristo sarebbe vinto dal male; si introdurrebbe una specie di ipocrisia anche in Dio, se dichiarandoci senza colpa e senza miseria, il nostro interno ne fosse colmo; poi non sarebbe vero che nel cielo « non entrerà nessuna cosa che sia inquinata o atta a produrre abominazione » (*Apoc.* 21, 27), se colui che vi entra non fosse sostanzialmente diverso dal peccatore.

La distruzione completa del peccato nell'anima non è impossibile, perché lo stato di peccato non è se non la privazione colpevole della Grazia divina e la permanenza della volontà nell'adesione a un fine disonesto, che fu scelto contro Dio e a preferenza di Dio, nostro fine ultimo. Il peccato abituale è essenzialmente l'amore a una creatura o a se stessi più che a Dio. Il peccato originale produsse quella privazione e quella perversione di volontà in tutti, per un atto compiuto da Adamo; il peccato personale causa quello stato per un atto proprio

della volontà del peccatore. L'atto peccaminoso passa, resta invece lo stato di privazione e di disordine da esso determinato. Per rimettere il peccato non occorre affatto far sì che ciò che è stato fatto, non sia stato fatto (cosa contraddittoria), ma è sufficente una nuova infusione di Grazia, realtà divina che fa retta la volontà del peccatore, movendolo ad amare Dio come ultimo fine sopra ogni cosa: riportando con questo l'ordine nell'anima che l'aveva rotto. Così il peccato è rimesso, è distrutto, è ridotto al nulla, e l'anima ritorna retta, giusta, monda. Questi termini sono usati dalla S. Scrittura già nel Vecchio Testamento (p. es., *Ps.* 50, 3-4; 102, 12; *Is.* 44, 22; *Ez.* 36, 25) ma più ancora nel Nuovo Testamento, dove lo stato di peccato è concepito come un inquinamento, come una malattia dell'anima, simboleggiata da tutte le infermità corporali, che Cristo guariva. Gesù risana « tutto l'uomo » (*Is.* 7, 23); guarisce l'anima prima del corpo (*Lc.* 5, 20; 7, 48; *Io.* 5, 14); il suo sangue monda la lebbra del peccato (*I Io.* 1, 7, 9); egli è l'agnello che toglie il peccato del mondo (*Io.* 1, 29), sicché più nulla di condannabile c'è in coloro che sono stati incorporati a lui per la Grazia della g. e risorti a vita novella (*Rom.* 6, 3-11; 7, 24). La semplice non imputazione non si concilia con la pienezza del senso di questi testi e invano i protestanti ne hanno invocati altri, dove si parla di *non imputazione* (*Ps.* 32, 1; *II Cor.* 5, 19), di *copertura* dei peccati (*I Pt.* 4, 8). Il sentimento della Tradizione è in perfetta armonia con la Scrittura quando osserva, ad es., con s. Agostino, che i peccati Dio non li imputa più ai colpevoli, perché han cessato di esserci; posson dirsi coperti, perché Dio non li vede più; e non li vede più, perché non ci sono più. Infatti, osserva s. Tommaso, « si dice che la carità copre i peccati (non agli occhi nostri ma) agli occhi di Dio; (perché ciò sia vero) bisogna che Dio li distrugga » (IV *Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1, ad 2).

b) Anche circa l'elemento positivo della g. la Chiesa ha una dottrina ben definita, che è l'antitesi di quella luterana, e mette in risalto la ricchezza vera della Redenzione. La Chiesa insegna che la Grazia non è una denominazione estrinseca, cioè la semplice attribuzione della giustizia di Cristo al peccatore, ma è spirituale rigenerazione e santificazione dell'uomo; è dono di Dio misterioso ma reale, inerente all'anima umana, che la trasforma, onde non solo siamo chiamati giusti, ma lo siamo in realtà. Questo dono è stato meritato da Cristo, a noi è trasmesso per mezzo della sua umanità (*Rom.* 5, 18; *I Cor.* 1, 30) operante nei Sacramenti, e ci configura a lui, onde si può dire che diveniamo giusti della sua giustizia e che ci rivestiamo di Cristo (cf. *Gal.* 3, 27); ma questa espressione non esclude la realtà e l'interiorità del dono divino della Grazia, ma ne mette in risalto la causa meritoria ed efficente e il fine, che ha di renderci simili al Cristo e imprimerci la sua fisionomia morale (cf. *I Cor.* 15, 49; *Col.* 3, 10; *Rom.* 8, 29). Il Concilio di Trento definisce: « Chi dice che la Grazia sia soltanto il favore di Dio, senza che questo favore ponga nulla in noi, è anatema » (sess. VI, can. 11; Denz-U, 821). La teologia osserva con s. Tommaso che causa della nostra g. è l'amore di Dio. Ora dall'amore di Dio (amare è voler bene) promana sempre nella creatura un qualche bene. L'amore pertanto che Dio porta al giusto, è infusione della giustizia come dono del suo amore. Solo intendendo la g. in questo senso, si comprende perché è chiamata nella S. Scrittura « rinascita » (*Io.* 3, 5; 3, 8, 47) dall'acqua e dallo Spirito Santo; « rinascita da Dio » (*ibid.*, 1, 13; 2, 29); « rigenerazione e rinnovazione dello Spirito Santo » per cui diventiamo « nuova creatura » (*II Cor.* 5, 12; *Gal.* 6, 15); « un nuovo uomo rinnovato nell'intimo dello spirito in giustizia e santità vera » (*Eph.* 4, 23 sg.); per essa siamo ammessi al « consorzio della divina natura » (*II Pt.* 1, 4), diveniamo « templi di Dio » (*Io.* 14, 23; *I Cor.* 3, 16; *II Cor.* 6, 16), viventi e fruttificati per la stessa vitalità che deriva dal Cristo, come il tralcio vive e fruttifica per la linfa che riceve dalla vite (*Io.* 15, 5; 17, 19).

Tutti questi testi sono inconciliabili con l'estrinsecismo luterano e indicano come effetto positivo della g. un'interiore trasformazione ed elevazione, che i Padri non hanno esitato a chiamare « deificazione » (θέωσις). « Giustizia nostra – scrive s. Agostino – che si dice *giustizia di Dio* (*Rom.* 3, 23), non perché sia la giustizia di cui è giusto Dio (è questo il senso luterano), ma perché è la giustizia con cui egli giustificò noi, facendoci giusti da empi che eravamo » (*Serm.* 131, 9). L'uomo redento, insistono i Padri seguendo l'insegnamento della S. Scrittura, viene restaurato nella giustizia da cui decadde Adamo, il quale era giusto per una interiore giustizia che lo faceva amico di Dio. A riflettere bene, peccato e Grazia sono talmente antitetici che non possono neppure concepirsi coesistenti. Chi ha la Grazia ha la carità, per cui ama Dio sopra ogni cosa; chi invece è nel peccato ama una creatura più che Dio; quindi la carità « che è diffusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo che ci è stato dato » (*Rom.* 5, 5), distrugge il peccato, e il peccato, che è la libera difettosa volontà dell'uomo, distrugge la carità. Il peccato non è estrinseco all'uomo e pertanto neppure la Grazia che ci rende giusti. La Grazia anzi è una realtà tanto preziosa nel cristianesimo (« maxima et pretiosa promissa », *II Pt.* 1, 4), che s. Tommaso non esita a vedere in essa la sostanza stessa della Nuova Legge, ossia del Vangelo. « Lex nova est Gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi » (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 106, a. 1). Se si ritiene questa sostanziale realtà del cristianesimo un puro favore estrinseco all'uomo, un nulla in lui, si può ben misurare a quale svuotamento si condanna l'opera di Cristo.

IV. Cause della g. – Sono distintamente enumerate dal Concilio di Trento (sess. VI, cap. 7; Denz-U, 799). La *causa finale* è « la gloria di Dio e di Cristo e la vita eterna ». La gloria di Dio anzitutto, e poi quella di Cristo secondo la sua umanità, e infine la vita eterna, che glorifica noi: tre fini tra loro connessi e subordinati. L'utilità della g. è tutta nostra (*finis cui*); per la g. l'uomo raggiunge la vita eterna, e con ciò proclama la bontà dell'Uomo-Dio, che ci ha meritato la Grazia, e il suo diritto a essere esaltato sopra ogni creatura, sicché in cielo, in terra e negli abissi tutti pieghino il ginocchio davanti a lui (*Phil.* 2, 10) e così si manifesta l'infinita perfezione di Dio, che ci diede il Redentore e volle che la Redenzione si compisse in modo tanto conveniente alla sua sapienza, alla sua giustizia e alla sua misericordia.

Fonte prima della nostra giustizia, ossia *causa efficente principale* « è il misericordioso Dio, che gratuitamente (cioè senza nostro merito) ci lava e santifica, ci sigilla e unge con lo Spirito Santo promesso ». La g. non è concessa per i meriti che uno possa esibire, ma è totalmente gratuita. I meriti non possono precedere lo stato di Grazia, ma soltanto seguirlo.

La *causa meritoria* è « il Signore Nostro Gesù Cristo, che morendo sul legno della Croce, ci meritò la g. ». Il suo merito non diventa nostro, ma è ciò che muove Dio a usarci misericordia. Noi dobbiamo unirci a Cristo, affinché l'efficacia del suo merito operi in noi; il primo congiungimento avviene per mezzo della fede, per cui accettiamo la sua parola come verità, ci sottomettiamo volontariamente alla sua azione santificatrice, pronti a ubbidire al suo comando. La fede è dunque disposizione prossima in noi per ricevere la g. Causa dispositiva è detta dai

teologi. In questo senso si deve intendere l'affermazione di s. Paolo, che la fede giustifica (*Rom.* 1, 12; 5, 1; 3, 28; 9, 30; 10, 6; *Gal.* 2, 16; 3, 24). È la via obbligatoria e il primo passo efficace verso la g.: « Iustitia Dei per fidem Jesu Christi » (*Rom.* 3, 22.30). Non che la fede sia la parte essenziale e costitutiva della g., ma è la necessaria preparazione dell'anima, la base su cui Dio costruisce l'opera della santificazione; si può paragonare al germe vitale che si svolgerà nella g. « Fondamento e radice » di essa, la definisce il Concilio. Lutero invece riteneva che la fede fiduciale (*fiducia cordis*) è la sostanza stessa della g., effetto e causa dell'avvenuta imputazione dei meriti di Cristo.

La *causa strumentale* della g. è il Battesimo, che è detto dal Concilio « Sacramento della fede ». Senza la fede, aggiunge il medesimo Concilio, « mai avvenne che qualcuno sia stato giustificato ». La fede contiene già in voto il Battesimo, e per questa ragione si manifesta più pienamente ancora come causa strumentale della g.

La *causa formale*, ossia l'elemento costitutivo intrinseco della g., è « unicamente la giustizia di Dio: non quella di cui egli è giusto, ma quella che (da lui giusto) deriva in noi e ci rende (intrinsecamente) giusti » (Denz-U, 820). Questa giustizia a noi inerente, è la Grazia santificante.

V. Cooperazione umana alla g. – La g. è un effetto dell'azione di Dio, ma implica la nostra cooperazione mediante atti liberamente posti. Il pessimismo luterano, secondo cui tutto è peccato nell'uomo, dichiarava impossibile qualunque preparazione ad essa. Il Concilio di Trento ha condannato tale dottrina (sess. VI, can. 7), affermando la necessità della preparazione senza la quale la g. non sarebbe connaturale all'uomo, ma estranea alla sua natura, non vitale, non degna dell'uomo stesso, che deve offrire a Dio un « rationabile obsequium » (*Rom.* 12, 1), cioè un culto « spirituale », intelligente e libero (cf. *Sum. Theol.*, 1^{a}-2^{ae}, q. 113, a. 3; *De Veritate*, q. 28, a. 3-4). La Scrittura è esplicita: Dio invita l'uomo a svegliarsi, a rialzarsi (*Eph.* 5, 14), a pentirsi, a convertirsi (*Is.* 45, 28), a credere (*Mc.* 1, 15), senza di che non c'è g. ma morte (*Lc.* 13, 3-5; *Io.* 8, 24; 20, 31). È il peccatore stesso che deve compiere questi atti, sollecitato e aiutato dalla Grazia attuale, che è richiamo e impulso divino. È prassi costante della Chiesa di non ammettere al Battesimo gli adulti se prima non han fatto il catecumenato, che è appunto un periodo conveniente di preparazione al dono della g.

Il primo degli atti del peccatore è senza dubbio la fede. È il primo passo verso la salvezza: per essa si conosce, si desidera e perciò si aderisce a Dio che promette di salvarci. Il Concilio tridentino chiama la fede « inizio dell'umana salvezza, fondamento e radice di ogni g. », senza di cui « mai avvenne g. » (sess. VI, cap. 28). E in questo senso, aggiunge il Concilio, va inteso il testo di s. Paolo (*Rom.* 3, 28), che attribuisce la g. alla fede. Ma la fede che prepara, non è soltanto la fede fiduciale che infonde la certezza che Dio misericordioso ci ha rimesso i peccati per i meriti del Cristo (i protestanti hanno esagerato anche su questa certezza interiore, che affermano dover essere assoluta e senza esitazione [cf. Denz-U, 802, 823-26]), ma è anzitutto un atto della mente e della volontà, con cui si ritiene fermamente verace tutta la Rivelazione divina con le promesse che contiene (cf. *ibid.*, 798); astraendo dalla fede, tutto il mondo della Grazia sarebbe senza fondamento oggettivo e reale e resterebbe fuori del nostro animo e inoperante. La fiducia emana da questa certezza come effetto di essa. Ma la fede è il primo atto destinato a suscitarne altri; il Concilio li enumera chiaramente, osservando che nel processo della g. passiva avviene « che l'animo eccitato e sorretto dalla Grazia, udendo la parola di Dio (*Rom.* 10, 7) concepisce in sé la *fede* e così liberamente fa il primo passo verso Dio, credendo esser vero quanto fu da Lui rivelato e promesso, e principalmente esser vero che Dio giustifica il peccatore per mezzo della Grazia sua per la Redenzione compiuta dal Signore Gesù (*ibid.* 3, 24); e così mentre come peccatore si sente scosso dal *timore* della divina giustizia, volgendosi a considerare la misericordia divina si sente sollevare dalla *speranza*, confidando che Dio gli sarà propizio per i meriti di Cristo, e così comincia ad *amarlo* come fonte di ogni giustizia e perciò a *ribellarsi* contro i suoi peccati con quell'*odio* e quella *detestazione* che costituisce la *penitenza*, richiesta prima di ricevere il Battesimo (*Act.* 2, 28). E quindi il peccatore *propone* di ricevere il Battesimo, di *cominciare* una nuova vita e di *osservare* i comandamenti divini » (sess. VI, cap. 6; Denz-U, 798). Logica progressione di atti perfettamente aderenti alle leggi della psicologia umana. Si può dire che siano inizialmente inclusi nella fede, purchè questa non si riduca a un semplice atto di irrazionale fiducia. L'atto di fede sincera, che inizia la conversione, è un movimento verso Dio, osserva s. Tommaso, e perciò stesso un allontanamento dal peccato. Libero moto della volontà umana conforme alla sua natura. L'allontanamento dal peccato e l'avvicinamento a Dio è « la metànoia », ossia il raddrizzamento interiore, che l'anima compie sotto l'influsso del timore di Dio (che non è sempre servile, ma può essere già frutto dell'amore incipiente della divina bontà), nella considerazione della misericordia infinita, che ci ha fatto sperare il perdono dei peccati per i meriti del Redentore (v. conversione).

Così nella g. Dio e l'uomo operano insieme. L'iniziativa e il primato spettano senza dubbio all'azione misericordiosa di Dio; ma sotto quest'azione l'uomo non solo non è inerte e riceve soltanto estrinseci favori e denominazioni, ma acconsentendo liberamente all'impulso divino, si trasforma nel suo intimo, distruggendo lo stato di colpa e passando allo stato di Grazia, la cui infusione è il termine della g. Per la Grazia siamo resi giusti, costituiti nella vita nuova; figli di Dio siam detti e tali veramente siamo; e armonizzando le nostre azioni con la volontà di Dio, sull'esempio di Cristo, le cui sembianze spirituali la Grazia ci imprime, possiamo fare frutti, che il Padre celeste ricompensa con la vita eterna (cf. *Lc.* 8, 15; *Io.* 15, 5-6; *Rom.* 6, 22).

Bibl.: B. Bartmann, *S. Paulus und S. Jacobus über die Rechtfertigung*, Friburgo in Br. 1897; E. Tobac, *Le problème de la justification dans st Paul*, Lovanio 1908 (ristampata a Gembloux 1941); M.-J. Lagrange, *La justification d'après st Paul*, in *Revue biblique*, 11 (1914), pp. 321-43, 479-503; C. Verfaillic, *La doctrine de la justification dans Origène*, Strasburgo 1926; H. Lange, *De Gratia*, Friburgo in Br. 1929, pp. 221-348 (ampia ed erudita trattazione); G. M. Perrella, *De iustificatione secundum epistolam ad Hebr.*, in *Biblica*, 16 (1933), pp. 1-21, 159-69; P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle*, Parigi 1934; F. Diekamp, *Theologiae dogmaticae manuale*, 6ª ed., Parigi-Roma 1935, pp. 119-43; I. Henninger, *S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia*, Mödling 1935; E. Stakemeier, *Glaube und Recktfertigung*, Friburgo in Br. 1937; F. S. Porporato, *Idea centrale della g. in s. Paolo*, in *S. Paolo: la conversione, la figura e la dottrina* (conferenze della VI settimana biblica), Roma 1937, pp. 195-224; S. Santoro, *La g. negli scritti di G. A. Delfino*, ivi 1940; M. Bendiscioli, *Il problema della g.: la coscienza cristiana del peccato e della Redenzione nel suo sviluppo storico*, Brescia 1940. Nella rivista *Il Concilio di Trento* (vari numeri dal 1943 al 1947) si trovano articoli e segnalazioni concernenti la g.: F. Cavallera, *La session VIe du Concile de Trente sur la justification*, in *Bulletin de litt. eccl.*, 47 (1946), pp. 103-12; id., *Le décret du Concile de Trente sur la justification* (13 janv. 1547), *ibid.*, 50 (1949), pp. 65-76, 146-68; S. Lyonnet, *De « iustitia Dei » in Epistola ad Romanos 3, 25-26*, in *Verbum Domini*, 25 (1947), pp. 129-44, 193-203, 257-63 (studio importante, perché inaugura una nuova esegesi del celebre passo paolino); H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949, passim; E. Mura, *Il Corpo Mistico di Cristo*, II, trad. it., Roma 1949, pp. 198-208; R. Lemonnyer-J. Rivière, *Justification*, in DThC, VIII, coll. 2042-24 (articolo ampio e di sicura dottrina). M.-J. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, trad. it. di J. Gorlani, Brescia 1949, pp. 453-82 (il mistero della g. cristiana).

Marcolino Daffara

(fot. Alinari)
GIUSTINA, santa, martire - Statua in bronzo della Santa. Opera di Donatello e allievi - Padova, basilica del Santo.

GIUSTINA, santa: v. CIPRIANO e GIUSTINA, santi.

GIUSTINA, santa, martire. - Molto venerata nell'Italia settentrionale, è commemorata nel *Martirologio romano* il 7 ott. La più antica testimonianza che la riguarda è quella di Venanzio Fortunato il quale ricorda la chiesa di G. a Padova costruita sul suo sepolcro ed ornata con pitture (*Vita s. Martini*, IV, 672 sgg.).

Secondo la testimonianza di un'iscrizione, questa chiesa sarebbe stata costruita tra il V ed il VI sec. da un certo Opilone prefetto del pretorio; accanto ad essa si sviluppò un fiorente monastero benedettino. La *Passio*, scritta da un sedicente testimone oculare, non è più antica del sec. X, e priva di ogni valore. G. sarebbe morta durante la persecuzione di Diocleziano, condannata alla decapitazione dall'imperatore Massimiano, prima perciò del 305.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, III, Parigi 1868, pp. 790-826; *Passio s. Iustinae*, in *Anal. Boll.*, 10 (1891), pp. 467-70; Lanzoni, p. 911 sg.; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 333; *Martyr. Romanum*, p. 440; A. Barzon, *S. Giustina, vergine e martire*, in *Boll. dioces. di Padova*, 34 (1949), p. 270-314. Agostino Amore

GIUSTINA, IMPERATRICE ROMANA. - Figlia di Giusto, consolare del Piceno e parente di Magnenzio, cui andò sposa ancora fanciulla. Rimasta vedova, verso il 370 sposò Valentiniano I, dal quale ebbe 4 figli. Alla morte del marito (nov. 373) fece acclamare imperatore, insieme con Graziano, il proprio figlio Valentiniano II, con il quale dimorò a Sirmio fino alla morte di Graziano (ag. 383). Venuta in Italia, si mostrò apertamente quale era, donna intrigante, dirigendo la politica del figlio.

Fautrice dichiarata dell'arianesimo ingaggiò una lotta contro s. Ambrogio, pretendendo che il vescovo cedesse una basilica agli eretici. Ambrogio si rifiutò e G. tentò di farlo arrestare e cacciare in esilio, ma il popolo si sollevò difendendo il suo vescovo. L'Imperatrice, inferocita, rispose con dure repressioni (385). Indurita sempre più nella sua tirannica prepotenza, nel genn. 386 fece promulgare un editto diretto contro s. Ambrogio ed i cattolici, con il quale si imponevano le decisioni del Concilio ariano di Rimini, e si minacciava la pena di morte contro i perturbatori della pace religiosa. L'anno successivo però le cose cambiarono radicalmente: l'usurpatore Massimo minacciava di occupare l'Italia, atteggiandosi a difensore dell'ortodossia; G. ebbe paura e per scongiurare il pericolo pregò proprio s. Ambrogio di recarsi come ambasciatore da Massimo. Il santo vescovo, dimenticando ogni ingiuria, s'accinse alla dura fatica. La missione non ebbe esito, e nel 387 Massimo occupava l'Italia. G. insieme con il figlio Valentiniano fuggì a Tessalonica, chiedendo asilo presso Teodosio. Sembra che sia morta nel 388.

BIBL.: U. Benigni, *Storia sociale della Chiesa*, II, Milano 1912, pp. 306-15; O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, V, Berlino 1913, pp. 217-39; E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, I, Vienna 1928, pp. 311-20; J. R. Palanque, *St Ambroise et l'Empire romain*, Parigi 1933, pp. 139-64. Agostino Amore

GIUSTINIAN, LEONARDO. - Poeta, n. a Venezia nel 1388 ca., m. ivi nel nov. 1446. Ricoprì importanti uffici nella sua Repubblica, sino a procuratore di S. Marco.

Ottimo conoscitore del greco e del latino (si hanno di suo traduzioni da Plutarco, orazioni politiche, ed una vita di s. Niccolò da Mira), in stretta corrispondenza con umanisti del tempo, il G. ha però un nome, nella letteratura italiana, quale poeta di strambotti, contrasti, canzonette (si veda l'edizione delle *Poesie*, a cura di B. Wiese, Bologna 1883). In cui, più che nelle sue laudi sacre, povere d'invenzione, l'umore popolaresco del G., in un felice impasto linguistico ricco d'elementi dialettali, raggiunge un'immediatezza di sentimenti finemente poetica.

BIBL.: B. Fenigstain, *L. G. venezianischer Staatsmann, Humanist und Vulgärdichter*, Halle 1909; A. Oberdorfer, *Di L. G. umanista*, in *Giorn. st. d. lett. ital.*, 56 (1910), pp. 107-20; M. Dazzi, *L. G. poeta popolare d'amore*, Bari 1934; G. Billanovich, *Alla scoperta di L. G.*, in *Annali d. Scuola norm. sup. di Pisa*, 2ª serie, 8 (1939), pp. 99-130 e 333-57 (v. dello stesso in *Giorn. st. d. lett. ital.*, 110 [1937], pp. 197-252); B. Croce, *Poesia popolare e poesia d'arte*, 2ª ed., Bari 1946, pp. 211-14. Giorgio Petrocchi

GIUSTINIANI, AGOSTINO. - Orientalista e vescovo domenicano, n. a Genova da famiglia patrizia nel 1470, m. in naufragio nel Mar Ligure nel 1536.

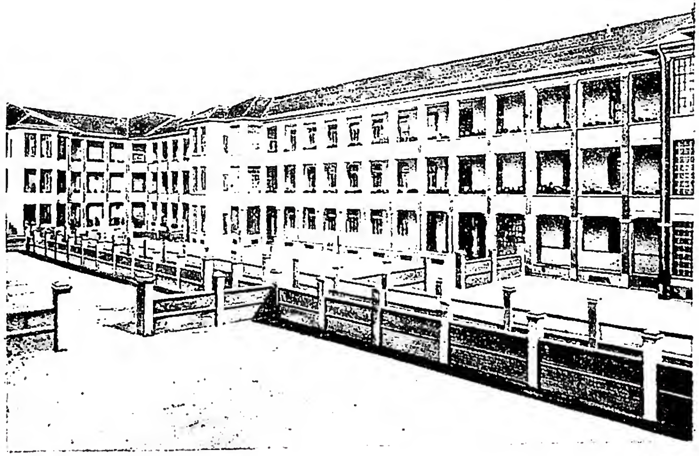
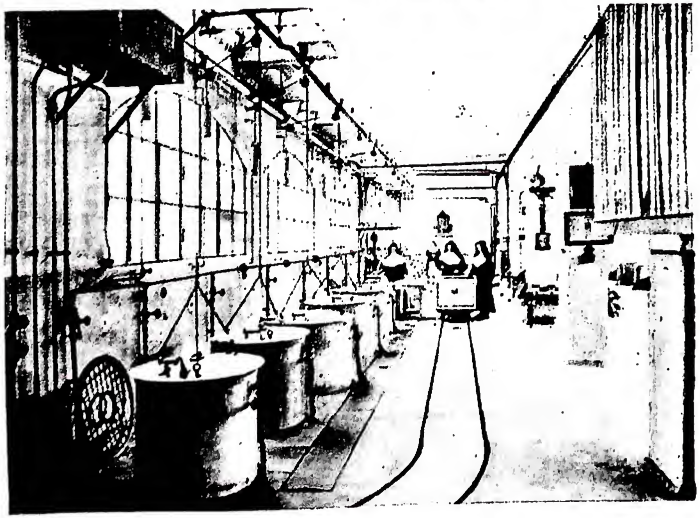
Si fece religioso (1487) e professò nel convento di S. Apollinare di Pavia, pur rimanendo affiliato a S. Maria di Castello di Genova. Dopo 18 anni d'insegnamento, chiusi con un biennio come baccelliere « sentenziario » a Bologna, fu ai primi di sett. 1514 creato vescovo di Nebbio in Corsica. Partecipò alle due ultime sessioni del V Concilio Lateranense (1516-17). Per la sua perizia nelle lingue orientali venne allora chiamato da Francesco I di Francia a fondare la cattedra di ebraico nell'Università di Parigi, che occupò per quasi un quinquennio. Fu amico di Pico della Mirandola, Erasmo, Tommaso Moro, ecc. G. s'era proposto di pubblicare una Bibbia poliglotta, arricchita di scoli e commentari. Ma non poté pubblicarne che una minima parte. Si citano *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum et Chaldaicum cum tribus latinis interpretationibus et glossis* (presso P. P. Porrus, Genova 1516). È la prima opera del genere pubblicata in Europa. G. vi ha inserito, commentando *Ps.* 18, 5, la prima biografia di Cristoforo Colombo (v.).

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 96 a-100 a; B. Heurtebize, s. v. in DB, III, col. 246; R. A. Vigna, *I vescovi domenicani liguri ovvero in Liguria*, Genova 1887, pp. 216-24. Abele Redigonda

GIUSTINIANI, ALESSANDRO. - Cardinale, n. il 3 febbr. 1778 a Genova, m. ivi l'11 ott. 1843. Vicelegato di Bologna e di Ferrara, fece parte, dopo la conclusione del Concordato del 1818 con il Regno delle Due Sicilie, della commissione esecutrice del Concordato stesso. Rimase a Napoli anche durante la rivoluzione del 1820-21 e si dimostrò in tale circostanza assai abile diplomatico. Preconizzato arcivescovo titolare di Petra nel 1822, e nunzio a Napoli, passò a Lisbona nel 1826, e fu pubblicato il 2 luglio 1832 cardinale del titolo di S. Croce in Gerusalemme.

BIBL.: G. Moroni, *Diz. di erudiz. storico-eccl.*, XXXI, pp. 226-28; W. Maturi, *Il Concordato del 1818 tra la S. Sede e le Due Sicilie*, Firenze 1929, passim; J. H. Brady, *Rome and the Neapolitan revolution of 1820-21*, Nuova York 1937, passim; G. M. Monti, *Stato e Chiesa durante la Rivoluzione napoletana del 1820-21*, in *Chiesa e Stato*, I. *Studi storici*, Milano 1939, pp. 335-405. Silvio Furlani

GIUSTINIANI, GIACOMO. - Cardinale, n. il 29 dic. 1769 a Roma, m. il 24 febbr. 1843 ivi. Vicelegato di Ravenna nel 1794, governatore di Perugia

(da M. A. Gorrino, S. Giuseppe Benedetto Cottolengo, Pinerolo 1934, tavv. 10, 12, 13 e pp. 256-57)

In alto a sinistra: CASA DI S. BENEDETTO COTTOLENGO - Chieri. PICCOLA CASA DELLA DIVINA PROVVIDENZA: *In alto a destra:* Padiglione "Buone Figlie e Micheline„; *In basso a sinistra:* Lavanderia. *In basso a destra:* Infermeria "SS. Angeli Custodi„ (sezione piccoli).

(fot. Alinari)

(fot. Enc. Catt.)

A sinistra: RITRATTO DELL' IMPERATORE GIUSTINIANO. Musaico del sec. VI - Ravenna, chiesa di S. Apollinare Nuovo. *A destra:* INSTITUTIONES CON GLOSSA E MINIATURA CON GIUSTINIANO FRA I MAGISTRATI - Biblioteca Vaticana, Urb. lat. 164, f. 1r (sec. XIV).

nel 1797 e presidente della Giunta di Stato in Roma, si ritirò a Napoli dopo l'occupazione di Roma da parte del generale Berthier.

Ritornato Pio VII nel 1814, il G. fu nominato pro-governatore di Roma. Arcivescovo titolare di Tiro nel 1817 e nunzio in Spagna, vi rimase fino al 1826. Creato cardinale il 2 ott. 1826 da Leone XII, fu vescovo di Imola fino al 1832. Nel Conclave del 1830 fu tra i papabili, ma la sua elevazione alla tiara venne ostacolata dal veto posto dal governo di Madrid.

Bibl.: G. Moroni, *Diz. di erudiz. storico-eccl.*, XXXI, pp. 221-26; A. Eisler, *Das Veto der katholischen Staaten bei der Papstwahl*, Vienna 1907, pp. 240-42; J. Becker, *Relaciones diplomáticas entre España y la S. Sede durante el siglo XIX*, Madrid 1909, passim; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I, Monaco 1933, passim.

Silvio Furlani

GIUSTINIANI, Lorenzo, santo: v. LORENZO GIUSTINIANI, santo.

GIUSTINIANI, Orazio. - Cardinale oratoriano, patrizio genovese, n. nell'Isola di Scio, il 28 febbr. 1580, m. a Roma il 25 luglio 1649. Recatosi a Roma, a 25 anni entrò nella Congregazione dell'Oratorio, ove si distinse per esemplarità di vita e facoltà oratorie.

Si occupò della causa di canonizzazione di s. Filippo Neri ed eresse in suo onore la prima chiesa a Carbognano (Lazio). Fu incaricato del monastero di Farfa e, nel 1632, fu nominato custode della Biblioteca Vaticana. Pubblicò la *Storia del Concilio fiorentino*, edito da J. Hardouin, in *Acta Conciliorum IX*, Parigi 1715, p. 669 sgg. Consultore del S. Offizio, nel 1640 fu eletto vescovo di Montalto, ove molto bene operò. Trasferito nel 1645 a Nocera, vi fondò una Congregazione dell'Oratorio e curò l'istruzione liturgica del clero. Lo stesso anno il Papa lo creò cardinale e nel 1646 bibliotecario di S. Romana Chiesa. Rinunziato il vescovato, si dedicò alla protettoria dei monaci di s. Basilio presiedendo il loro Capitolo di Grottaferrata nel '49.

Bibl.: L. Cardella, *Memorie istoriche dei cardinali*, VI, Roma 1793, p. 63 sg.; G. Moroni, *Dizionario di erudiz. storico-eccles.*, XXXI, p. 220-21.

Carlo Gasbarri

& fortitudo eius super latera eorum,
Lex DEI perfecta
conuertens animam, testimonium
DEI fidele
prebens sapientiam nescienti.
Precepta DEI recta
letificantia cor, preceptum
DEI purum illuminans
oculos. Timor DEI
mundus permanet in perpetuum,
iudicia DEI fidelia
iustificata simul.
Desiderabilia magis quam aurū & quā
obrizum multum, & dulcedine
superant mel & pinguedinem
lactis. Equidem seruus tuus
est diligens in eis, & quia seruaui illa,
propterea sic
benefuit israeli.
Errores quis scit,
ab occultis meis munda me.
Sed & a temeritatibus libera
seruum tuum, ne dominentur in me;
tunc enim fiam sine macula,
& ero iustificatus a peccato magno.
Sint placentia verba (mearum
oris mei, & meditatiões cogitationū(
apud te, DEVS fortitudo mea
& fiducia mea.

(per cortesia del p. Alberto Vaccari)

Giustiniani, Agostino - Pagina del *Psalterium Octaplum* di A. G., Genova 1516, con cenni biografici di Cristoforo Colombo aggiunti quale glossa marginale al *Ps.* 18, 5. Esemplare del Pont. ist. biblico - Roma.

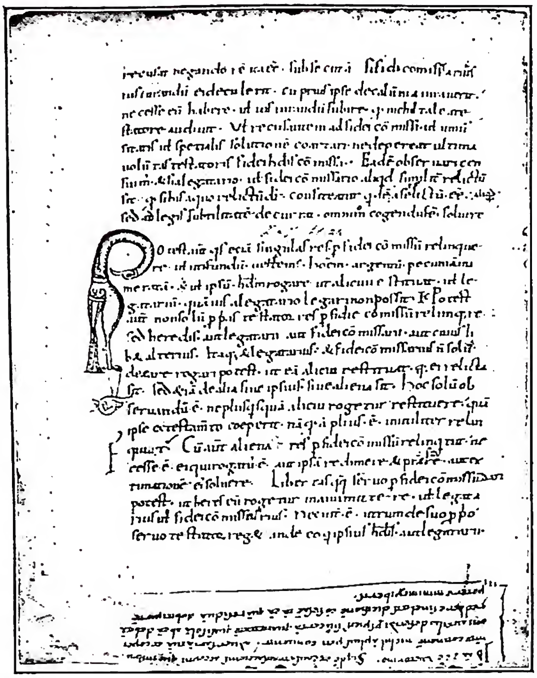
GIUSTINIANI, Paolo. - Al secolo Vincenzo. Fondatore della Congregazione camaldolese di Monte Corona, n. a Venezia il 15 giugno 1476, m. a S. Silvestro del Monte Soratte il 28 giugno 1528. Di nobile famiglia, fu mandato nel 1494 all'Università di Padova, dove studiò filosofia e teologia. Nel 1505, insieme con Pietro (al secolo Tommaso) Quirino e Sebastiano Giorgi, si ritirò in una villa dell'isola di Murano, dove conobbe Pietro Delfin (v.), dal quale fu indotto a fare una visita all'eremo di Camaldoli (1510). Entusiasta di quel genere di vita, l'abbracciò insieme con i due amici. Seguendo i consigli del recluso b. Michele Pini, divenne sacerdote nel 1518; l'anno seguente fu eletto maggiore del sacro eremo. Nel 1520, con il permesso di Leone X, lasciò Camaldoli per propagare l'istituto eremitico; dopo molte peripezie formò i primi nuclei di quello che divenne poi il ramo camaldolese di Monte Corona.

Fecondo scrittore, nelle numerose opere (quasi tutte inedite) ha impresso i segni della sua profonda pietà e della sua fine formazione umanistica. Tra le edite ricordiamo: *Regula vitae eremiticae* (Camaldoli 1519); *De dodici gradi de obedientia* (Venezia 1535); *Libellus ad Leonem X* (in G. B. Mittarelli-A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, IX, Venezia 1773, pp. 612-719): ampio programma di riforma della Chiesa, redatto insieme con P. Quirino; *Secretum meum mihi o dell'amor di Dio* (Frascati 1941; prefazione di A. Stolz O. S. B.).

Bibl.: A. Fiori, *Vita del b. P. G.*, Roma 1734; P. Lugano, *La Congregazione camaldolese di Monte Corona*, Frascati 1908 (ampia trattazione); J. Schnitzer, *Peter Delfin*, Monaco 1926, pp. 227-247; P. Lugano, *Italia benedettina*, Roma 1929, pp. 273-79; A. Giabbani, *Camaldolesi*, Camaldoli 1944, pp. 150-152; E. Lucchesi, *Come videro lontano due antichi romiti*, in *L'osservatore romano*, 15 apr. 1945, p. 3 (sintesi del *Libellus ad Leonem*); H. Jedin, *Quirini und Bembo*, in *Miscellanea G. Mercati*, Città del Vaticano 1946, pp. 407-26; id., *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949, p. 113 e passim, v. indice.

Antonio Piolanti

GIUSTINIANO, Flavio Anicio Giuliano (*Flavius Anicius Iulianus Iustinianus*), imperatore d'Oriente (527-565). - Uno fra i sovrani che lasciarono più profonda orma nella storia: ispirandosi ad una quasi mistica concezione dell'unità romano-cristiana, egli cercò di ricostituire la compagine dell'Impero sia con le riconquiste territoriali sui Vandali, sui Goti, sui Persiani, sia col promuovere la riconciliazione delle Chiese, sia con un generale riordinamento



(per cortesia del prof. P. de Francisci)
GIUSTINIANO, IMPERATORE d'ORIENTE - *Institutiones*, II, 24. Codice membranaceo di Monte Cassino (sec. IX).

legislativo e amministrativo. Che se i risultati furono nel campo militare poco duraturi, e negativi in quello religioso, egli, con la sua codificazione, salvò e trasmise ai posteri un tesoro di materiali e di dottrina, la cui inesauribile ricchezza ha alimentato ed alimenta tuttora il pensiero giuridico d'ogni paese.

N. l'11 maggio 482 d. C. a Tauresio, villaggio della valle del Vardar, nelle vicinanze di Scupi (l'odierna Uskub), apparteneva ad una famiglia umile, di stirpe romana o illirica romanizzata (che fosse di stirpe slava è leggenda inventata nel sec. XVI), e gli era stato imposto il nome di Sabbatius. Un suo zio materno, Giustino, nato nella stessa regione a Bederiana, si era arruolato, regnando Leone I (457-74), nella guardia imperiale ed era salito alla dignità di *comes excubitorum.* Forse, fin da allora, egli aveva chiamato a Costantinopoli il nipote, cui aveva fatto impartire una raffinata educazione giuridica e teologica. In seguito lo aveva adottato facendogli così assumere il nome di Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus (che troviamo nei dittici consolari), donde poi derivò quello imperiale di Imp. Caesar Flavius Iustinianus.

Alla morte di Anastasio (518 d. C.), Giustino, messi da parte i legittimi discendenti dell'Imperatore defunto, riusciva con il favore popolare a salire sul trono: ed elevava allora il figlio adottivo alle più alte cariche, valendosi di lui quale consigliere e quale guida. In questi anni G. aveva conosciuto Teodora, una danzatrice del circo, che poi (abrogato da Giustino il divieto di matrimonio fra senatori e attrici) egli sposò e che, nonostante le accuse scandalose che leggiamo in Procopio, dobbiamo ritenere fosse donna di forte intelligenza e di ferma volontà, qualità che rivelò nei momenti più critici del lungo regno del marito. Le nozze furono celebrate lo stesso giorno in cui G. veniva dallo zio associato al trono (1 apr. 527); così alla morte di Giustino (1 maggio 527) G. e Teodora venivano acclamati legittimi sovrani.

Il programma di governo del nuovo Imperatore mirava all'attuazione di un sistema costruito con rigore su alcuni principi precisi. Cardine di esso è l'idea dell'origine divina del potere politico, in quanto questo si esplichi in una monarchia universale: colui che è investito di questa è pertanto un rappresentante di Dio sulla terra, solo creatore e interprete della legge, anzi legge vivente egli stesso. Monarchia universale è la *respublica romana*, che G. vuol restaurare nella sua antica grandezza e potenza. Ma se romano è l'Impero universale voluto da Dio e se la stessa universalità è nella Chiesa, il campo di questa e quello della romanità coincidono. Quindi compito dell'Imperatore è la difesa e l'esaltazione dell'unica fede: là dove giunge il diritto romano deve giungere la regola della Chiesa universale: all'uno e all'altra devono servire gli stessi ordinamenti, le stesse armi, la stessa arte: il trionfo dell'uno e dell'altra è affermazione di un unico principio, di un'identica concezione politica.

L'attuazione di questa idea della monarchia assoluta e universale di diritto divino ha per suoi necessari presupposti la ricostruzione dell'unità territoriale dell'Impero, la realizzazione dell'uniformità legislativa e amministrativa, la fondazione dell'unità religiosa. Questo triplice, arduo disegno venne affrontato da G. con energia e senza esitazioni.

Pochi mesi dopo il suo avvento al trono, con la costituzione *Haec quae necessario* (13 febbr. 528) dava inizio alla sua opera legislativa, ordinando la redazione del primo *Codex*, al quale seguirono poi le altre parti della compilazione, *Digesta e Institutiones*, e infine una seconda edizione del *Codex* (v. CORPUS IURIS CIVILIS).

Contemporaneamente G. iniziava la sua riforma dell'amministrazione, sia introducendo un maggior rigore nelle esazioni fiscali, sia cercando di colpire gli abusi dei funzionari e soprattutto la loro venalità che era divenuta costume. E nel campo religioso, allo scopo di riavvicinarsi alla Chiesa romana, orientava la sua politica in senso favorevole all'ortodossia, anche per preparare un terreno alla progettata riconquista dell'Occidente. Con numerose costituzioni, degli aa. 527 e 528, cercò di eliminare gli ultimi residui del paganesimo, con severe sanzioni contro gli adepti, ai quali non lasciava altra scelta che fra l'esilio e la conversione: nel 529 egli disponeva poi la chiusura della scuola di Atene, ritenuta di propaganda pagana. Con altri provvedimenti introduceva nuove pene contro gli eretici (montanisti, manichei, nestoriani, monofisiti) che venivano in massa allontanati dagli uffici pubblici, mentre i vescovi dissidenti erano deposti o esiliati.

Queste misure provocarono però una fiera reazione che diede luogo ad una vera insurrezione contro l'Imperatore. Già l'11 genn. 532 le fazioni del circo, e cioè i « verdi » (monofisiti e sostenitori di Anastasio e della sua discendenza) e gli « azzurri » (ortodossi, favoriti da G.) erano venuti alle mani. Avendo l'Imperatore deliberato di punire i capi di ambedue le fazioni, queste si unirono contro di lui, pretendendo la deposizione dei suoi ministri Giovanni di Cappadocia e Triboniano, ritenuti ispiratori dei provvedimenti in materia finanziaria e religiosa. Gli inviti alla calma rivolti personalmente da G. rimasero inascoltati dai ribelli: i quali si rafforzarono dentro l'ippodromo, divenuto il loro quartiere generale, e proclamarono imperatore Ipazio, nipote di Anastasio. Dopo molte esitazioni, G., incuorato da Teodora, si decise a reprimere con la forza la rivolta, che fu domata da Narsete dopo una sanguinosa battaglia per l'occupazione dell'ippodromo. Eliminati Ipazio e i capi della rivoluzione, uccisi o esiliati molti senatori, i cui beni furono confiscati, la pace ritornò a regnare nella capitale.

Assicuratosi all'interno, G. poteva ora concretare il suo piano per le campagne d'Occidente, necessarie, sia dal punto di vista politico, sia da quello religioso (le popolazioni cattoliche dell'Occidente erano minacciate costantemente dagli ariani), per chi si proponeva di restaurare l'unità materiale e spirituale dell'Impero.

Queste nuove imprese erano state precedute da una intensa attività diplomatica. Per poter disporre di un numeroso esercito G. aveva nel 532 concluso la pace con la Persia: in Africa egli sperava di poter contare sull'appoggio di Ilderico, privato del trono dal re Gelimero: in Italia egli aveva annodato, con astuta doppiezza, rapporti, sia con Amalasunta (in conflitto coi capi dei Goti

per le sue simpatie verso i Romani), che chiedeva la sua protezione e gli prometteva aiuti contro i Vandali, sia con Teodato avversario di Amalasunta, che per ottenere contro quest'ultima l'appoggio di G. si dichiarava disposto a rinunciare ad una parte della penisola; in ogni regione d'Occidente svolgeva un'intensa propaganda contro i barbari dominatori facendo appello alle credenze religiose.

Così, nonostante le obiezioni dei più alti funzionari, l'impresa occidentale fu decisa. Il 22 giugno 533 Belisario salpava da Costantinopoli per l'Africa, dove, sbarcato nel sett., affrontava decisamente gli avversari, li sconfiggeva nelle battaglie di *Decimum* e *Tricamarum*, e nel 534 faceva prigioniero Gelimero. Immediatamente G. provvedeva al riordinamento dell'amministrazione dell'Africa, che peraltro fu spesso turbata da agitazioni dei Vandali sottomessi, appoggiati dall'irrequieto elemento berbero.

Nell'anno seguente, mentre proseguiva energicamente la riforma dell'amministrazione (*Novellae* 8 e 17 del 15 e 16 apr. 535), G. iniziava la campagna contro il nemico più forte, i Goti d'Italia. Anche qui la prima fase della campagna fu affidata a Belisario che sbarcava in Sicilia nell'estate del 535. I Goti incalzati dal sud, minacciati all'est da un esercito bizantino concentrato in Dalmazia e all'ovest da Teodeberto, re dei Franchi, accordatosi con G., chiesero di trattare, dichiarandosi disposti a rinunciare alla sovranità sull'Italia, purché potessero rimanervi come federati. Poco dopo però, approfittando della lontananza di Belisario passato in Africa per reprimervi una ribellione, ruppero la tregua e ripresero la guerra, che durò altri quattro anni, finché i Bizantini, che dovettero combattendo risalire dalla Calabria alla valle del Po, riuscirono ad espugnare Ravenna.

Senonché, dopo questi successi, G. aveva dovuto volgere la sua attenzione all'Oriente e richiamare dall'Italia una parte delle sue truppe, per difendersi dai Persiani, che avevano infranto il trattato del 532 e iniziato un'offensiva, e per tenere a freno le orde di Unni, di Bulgari, di Slavi che razziavano la Mesia, la Tracia, l'Illirico (le incursioni si rinnovarono nel 544 e negli anni successivi; particolarmente gravi quelle degli Unni negli aa. 550 e 558, che la seconda volta giunsero fino ai sobborghi di Costantinopoli). Cinque anni durò la guerra contro i Persiani, finché nel 545 si addivenne ad un armistizio, rinnovato più volte fino alla pace del 562.

Intanto (544) in Italia i Goti, imbaldanziti dalla diminuita pressione delle truppe bizantine, avevano ripreso, sotto la guida di Totila, la controffensiva favorita dall'impossibilità per G. di soddisfare alle richieste di uomini e di denaro rivoltegli con insistenza dai suoi generali. Soltanto nel 550 G., assicuratosi dal lato della Persia, poteva organizzare una nuova spedizione sotto il comando di Narsete, che nel 551 entrava in Italia dalla frontiera orientale, mentre una flotta bizantina guidata da Artabano rioccupava la Sicilia. La strategia di Narsete, con le battaglie di Tagina e di Monte Lettere, portava alla sconfitta totale dei Goti, i cui re Totila e Teia cadevano eroicamente in combattimento. L'Italia, completamente rioccupata, ritornava ad essere il centro della prefettura, la cui amministrazione avrebbe dovuto provvedere a sanare le piaghe inferte al paese dalla dominazione gotica e dalle ripetute guerre. In gran parte a questa ricostruzione era destinata la Prammatica Sanzione del 554, che fra l'altro estendeva alle regioni riconquistate le costituzioni emanate dopo la compilazione giustinianea, precedentemente inviata in Italia.

Peraltro, in Occidente, la Gallia era ancora in gran parte dominata dai Franchi, come la Spagna dai Visigoti. Contro la Gallia nulla fu tentato. Della Spagna una spedizione condotta dal patrizio Liberio riuscì a rioccupare la regione sud-orientale (Cartagena, Malaga, Cordova), ma dovette poi arrestarsi di fronte alla tenace resistenza dei Visigoti. Tuttavia il risultato ottenuto non era disprezzabile: in conseguenza di tale occupazione, succeduta a quella dell'Africa e della Sicilia, il Mediterraneo occidentale era ridiventato un mare romano: mentre il ristabilimento della signoria bizantina in Dalmazia e in Italia e il mantenuto *statu quo* nei Balcani e in Asia Minore assicuravano all'Impero anche il dominio del Mediterraneo orientale.

In Oriente poi, dopo la pace del 562 con la Persia, la Lazica (la regione a sud del Caucaso avente per centro l'attuale Batum) ritornava all'Impero, in cambio di un tributo annuo da pagarsi alla Persia: questa però concedeva libertà di culto ai cristiani viventi entro i suoi confini, contro l'impegno da parte di Costantinopoli di rinunciare alla propaganda religiosa in territorio persiano.

È quindi ingiusto asserire che l'attività di G. nel campo della politica estera ed interna sia in ogni parte fallita. Invece si deve riconoscere l'insuccesso degli sforzi dell'Imperatore diretti all'unificazione religiosa del mondo cristiano, che era un altro dei piani contenuti nel suo programma.

L'Imperatore, fedele al credo ortodosso, aveva dapprima sperato di poter raggiungere il suo fine, insistendo per l'accordo con la Chiesa di Roma, riconosciuta da lui *caput omnium sanctarum ecclesiarum*, e cercando di reprimere l'azione dei dissidenti, pagani ed eretici: e tale atteggiamento aveva giovato in occasione della riconquista dell'Occidente. Ma ai provvedimenti resistevano tenacemente i monofisiti, specialmente numerosi in Siria e in Egitto, e annidati anche nella corte, dove contavano su potenti aderenze nonché sulla protezione dell'imperatrice Teodora. In un primo tentativo G., senza rinunciare ai principi e senza intaccare le leggi emanate, credette di potersi conciliare i monofisiti attenuando l'applicazione delle misure di rigore e ricorrendo ad un espediente con cui sperava di indurli ad accettare la formola calcedonese. Nel 535, morto il patriarca di Costantinopoli Epifanio, G. scelse a suo successore Antimo, vescovo di Trebisonda, segreto simpatizzante per i monofisiti: il nuovo patriarca, a sua volta, chiamò a Costantinopoli l'ex-patriarca di Antiochia, Severo, capo spirituale della Chiesa giacobita, allo scopo di concertare con lui una formola di compromesso con i vescovi della Siria e dell'Egitto. Ma questa manovra fu troncata dall'intervento del papa Agapito che, giunto a Costantinopoli nel 536, scomunicò e depose Antimo. G., dopo aver cercato di salvare il proprio patriarca, dovette piegarsi e ratificare il provvedimento (l'accordo con il Papa era necessario all'Imperatore per la progettata spedizione d'Italia). Poco dopo veniva convocato un sinodo nel quale venivano ribadite le misure contro i capi monofisiti, misure peraltro applicate assai blandamente.

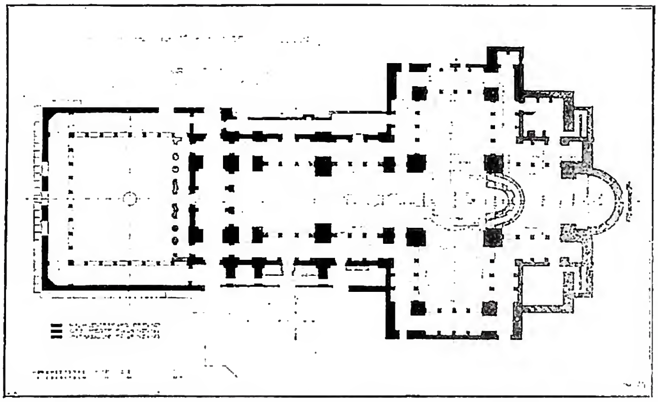
Il conflitto rimaneva quindi insoluto: e allora G., certamente premuto da Teodora, pensò di scegliere un'altra via, procurando che al pontificato fosse chiamato un religioso meno intransigente.

Morto Agapito a Costantinopoli, deposto ed esiliato (537) il papa Silverio, perché accusato di aver collaborato con i Goti, riuscì a G. di far eleggere Vigilio, che era stato nunzio in Oriente. Ma il nuovo Pontefice si rivelò non meno rigido dei suoi predecessori. Allora l'Imperatore, ispirato da un astuto prelato, Teodoro Askidas, pensò che si potesse trovare una via per superare l'intransigenza ortodossa scalzando le basi del Concilio di Calcedonia, senza attaccarne direttamente i deliberati. L'espediente fu la condanna postuma di tre rappresentanti della teologia antiochena, Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e Iba di Edessa, condanna che infirmava il valore di tutte le decisioni calcedonesi. Questa condanna, emanata alla fine del 543 o al principio del 544, diede luogo alla controversia cosiddetta dei Tre Capitoli (v.) e ad un conflitto decennale fra il papato

e l'Oriente. Il provvedimento, in ogni modo, rivelava in G. l'intenzione di considerare la Chiesa come un ente subordinato e la pretesa di decidere delle *causae fidei* con editti imperiali: ed il contenuto della condanna, che suscitava tanta opposizione da parte di Roma, non aveva per di più soddisfatto nemmeno i monofisiti.

L'unità religiosa, cui G. aspirava, non era stata raggiunta: ed il contrasto fra ortodossi e monofisiti costituì il tormento degli ultimi anni di vita dell'Imperatore, che si lasciò completamente assorbire dai problemi di politica religiosa: la sua ultima costituzione del 26 marzo 565 si occupa solo di questioni ecclesiastiche ed è una fioritura di citazioni del Vangelo e dei ss. Padri.

G. si spegneva il 14 nov. 565, dopo un quarantennio di regno travagliatissimo, non soltanto dalle vicende descritte, ma dalla continua preoccupazione per il disordine dell'amministrazione (si veda la *Nov.* 134 che rinnovava le disposizioni delle *Novv.* 8 e 17), dagli sforzi diretti a promuovere il progresso economico e specialmente quello dell'agricoltura (si deve a lui l'introduzione in Europa dell'allevamento del baco da seta) ed a sviluppare il commercio fra Oriente e Occidente, e dal fervore con cui aveva cercato di stimolare l'attività artistica, cui si devono templi meravigliosi come S. Sofia in Costantinopoli, S. Vitale e S. Apollinare in Classe a Ravenna e il duomo di Parenzo. E non si può disconoscere che - fosse soltanto per la sua opera legislativa - siano stati nel vero i posteri che ne hanno esaltato, come Dante (*Par.*, V), la figura ed assegnato a lui una posizione altissima nella storia della civiltà.



(da J. Keil, in Jahreshefte des österr. arch. Instituts, 27 [1932], Beiblatt, fig. 44)
GIUSTINIANO, IMPERATORE d'ORIENTE - Pianta della Chiesa costruita da G. sulla tomba dell'apostolo s. Giovanni, secondo gli ultimi scavi.

BIBL.: F. A. Isambert, *Histoire de Justinien*, Parigi 1856; A.F. Gfrörer, *Kaiser Justinian*, in *Byzantin. Gesch.*, II, Graz 1873; J. Bryce, *History of Justinian*, in *English historical review*, 1887; P. Jörs, *Die Reichspolitik Justinians*, Vienna 1893; Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, Parigi 1901; W. G. Holmes, *The age of Justinian and Theodora*, Londra 1912; E. Grupe, *Kaiser Justinian*, Lipsia 1923; B. Biondi, *G. primo principe legislatore cattolico*, Milano 1936; P. de Francisci, *Arcana Imperii*, III, II, ivi 1948, pp. 192-203; B. Biondi, *La concezione cristiana del diritto naturale nella codificazione giustinianea*, in *Ius*, nuova serie, 1 (1950, 1), pp. 2-23. Pietro de Francisci

EDIFICI SACRI GIUSTINIANEI. – Durante il sec. V e la prima metà del sec. VI, l'Oriente aveva cercato, oltre al perfezionamento della costruzione delle basiliche (v., p. es., la basilica di S. Menna; la chiesa della Natività a Betlemme – secondo periodo –; la basilica A di Filippi; le chiese a forma di croce, come la basilica del Teologo (s. Giovanni ad Efeso; Kasawijjeh), varie soluzioni di edificio di culto centrale e sormontato da una vòlta: accanto ad edifici rotondi e poligonali (come la basilica rotonda a Scitopoli-Bejsān; la chiesa di S. Maria sul Monte Garizim; le chiese di S. Giorgio ad Esra) si incontrano anche combinazioni di basiliche con cupola, da una parte con piante orientate verso occidente e cupola ad oriente (così a Ḫōǧah Qal'esī; Meryemlik; Atene, basilica dell'Ilissoo), dall'altra nello schema vòlta a botte, cupola e vòlta a botte (p. es., la chiesa giustinianea di S. Irene; la basilica di S. Maria ad Efeso – secondo periodo –; Qaṣr ibn Wardān), e infine anche costruzioni rettangolari con allargamento semicircolare delle parti centrali dei fianchi (così la chiesa del Monte Horeb), le quali all'interno sono caratterizzate per lo più da una disposizione a quadruplice incrocio dei pilastri e delle colonne (p. es., la cattedrale di Bosra; il *martyrion* a Ruṣāfah e ad Antiochia Pieriae). Ora, tutti questi elementi di forme antiche e in parte pure orientali hanno raggiunto nella attività architettonica di G. la più alta espressione. I tipi allora creati, però, non vengono maggiormente sviluppati nel periodo successivo, sicché è proprio in essi che culmina e termina l'architettura ellenistico-romana.

Delle numerose chiese erette per incarico di G., descritte in parte assai dettagliatamente da Procopio (*De aedificiis*), sono rimaste conservate solamente poche, tra cui però, fortunamente, le più importanti. Come fondazioni di G. sono state accertate le seguenti costruzioni in puro stile basilicale: la chiesa sul Monte Sinai, le due chiese a Zenobia-Ḫalebijjeh e la basilica di Cartagine-Dermesch, che molto probabilmente è identica alla chiesa di S. Prima (Procopio, *De aedificiis*, VI, 5, 9). Tra le costruzioni a pianta centrale è da annoverare la chiesa dei SS. Sergio e Bacco, detta la piccola (kütschük) Hagia Sophia a Costantinopoli (v.). Di carattere tipicamente costantinopolitano – in confronto, p. es., con gli ottagoni siriaci – si presenta l'accurato equilibrio del sistema della vòlta, congiunto pure alla vòlta dell'ambulacro. I sostegni del piano inferiore sono coperti da un poderoso architrave che reca l'iscrizione della fondazione: il piano superiore, invece, mostra delle arcature. L'architrave del piano inferiore accentua la disposizione orizzontale che si ritroverà poi nella chiesa di S. Sofia, mentre l'esempio occidentale, S. Vitale a Ravenna, sottolinea altrettanto fortemente la linea verticale. Quest'ultima costruzione, consacrata nel 547 ed eretta probabilmente con l'appoggio di G., conserva l'ottagono anche nella parte esterna e rappresenta la forma definitiva di questo tipo, in quanto rende all'interno più leggera la disposizione dei pilastri e delle colonne mediante le esedre. L'accennata disposizione verticale, che nulla nasconde della costruzione, crea uno spazio di straordinaria compattezza strutturale; spazio che, quantunque non sia concepibile senza il modello costantinopolitano, pur tuttavia rimane fedele alla concezione spaziale occidentale-romana.

Il mai raggiunto capolavoro dell'epoca, il cui progetto risale allo stesso G. (Procopio, *De aedificiis*, I, 1, 70), è l'Hagia Sophia, la chiesa patriarcale e imperiale, dedicata alla seconda persona della S.ma Trinità.

Mentre la chiesa giustinianea di S. Irene (il rifacimento dell'a. 740 ha ampiamente modificato la copertura e la disposizione dell'interno) seguiva probabilmente lo schema vòlte a botte, cupola, vòlte a botte e quindi lo spazio era stato concentrato in modo disadatto mediante l'unione degli elementi contrastanti di botte e cupola, nella chiesa di S. Sofia, invece, le botti sono state sostituite da semicupole, in modo che, entrando, si ha subito la visione completa di tutto l'interno fino al vertice della cupola: la fusione del vano longitudinale con quello centrale è perfettamente riuscita e la compenetrazione reciproca di questi elementi

apparentemente contrastanti tra di loro conferisce all'ambiente la sua singolare vitalità.

Le navate laterali superiori e inferiori sono sistemate in modo del tutto indipendente, per quanto siano connesse per mezzo delle aperture alternate con il vano centrale, che appunto da esse riceve luce. Il rivestimento policromo di marmi e musaici a sfondo d'oro nasconde lo scheletro della costruzione e scioglie in colore e luce la materialità delle pareti. A tale effetto di scioglimento della materia è subordinato anche lo scarso rilievo plastico dei cornicioni, il quale però è abbastanza forte per ottenere l'effetto orizzontale dello schema costruttivo dell'edificio.

Questa linea orizzontale accentua infatti, insieme con i colonnati superiori e inferiori, il carattere basilicale della pianta e riconduce sempre di nuovo lo sguardo dalla cupola (che è il nucleo della costruzione, dal quale parte l'effetto dinamico dell'architettura) verso la parte anteriore, cioè verso l'altare. L'Imperatore e i suoi contemporanei erano ben consapevoli della singolarità eccezionale e dell'importanza simbolica di questa chiesa, ed anche i posteri riconoscevano in essa il « modello del dominio dei romei » (Cantecuzeno, *Hist.*, IV, 4).

Di carattere completamente diverso è il secondo edificio monumentale dell'epoca, la chiesa dei SS. Apostoli, che non è più conservata, ma della quale ci si può fare una idea in quanto la chiesa del Teologo ad Efeso ne è una imitazione. Si ha qui una basilica di tipo più antico, costruita a forma di croce, trasportata poi nel linguaggio architettonico dell'epoca giustinianea. È vero che questa volta il vano non ha trovato una forma centrale, benché il centro del transetto (la cupola è più alta e illuminata da finestre poste al margine di essa) sia particolarmente rilevato in confronto dei bracci. In compenso però i bracci sono suddivisi in singoli rettangoli sormontati da cupole, mentre ciascuno di questi elementi spaziali è chiaramente staccato dall'altro mediante un costolone. Ciò, nonostante l'effetto dello spazio, è assai più concentrato e omogeneo di fronte ai tipi precedenti di basilica, perché gli ambulacri a due piani congiungono saldamente l'una all'altra le varie parti. Le colonne poste fra i singoli quadrati accentuano ancor più la direzione longitudinale e trasversale della pianta, e conferiscono, come nella chiesa di S. Sofia, l'effetto di una struttura diafana al vano della cupola. - Vedi tav. LX.

Bibl.: In generale: v. bizantina, arte. Sulle varie costruzioni: P. Barnabé-Meistermann, *Guide du Nil au Jourdain*, Parigi 1909, p. 125 (pianta della chiesa del Sinai); Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reisen im Euphrat- und Tigrisgebiet*, I. pp. 136, 166 (Zenobia); P. Gauckler. *Basiliques chrétiennes de Tunisie*, Parigi 1913, p. 11 (Cartagine); A. van Millingen, *Byzantine churches in Constantinople*, Londra 1912, p. 63 sgg. (SS. Sergio e Bacco); Gerola, *Felix Ravenna*, 1913, p. 427 (S. Vitale). Sulla chiesa di S. Sofia: Antoniades, Ἔκφρασις τῆς ἁγίας Σοφίας Parigi-Lipsia 1909-11; R.W. Zaloziecki, *Die Sophienkirche in Konstantinopel*, Roma-Friburgo 1936; E.H. Swift, *Hagia Sophia*, Nuova York 1940. Per la costruzione tecnica cf. A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, Parigi 1882, p. 136 sg.; J. Keil, *Jahreshefte des österreichischen arch. Inst.*, 1932, suppl., p. 62 sgg. (Efeso).

Antonio Maria Schneider

GIUSTINO, santo, martire. - Apologeta e filosofo, m. ca. il 165.

Sommario: I. Vita. - II. Opere. - III. Pensiero.

I. Vita. – Della sua vita informa in primo luogo s. G. stesso. Infatti (*I Apol.*, 1, 1) si dichiara nato nella Siria palestinese a Flavia Neapolis, l'odierna Nābulus (Naplusa), succeduta all'antica Sichem, capoluogo di Samaria, da Prisco figlio di Bacchio, dunque da famiglia immigrata probabilmente nel 72, quando vi fu fondata da Vespasiano quella città, e senza dubbio pagana (*Dial.*, 28, 2). Dandosi egli alla filosofia, ma profondamente deluso ai primi contatti con i maestri, lo stoico, il peripatetico e il pitagoreo, si decise a seguire i platonici, approfittando di un'occasione offertasi per ventura al suo paese; fece rapidi progressi e si credette giunto di già a quella contemplazione di Dio a cui mira la filosofia platonica, quando un giorno, sul lido del mare, gli si accostò un vegliardo e aprendogli i libri dei profeti lo convertì invece alla filosofia di Cristo « la sola sapienza sicura e salutare » (*Dial.*, 2, 3-8, 3). Ciò era successo prima del 135, poiché s. G. suggerisce (*ibid.*, 1, 3) che quel dialogo con l'ebreo Trifone si fosse tenuto appunto in tempo della guerra (di Bar Kōkhĕbhā'). Nato quindi con ogni probabilità nei primi anni del II sec., anima retta e sincera, con il nobile ardore di vero maestro si sentì chiamato oramai a fare per la sapienza di Cristo quello che tanti facevano per le diverse scuole di dottrina pagane, vestì come loro il pallio e dove per le vie dell'Impero gli piaceva fermarsi aprì scuola, di propria autorità e da filosofo senza qualsiasi intervento della Chiesa. Gli atti del martirio (P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche* [*Studi e testi*, 8], Roma 1902, pp. 25-36 con l'appendice [*Studi e testi*, 9], ivi 1902, pp. 73-75), documento di raro e indiscusso valore, mostrano nei compagni del supplizio un gruppo di scolari, nessuno dei quali per altro l'aveva seguito da catecumeno. Questi atti, se sono muti circa le peregrinazioni di s. G., fanno almeno conoscere, oltre a quel soggiorno di Efeso, due distinti periodi di attività a Roma, e solo una mutilazione nel testo ha fatto perdere l'indicazione, dove abbia tenuto scuola la seconda volta; ma soprattutto offrono una descrizione quanto più sobria tanto più attendibile e davvero commovente della fine eroica di una vita spesa tutta per la sola suprema sapienza. Confessando egli assieme a Caritone, Carito, Evelpistos, Ierace, Peone e Liberiano la fede in Cristo, il prefetto dell'Urbe Giunio Rustico (163-67) sentenziò: « Coloro che non vogliono sacrificare agli dèi e piegarsi all'ordine dell'Imperatore saranno fustigati e condotti a scontare, conforme alle leggi, la pena capitale ». Sopravvisse, oltre questa preziosa testimonianza, parte degli scritti, molto utilizzati e letti ancora a lungo (Atenagora, Teofilo, Pseudomelitone, Tertulliano, Ireneo, Metodio, Eusebio, Atanasio, Procopio di Gaza, Giovanni Damasceno, Fozio ecc.). Il filosofo martire ebbe presto onore di culto in Oriente, attribuendogli la leggenda il supplizio di Socrate, la cicuta. Nello stesso giorno, 1° giugno, ma con netta distinzione, i menei celebrano poi anche s. G. con compagni, segno che le notizie degli atti giunsero, quando quel culto si era già introdotto. In Occidente s. G. appare da principio con i compagni, come negli atti, ma soltanto con i *Martirologi* di Usuardo e Adone e al 13 apr. papa Leone XIII ne estese la festa (14 apr.) a tutta la Chiesa.

II. Opere. – L'opera letteraria di s. G. è nota solo parzialmente e, ad eccezione delle numerose citazioni, dal solo ms. gr. 450 della Biblioteca nazionale di Parigi, finito di scrivere l'11 sett. 1364. Certamente autentiche non sono che quelle tre sezioni di questo volume che vanno sotto i nomi di *I Apologia* (*maior*, ff. 201-38v), *II Apologia* (*minor*, ff. 193-201) e il *Dialogo con l'ebreo Trifone* (ff. 50-193). Certo è pure che l'ordinamento dei due testi apologetici non è quello del manoscritto ma che va rovesciato come hanno fatto gli editori; non è altrettanto certo, invece, se la *II Apologia* di soli 15 capitoli sia mai stata un'opera a sé o se faccia piuttosto parte della prima, ai cui 68 capitoli primitivi si sarebbe aggiunta questa appendice per comprendere i fatti del prefetto Urbico, una nuova illustrazione di quanto era già detto sull'ingiustizia della persecuzione. Niente di strano che vi si fosse poi aggiunta ancora la discussione di qualche altro problema attuale. Sta di fatto che Eusebio, il quale distingue appunto (*Hist. eccl.*, 4, 18, 1) due diverse apologie, la prima dedicata a Antonino Pio, ai suoi figli e al

Senato e la seconda fatta per il successore Antonino Vero, attribuisce poi alla prima anche quei testi che cita della nostra seconda. Inoltre è richiamato ripetutamente (*II Apol.*, 4, 2; 5, 6; 8, 1), nel testo più breve, un passo di quello più lungo con semplice προέφημεν. Forse che vi erano due edizioni della stessa opera, dedicata a Antonino Pio, l'una senza e l'altra con l'appendice, dedicata a Marco Aurelio? Forse che Eusebio ha semplicemente preso un abbaglio con la sua seconda? O fors'anche il secondo testo stava proprio a sé, un po' più completo certo di adesso, un'apologia provocata eventualmente da un attacco di Frontone? Pare veramente che questo secondo testo assuma un atteggiamento nuovo di fronte al pensiero della Stoa, in auge proprio con Marco Aurelio. La redazione di questa parte sembra del resto assai più affrettata.

La *I Apologia*, dedicata all'imperatore Antonino Pio e i figli adottivi Marco Aurelio e Lucio Vero, al Senato e al popolo romano, fu scritta a Roma (cf. capp. 26 e 58) ca. il 153 (capp. 41, 1: ca. 150 anni d. C.; capp. 26, 5; 58, 1: Marcione eretico; cap. 29, 2: L. Munatius Felix, prefetto d'Egitto, in carica nel sett. 151, prefetto probabilmente negli aa. 150-54; cf. *Oxyrh. Papyri*, Londra 1899, II, p. 163). Rivolgendosi prima agli imperatori nel nome dei cristiani e invocando il loro giudizio sereno e imparziale (1-3) si ribella contro un metodo iniquo di persecuzione che condanna i cristiani solo per il nome senza l'appoggio di qualunque prova per delitti commessi. Se sono veramente atei, nemici dello Stato, criminali, perché non rinnegano quel nome? Aspirano a una vita purissima nel cospetto di Dio, a quella appunto del Verbo incarnato, Gesù Cristo (4-12). A dimostrare questa vita, anziché prove storiche, troppo soggettive per lui, adduce le profezie, argomenti inoppugnabili, perché rivelazione di Dio, fonte di ogni terrena verità, che non potranno mai sopraffare gli inganni dei demoni (13-60). La partecipazione dei cristiani a quella vita si attua nei misteri del Battesimo e dell'Eucaristia e nelle riunioni domenicali (61-67). In ultimo s. G. adduce un rescritto, diretto da Adriano a Minucio Fundano, per scongiurare le accuse calunniose (68).

La *II Apologia*, scritta pure a Roma non molto più tardi (Q. Lollio Urbico prefetto nel 144-60), illustra le ingiustizie commesse dal prefetto Urbico dando appunto ascolto alla sola calunnia del nome cristiano, della verità non più preoccupato che il cinico Crescente (1-4). Ai cristiani importa più la verità che la vita. Non gettano via la vita, ma non rinnegano per essa la verità. Sacrificandosi sperano di liberare persino i persecutori dalle loro ingiustizie (5). Il Figlio di Dio si è fatto uomo per salvare i buoni dall'odio dei demoni, ma perché l'uomo è libero, ci vuole la lotta; ai più umili s'è divulgata la verità e trionfa nella morte, negli spettacoli eroici si manifesta al mondo la superiorità del cristianesimo (6-13).

Il *Dialogo con l'ebreo Trifone*, che nel manoscritto precede le apologie ma ne cita la prima (cap. 120), fu composto ca. il 155-60 (forse a Efeso?). Molto più esteso (142 capp.), era diviso in origine in due libri secondo i due giorni che sarebbe durato, ca. 20 anni prima, il colloquio, collocato da Eusebio a Efeso. La dedica, ora perduta, a Marco Pompeio, d'altronde sconosciuto ma chiamato carissimo (8, 3) e menzionato ancora (120, 6), può aver data questa notizia. Una lacuna dopo il cap. 74 ha fatto sparire la fine della prima e l'inizio della seconda giornata e con ciò la divisione dell'opera. Il nome di Trifone richiama il *rabbî* Ṭarphôn, che ai tempi di s. G. insegnava a Lydda. Ma di carattere piuttosto litigioso, avversava il cristianesimo e ha forse contribuito al dialogo solo un nome sonoro. Sarebbe certo arduo di vedere sempre dalla finzione la verità.

Posto il problema circa Dio e la filosofia, s. G. narra (2-8) la propria conversione al cristianesimo. In seguito sono trattate senza ordine rigoroso, facendo seguito una profezia all'altra, con molte interruzioni e riprese tre gruppi di idee: la sostituzione del Vecchio al Nuovo Testamento (9-47), la messianità di Gesù Cristo e la sua funzione quale Verbo, intermediario delle Rivelazioni, prima dell'Incarnazione (48-108), la chiamata dei gentili a popolo eletto (109-42).

Uno *scritto contro tutte le eresie sorte fino allora* è menzionato nella *I Apologia* (26). Forse vi aveva pensato anche Tertulliano quando (*Adv. Val.*, 5) considera s. G. come primo impugnatore delle eresie. Sarebbe molto comprensibile che fosse stato utilizzato dagli eresiologi posteriori, ma non se ne ha nessuna prova, se non bisogna identificarlo, in tutto, o meglio in parte con: *Contra Marcionem* che s. Ireneo cita due volte (*Adv. haer.*, 4, 6, 2; 5, 26, 2) e di cui fa cenno anche Eusebio (*Hist. eccl.*, 4, 18, 9; cf. 4, 11, 8-9).

Metodio d'Olimpo nel suo *Dialogo sulla Risurrezione* si riporta a s. G. Benché non sia specificata la fonte, è ovvio pensare, che sia il *De Resurrectione* citato da Procopio di Gaza e da Giovanni Damasceno nei *Sacra Parallela* del quale senza dubbio si sono serviti già Ireneo (*Adv. Haer.*, 1, 5) e Tertulliano (*De Resurrectione*).

Eusebio cita inoltre (*Hist. Eccl.*, 4, 18, 3) uno scritto *Ad Graecos* dove s. G. avrebbe fatto il confronto fra dottrina cristiana e filosofia greca trattando della natura dei demoni, e (*ibid.*, 4, 18, 4) un altro *Ad Graecos* che era chiamato anche *Confutatio*, e ancora (*ibid.*), un trattato *De monarchia Dei*, con prove per l'unità di Dio, tratte non dalla sola S. Scrittura ma anche dagli autori greci.

D'altra parte si trovano nella raccolta degli scritti di s. G. tre opere con titolo analogo a queste, citate da Eusebio: *Oratio ad Graecos* (PG 6, 229-40); *Cohortatio ad Graecos* (*ibid.*, 241-312); *De monarchia* (*ibid.*, 312-25). La prima potrebbe essere identificata con la seconda di Eusebio, ma, sebbene risalga forse al II sec., lo stile proibisce di attribuirla a s. G. Le *Hypomnemata* che ne fece nel III sec. in Grecia un Ambrosius sono conservate solo in siriaco (W. Cureton, *Spicilegium Syriacum*, Londra 1855, ll. 38-42, 61-69); la seconda non può essere identica con la prima di Eusebio, perché non ha la trattazione sui demoni; la seconda di Eusebio va esclusa per un'analoga ragione di stile (R. V. Sellers l'attribuisce ora a Teodoreto: *Journ. theol. st.*, 46 [1945], pp. 145-60); la terza non conviene con la terza di Eusebio perché non dà le prove della S. Scrittura e i versi citati sono fabbricati più tardi.

Due altri scritti citati da Eusebio (*Hist. eccl.*, 4, 18, 5): *Psalmista* e *De anima* non sono noti affatto. Quanto riferisce s. Girolamo (*De vir. ill.*, 9) circa un commento dell'*Apocalisse* sembra debba attribuirsi al *Dialogo con Trifone*. Due frammentini di un *Ad Euphrasium sophistam de providentia et fide* sembrano spuri. Due altri da un *Contra Iudaeos* compresi da s. Giovanni Damasceno nei *S. Parallela* è facile siano attribuiti a s. G. per semplice sbaglio.

Certamente spuri sono fra gli scritti di s. G.: *Epistula ad Zenam et Serenum* (PG 6, 1183-1204); *Expositio rectae confessionis* (*ibid.*, 1207-40); *Responsiones ad orthodoxos* (*ibid.*, 1249-1400); *Quaestiones Christianae ad Graecos* (*ibid.*, 1401-64); *Quaestiones Graecae ad Christianos* (*ibid.*, 1464-90); *Confutatio quorundam Aristotelis dogmatum* (*ibid.*, 1491-1564); e l'*Epistola ad Diognetum*.

III. Pensiero. – Sul pensiero di s. G. l'attuale informazione rimane necessariamente molto incompleta. Non solo s. G. non ha lasciato nessun'opera sistematica, ma purtroppo non ce n'è pervenuta nemmeno una in cui precisi maggiormente le sue idee in confronto con le correnti eretiche del cristianesimo e ci si deve contentare delle controversie più o meno occasionali con i pagani e gli Ebrei. Egli voleva essere filosofo; non rivestito di qualche missione, veste coscenziosamente il pallio; ma la filosofia sua è Cristo, il Verbo divino che ha preso carne dalla Vergine Maria. Chiamarsi cristiano, sentirsi uno di quegli odiati e ingiustamente perseguitati, questo è il suo maggiore, anzi l'unico vanto. « Ci sono di quelli che si dichiarano cristiani e non insegnano la sua dottrina; invece di venerare Gesù lo riconoscono solo di nome ». Ma lui, « come ha imparato, vuole parlare; insegnare quello che gli fu insegnato ». Sulla dottrina non vi può essere veramente discussione, la si riceve dalla Chiesa, e non occorre parlarne molto.

Ma più di un problema sorge, appena si tratta di farla intendere: quando è la volta del filosofo. Bisogna tuttavia tener sempre presente a questo riguardo – non è un semplice cenno autobiografico – come all'improvviso si accese un fuoco nel cuore del platonico, che credeva di aver raggiunto la contemplazione di Dio, e lo prese in possesso l'amore dei profeti e di quelli che sono gli amici di Cristo (*Dial.*, 8, 1). Filosofia significa ormai amore di profezia. « Solo i profeti hanno visto e espresso agli uomini la verità »; « parlano per lo Spirito Santo », al di sopra di qualunque dimostrazione »; « quel che avvenne e avviene costringe d'acconsentire a ciò che fu detto da loro » (*ibid.*, 7). Ci sono anche i miracoli e la vita del profeta che giustificano la fede, ma l'argomento più forte sta precisamente in ciò che avviene secondo era predetto, e l'argomento sarà tanto più convincente quanto meno avviene sospettato.

La dimostrazione non si fa con metodo strettamente logico; si potrebbe più giustamente, spiegando anche la predilezione per l'esegesi simbolico-tipica, chiamarlo analogico. Con la piena rivelazione di Dio nel Verbo incarnato sono incommensurabili tutte le altre rivelazioni e a più forte ragione la scienza umana. Certe incon ruenze non dovrebbero quindi troppo sconcertare. Così può apparire un certo subordinazionismo, quando, trattando della creazione, pare s. G. comprometta l'eternità e necessità della generazione del Figlio e parlando delle apparizioni divine faccia del Figlio il supremo servitore di Dio. Eppure appare chiaro d'altronde che s. G. non dubitava della vera e adorabile divinità di Cristo. Si crede certo ortodosso quando professa il millenarismo. Quanto alle dottrine filosofiche, chiamate in aiuto, valgono solo in quanto contengono una lontana profezia, sia che i filosofi abbiano attinto al Vecchio Testamento, sia che questo si spieghi nel linguaggio dello Stoa con il λόγος σπερματικός.

Scrittore senza gran fascino, in cui si cerca invano la tecnica retorica, senza logica stringente, si è meritato però l'ammirazione di uno scolaro molto difficile come Taziano, ha nutrito la dialettica di Tertulliano e la teologia di Ireneo, ha dato spunti alla critica e all'esegesi e preziosissimi documenti di dottrina, di liturgia e di vita, ma soprattutto ha dato l'amore della suprema verità fino al versamento del sangue.

BIBL.: Opere: testo e trad. a cura di I. C. Th. de Otto, *Corpus apologetarum Christ. saec. II*, I-V, 3ª ed., Iena 1876-81; PG 6; E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Gottinga 1914. *Dialogo*: a cura di G. Archambault, 2 voll., Parigi 1909. *Apologie*: a cura di L. Pautigny, ivi 1904; di S. Frasca, con vers. it. e note (*Corona Patr. Sal., ser. gr.*, 3), Torino 1928; trad. it. di I. Giordani, *Le Apologie e brani scelti del Dialogo con Trifone*, Firenze 1929; E. Sanesi, *La prima Apologia*, Siena 1929; id., *La seconda Apologia*, ivi 1929. Studi: per una bibl. dal 1916 al 1925: *Bursian Jahresb.*, 220 (1929), pp. 169-76; cf. inoltre: A. Harnack, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Tryphon*, Lipsia 1913; E. Preuschen, *Die Echtheit von Justins Dialog gegen Tryphon*, in *Zeitschr. f. neutest. Wisssensch.*, 19-20 (1919-20), pp. 102-27; E. Goodenough, *The theology of Justin Martyr*, Jena 1923; G. Bardy, *Justin*, in DThC, VIII, coll. 2228-77; B. Capelle, *Le rescrit d'Hadrien et st Justin*, in *Rev. bénéd.*, 39 (1927), pp. 365-68; I. Giordani, *La prima polemica cristiana*, Torino 1930, pp. 94-119; L. Alfonsi, *Ricerche sull'Aristotele perduto*, III, *G. nella tradizione platonico-aristotelica*, in *Rivista di storia della filosofia*, 1 (1946), p. 229 sg.; id., *Lattanzio e G.*, in *Rendiconti Istituto lombardo di scienze e lettere*, 82 (1949), p. 19 sg. Paolo Künzle

NEL FOLKLORE. – La città di Chieti in Abruzzo, che venera s. G. come patrono, lo solennizza nella prima decade di maggio con grandi festeggiamenti civili e religiosi. Un antico fondo di riti di propiziazione agreste comuni alle feste di maggio può riconoscersi nelle manifestazioni più caratteristiche a cui dà luogo la « sagra di s. G. »: palii e corse di cavalli, fuochi artificiali, gare di canti e musiche, processioni in cui si riafferma la devozione e la religiosità del popolo abruzzese.

BIBL.: V. Trojani di Nerfa, *Sagre, feste e riti*, Roma 1932, p. 127. Paolo Toschi

GIUSTINO (ZAPERTOWICZ) da MIECHÓW. - Oratore e scrittore domenicano polacco, n. a Miechów verso il 1590-91 (non 1594), m. all'inizio del 1649 (fonti indirette danno il 1642). L'anno 1616 si recò a Bologna per gli studi.

Ritornato in patria (1622), nel 1628 venne promosso baccelliere nel Capitolo generale di Tolosa. Nel 1634 lo si trova priore a Danzica e tre anni dopo reggente dello Studio generale di Cracovia. Si dette assiduamente e con grande frutto alla predicazione. Tra i suoi scritti va specialmente ricordata la considerevole opera mariologica *Discursus praedicabiles super litanias lauretanas B. V. M. in duos tomos distributi....* (Parigi 1642, Lione 1660 [più corretta], Varsavia 1735, Napoli 1857; trad. franc. di A. Ricard, 1868, 1870).

BIBL.: *Discursus praedicabiles...*, ed. Napoli, pp. 3-6 (nell'ed. di Lione le prime pagine non sono numerate), ove l'autore ricorda alcuni episodi della sua vita; Quétif-Echard, II, p. 529a; M.-M. Gorce, s. v. in DThC, X, 1, col. 1720; A. Xuereb, *Doctrina p. mag. Justi Miechoviensis, O. P., de mediatione B. V. in distributione gratiarum* (tesi ancora ined., difesa presso la Facoltà di teologia dell'Istituto internazionale Angelicum di Roma nel 1949). Abele Redigonda

GIUSTIZIA. - La voce greca θέμις ha la stessa origine e lo stesso significato della voce latina *fas* e indica lo *ius divinum*. Νόμος è detta la legge umana (da νέμω, divido) ed è la regola secondo cui suole e deve farsi la partizione di una determinata cosa. Δίκη poi significa la g., dalla radice * *dik*, * *dic*, cioè indicare, mostrare. Δίκαιος dunque è detto chi segue la direttiva e l'esempio altrui, che agisce secondo le consuetudini e le costumanze, cioè secondo la regola. Τὸ δίκαιον è duplice: φυσικόν e νομικόν; il primo è determinato dalla natura, il secondo dalla legge umana.

SOMMARIO: I. Sguardo ai principali concetti di g. - II. La g. in senso stretto. - III. G. e carità. - IV. L'ingiustizia. - V. Le riparazioni dell'ingiustizia. - VI. Diverse forme di g. - VII. Attuazione della g. - VIII. Esistenza della g. nel mondo. - IX. Evoluzione della g.

I. SGUARDO AI PRINCIPALI CONCETTI DI G. – Nel suo significato più ampio g. significa *conformità in genere*, *corrispondenza*, *attitudine ad un determinato fine*, *congruenza*. In tal senso si dice giusto un orologio, una macchina, uno strumento di misurazione, una previsione, un'indicazione stradale, un'operazione di calcolo, la soluzione di un problema, ecc.

Restringendosi ora al campo religioso-morale, specialmente a quello cristiano, si trovano tre significati principali del termine g. Nel primo di essi, sta ad indicare *virtù in genere*, *bene in genere*; onde giusto, in questo senso, è chi fa tutto il proprio dovere, chi non viola in nessun modo la norma di condotta. In tal senso si trova il termine g. già in Platone (cf. soprattutto *Rep.* IV, 10, 433: « la g. consiste nel fare il proprio ufficio ») per il quale la g. è la virtù universale armonizzante tutti i doveri, e nella S. Scrittura, specialmente nel Nuovo Testamento. In tal senso infatti s. Giuseppe è detto « giusto » (*Mt.* 1, 19) e s. Pietro rimprovera agli Ebrei di aver messo a morte colui che aveva attuato come nessuno la g. (*Act.* 3, 14 sgg.); in tal senso Gesù è detto « giusto » da Pilato (*Mt.* 27, 34), dal centurione (*Lc.* 23, 27); in tal senso si dice che Gesù è venuto a chiamare non i « giusti » ma i peccatori (*ibid.* 5, 32), che si deve cercare il Regno di Dio e la sua « g. » (*Mt.* 6, 32), che non si deve fare la nostra « g. » per riguardo agli uomini (*ibid.* 6, 1), che nel Giudizio universale gli angeli separeranno i cattivi dai « giusti » (*ibid.* 13, 49), ecc.

In un secondo senso g. significa una virtù determinata, quella per cui si dà a ciascuno ciò che gli spetta, quella che ci inclina a dare a ciascuno il suo. In questo senso s'incontra già la g. nella scuola pitagorica. « La g. è per cotesta scuola innanzi tutto *eguaglianza*, vale a dire corrispondenza tra termini contrapposti; e propriamente può assimilarsi al numero quadrato, cioè all'uguale moltiplicato per l'uguale, perché essa rende lo stesso per lo stesso. Coerentemente a questo concetto, ma con determinazione ancor più precisa, la medesima scuola dichiara che la g. consiste essenzialmente nel *contraccam-*

(*fot.* Fiorentini)

GIUSTIZIA - *La G.*, in un dipinto di Paolo Veronese (1551), proveniente dalla distrutta Villa Soranzo - Castelfranco Veneto, Sagrestia della chiesa dei SS. Liberale e Maria.

bio » (τὸ ἀντιπεπονθός: G. Del Vecchio, *La g.*, Roma 1946, p. 44 sg.). In modo particolare questo concetto di g. si trova in Aristotele che ne parla a lungo, specialmente nel l. V dell'*Etica a Nicomaco*. Chiare indicazioni della g. in questo secondo senso si hanno anche nella Scrittura. Dio infatti è detto spesso giudicare con g. perché dà a ciascuno il suo (si vedano specialmente i *Salmi*, ad es., 71, 2; 97, 9); nella parabola dei servi si dice : « Andate anche voi nella mia vigna e quello che è giusto vi darò » (*Mt.* 20, 4) e si raccomanda ai padroni di dare ai servi « ciò che è giusto » (*Col.* 4, 1), minacciando gravi castighi a quelli che defraudano della giusta mercede gli operai (*Iac.* 5, 4).

Un terzo concetto di g. appare con la Rivelazione cristiana. Secondo essa infatti la bontà morale è accompagnata solitamente dalla presenza in noi della Grazia santificante (e, per l'opposto, il male morale provoca la privazione della medesima), onde lo stato di g. nel primo senso sopra indicato viene a coincidere con lo stato di Grazia, l'acquisto della g. con l'acquisto della Grazia, la perdita della g. con la perdita della Grazia, ecc. In tal senso i teologi parlano di g. originale, di giustificazione dell'empio, ecc. e il Concilio di Trento dedicò la sua sesta sessione alla « giustificazione ».

Dei tre sensi indicati dal termine g., il primo si identifica sostanzialmente con la morale. Le fonti da cui si può ricavare un'indicazione completa della norma di condotta sono in fine, quale risulta dalla ragione e dalla Rivelazione, e la legge divina e umana (ecclesiastica e civile). Mentre il fine e la legge divina sono sostanzialmente immutabili, la legge umana può e deve mutare, non avendo essa altro compito che quello di applicare le eterne e inderogabili esigenze della natura e della Grazia ai diversi tempi e ai diversi luoghi. Inoltre la legge umana ha necessariamente un carattere statistico, essendo modellata su una media. La legge umana può quindi diventare ingiusta per due motivi : o perché si trasferisce a tempi e a luoghi per cui non è adatta; o perché si insiste nella sua applicazione anche in casi eccezionali che esulano dalla linea media che il legislatore aveva di mira. Sorgono così tutti i problemi di riforma delle strutture giuridiche per adeguarle ai nuovi tempi e ai nuovi luoghi, così da applicare nel modo migliore le esigenze del diritto naturale e rivelato; e l'istituto della dispensa dalla legge e dell'*epicheia* : in genere tutti i problemi riguardanti il diritto da costituire, contro il diritto costituito, in vista di una sempre più profonda attuazione delle supreme esigenze del bene.

Si tratta qui della g. come virtù per la quale si dà a ciascuno il suo.

II. LA G. IN SENSO STRETTO. – Lo studio di essa esige un approfondimento di quel « suo », ossia del diritto ch'essa vuol dare a ciascuno. Ogni uomo, avendo un'anima spirituale e quindi essendo persona, ha un fine proprio da raggiungere : lo sviluppo completo di se stesso nel possesso immediato e soprannaturale di Dio. Per raggiungere quel fine, l'uomo ha bisogno di moltissime cose : beni per alimentare la sua vita vegetativa, per proteggere la sua esistenza dalle intemperie e dalle malattie che la mettono in pericolo, per coltivare la sua sensibilità e la sua intelligenza, per manifestare a Dio la sua completa sottomissione, la sua riconoscenza, la sua indigenza, ecc. Tali cose, almeno per lo stretto necessario, sono della persona, le appartengono; non sono la persona, né entrano a costituirla fisicamente, ma pure le appartengono; costituiscono quel « suo » che la g., nel senso che ora si sta esaminando, esige che sia dato a ciascuno. « Mio », « tuo », « suo », ecc., e, in genere, ogni diritto indica qualche cosa che non è la persona né entra a costituirla fisicamente; quindi può essere tolto senza distruggere la persona; nel tempo stesso però appartiene alla persona, è necessario per la sua completa esplicazione; per conseguenza non può essere tolto senza diminuire la persona stessa, senza offendere le sue esigenze fondamentali. Sta qui la differenza fra i pronomi personali e i pronomi possessivi : i primi stanno per la persona, i secondi invece stanno per qualche cosa che non è la persona, ma pure le appartengono. Sta qui anche la speciale caratteristica del diritto : è insieme qualche cosa di esterno e di interno alla persona. Essendo esterno il diritto può essere violato senza distruggere la persona; essendo interno non può essere violato senza colpirla profondamente.

Da quanto precede risulta sùbito che la g. suppone alterità di persone. Per la g. noi usciamo da noi stessi, la rompiamo con la cura della nostra limitata personalità per occuparci dei nostri simili. La g. è per ciascuno di noi la difesa di persone distinte da noi.

Inoltre la g. ha di mira ciò che agli altri è dovuto, non ciò che è libero di dare o non dare; e per di più ciò che agli altri è dovuto perché « loro », perché appartiene ad essi. Essendo la g. la virtù che inclina a dare agli altri ciò che è « loro », non è in suo potere dare o non dare; e deve dare per questo preciso motivo che si tratta di cosa di altri.

E questo conduce a fissare altre caratteristiche della g.: essa ha un carattere minimalistico, ma può essere attuata anche con la forza e prescinde dall'animo con

cui si dà o non si dà. *Carattere minimalistico*: oggetto della g. è il diritto, ossia ciò che è indispensabile perché la persona possa, se vuole, raggiungere il proprio fine. Tali parole vanno intese, evidentemente, in senso umano, tenendo calcolo delle effettive possibilità della natura, come storicamente si presenta e delle debolezze che di fatto in essa si lamentano; ma anche in senso rigoroso: ciò che non è indispensabile per il raggiungimento dei fini della persona non è oggetto della g. *Può essere attuata anche con la forza*: si è infatti di fronte a qualcosa che è dovuta perché appartenente alla persona, perché « suo »; prendendolo qui anche contro la volontà di chi di fatto, ma a torto, tiene qualcosa in suo possesso, essa non prende nulla che non le appartenga; non fa altro che impossessarsi di fatto di ciò che è già « suo ». *Prescinde dall'atteggiamento spirituale con cui si dà o si rifiuta*: non ha interesse nella g. che si dia volentieri o contro volontà, che si dia di buon grado o imprecando; solo interessa che si dia ciò che si deve dare; interessa solo l'oggetto della g., non l'animo di chi la deve attuare.

III. G. E CARITÀ. – Tali caratteristiche della g. appaiono più chiaramente dal confronto con ciò che avviene nella carità. Anche questa suppone alterità di persone, non però in quanto sono diverse ed opposte, ma in quanto sono in qualche modo (comunione di origine, di destinazione, ecc.) unite fra loro, in quanto, pur essendo distinte, formano in qualche modo una cosa sola. Inoltre la carità tende a dare anche quello che è proprio, stabilendo prima una uguaglianza fra le diverse persone che si amano, poi una situazione di favore per la persona amata (si pensi alla madre che non dorme perché il bambino dorma più tranquillo, alla sposa che rinuncia ad una cosa propria per far piacere al marito): ha quindi un carattere massimalistico, almeno tendenzialmente.

Per conseguenza preponderante nell'amore è l'atteggiamento spirituale con cui si dà: si può dare anche una cosa preziosissima e non dimostrare nessun amore, anzi offendere la persona amata; mentre, d'altra parte, si può dare anche una cosa modestissima e dimostrare un grandissimo amore, rendendo felice la persona amata. Per tale carattere di spontaneità e di generosità l'amore non si può esigere con la forza: si può chiedere, si può implorare; non si può per nulla esigere.

IV. L'INGIUSTIZIA. – Si hanno ora tutti gli elementi per precisare che cosa sia ingiustizia. Anche di essa si hanno – nel campo religioso-morale – tre concetti: uno generale, per il quale significa vizio in genere e ogni violazione dell'ordine morale; uno più ristretto, per il quale significa violazione dell'ordine morale in quanto comanda di dare a ciascuno il suo; infine un terzo, ancora più particolare, per il quale significa assenza della Grazia santificante.

Anche per l'ingiustizia ci si limita qui al secondo dei sensi indicati, che è pure quello più frequente. Perché ci sia ingiustizia in tal senso occorre che ci sia violazione del diritto in senso stretto; cioè occorre che ci sia alterità di persone, che si tratti di qualche cosa di dovuto all'altro, perché proprio di lui, che questo qualche cosa di dovuto non sia dato. Non è quindi lo stesso, rigorosamente parlando, azione cattiva, azione dannosa e azione ingiusta. Un atto può essere cattivo senza essere ingiusto nel senso indicato (una bestemmia, p. es., non sottrae nulla a Dio). Un atto può essere dannoso senza essere ingiusto: lo Stato espropriando per motivi di pubblica utilità può recare un danno, non un danno ingiusto. Per l'opposto, invece, ogni atto ingiusto è anche dannoso e cattivo.

Fra le molte questioni su cui si è lungamente indugiata la casistica sembra necessario dire una parola anche qui delle seguenti: 1) se *consentienti fiat iniura*; 2) se si possa commettere ingiustizia con un atto puramente interno; 3) se si possa commettere ingiustizia privando uno del raggiungimento di un bene che non possiede ancora.

Per la questione se *consentienti fiat iniuria* esistono due correnti fra gli autori: una, sostenuta in questi ultimi tempi specialmente dal gesuita A. Vermeersch (cf. *Quaestiones de iustitia*, 2ª ed., Bruges 1904, nn. 142-144, pp. 152-57), ragiona in questo modo: il diritto è qualche cosa che, pur essendo ordinato alla persona, non le appartiene né metafisicamente, né fisicamente; è quindi possibile, anche se non sempre lecito, spogliarsene; chi lo fa non può più patire ingiustizia; con il consenso precisamente uno si spoglia del suo diritto; quindi *consentienti non fit iniuria*. Il principio dunque, secondo tali autori, ha un valore universale.

L'altra corrente invece, che sarebbe stata propugnata da un gruppo di teologi accennati, senza nominarli, dal Lessio (*De iustitia et iure*, Lovanio 1605, cap. 7, d. 3) e da qualche moderno (p. es., E. Ione, *Comp. di teol. mor.*, Torino 1949, n. 323, p. 290) ragiona in questo modo: la connessione fra il diritto e la persona non è di ordine fisico né dipendente dalla sola volontà; non può quindi esser tolta dal distacco fisico della cosa né con il consenso della volontà; il consenso quindi non toglie l'ingiuria, a meno che si tratti di diritti a cui uno possa rinunciare.

La prima opinione sembra senz'altro da preferirsi. Bisognerà però che si tratti di consenso vero, non fittizio e di consenso con cui si rinuncia al proprio diritto (non basta, ad es., il consenso con cui si accetta ciò che l'altro ingiustamente fa senza opporsi, come avviene, ad es., nei martiri). Bisognerà inoltre tener presente che con tale consenso si toglie all'azione la specifica malizia dell'ingiustizia, non si toglie ogni altra malizia: l'azione che l'altro fa può quindi essere cattiva, anche se non di quella particolare deformità che è caratteristica dell'ingiustizia. La seconda corrente sembra essere originata da una parte dalla confusione fra rinuncia valida e rinuncia lecita e dall'altra fra azione cattiva e azione ingiusta. Nessuno può rinunciare lecitamente al proprio diritto; spesso però vi può rinunciare validamente: quando una rinuncia valida è intervenuta, la violazione del diritto cessa sempre di essere un'ingiustizia, anche se può talvolta rimanere un'azione moralmente illecita. Ad ogni modo alla prima corrente si riallaccia il Codice penale italiano che all'art. 50 dice: « non è punibile chi lede o pone in pericolo un diritto col consenso della persona che può validamente disporne ».

Alla questione se si può commettere ingiustizia anche solo con un atto interno è necessario per prima cosa chiarire il senso della domanda. Altro infatti è chiedere se con un atto puramente interno si può commettere un'ingiustizia ed altro è chiedere se la sola volontà di commettere un'ingiustizia sia già un'azione ingiusta. Alla prima domanda si deve rispondere senz'altro di sì. Si pensi solo al giudizio temerario. Alla seconda domanda invece si deve rispondere di no. Certo, se si prende il termine g. nel primo senso indicato in principio, la volontà di commettere un'ingiustizia è già un'azione ingiusta. Se invece si dà al termine g. il significato preciso che sopra si è determinato la sola volontà di spogliare e comunque di non dare ad uno ciò che è suo non costituisce ancora di per sé l'effettiva negazione di quel « suo » e quindi non costituisce di per sé un atto ingiusto.

Questi accenni avviano alla soluzione della terza questione menzionata sopra, ossia se si commetta ingiustizia anche solo impedendo ad uno di raggiungere un bene. Evidentemente si può negare ad uno il suo sia togliendogli quello che di fatto già possiede, sia impedendogli di raggiungere quello che ha diritto di poter possedere (per questo v. DANNO; LUCRO CESSANTE).

V. LE RIPARAZIONI DELL'INGIUSTIZIA. – Essa comporta, oltre il pentimento, le restituzione di ciò che si è tolto o il risarcimento dei danni ingiustamente causati. Tale obbligo è affermato espressamente, tra l'altro, in *Ex.* 22, 1-3, *Lev.*6, 2-5 ed è

chiaramente stabilito dalla ragione (v. RESTITUZIONE). Bisognerà però che ci sia davvero un danno ingiustamente e colpevolmente causato; mancando il danno o il danno ingiusto non si può parlare di ingiustizia; mancando il rapporto di causalità non si può affermare l'obbligo di riparare.

VI. DIVERSE FORME DI G. – Dalla trattazione generale della g. si passa ora alla questione delle diverse forme in cui si presenta o può presentarsi. È questo un punto assai discusso e per parecchi lati ancor molto oscuro. La concezione tradizionale, ormai classica, divide la g. in tre specie : g. *commutativa*, g. *distributiva* e g. *legale*. Per la prima l'individuo rende agli altri individui ciò che è loro; per la seconda la società rende all'individuo ciò che è suo; per la terza l'individuo rende alla società ciò che è suo.

Non tutti concordano nei particolari : alcuni infatti (ad es., A. Vermeersch, *op. cit.*, n. 21 p., 17) dividono la g. in particolare e generale, suddividendo poi quest'ultima in distributiva e legale; altri (ad es., s. Alfonso, *Theol. mor.*, l. III, tr. V, n. 486 [ed. L. Gaudé, II, Roma 1907, pp. 3-4]), passano immediatamente dalla g. alla g. commutativa, distributiva e legale. Però tutti concordano nell'ammettere tre specie di g. : solamente la violazione di quella commutativa porterebbe con sé l'obbligo della restituzione.

Una seconda corrente, rappresentata specialmente dal domenicano M. Héring, sostiene che le forme di g. sono soltanto due : la g. commutativa e la g. distributiva; quella che si dice solitamente g. legale, non sarebbe, secondo lui, che una virtù speciale ordinante al bene comune gli atti delle altre virtù, oppure semplicemente l'assieme delle altre virtù senza alcuna relazione al bene comune. Ciò che renderebbe intelligibile, fra l'altro, l'assenza dell'obbligo della restituzione nelle violazioni della g. legale.

Infine una terza corrente, assai sparuta, tende ad ammettere tre forme di g. vera e propria con l'obbligo della restituzione per ognuna di esse. Così, ad es., J. Carrière, il quale scrive : « Iustitia commutativa duplici sensu valde diverso apud auctores multos sumitur : aliquando idem sonat ac iustitia stricta; aliquando significat eam quae exercetur a privato erga privatum. Hae duae notiones si non attendantur, magna erit confusio : saepe enim dicitur v. g. violationem solius iustitiae commutativae inducere obligationem restituendi : porro illud verum erit, si sumatur in priori sensu; secus, si in posteriori; nam aliae iustitiae aliquando pro obiecto habent ius strictum ». (*De iustitia et iure*, I, n. 7, 2°, p. 9 sg.; cf. anche III, n. 1107, p. 151).

Senza entrare qui in lunghe e sottili discussioni sembra che l'opinione dell'Hering sia difficilmente sostenibile : dovunque infatti c'è una persona c'è un diritto e quindi c'è luogo per un'ingiustizia. Ora la società è pure, moralmente, una persona; ha pure quindi un « suo » che le deve essere dato; così come essa deve pure agli altri il « loro ». Sembra quindi difficile poter negare un triplice rapporto o una triplice forma di g. : quella per cui la persona singola dà alle altre persone singole ciò che loro spetta; quella per cui la società dà ai singoli ciò che loro spetta, e quella per cui i singoli dànno alla società ciò che ad essa spetta.

Non è necessario ricordare che le ultime due forme di g. sono state particolarmente sottolineate negli ultimi documenti pontifici, specialmente nelle grandi encicliche sociali di Leone XIII e di Pio XI e nei radiomessaggi di Pio XII. Sarà bene che su di esse si concentri l'attenzione dei teologi e dei giuristi se si vogliono risolvere i problemi che in questo campo il nostro tempo pone. In tali ricerche sembra sia determinante la precisazione del fine della vita umana e, in particolare, la precisazione del fine della vita consociata. Quest'ultimo consiste soprattutto nella creazione del bene comune, ossia nella creazione di condizioni per cui ognuno possa, se vuole, vivere secondo la norma morale e quindi raggiungere il proprio fine. D'altra parte i mezzi per creare il bene comune la società non li ha da sé, né li riceve direttamente da Dio, ma ha bisogno di riceverli dai membri stessi della società. Onde si arriva a queste formole : la società deve a ciascuno tutto ciò che è necessario per poter raggiungere il proprio fine; ognuno deve alla società tutto ciò che è necessario per il bene comune, ossia perché, a sua volta, ciascuno possa avere tutto ciò che è indispensabile per poter raggiungere il proprio fine, o, come qualcuno ama dire (con un'espressione che ha bisogno di qualche precisazione) : *a ognuno secondo le proprie necessità ; da ognuno secondo le proprie possibilità.*

La g. distributiva impone alla società di dare ad ognuno l'indispensabile perché egli possa raggiungere il proprio fine. La g. legale impone a ciascuno l'obbligo di dare alla società ciò che è indispensabile per l'esistenza del bene comune. Oltre quel limite l'individuo non deve nulla per g. alla società, né la società all'individuo.

In questa cornice vanno posti i problemi dell'intervento statale, della libertà civica nelle sue diverse applicazioni, del diritto penale, della pena di morte, ecc. sui quali sembra che qualcosa ancora rimanga da dire.

VII. ATTUAZIONE DELLA G. – A chi spetta l'attuazione della g., ossia la devoluzione del suo a ciascuno ? Indubbiamente in molti casi saranno sufficenti gli interessati. L'esperienza dimostra ogni giorno che molte cose giuste vengono attuate dai singoli senza alcun intervento di terzi. Questo tuttavia, specialmente nei casi controversi, non è sempre possibile. Basta tener presente da una parte che il diritto è minimalistico ed esigibile anche con la forza e dall'altra che l'uomo, quale storicamente si presenta, è profondamente egoista e quindi portato ad esagerare i propri diritti e a sottovalutare quelli degli altri. Lasciando quindi agli stessi titolari del diritto di farsi g. si andrebbe incontro al gravissimo pericolo di violare la g. Per tale motivo si dice che nessuno può farsi g. da sé.

Con uno sforzo millenario l'umanità ha cercato di sottrarre sempre più agli interessati l'attuazione della g., affidandola a terzi. Rientrano in quello sforzo la proibizione della vendetta, dell'autodifesa, la progressiva strutturazione in gruppi sociali sempre più larghi (dalla tribù alla società infranazionale, alla società nazionale, e alla società supernazionale), la divisione dei poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario) con annessa indipendenza della magistratura; la ricerca di forme di controllo (tribunali di appello e, per certi limiti, di cassazione) ecc.

Purtroppo tale sforzo è ben lungi dall'essere concluso. Si pensi solo alla mancanza di una società supernazionale seriamente strutturata con potere legislativo, esecutivo e giudiziario; si pensi anche, entro la stessa società nazionale, alla mancanza di organismi adatti a risolvere tutte le controversie del lavoro (ad es., quelle dirette a ottenere nuovi contratti di lavoro).

Anzi l'umanità sembra essere per se stessa incapace di costituire istituti giuridici atti ad offrire a tutti e sempre una tutela assoluta e completa del diritto e una difesa assoluta e completa della g. Si suppone infatti, per semplificazione, attuata perfettamente la società supernazionale : chi difenderà l'individuo o il singolo Stato da un abuso di potere di quella ? Come impedire che si ripetano in quella sede le usurpazioni che storicamente si sono tanto spesso verificate nella società nazionale ? Lo stesso si dica della divisione dei poteri e della costituzione di tribunali di appello : chi potrà offrire una garanzia efficace contro eventuali abusi del potere giudiziario, almeno nelle sue strutture più alte ?

Non rimane quindi, per attuare completamente la g., che far appello alla buona volontà (con cui rimediare alle insufficenze degli istituti) o far rinvio ad un'altra vita (in cui dar soddisfazione a ciò che in questa non può sempre ottenere soddisfazione).

In mancanza della buona volontà, prima ancora della completa attuazione della g. che avrà luogo nell'altra

vita, non si vede come si possa, almeno nei casi estremi, quando sono in gioco diritti primordiali, negare all'individuo o ai gruppi inferiori il diritto di farsi g. da sé.

Rientrano in quest'ordine di considerazioni il diritto di prender il necessario per chi si trova in caso di estrema necessità, l'occulta compensazione, lo sciopero, la serrata, la legittima difesa, la guerra, la rivolta, ecc. Rimandando alle singole voci per una trattazione completa della materia che le riguarda, qui sarà sufficente notare che in tutti questi istituti si tratta solo di difendere dei diritti fondamentali nei casi in cui la società non offre sufficente protezione. Per tutti quegli istituti quindi occorre : *a*) che si tratti di diritto evidente e per di più fondamentale; *b*) che sia evidente l'impossibilità di ottenere g. per mezzo di apposite istituzioni (o perché mancano totalmente o perché in un determinato momento non sono operanti); *c*) che si faccia solo quello che è indispensabile per difendere il proprio diritto. Non si tratta quindi di offendere il diritto altrui, ma solo di difendere il proprio; e di rassegnarsi a farlo da sé, con tutti i pericoli che ci possono essere, solo perché le istituzioni che dovrebbero farlo non esistono o non operano. Queste considerazioni si devono tener presenti in modo particolare per la guerra e lo sciopero, se si vuol evitare sia il pericolo di una mistica dello sciopero e della guerra come il pericolo di una mistica della pace e dell'antisciopero. Bisognerà che dovunque le preferenze siano guidate dalle superiori esigenze di una maggior g. nel mondo.

VIII. Esistenza della g. nel mondo. – Passando ora da considerazioni di carattere normativo – ossia dal « dover essere » – a considerazioni di carattere storico – ossia all'« essere » – non è difficile scorgere come in questo mondo non sempre è attuata la g. L'imperfezione degli istituti e il progressivo perfezionarsi degli strumenti di forza, a servizio di un profondo egoismo, fanno sì che non sempre sia dato a ciascuno il « suo ». Variano e talvolta profondamente i campi e le forme in cui la g. è violata (diritti individuali [ad es., schiavitù], diritti civici [ad es., forme totalitarie di governo], diritti economici, ecc.); ma violazioni pare siano sempre esistite.

Si capisce allora l'invocazione ardente dell'umanità a Dio e all'al di là in funzione di una completa attuazione della g. Fino a che punto tale esigenza e tale invocazione siano motivo razionalmente sufficente per ammettere l'esistenza di Dio e di una vita futura si lascia ai filosofi di giudicare. Ai sociologi pure si lascia giudicare fino a che punto quell'appello stia storicamente a base del fatto religioso.

Qui si vuole dire soltanto che, secondo la dottrina cattolica, quella g., che non sempre esiste in questa vita, sarà certamente attuata nell'al di là. Ognuno avrà infatti nell'altra vita quello che si sarà « meritato » in questa vita con le sue azioni libere. La Grazia costituisce un vero diritto alla gloria e la colpa un vero titolo alla dannazione; inoltre tanto il premio quanto il castigo corrisponderanno a criteri di g. L'infinita sapienza e potenza divina e la perfetta conoscenza ch'egli ha del cuore umano e dell'uso della libertà, anziché un ostacolo, saranno proprio il presupposto per dare a ciascuno il « suo » e quindi per attuare veramente e compiutamente la g.

IX. Evoluzione della g. – Una prima evoluzione della g. si ha nella ricerca di istituti sempre più perfetti per attuare i diritti storicamente acquisiti. In tal senso l'introduzione della divisione dei poteri è stato certamente una conquista; del pari lo sarà in avvenire la strutturazione di una società supernazionale.

Un'ulteriore forma di evoluzione sta nella più profonda determinazione della sfera dei diritti. L'affermazione, cioè, che la g. dà a ciascuno il suo è ancora puramente formale, non dicendo di per sé che cosa in concreto rientra in quel « suo » che si vuol dare a ciascuno : il salario familiare, ad es., rientra nell'ambito di quel « suo » ?

Questa seconda linea di sviluppo richiede una sempre più profonda cognizione delle insopprimibili esigenze della persona umana e del suo valore assoluto, almeno nel mondo creato.

Da tale punto di vista il cristianesimo ha significato storicamente un apporto incalcolabile all'evoluzione della g.

Bibl.: Un'abbondantissima bibliografia è indicata in G. Del Vecchio, *La g.*, Roma 1946, *passim*, nelle note; da essa non potrà prescindere chi voglia fare anche solo qualche modesto studio sull'argomento. Cf. anche A. Van Hove, *Prolegomena*, 3ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 3-4. Per la trattazione dei diversi concetti di g., e in particolare della g. in senso stretto con le connesse questioni della violazione della g. e della restituzione, si possono vedere i classici trattati scolastici *De iustitia et iure*: quasi ogni filosofo e teologo scolastico ha il suo (p. es., De Lugo, Lessio). Si possono vedere anche i manuali di teologia morale. P. es.: J. Carrière, *De iustitia et iure*, 3 voll., Parigi 1839; s. Alfonso, *Theologia moralis*, tr. V, ed. L. Gaudé, II, Roma 1907; A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, II, ivi 1937, pp. 291-478. Per la giustificazione si vedano i trattati scolastici *De gratia*. Per alcune questioni sulle g. si veda A. Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, 2ª ed., Bruges 1904. Per le varie forme di g. si veda M. Héring, *De iustitia legali*, Friburgo 1944. Sulla g. sociale v. g. sociale. – Per l'attuazione della g. nell'al di là si vedano i trattati dogmatici sul merito.

Giovanni B. Guzzetti

GIUSTIZIA ORIGINALE : v. doni soprannaturali; giustizia originale.

GIUSTIZIA SOCIALE. - Voce nuova e frequentissima, nata dal vago disagio che deriva da qualche cosa che manca alla società moderna e dall'aspirazione febbrile nel ricercarla.

Sommario : I. Definizione. - II. Dualità dei soggetti nella g. s. - III. Obbligatorietà della g. s. - IV. Quantità nel dovere di g. s. - V. Questione sistematica.

I. Definizione. – In realtà l'idea stessa non è ben definita e, nei suoi molti equivoci, offre il terreno buono alle azioni agitatrici di tanti arruffapopoli, servi più o meno interessati o illusi delle tendenze egemoniche nazionali e internazionali, a contenuto politico o sociale o, più spesso, economico.

Perciò g. s. è la magica espressione che risuona dalle sponde più opposte ed i popoli, fatti creduli dalle necessità esasperate, tra le opposte sponde incessantemente fluttuano. La dottrina seria, specialmente nel campo cattolico, ha compiuto e sta compiendo sforzi grandi per precisare esattamente il concetto di g. s., allo scopo di procedere poi sicura ed efficace alla sua realizzazione concreta.

Sono considerevoli i risultati di questi sforzi, grazie specialmente alla luce dei documenti pontifici, ma non sono ancora completi; probabilmente la realtà, sia tecnico-economica che etico-giuridica, che si vuole interpretare, non è essa stessa definitiva, ma in fase ancora di evoluzione. Riservando per ultimo un breve cenno alla questione sistematica dell'inquadramento della virtù della g. s. tra le altre virtù morali, è opportuno soprattutto darne il concetto più preciso e completo possibile.

La g. s., prima di essere specificamente sociale, è innanzitutto genericamente giustizia (v.) nel suo significato proprio e non soltanto metaforico. Comprende quindi gli elementi essenziali ad ogni tipo di giustizia che sono tre : la dualità dei soggetti, che la giustizia mette in rapporto; l'obbligatorietà di detto rapporto, che è quindi rapporto caratteristico di diritto-dovere; la quantità che delimita il contenuto del rapporto stesso, quantità oltre la quale il diritto non si concepisce più e nella quale il dovere si estingue. La dualità dei soggetti suppone la loro distinzione fisica o morale. In forza di essa ogni giustizia è essenzialmente sociale, nel senso generico almeno di stabilire e regolare dei rapporti tra gli uomini, influendo così nella loro vita sociale.

In questo senso sono sociali anche le altre virtù, che si esercitano a vantaggio del prossimo, come, p. es., la carità. Queste però o non sono obbligatorie o, se lo sono, la loro obbligatorietà non si fonda nel diritto della persona, a vantaggio della quale si esercitano, ma altrove; per la giustizia invece la fonte dell'obbligatorietà non è

estrinseca ma intrinseca al rapporto stesso, che è quindi rapporto caratteristico di diritto-dovere.

Del contenuto poi di questo rapporto più che l'aspetto qualitativo è rilevante l'aspetto quantitativo; non solo perché esso misura la gravità o meno dell'obbligazione ma soprattutto perché, esaurendosi nei limiti della quantità tutta l'obbligatorietà del rapporto, garantisce l'indipendenza personale dei due soggetti, che pur restano uniti tra di loro dal legame della giustizia.

Benché ogni giustizia sia sociale, come si è detto, esiste però tra le varie specie di giustizia una giustizia specificamente sociale e della quale qui ci si occupa. In essa il triplice elemento essenziale ad ogni tipo di giustizia assume una configurazione caratteristica, che costituisce la g. s. in specie propria, distinta da ogni altra.

II. Dualità dei soggetti nella g. s. – La g. s., con i suoi rapporti, mette di fronte tra loro non già individuo ad individuo, ma individuo a società, in modo che la società è il soggetto del diritto, l'individuo associato è il soggetto del dovere.

Essendo la società il soggetto del diritto, la g. s., pur se benefica immediatamente degli individui o gruppi di essi, sempre mira al bene della società intera, e perciò a questo tipo di giustizia deriva la specificazione propria di sociale.

Ma cos'è precisamente la società in quanto è detentrice di diritto, cui, per g. s., corrisponde il dovere degli associati? È necessaria un'osservazione previa.

La società ben costituita presenta una moltitudine di uomini, opportunamente organizzata ed operante allo stesso scopo, del cui vantaggio tutti proporzionalmente usufruiscono. Quello scopo, visto così nel centro della realtà sociale, costituisce in concreto il cosiddetto bene comune.

È comune due volte: in quanto è il prodotto della cooperazione, più o meno immediata, di tutti e poi in quanto tutti, più o meno mediatamente, ne godono. Intorno al bene comune gravitano i due momenti essenziali della vita sociale: il momento che si chiama produttivo, in quanto mostra l'organizzazione sociale tesa alla produzione del bene comune; il momento che si chiama fruitivo, in quanto mostra l'organizzazione sociale tesa al godimento del bene comune. È evidente che i due momenti sociali, quello produttivo e quello fruitivo, benché nella realtà concreta inscindibilmente s'intreccino, dal punto di vista morale e del diritto sono del tutto distinti.

Ciò posto, quando si dice che nel rapporto di g. s. il soggetto del diritto è la società, s'intende la società considerata soprattutto nel suo momento produttivo.

Nel fatto stesso della loro appartenenzna alla società s'intuisce che gli individui associati hanno dei doveri verso di essa, considerata come complesso delle organizzazioni socialmente operanti del bene comune.

Si suol dire che la g. s. obbliga verso il bene comune. Per essere precisi: il bene comune è il fine della g. s.; soltanto il momento sociale produttivo è il soggetto dei suoi diritti. Ma siccome il bene comune è lo scopo da raggiungere nel momento sociale produttivo, con linguaggio metonimico, l'espressione è corretta. Ad evitare però pericolosi equivoci, va opportunamente richiamata la distinzione tra il bene comune, quale scopo della g. s., ed il momento sociale produttivo quale soggetto dei suoi diritti.

Come il bene comune, così la società, vista nel momento produttivo del bene comune, sono realtà molto complesse; tanto più complesse quanto più sono numerosi gli associati e più è elevato il loro scopo sociale. Per la società statuale, p. es., che è quella che interessa tutti di più, il bene comune comprende moltissimi e tra i più disparati elementi, dall'economia privata e pubblica alla cultura di ogni genere, dalle condizioni demografiche alle manifestazioni sportive e così via. Va però attentamente notato come il bene comune non consiste solo nella somma di questi elementi, ma più nell'equilibrio stabile di essi, in quanto realizzano lo scopo della società statuale, che è il benessere temporale, informato dalla morale e dal diritto, subordinatamente al fine ultimo, anche soprannaturale, dell'uomo.

Alla complessità del bene comune risponde la complessità della società, vista nel momento produttivo del bene comune.

Restando nello stesso esempio, il momento produttivo della società statuale si presenterà come l'insieme di tutte le organizzazioni, che con il loro efficace influsso contribuiscono a produrre, consolidare e migliorare il bene comune specifico della società statuale, dalle istituzioni economiche a quelle culturali, dalle previdenze demografiche alle associazioni sportive e così via. Anche qui va diligentemente notato che il momento produttivo della società non consiste tanto nella totalità di dette organizzazioni ed istituzioni quanto nello stabile ed equilibrato dinamismo delle stesse operanti al bene comune.

In mezzo alla società dei popoli la g. s. deve stabilire e conservare l'equilibrio di un organismo sociale molto più complesso di quello nazionale; di un organismo invece molto più semplice ed elementare in seno alle associazioni minori più o meno direttamente subordinate o coordinate alla vita sociale della nazione. Ma qualunque sia la natura e l'estensione della società, il soggetto della g. s. in essa operante è sempre il momento sociale produttivo.

È per se stesso evidente che di fronte a questo hanno obbligazioni non solo i sudditi della società, ma anche le autorità; anzi, queste, influendo di più sull'efficenza del bene comune, hanno obbligazioni maggiori dei semplici sudditi.

Gravissimo errore sarebbe il non distinguere tra società ed autorità e designare questa non come soggetto dei doveri, ma come soggetto dei diritti di g. s. In nessun punto come in questo il positivismo giuridico riesce più deleterio. È vero che tra i compiti delle autorità è quello di definire i doveri dei sudditi di fronte alla società e di vigilare alla loro osservanza; è vero pure che questo compito dell'autorità si presenta ai sudditi come diritto dell'autorità; ma ciò non vuol dire che questo stesso compito, quando lo si riferisce alla società intera, non sia un dovere rigoroso e per nulla un diritto. Così che, di fronte alla società, sudditi ed autorità sono sullo stesso piano di collaborazione al bene comune, egualmente legati da doveri di g. s., benché in modo diverso.

S. Tommaso esprime questa verità con termini davvero eleganti. I doveri di g. s., che egli chiama generale o legale, sono «in principe principaliter et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi administrative» (*Sum. Theol.*, 2^{a}-2^{ae}, q. 58, a. 6). L'autorità è soggetto del dovere di g. s. *architectonice*. Tocca infatti all'autorità, dietro conoscenza esatta dello stato generale delle cose sociali, architettare un sistema di leggi, nelle quali ciascun suddito trovi definito il settore ed i limiti della sua collaborazione concreta al bene comune. Essi infatti non potrebbero ciò conoscere da sé, se non altro perché manca loro la visione generale delle cose, cui inquadrare la propria azione.

In questa osservazione è la condanna più evidente del liberalismo economico. Chi non vede allora come alla efficenza del bene comune l'autorità influisce *principaliter*, architettando bene la legge, e che i sudditi invece influiscono *secundario* osservandola fedelmente? La legge formulata dall'autorità e osservata dai sudditi è lo strumento ordinario della g. s. Perciò s. Tommaso chiama legale questo tipo di giustizia.

Dunque l'autorità e i sudditi sono i soggetti primarî dei doveri di g. s., ma né l'una né gli altri potrebbero efficacemente e agevolmente precisare e praticare i rispettivi doveri sociali senza l'aiuto di associazioni intermedie. La loro rete ben disposta, colmando l'enorme distanza che corre tra l'autorità centrale e l'individuo, assolve preziosissimi compiti. Porge all'autorità informazioni più complete sulle necessità e sulle disponibilità dei singoli, onde le leggi rispondano alle esigenze reali del bene co-

mune e alle possibilità davvero esistenti di realizzarlo. Viceversa per mezzo di queste associazioni i sudditi di ogni condizione possono essere meglio informati, sostenuti e vigilati per una osservanza delle leggi, non soltanto secondo il loro tenore letterale, ma secondo lo spirito delle loro finalità. Soprattutto molte questioni possono essere risolte in seno alle associazioni stesse, completandosi in esse molti doveri individuali di g. s., cosa che né i sudditi potrebbero da soli, né convenientemente impegnerebbe l'autorità superiore. Le soluzioni date da questi organismi (si pensi, p. es., ai contratti collettivi di lavoro) riescono più agili, più aderenti alle condizioni particolari di tempo e di luogo ed alleggeriscono il già troppo pesante volume di affari, che preoccupa l'autorità e che oggi spesso trascende i limiti ragionevoli delle umane possibilità.

Inoltre questo sistema di associazioni, legalmente disciplinato, mentre favorisce l'iniziativa privata e rispetta la libertà individuale, non permette loro di svolgersi fuori e tanto meno contro il bene comune. Più ancora garantisce un minimo di stabilità alla vita sociale, anche nei casi di crisi dell'autorità, morbo troppo frequente della politica moderna. Per queste e molte altre ragioni i documenti pontifici raccomandano caldamente come necessaria e utilissima alla soluzione delle questioni di g. s. una larga rete di associazioni minori nel seno della società moderna. Va da sé, che l'ampiezza di una tal rete sarà proporzionata all'ampiezza della società, nella quale si dispiega.

In conclusione, come ogni giustizia propriamente tale, anche la g. s., mediante il suo rapporto, mette di fronte due soggetti realmente distinti tra loro. Il soggetto del suo diritto è la società, considerata nel suo momento produttivo del bene comune; il soggetto dei doveri è triplice: l'autorità, gli individui, le associazioni intermedie.

Tra questi due soggetti, del diritto cioè e del dovere di g. s., c'è una reale distinzione, benché più o meno inadeguata, in quanto autorità, individui e associazioni intermedie non si contrappongono alla società intera, ma ne sono parte integrante.

Ma la parte non si distingue realmente dal tutto?

III. Obbligatorietà della g. s. – La natura dell'uomo e delle cose di cui ha bisogno – almeno nel nostro stato attuale – lo obbliga a vivere in società; d'altra parte ogni società, per ragione del suo fine e della sua natura, obbliga i suoi componenti a collaborare al bene comune, il che costituisce il dovere di g. s.; dunque è la natura stessa dell'uomo, delle cose e della società a dare carattere di obbligatorietà al dovere di g. s. Ciò significa che la g. s. obbliga in forza del diritto naturale.

Ma verso quale società in particolare il dovere di g. s. obbligherà l'uomo? Evidentemente verso quelle società, cui egli di fatto appartiene. Cioè: verso la Chiesa, cui deve appartenere in forza del diritto divino-positivo, allo scopo di raggiungere la sua perfezione soprannaturale; verso una società statuale, cui deve appartenere in forza del diritto di natura, allo scopo di raggiungere una completa perfezione umana; verso quelle associazioni cui appartiene di fatto in forza della sua libera contrattazione, allo scopo di raggiungere – nei vari settori dell'attività umana – quei fini particolari che sono proporzionati alle proprie attitudini e necessità.

È per se stesso evidente, che non possono essere gli stessi il numero e la forza obbligante dei doveri relativi a ciascuna di dette società. Inoltre i doveri verso una società si subordinano ai doveri verso le altre, con lo stesso ordine con il quale sono subordinate le società stesse e le loro relative finalità: così dall'infima fino alla massima, che è la società di tutti i popoli, il bene comune dei quali da nessun popolo va leso, ma da tutti incrementato. La stessa subordinazione va osservata da parte di tutte queste società d'ordine naturale rispettivamente alla Chiesa, che è la massima società di ordine soprannaturale.

Ma in quali azioni od omissioni concrete si determinerà per ogni associato il dovere di g. s.? Solo in quelle che risulteranno in connessione necessaria al bene comune della società, cui appartiene.

È vero che detta connessione necessaria al bene comune ordinariamente risulterà certa e precisa grazie alla legge positiva debitamente promulgata, ma non è sempre così. Per l'omissione di moltissimi atti nocivi al bene comune, come per molti atti positivi, lo loro connessione necessaria al bene comune potrà risultare chiara anche da privata conoscenza: allora essi saranno obbligatori per diritto naturale, antecedentemente ad ogni legge positiva.

IV. Quantità nel dovere di g. s. – Innanzi tutto, dei limiti sia qualitativi che quantitativi sono necessari al diritto e rispettivamente al dovere di g. s. Senza di essi, gli associati dovrebbero direttamente dedicare tutta l'attività al bene comune; né parte alcuna potrebbero essi direttamente riservare alla difesa ed allo sviluppo della individualità personale, in quanto entità contraddistinta ed indipendente dalla totalità sociale. Sarebbe il sacrificio intero di tutti gli associati a vantaggio della società. Ma – non essendo la società nulla al di fuori degli associati – alla fin dei conti, il sacrificio di tutti loro si risolverebbe nel nulla. È l'assurdo di chi blatera essere l'individuo per la società e non la società per l'individuo. Il comunismo si fonda su questo assurdo, aggravato dall'altro di considerare il bene comune o esclusivamente o subordinatamente in funzione dei dominanti valori economici.

Supposta questa necessità, i limiti, qualitativi e quantitativi, al diritto e al dovere di g. s. sono di fatto segnati con lo stesso criterio, enunziato sopra, della necessaria connessione al bene comune. Ogni associato cioè deve lavorare al bene comune solo nel settore e nella misura indicati dalle proprie possibilità insieme e dalle esigenze del bene comune.

Ogni altra collaborazione o risulterebbe impossibile o danneggerebbe i diritti della persona umana, senza vantaggio sociale. Qui vale l'osservazione fatta sopra, non essere cioè sempre necessaria la legge a stabilire questi limiti.

È vero però che nelle condizioni attuali della società, senza la luce della legge e senza la pressione della sua sanzione, la spontanea collaborazione al bene comune si riduce effettivamente a nulla. Popoli e governanti, preoccupati dei propri interessi personali, guardano al bene comune come a qualcosa solo da sfruttare, non da produrre prima di godere. E segue chiaro che, in tale disposizione spirituale, nessuno vede il proprio dovere sociale: che ognuno entra a far parte delle particolari associazioni, considerandole solo come strumento più potente a sfruttare il bene comune, non come mezzo più efficace a realizzarlo; che di fronte alle leggi stesse, che fanno presente ai sudditi, alle autorità e alle associazioni la forma e l'obbligo del proprio dovere sociale, si prende l'atteggiamento sistematico d'ostilità, sì che tutte le scuse e tutte le manovre sono buone per eluderne l'osservanza.

Questo morbo disgregatore non è certo di data recente, ma nella società moderna sembra trovare il terreno più propizio al suo sviluppo e alle sue distruzioni.

Il livello della tecnica e della civiltà moderna esige un bene comune più complesso e conseguentemente una più larga, più intensa, più equilibrata organizzazione nel produrlo; specialmente nel settore economico. In questo settore, da soli, non bastano più neppure i più grandi nuclei nazionali; è ormai necessaria la collaborazione internazionale. Ma questa purtroppo riesce tanto labile, perché non solo non è sostenuta dall'equilibrio di analoghi organismi internazionali negli altri settori, p. es., della politica; ma anzi è alla politica nazionalistica subordinata.

Di qui gli squilibri così repentini e profondi che oggi troppo frequentemente sconvolgono la vita sociale delle nazioni e del mondo intero. I più vasti ed intensi movimenti tellurici non sono tanto nocivi al confronto.

In conclusione, oggi, oltre allo sforzo di possedere chiaro e preciso il concetto di bene comune, secondo la realtà delle cose e non secondo pregiudizi ideologici o politici; oltre allo sforzo di determinare in funzione del bene comune i doveri sociali dei singoli verso le associazioni particolari, di queste verso la nazione, delle nazioni verso la intera società umana, di tutti verso la Chiesa cattolica, va potenziato lo sforzo di destare al più presto, con tutti i mezzi, individuali e collettivi, ed in tutti, popoli, governanti, collettività private e pubbliche, una più sensibile coscienza sociale.

Non solo non ha diritto di partecipare al bene comune chi non collabora a realizzarlo, ma è di fatto impossibile partecipare ad un bene, che non può sussistere senza la collaborazione di tutti. Di diritto e di fatto il momento sociale fruitivo suppone il momento sociale produttivo.

V. Questione sistematica. – Quale posto si deve assegnare alla g. s. nel sistema tomistico delle virtù morali? La maggioranza degli studiosi cattolici sostiene - e con ragione - che la g. s. coincide con la giustizia legale o generale di s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2^{a}-2^{ae}, q. 58, a. 6). Va aggiunta solo qualche osservazione.

La g. s., subordinando alle esigenze del bene comune gli atti di tutte la altre virtù particolari (di qui la sua denominazione di giustizia generale), certamente in qualche modo li modifica. Sempre la g. s. aggiunge alla loro originaria bontà morale quella propria del suo motivo formale. In forza di esso inoltre può rendere obbligatorio un atto, che è buono sì ma libero nell'ambito d'altra virtù particolare. Simile è il comportamento della carità, anch'essa virtù generale in campo soprannaturale, come la g. s. lo è nel campo naturale.

Ma la sfera d'azione della g. s. coincide con la sfera d'azione delle altre virtù ovvero le trascende tutte, costituendo così un settore proprio ed esclusivo alla sua influenza? Una cosa è certa: a causa della sua complessità, l'equilibrio della vita sociale moderna non riesce più a sostenersi sulla osservanza delle sole virtù particolari. In passato, in un sistema di vita sociale più semplice, gli associati badando solo ai propri interessi, senza ledere quelli altrui, realizzavano più o meno anche il bene comune di tutti. Piccole lacune erano sufficentemente colmate dall'esercizio della carità; così che non era avvertita la necessità d'una larga applicazione della g. s. Perciò gli autori antichi ne parlano poco. Oggi non è più così. Si richiede l'osservanza delle virtù particolari, deve intervenire la carità; ma - a salvare l'equilibrio stabile della vita sociale - è indispensabile che la g. s. eserciti un influsso vasto ed efficace, sia nell'ambito del diritto positivo che in quello del diritto naturale. Anzi si può ragionevolmente prevedere che la necessità e l'ampiezza della sua influenza andranno crescendo

S'impone quindi ai sociologi in genere, ai giuristi e moralisti in modo particolare, una investigazione solidale e aggiornata, che proporzioni ai successivi sviluppi della vita sociale la quantità dei doveri di coloro che la costituiscono. Il compito è delicatissimo specialmente per i moralisti, sempre cauti quando si tratta di impegnare la coscienza degli uomini con doveri gravi che decisamente influiscono sulla loro eterna salvezza. Ma la realtà delle cose è questa e bisogna coraggiosamente affrontarne e risolverne i problemi. Del resto non c'è di che impressionarsi. La g. s. non è una virtù nuova, né nuovo il suo dovere; da che è mondo è esistita. Sono nuove le sue applicazioni alle rinnovate condizioni della società moderna. Avviene così per tutte le virtù, benché in proporzione minore, per la limitazione del loro oggetto formale. E poi, i moralisti hanno una guida sicura nelle loro ricerche, una garanzia infallibile nelle loro conclusioni: la Cattedra di S. Pietro.

Bibl.: M. S. Gillet, *Conscience chrétienne et justice sociale*, Parigi 1922; O. Schilling, *Die soziale Gerechtigkeit*, in *Theologische Quartalschrift*, 115 (1923), pp. 269-77; Th. Besiade, *L'ordre social*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 13 (1924), pp. 5-19; O'Neill-Breuning, *Iustitia socialis*, in *Schönere Zukunft*, 2 (1927), pp. 777 sgg., 798 sgg.; S. Willelms, *De variis iustitiae partibus*, in *Collationes Brugenses*, 29 (1929), pp. 127-137; O. Schilling, *Die soziale Gerechtigkeit*, in *Theologische Quartalschrift*, 120 (1929), pp. 1971-2005; I. Messner, *Zum Begriff der sozialen Gerechtigkeit*, in *Die soziale Frage und der Katholizismus*, Paderborn 1931, pp. 461-65; L. Pena, *La iustitia social*, Saragozza 1933; I. Kleinhaffl, *Der Begriff der iustitia socialis und das Rundschreiben Quadragesimo anno*, in *Zeitschrift für Gerechtigkeit und soziale Lehre*, Saarbrücken 1935; W. Heinen, *De iustitia socialis. Ein Beitrag zur Klärung des Begriffes*, in *Scientia Sacra. Theol. Festgabe Kard. Schulte*, Colonia e Düsseldorf 1935, pp. 298-327; O. Schilling, *Die soziale Gerechtigkeit in der patristischen Literatur*, in *Miscellanea Vermeersch*, II, Roma 1935, pp. 189-202; I. S. Schuster, *Das Verhältnis von iustitia socialis in Quadragesimo anno mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch. S. I.*, in *Scholastik*, 11 (1936), pp. 225-42; A. Brucculeri, *La g. s.*, in *Civ. Catt.*, 1936, I, pp. 111-23, 186-98, 353-64; B. Mathis, *Um die soziale Gerechtigkeit*, in *Theologisch-prakt. Quartalschrift*, 89 (1936), pp. 289-309; O. Renz, *Die soziale Gerechtigkeit*, *ibid.*, 90 (1937), pp. 290-93; I. Grosam, *Die soziale Gerechtigkeit im Sinne der Enzyclica Quadragesimo anno*, *ibid.*, 91 (1938), pp. 40-57, 258-271; A. Baltenni, *Il concetto di g. s. negli scrittori cattolici moderni alla luce specialmente delle encicliche di Pio XI «Quadragesimo anno» e «Divini Redemptoris»*, Lugano 1939; Ph. Hyland, *The field of social iustice*, in *The Thomiste*, 1 (1939), pp. 295-330; W. Ferree, *The act of social iustice*, Washington 1942; I. F. Fergurson, *The philosophy of equality*, ivi 1943; F. Vito, *Di un criterio direttivo del piano economico; la g. s.*, in *Rivista int. di scienze sociali*, 51 (1943), pp. 32-41; I. Vargheluwe, *De iustitia sociali*, in *Collationes Brugenses*, 43 (1947), pp. 309-21, 383-98, 436-48; A. Toniolo, *Intorno al concetto di g. s.*, in *La scuola cattolica*, 75 (1947), pp. 143-52.

Leonardo Azzollini

GIUSTO di Canterbury, santo. - Molto probabilmente d'origine romana e monaco benedettino nel monastero del Celio, m. a Canterbury il 10 nov. 630. Insieme all'abate Mellito, a Paolino e Rufiniano fece parte della seconda missione inviata da s. Gregorio Magno nel 601 in Inghilterra per aiutare s. Agostino che vi predicava dal 597.

Nel 604, dallo stesso s. Agostino, a Canterbury, fu consacrato vescovo della nuova sede di Rochester nel Kent, la cui cattedrale di S. Andrea fu dotata dal re Etelberto di concessioni territoriali. La morte di Etelberto (616) e la restaurazione del paganesimo promossa da Eadbaldo costrinse G. ad allontanarsi da Rochester e fuggire tra i Franchi (618). Fu richiamato l'anno seguente e nel 624 successe a Mellito come quarto vescovo di Canterbury; lo stesso anno ricevette il pallio dal papa Bonifacio V, con una lettera di congratulazione per il lavoro compiuto. Festa il 10 nov.

Bibl.: *Acta SS. Novembris*, IV, Bruxelles 1925, p. 532-37; W. F. Hook, *Lives of the archbishops of Canterbury*, I, Londra 1861, pp. 100-10; A. W. Haddan-W. Stubbs, *Ecclesiastical documents*, III, ivi 1878, pp. 72-81; Fliche-Martin-Frutaz, V, pp. 297, 303; P. Grosjean, *Le faux de 606 provient-il de Cantorbery? Date de la lettre des ss. Laurent, Mellitus et Justus aux Irlandais*, in *Analecta Bollandiana*, 64 (1946), pp. 231-44; *Martyr. Romanum*, p. 509.

Stanislao Majarelli

GIUSTO di Gand, Joos van Wassenhove, detto. - Pittore, n. fra il 1435 e il 1440 o ad Anversa o a Gand, nel 1460 veniva accolto nella Gilda di S. Luca di Anversa e il 6 ott. 1464 nella Corporazione dei pittori di Gand; altri documenti comprovano la sua presenza a Gand nel 1464 e nel 1468. Prima del 1474 Joos parte alla volta di Roma, come risulta da un

documento dell'archivio parrocchiale di S. Michele di Gand.

Il nome di G. appare per la prima volta a Urbino in un documento del 12 febbr. 1473. L'ultima sua notizia è del 25 ott. 1475: si tratta di pagamenti per la *Comunione degli Apostoli* del Palazzo ducale di Urbino. Gli evidenti punti di contatto fra quest'opera e le immagini dei Padri della Chiesa e di personaggi illustri e delle figure allegoriche delle arti liberali che decoravano lo studio del duca Federico nel Palazzo di Urbino, oggi in parte ad Urbino, in parte al Louvre, nella Galleria nazionale di Londra e nel Kaiser Friedrich Museum di Berlino, confortano l'attribuzione di tali opere a G., anche se qui si nota maggiore dolcezza e modulazione che nella *Comunione*. Del resto Vespasiano da Bisticci, bibliotecario del duca Federico, parla, per la decorazione dello studio, di un pittore fiammingo espressamente chiamato ad Urbino. Probabilmente, tuttavia, in quelle pitture vi fu la collaborazione di un altro artista che potrebbe essere il castigliano Pedro Berruguete, collaborazione evidente soprattutto nelle tavole del Museo di Berlino. Comunque Giusto appartiene alla schiera dei maestri nordici che, scesi in Italia durante il sec. xv, malgrado la diversità del loro linguaggio espressivo contribuiscono alla definizione di qualche particolare aspetto del nostro Rinascimento influendo sugli artisti dell'ambiente in cui si trovarono a lavorare.

(fot. Anderson)

GIUSTO di GAND, JOOS VAN WASSENHOVE, detto - *Ultima Cena*. Dipinto nel Palazzo Ducale di Urbino.

BIBL.: Vaspasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del sec. XV*, ed. A. Bartoli, Firenze 1859, p. 93 sgg.; Winkler, *Justus von Gent*, in Thieme-Becker, XIX, pp. 353-55; J. Lavalleye, *Juste de Gand*, Bruxelles-Roma 1936. Serena Madonna Setti

GIUSTO di LIONE, santo. - È commemorato più volte nel *Martirologio geronimiano* da solo o con Viatore; sembra però che il vero *dies natalis* sia il 14 ott. Esiste una *Vita* scritta verso la fine del sec. v, bene informata ed in genere attendibile, secondo la quale G. fu prima diacono di Vienne, poi vescovo di Lione. Come tale partecipò al Concilio di Valence nel 374 e a quello di Aquileia nel 381. Governò con grande zelo la diocesi, segnalandosi anche nell'esercizio delle virtù. Di ritorno da Aquileia abdicò all'episcopato e si ritirò in Egitto, vivendo sconosciuto tra i solitari nella penitenza e nella preghiera. Dopo la morte, il suo corpo fu trasferito a Lione e seppellito nella chiesa dei SS. Maccabei, che prese ben presto il suo nome, e già nel sec. v il suo sepolcro era molto frequentato e venerato.

BIBL.: Tillemont, VIII, pp. 546-51; *Acta SS. Septembris*, I, Parigi 1868, pp. 365-76; *Martyr. Hieronymianum*, p. 566 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 454. Agostino Amore

GIUSTO de' MENABUOI. - Pittore fiorentino, detto anche « da Padova » perché lavorò prevalentemente in quella città, dove è documentato dal 1367 e dove m. ca. il 1391.

La critica recente, oltre a chiarire il problema della formazione di G., educatosi presso i pittori post-giotteschi del gruppo Maso-Stefano-Giottino, gli ha attribuito alcuni affreschi eseguiti in Lombardia, nell'abbazia degli Umiliati a Viboldone, di poco posteriori alla prima opera certa: la *Madonna* del 1363 nella collezione Schiff a Roma. I dipinti del periodo padovano comprendono: un trittico del 1367 (ora a Londra, National Gallery), gli affreschi della Cappella di S. Agostino agli Eremitani (1370), il grandioso ciclo di affreschi, terminati del 1376, che ricoprono interamente il Battistero del Duomo, e la decorazione della cappella del b. Luca Belludi al Santo, terminata nel 1382. Tra le poche altre opere sicure, un altarolo recentemente ritrovato nell'abbazia di Montecassino.

Artista molto personale, G. si distingue per uno stile che unisce alla gravità romanica delle figure un colore reso con sottili e raffinate gradazioni, cui non sono estranei influssi della coeva pittura veneziana. Nelle opere tarde è sensibile anche l'influenza degli affreschi dell'Avanzo. - Vedi tav. LXI.

BIBL.: A. Moschetti, *Menabuoi*, in Thieme-Becker, XXIV, pp. 379-380; R. Longhi, *Frammenti di G. da P.*, in *Pinacotheca*, 1 (1928-29), pp. 137-52; S. Bettini, *G. de' M. e l'arte del 300*, Padova 1944; R. Longhi, *Il polittico di G. de' M. per suor Isotta Terzaghi*, in *Arte veneta*, 1947, p. 79; id., *L'altare apocalittico di Torcello*, ecc., *ibid.*, p. 85; L. Coletti, *I primitivi*, III, Novara 1947, p. 58. Nolfo di Carpegna

GIUSTO di TIBERIADE. - Patriota e storico ebreo del sec. I d. C. Della vita di G. si conosce solo quanto ne riferisce il suo avversario Flavio Giuseppe nella autobiografia. Durante l'insurrezione contro i Romani nel 66-70 G. ebbe parte importante nella difesa della sua città natale. In seguito all'avanzata romana G. riparò nel regno confinante di Agrippa II (v.).

Condannato a morte da Vespasiano, fu punito solo con una lunga prigionia da Agrippa (Fl. Giuseppe, *Vita*, §§ 343, 410). Quindi visse presso la corte di Agrippa, che fu costretto a punirlo spesso, nonostante la protezione di Berenice (*ibid.*, §§ 355, 356). G. visse fin verso l'a. 100 d. C., poiché la sua *Cronaca* si estendeva sino alla morte di Agrippa II (m. il 100 d. C. secondo G. di T. citato da Fozio, ma probabilmente m. già negli anni 93-94).

Le opere di G., tutte perdute, erano: una *Storia della guerra giudaica*, contro la quale Flavio Giuseppe (v.) scrisse la sua apologetica *Vita*; una *Cronaca* dei re giudei da Mosè ad Agrippa II; forse dei brevi commentari alla Bibbia, dei quali parla solo s. Girolamo (*De viris illustribus*, 14).

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, 4ª ed., Lipsia 1901, pp. 58-63; F. Jacobi, s. v. in Pauly-Wissowa, X, coll. 1341-46. Angelo Penna

GIUSTO da Urbino (Curtopassi). - Missionario ed etiopista cappuccino, n. a Matraia (Lucca) il 30 ag. 1814, m. a Ḫarṭūm il 21 sett. 1856. Partito per l'Africa orientale (1846); indi espulso nel 1855 dall'Etiopia, riparò in Egitto e morì confessore della fede e martire dell'obbedienza, nel tentativo di tornare alla sua missione.

Recenti ricerche archivistiche ne rivalorizzano l'opera religiosa e culturale contro precedenti giudizi sfavorevoli.

Scrisse un catechismo, un rituale della Chiesa etiopica, tradusse *Les soirées de Carthage* di F. Bourgade (ms. n. 165 dei codici etiopici della Biblioteca Vaticana). Compose (1849) un dizionario etiopico-latino (Roma, Biblioteca della R. Società geografica italiana), una grammatica etiopica (1850-54), con composizioni letterarie e nello stesso tempo un dizionario etiopico-francese-amarico (Roma, Biblioteca nazionale, ms. orientale n. 134; Parigi, Bibliothèque nationale, mss. n. 216 e 217 della collezione dei manoscritti etiopici D'Abbadie).

Questi lavori di grande valore scientifico sono stati parzialmente editi da S. Grébaut (*Aethiops*, 4 [1931], pp. 36-43, 50-58; *Aethiopica*, 2 [1934], pp. 1-9, 33-36; 3 [1935], pp. 41-44, 118-24, 175-81), e spesso largamente utilizzati da orientalisti e etiopisti.

Infine risulta infondata l'attribuzione al p. G. del duplice trattato deista *Ḥatatā Zar'a Jā'qob* (« Esame di Zar'a Jā'qob ») e *Ḥatatā Walda Ḥejwat*, ove si nega ogni religione rivelata. In un suo autografo del 20 sett. 1852, non segnalato finora, il p. G. affermava al D'Abbadie: « Voi avete trovato libri ben curiosi... Anch'io ho trovato un libro strano in Abissinia. È una specie di romanzo o storia biografica, scritta da un filosofo deista del tempo dei Portoghesi... Esso mi sembra interessante per la storia del tempo e per la novità del genere in Abissinia ». Avendo intanto avuto occasione di comprarlo, un semestre dopo, il 10 febbr. 1853, riscriveva: « Ho trovato alla fine quel libro strano che vi annunziavo... Ne ho cominciata una copia (per voi) ». E in una nota aggiunta in fine della suddetta copia inviata al D'Abbadie (Parigi, Bibliothèque nationale, n. 234 dei manoscritti etiopici della collezione D'Abbadie), per la terza volta riaffermava: « Trovai questo libro per caso: in verità non lo conoscevo... Avevo visto due anni fa (1851) un altro esemplare ». Contro queste testimonianze convalidate da altri documenti e dalla concorde tradizione etiopica, è ingiusto attribuire ad un missionario benemerito una inqualificabile opera di apostasia.

Bibl.: A. D'Abbadie, *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens*, Parigi 1859, nn. 215 e 234; F. Tarducci, *Il p. G. da U. missionario in Abissinia e le esplorazioni africane*, Faenza 1899 (interpretazione molto soggettiva e fantasista che gettò dubbi avventati sulla figura del p. G.); E. Littmann, *Philosophi Abessini* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, XXXI), Parigi 1904; C. Conti Rossini, *Lo Ḥatatā Zar'a Yā'qob e il p. G. da U.*, in *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, Sc. mor., 5ª serie, 29 (1920), pp. 213-23; J. Simon. *Le Ḥatatā Za'ra Yā'qob et le Ḥatatā Walda Ḥeywat*, in *Orientalia*, 5 (1936), pp. 93-101.

Carmelo da Sessano

GIUSTO di Urgel. - Fiorito intorno al 546, figura preminente nei Concili di Lerida e di Valenza del 546. Scrisse, secondo quanto testimonia s. Isidoro, una *Expositio in Cantica Canticorum*, opera breve e allegorica, in cui, fin dalle prime righe, appare come Cristo personifichi lo Sposo e la Chiesa la Sposa.

Bibl.: S. Isidoro, *De vir. ill.*, cap. 34: PL 67, 961-94; P. B. Gams, *Die Kirchengeschichte vom Spanien*, II, 1, Ratisbona 1868, p. 440 sgg.

Giuseppe Madoz

GIZZI, Pasquale Tommaso. - Cardinale, n. a Ceccano (Frosinone), il 22 sett. 1787, m. a Lenola il 3 luglio 1849. Compiuti i primi studi a Ferentino e laureatosi in diritto canonico e civile alla Sapienza, divenne nel 1819 avvocato rotale. Inviato nel 1820 in Svizzera come uditore con il nunzio Nasalli, fu nominato, nel 1827, internunzio e trattò, con acume e competenza, difficili affari sui beni e la giurisdizione nella Chiesa.

Fu successivamente incaricato d'affari a Torino (1829-1835), delegato di Ancona (1837-39), internunzio nel Belgio (1839-41) e nunzio a Torino (1841-44). Da Gregorio XVI fu creato cardinale, riservato in petto nel Concistoro del 12 luglio 1841 e pubblicato in quello del 22 genn. 1844. Nominato legato di Forlì nel 1844, vi rimase per due anni e dimostrò grande prudenza e moderazione, mentre per il suo spirito conciliativo incontrò sincere simpatie anche tra i liberali. Basti ricordare la sua opera delicata, serena e ferma nello stesso tempo, durante i moti di Rimini (1845).

Alla morte di Gregorio XVI (1846), da più parti si auspicò la sua elezione al pontificato, anzi durante il Conclave si diede per certa la sua avvenuta esaltazione e la folla, in segno di gioia, invase la sua abitazione, asportando tutto quanto poté trovare. Pio IX, che aveva delle sue qualità di governo sincera stima, lo nominò il 2 ag. 1846 segretario di Stato. Superando immani difficoltà, il card. G. rimase in tale ufficio fino al luglio 1847, e non smentì la sua preparazione diplomatica, il suo senso di moderazione e la pratica consumata nella trattazione dei più rilevanti affari.

Bibl.: M. D'Azeglio, *Degli ultimi casi di Romagna*, Firenze 1846, passim; A. Comandini, *Cospirazioni di Romagna*, Bologna 1895, p. 91; M. Rosi, s. v. in *Diz. del Risorg. naz.*, III, p. 243.

Mario de Camillis

GLABER, Rodulf: v. rodolfo il glabro.

GLABRIONE ACILIO. - Appartenente a nobile famiglia senatoria, fu console nei 91 d. C. insieme con Traiano; fu fatto uccidere da Domiziano nel 95 dopo essere stato costretto a combattere con un leone in una villa di Albano.

Sembra che G. fosse perito per la sua adesione al cristianesimo. Secondo la testimonianza di Svetonio (*Domitianus*, 10), infatti, Domiziano fece uccidere molti senatori e consolari tra cui G. perché « molitores rerum novarum ». Dione Cassio (*Hist.*, 67, 14) aggiunge che G. fu condannato perché accusato di ateismo e per aver abbracciato i costumi dei Giudei. Ora è noto che nei primi secoli queste accuse erano dirette contro i cristiani convertiti dal paganesimo, onde il cristianesimo di G. è molto probabile. Le testimonianze letterarie hanno poi un'indiretta conferma dall'esistenza di un ipogeo cristiano appartenente alla famiglia degli Acili, discendenti da G., scoperto da G. B. De Rossi nel cimitero di Priscilla sulla Via Salaria nuova, che rimonta al sec. II.

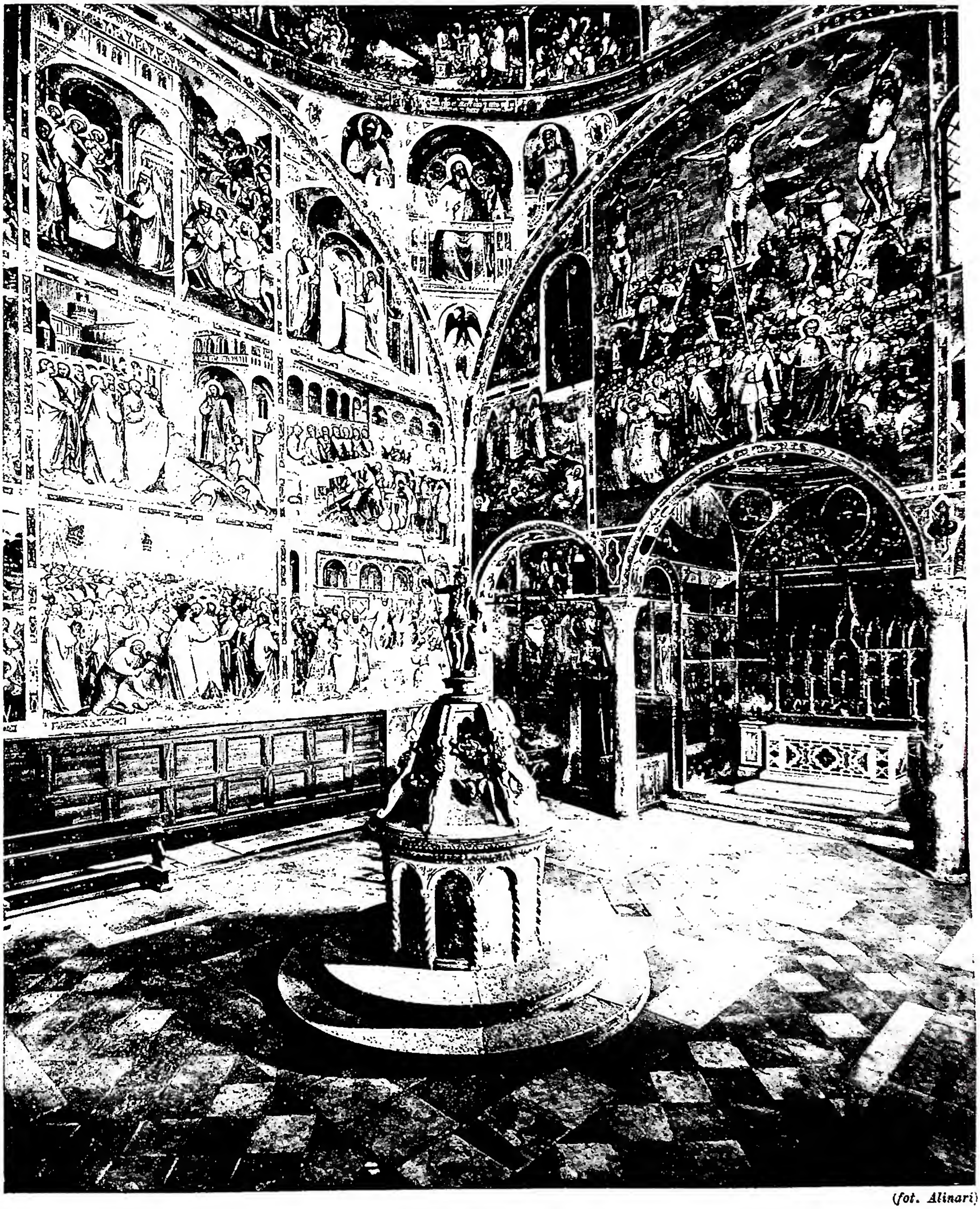
Bibl.: G. B. De Rossi, *L'ipogeo degli Acilii Glabrioni nel cimitero di Priscilla*, in *Bull. arch. crist.*, 4ª serie, 6 (1888-89), pp. 15-66; P. Allard, *Storia critica delle persecuzioni*, I, trad. it., Firenze 1932, pp. 101-105.

Agostino Amore

GLACIALE, epoca: v. statigrafia.

GLADSTONE, William Ewart. - Uomo di Stato inglese, n. il 29 dic. 1809, m. il 19 maggio 1898 a Hawarden. Figlio di un presbiteriano scozzese, ebbe fin da fanciullo vivissimo il sentimento religioso, rafforzatosi in lui durante gli anni di studio ad Eton e ad Oxford. Entrò nella vita politica e fu eletto deputato del Partito conservatore nel 1833, iniziando in tal modo una brillante carriera.

Segretario di Stato alle colonie nel gabinetto Peel, cancelliere dello scacchiere dal 1852 al 1855, abbandonò nel 1859 i conservatori ed entrò nel Partito liberale. Presidente del Consiglio dei ministri quattro volte (dal 1868 al 1874; dal 1880 al 1885; nel 1886; e dal 1892 al 1894), attuò varie riforme. Si interessò molto dei rapporti tra Stato e Chiesa (nel 1838 pubblicò l'opera *The State in its relation to the Church* dove questa veniva subordinata alla pubblica autorità) e della questione romana, e, sebbene fosse personalmente convinto della necessità di abolire il potere



(fot. Alinari)

AFFRESCHI NELL' INTERNO DEL BATTISTERO - Padova.

(fot. Alinari)

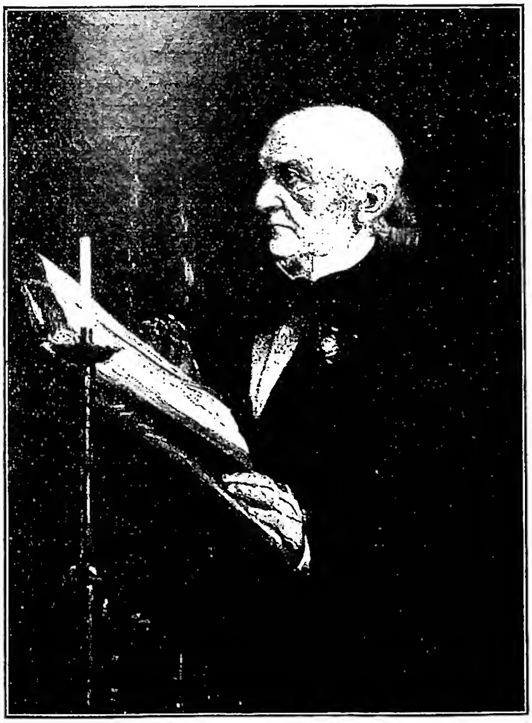
DAVID UCCIDE IL GIGANTE GOLIA
Affresco di Michelangelo (1508-12) - Vaticano, Cappella Sistina.

temporale del papa, era ben conscio dell'importanza morale del papato, sostenendo inoltre una politica di aperta tolleranza verso i cattolici. Perciò nel 1851 si oppose in Parlamento al progetto di legge « Sui titoli ecclesiastici », presentato in risposta al nuovo ordinamento delle circoscrizioni diocesane compiuto da Pio IX, perché tale progetto era da lui considerato contrario al principio della libertà religiosa, e ne ottenne l'abrogazione venti anni dopo, quando fu al potere.

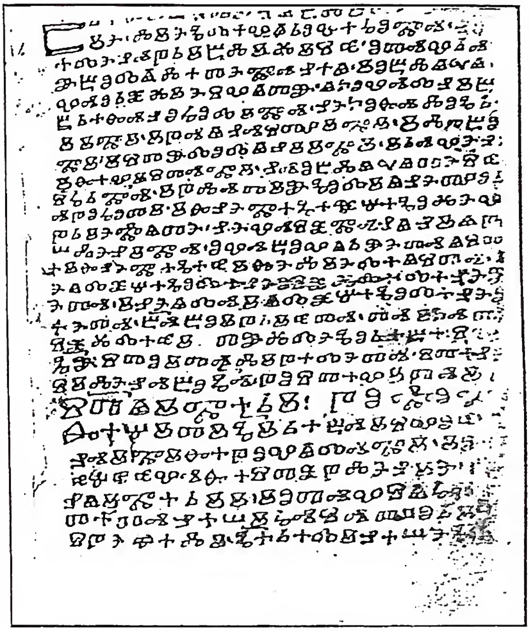
Nel 1865 espose al p. Tosti le sue idee sulla soluzione della questione romana, sforzandosi di trovare un compromesso tra le esigenze del sentimento nazionale ed unitario italiano e la dignità del Capo visibile della Chiesa: « assicurando a questa libertà ed indipendenza pienissima ed assolutissima ed insieme entrate conformi alla dignità della Sede di Roma. Sempre sotto quelle garanzie, il re d'Italia sarebbe anche lui con indipendenza piena e perpetua, il vicario, per sempre ed irrevocabilmente di tutti quegli Stati che furono, o che sono papali, caricandosi di tutti gli affari secolari, finanziari, municipali; con patto però che nessun Governo, oltre il municipio e gli uffici amministrativi necessari, abbia la facoltà di « locarsi » in Roma senza il consenso del papa, vale a dire che Firenze resterebbe la capitale civile ».

Il G. si interessò molto per risollevare le condizioni economiche dell'Irlanda e si adoperò per ottenere all'isola l'autonomia (*home rule*). Fu durante un soggiorno a Napoli che egli conobbe e denunziò al pubblico le condizioni dei prigionieri politici sotto Ferdinando II (1851) per creare contro il Re una corrente sfavorevole in Europa. Larga eco ebbero pure le sue vibranti proteste.

BIBL.: J. Morley, *The life of W. E. G.*, Londra 1903; D. C. Lathbury, *Letters on church and religion of W. E. G.*, ivi 1910; A. Galante, *G. e la questione del potere temporale*, in *Nuova antologia*, 150 (1910), pp. 279-83; M. Degli Alberti, *La missione Vegezzi ed il gran concordato proposto da G. al p. Luigi Tosti*, *ibid.*, 185 (1916), pp. 322-43; R. Craemer, *G. als christlicher Staatsmann*, Berlino-Lipsia 1930 (con bibl.); C. Gordon Lang, *Mr. G. and the Oxford movement*, in *The nineteenth century* 114 (1933), pp. 374-84; E. Eyck, *G.*, Zurigo 1938. Silvio Furlani



(*fot. Sansaini*)
GLADSTONE, WILLIAM EWART - Ritratto da un dipinto contemporaneo - Roma, Museo del Risorgimento.



(*da C. Mohlberg, Memorie della Pont. accademia romana di archeologia II, Roma 1928, tav. 3a*)
GLAGOLITICA, SCRITTURA - Esempio di s. g. *Messale glagolitico di Kiev*, fol. 1r (sec. IX): testo di *Rom.* 13, 11-14 e versione dell'orazione « Protege » della Messa dell'Annunciazione.

GLAGOLITICA, SCRITTURA. - Alfabeto unciale, assai complicato, comprendente 38 lettere, composto da s. Cirillo nella seconda metà del sec. IX e da lui adoperato per la traduzione della S. Scrittura e della liturgia in lingua paleoslava durante la sua missione nella Grande Moravia. I suoi discepoli portarono la s. g. nei Balcani, dove si formarono due tipi, rotondo in Bulgaria (Macedonia) e quadrato in Croazia.

In Macedonia la s. g. nei secc. X-XII raggiunse la più alta perfezione grafica, ma fu progressivamente sostituita dalla scrittura cirillica. In Croazia si sviluppò dal tipo quadrato unciale la s. g. semiunciale e dal sec. XVI anche la corsiva. La semiunciale passò anche nei libri stampati dal 1483 sia in lingua paleoslava sia in croata. La s. g. disparve dall'uso civile nella prima metà del sec. XIX; nei libri liturgici viene oggi sempre più sostituita dai caratteri latini. Si sono conservati numerosi manoscritti in s. g. a cominciare dal sec. X.

BIBL.: V. Jagic, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*, 2a ed., Berlino 1913; id., *Glagoličeskoje pis'mo. Enciklopedija slavjanskoi filologii*, III, III, Pietroburgo 1913; C. Mohlberg, *Il Messale glagolitico di Kiew (sec. IX) e il suo prototipo romano del sec. IV-VII*, in *Memorie della Pont. acc. rom. di archeol.*, II, Roma 1928, pp. 207-320; J. Vajs, *Rukověť hlaholské paleografie*, Praga 1932 (con bibliografia completa). Giuseppe Olšr

GLAIRE, JEAN-BAPTISTE. - Orientalista francese, n. a Bordeaux il 1° apr. 1798, m. ad Issy (Seine) il 25 febbr. 1879. A Parigi G. imparò teologia in S. Sulpizio e le lingue orientali nell'Università sotto il De Sacy. Ordinato sacerdote nel 1822, G. cominciò ad insegnare l'ebraico nel Seminario di S. Sulpizio. Nel 1831 passò alla Sorbona, ove mantenne l'insegnamento fino al 1851.

Compose opere grammaticali ed esegetiche. Il lavoro che ottenne maggiori consensi fu *La Ste Bible selon la Vulgate* (4 voll., Parigi 1871-73); nel 1889-90 F. Vigouroux ne curò la 3ª ed. Molto diffusa fu pure l'*Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* (6 voll., Parigi 1836; trad. it. Napoli 1843-47), di cui apparve un *Abrégé* nel 1846 (2 voll., Parigi). Altre opere furono: *La Ste Bible en latin et en français* (3 voll., ivi 1834); *Torath Mosché, Le Pentateuque avec traduction et notes* (2 voll., ivi 1835-37); *Les livres saints vengés* (2 voll., ivi 1845); *Archeologia biblica* (trad. it. di G. E. Richetti, 2 voll., Torino 1850); *Lexicon manuale Hebraicum et Chaldaicum* (Parigi 1830); *Principes de grammaire hébraïque et chaldaïque* (ivi 1832); *Principes de grammaire arabe* (ivi 1861); *Manuel de l'hébraïsant* (ivi 1850). Insieme a Th. Walsh diresse l'*Encyclopédie catholique* (20 voll., 1838 sgg.).

BIBL.: Hurter, V, coll. 1560-61; O. Rey, s. v. in DB, III, col. 248.

Angelo Penna

GLANVILL (GLANVIL), JOSEPH. - Pastore anglicano e filosofo, n. a Plymouth nel 1630, m. a Bath nel 1680. Fu cappellano di Carlo II.

Uscito dal cartesianesimo G. accettò le vedute dell'empirismo: la filosofia è soltanto elaborazione dei dati d'esperienza, né può darsi una scienza apodittica della natura. È tuttavia possibile dalla conoscenza empirico-pratica della natura pervenire all'affermazione di Dio e alla religione. G. è precursore di Hume nell'indicare l'incertezza del nesso tra causa ed effetto (« nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud »). In contrasto con queste vedute di tendenza scettica G. non rifuggì, più tardi, dal prestar fede a pratiche magiche.

Opera principale: *The vanity of dogmatizing or confidence in opinions* ecc. (Londra 1661), rielaborata con il titolo di *Scepsis scientifica or confessed ignorance, the way to science* (ivi 1665, nuova ed. a cura di J. Owen, ivi 1885). Altre opere: *Plus ultra, or the progress and advancement of knowlegde* (ivi 1668); *Philosophical considerations concerning the existence of sorcerers and sorcery* (ivi 1666); *Sadducismus triumphans* (postumo, ivi 1681, ristampato con aggiunte da H. More nel 1682 e tradotto in tedesco nel 1701).

BIBL.: F. Greenslet, *J. G.*, Nuova York 1900; N. Petersen, *G. und Hume*, Rostock 1911; H. S. e J. M. L. Redgrove, *J. G.*, Londra 1921.

Francesca Guerra-De Bellis

GLAREANO (ENRICO DE LORIS, *Henricus Loritus Glareanus*). - Filosofo, matematico, teologo, musico e poeta, n. a Glarus (Svizzera) nel 1488, m. a Friburgo il 28 marzo 1563. Studiò a Colonia con G. Coclico, nel 1517 si trasferì a Parigi, ove insegnò filosofia in un collegio da lui fondato, ma dopo un anno appena si recò a Basilea e nel 1529 si stabilì a Friburgo ove insegnò storia e filosofia. Dottissimo in ogni ramo, fu amico degli uomini più illustri del suo tempo. Pur non rimanendo insensibile alle novità protestanti, restò sempre fedele cattolico.

Fra i molti suoi lavori di filosofia, storia e letteratura, vanno ricordati *Esagoge in musicen* (Basilea 1516) e *Dodekachordon* (ivi 1547). Quest'opera, ristampata poi in tre volumi con il titolo definitivo *De musicen definitione ac divisione* (ivi 1560), fu molto apprezzata, tanto che G. L. Wonegger ne pubblicò un estratto con il titolo *Musice epitome ex Glareani Dodekachordon* (ivi 1557). P. Böhm nel vol. XVI delle *Gesellschaft für Musik* (Lipsia 1889) pubblicò una traduzione completa del *Dodekachordon* con esempi musicali moderni. Studiò e tradusse Boezio, stampato poi dal Rota nel 1770. A testimoniare il suo affetto alla terra nativa, scrisse un poemetto latino con il titolo *Helvetiae descriptio et in laudatissimum Helvetiorum foedus panegyricus* (ivi 1515).

BIBL.: J. Castner, *De obitu incomparabilis viri D. H. Loriti*, Basilea 1564; H. Schreiber, *H. L.*, Friburgo in Br. 1837; O. Fr. Fritzsche, *Der Glareanus H. L.*, Frauenfeld 1890.

Silverio Mattei

GLASGOW, ARCIDIOCESI di. - Arcidiocesi e provincia nel sud-ovest della Scozia; attualmente comprende la città e la contea di Dumbarton. L'arcidiocesi ha una superfice di 250 kmq.; conta 1.250.000 ab. dei quali 299.400 cattolici, con 60 parrocchie, 240 sacerdoti diocesani e 58 regolari, un seminario, 13 comunità religiose maschili e 22 femminili (1949).

La sede fu fondata verso il 543 da s. Kentigern (o Mungo), che vi stabilì una comunità cristiana di Britanni, Scozzesi e Pitti. A causa delle lotte di razza per la supremazia e della confusione dei tempi, non si ebbe una regolare successione di vescovi fino al tempo di s. Davide, re di Scozia, che restaurò la sede di G. nel 1115. Da allora fino al 1560 si succedettero 24 vescovi, tra i quali Guglielmo Turnbull che, nel 1450, ottenne dal papa Nicolò V lo statuto di fondazione per l'Università di G. della quale si ebbe nel 1931 il primo rettore cattolico, dopo l'episodio della « riforma ». Nel 1492 papa Innocenzo VII elevò la sede al rango di metropolitana con le sedi suffraganee di Argyll, Dunblane, Dunkeld e Galloway. La religione cattolica fu proibita dal Parlamento scozzese nel 1560 e la sede di G. rimase vacante dal 1603 fino alla restaurazione della gerarchia, il 4 marzo 1878, quando G. fu ristabilita come sede arcivescovile, direttamente dipendente dalla S. Sede (« specialis filia Romanae Ecclesiae »), ma senza suffraganee. Lo sviluppo industriale dell'ovest della Scozia nel sec. XIX accrebbe molto l'importanza di G. che, per l'afflusso di cattolici dall'Irlanda e dagli Highlands di Scozia, diventò numericamente la maggior diocesi scozzese. Il papa Pio XII, con la sua cost. apost. *Dominici gregis* del 25 maggio 1947, divise l'arcidiocesi, e G. divenne una provincia ecclesiastica; una parte dell'arcidiocesi fu aggiunta a Galloway, mentre altre parti furono erette nelle nuove diocesi di Montherwell e Paisley, suffraganee di G. La vecchia cattedrale di S. Mungo, iniziata nel sec. XII e completata nel XV, è ora adibita a chiesa presbiteriana; l'attuale Cattedrale cattolica è dedicata a s. Andrea.

BIBL.: AAS, 39 (1947), pp. 476-78; *The Catholic Directory for the clergy and laity in Scotland 1950*, Glasgow 1950, pp. 184-217.

Filippo Flanagan

GLEBA: v. SERVI DELLA GLEBA.

« GLORIA IN EXCELSIS DEO » (*Hymnus angelicus*). - Inno liturgico molto antico che s'incontra in varie recensioni: greca del cod. Bibl. Alessandrino (=A) e delle costituzioni apostoliche, VII 47 (=C); siriaca della liturgia nestoriana (=O); latina dell'*Antifonario* di Bangor (sec. VII). Inoltre esiste una recensione latina milanese, mozarabica e del « textus receptus » del *Messale romano*. Secondo Lebreton e Capelle, la recensione A rappresenta il testo autentico meglio che C, benché A sia stato mutato sotto l'influsso delle idee d'Origene; C è stato rimaneggiato nel senso ariano dell'ineguaglità e della subordinazione del Figlio in rapporto al Padre; la recensione O (con le sue aggiunte e mutilazioni) risente di molte influenze. Il testo del *Messale romano* fu redatto nel sec. IX.

Si distinguono due parti: 1) una lode, 2) una supplica, preghiera. La parte prima, la lode, assai antica per le caratteristiche testimonianze degli scrittori subapostolici, rimonta già al sec. II ed è composta *a*) dal cantico degli Angeli (*Lc.* 2, 14), molto affine ad un antico canto messianico « Osanna » (= Gloria) nella forma data da Luca (19,38) con riferimento a *Ps.* 117, 25 sg.; *b*) esaltazioni di Dio in forma di acclamazioni; ma non c'è probabile relazione tra queste e le acclamazioni imperiali al Senato romano. La loro vera origine è giudaica (Baumstark); *c*) si chiudeva con una adeguata finale che ripeteva i tre nomi divini (cod. Aless., Bangor, Milano, mozarab.). Oggi manca la menzione dello Spirito Santo. A questa prima parte, già esistente al tempo precostantiniano, si aggiungeva, contro gli ariani, la seconda parte cristologica (sull'esempio del « Te Deum »), contenente *a*) acclamazioni cristologiche « Domine Deus, Agnus Dei », « Filius Patris » (originariamente chiudeva al « Domine Deus »); *b*) una specie delle

più antiche litanie; *c*) una triplice predicazione; *d*) il finale trinitario. L'omissione della menzione dello Spirito Santo, nella prima parte, ha dato all'inno una coesione più strettamente cristologica; già nella recensione C, infatti, tutto il « Gloria » si dirige al Padre per il Figlio.

I documenti più antichi, tanto orientali, quanto occidentali (Regole di Cesario, di Aureliano, Milanese, Bangor) assegnano il «Gloria» alla liturgia dell'ora matutina; nella Chiesa romana si usa già al sec. VI nella Messa di Natale. Simmaco papa (m. nel 514) ne estese l'uso per i vescovi alle domeniche ed alle feste dei martiri. Ai sacerdoti l'uso era permesso soltanto al giorno dell'Ordinazione e nella vigilia pasquale fin al sec. IX; dal sec. XI l'uso divien generale. Non si canta durante l'Avvento, e da Settuagesima alla vigilia pasquale, e ciò già al tempo di Amalario; si dice oggi nelle feste per tutto il tempo pasquale e nelle domeniche comuni e nei giorni quando nell'Ufficio si recita il « Te Deum ».

Bibl.: A. Gastoué, *La grande Doxologie*, in *Revue de l'Orient chrétien*, 4 (1899), pp. 280-90; C. Blume, *Der Engelhymnus Gloria in exc. Deo*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 73 (1907), pp. 43-62; A. Baumstark, *Die Textüberlieferung des Hymnus angelicus*, Bonn 1919, pp. 83-87; id., *Vom geschichtl. Werden der Liturgie*, in *Ecclesia orans*, 10 (1923), p. 20; P. Lebreton, *La forme primitive du Gloria in excelsis: Prière au Christ ou prière à Dieu le Père?*, in *Rech. de science relig.*, 13 (1923), pp. 322-29; J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im lit. Gebet*, Münster 1925, pp. 144-45; J. Brinktrine, *Zur Entstehung und Erklärung des Gloria in excelsis*, in *Röm. Quartalschrift*, 35 (1927), pp. 303-15; A. K. Osb, *Die grosse Doxologie der Kirche*, in *Bibel und Liturgie*, 2 (1928), pp. 274-279; G. Prado, *Una nueva recension del himno « Gloria in excelsios »*, in *Ephemerides liturgiae*, 46 (1932), pp. 481-86; G. Brinktrine, *La S. Messa*, trad. it., Brescia 1945, pp. 68-74; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, I, Milano 1945, pp. 181-83; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, I, Vienna 1948, pp. 429-43; B. Capelle, *Le texte du Gloria in excelsis*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 44 (1949), pp. 239-457; M. Huglo, *La mélodie grecque du Gloria in excelsis et son utilisation dans le Gloria*, in *Revue grégorienne*, 29 (1950), pp. 30-40. Pietro Siffrin

« GLORIA PATRI ». – Formola di lode e di glorificazione a tutte le tre Divine Persone, è un semplice sviluppo della formola battesimale trinitaria (*Mt.* 28, 19). Non si sa precisarne l'autore né il tempo dell'introduzione nella liturgia.

La dossologia si usava dai Padri in varie forme: quella di « G. P. per Filium in Sp. S. », quasi generalmente in Oriente (Origene, *De orat.*, 33) o quella di « G. P. cum Filio et Sp. S. » (*Martyrium Polycarpi*, 14, 3, 22, 3). Finalmente come parola d'ordine degli ortodossi, la formola venne mutata in quella di « G. P. et Filio et Sp. S. » (iscrizione siriaca del 369; Flaviano d'Antiochia al 381), mentre gli ariani ritenevano la prima « G. P. per F. in Sp. S. », per sé non erronea, ma malamente da essi interpretata (s. Basilio, *De Spiritu Sancto*, del 375). Nella liturgia mozarabica si dice, conforme a *Ps.* 28, 2, « Gloria et honor Patri et F. et Sp. S. » secondo il Concilio toletano IV, can. XV del 633, autore s. Isidoro.

Alla dossologia si aggiungeva la clausola finale « in saecula saeculorum. Amen », usitatissima presso gli Ebrei (v. *Rom.* 16, 27; *Hebr.* 13, 21); si usa anche oggi, sola, nella liturgia mozarabica; dai Greci e dai Latini si premette « Et nunc et semper et ». Propria delle sole Chiese occidentali (esclusa la Spagna), la clausola s'inizia con « Sicut erat in principio », introdotta al sec. V, anche essa come protesta contro gli ariani, secondo la prima attestazione del Concilio di Vaison (529); è dubbio qual ne sia il soggetto, se il termine « Gloria » o il Figlio o un soggetto sottinteso.

La dossologia « G. P. » si usa come versetto salmodico alla fine dei salmi nell'Ufficio, eccettuato il triduo sacro; nella Messa soltanto ai salmi *Iudica* (42) dell'*Introito*, e a quello del *Lavabo* (25), anche qui eccettuato il tempo della Passione e le Messe di Requiem. L'aggiunta dà ad ogni salmo un'intonazione cristiana; venne forse per la prima volta usata in Antiochia nel canto antifonario e si propagò con quello per tutto il mondo; al tempo di s. Benedetto l'uso è generale. Nell'uso extraliturgico il « G. P. » fu sempre una delle formole più popolari; la prima parte si ritiene come una professione di fede, accompagnata talvolta con segno della Croce.

Bibl.: J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925, pp. 151-77; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgie*, I, Friburgo in Br. 1932, p. 169; J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, I, Vienna 1949, pp. 406-407; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, I, 2ª ed., Milano 1950, pp. 195-96. Pietro Siffrin

GLOSSA. – Spiegazione letterale di un termine o di una frase, dal greco γλῶσσα « lingua », quindi anche « dialetto, idiotismo, maniera o voce antica o rara » che ad intendersi ha bisogno di una nota, la quale dicevasi pure « g. ». In quest'ultimo significato γλῶσσα è usato dai grammatici greci; poi « g. » o « glossema » è detta la spiegazione stessa delle parole. Le parole spiegate insieme, con la spiegazione, si chiamavano « glossari ».

I. Le g. alla Bibbia. – Spiegazioni di certe parole, inserite nel testo, si trovano in tutti i libri antichi ed anche nella Bibbia, perché i copisti o i lettori scrivevano spiegazioni di parole antiquate, di nomi di luoghi che erano stati cambiati, nel margine o anche nel testo stesso. Così, p. es., nella Volgata, *Gen.* 31, 47 sg. Girolamo aggiunse per spiegare come il mucchio di pietre eretto da Laban e Giacobbe era stato chiamato con parole diverse: « uterque iuxta proprietatem linguae suae », e *Ios.* 3, 16 *b* per spiegare le parole « mare solitudinis » ha aggiunto: « quod nunc vocatur mortuum ». Per il testo ebraico, la masora (v.) stessa è in gran parte un glossario, come anche gran parte dei commentari dei rabbini.

Quando queste g. divennero numerose, furono raccolte in opere separate chiamate « glossari », e gli autori di esse si chiamavano « glossatori ». Il più antico glossario greco conosciuto è quello di Esichio d'Alessandria, nel quale però le g. sacre sono state aggiunte dopo (sec. V). Altri glossari o dizionari greci composero Teodoreto, Fozio, Ecumenio, Zonara, e specialmente Suida (ca. il 976), nel cui glossario le g. bibliche costituiscono una parte importante, derivate generalmente da Esichio ed altri interpreti greci. Tra le opere dei Padri, specialmente quelle di Gregorio Nazianzeno e di Dionigi Areopagita, furono glossate.

A questa classe di glossari o dizionari appartengono anche gli *Onomastica sacra*, il più antico conosciuto dei quali proviene dalla scuola di Origene e fu poi rifatto da s. Girolamo (*Liber interpretationis nominum Hebraicorum*), poi il dizionario toponomastico di Eusebio da Cesarea tradotto da s. Girolamo (*De situ et nominibus locorum Hebraicorum*).

Per il testo latino della Bibbia abbiamo la *G. ordinaria* e la *G. interlinearis*. La prima non è un glossario o dizionario nel senso proprio della parola, ma è un commento continuo di tutta la S. Scrittura, che nel medioevo godeva grandissima autorità. Essa è stampata in PL 113-14, e, insieme con la *G. interlinearis*, anche edizioni delle *Postille* di Nicolò da Lira. Mentre la *G. interlinearis* viene attribuita a Anselmo di Laon, la *ordinaria* era comunemente ascritta all'abate di Reichenau Walafrido Strabone (m. il 17 luglio 849), ma indagini recenti, specialmente della signora B. Smalley, dimostrano che essa è stata composta non prima del sec. XII, ed è in grande parte opera di Anselmo da Laon e della sua scuola, che hanno usato lavori già esistenti di Lanfranco, Berengario di Tours ed anche di Walafrido Strabone, cioè estratti dalla sua g. sulla *Genesi* e sull'*Esodo* (v. catene bibliche, III).

Bibl.: F. Vigouroux, *Glose*, in DB, III, coll. 252-58; J. Beckmann, *Glossen*, in LThK, IV, coll. 538-41; B. Smalley, *Gilbertus Universalis, bishop of London (1128-34), and the problem of the « G. ordinaria »*, in *Rech. de théol. anc. et médiévale*, 7 (1935), pp. 235-62; 8 (1936), pp. 24-60; id., *La « G. Ordinaria ». Quelques*

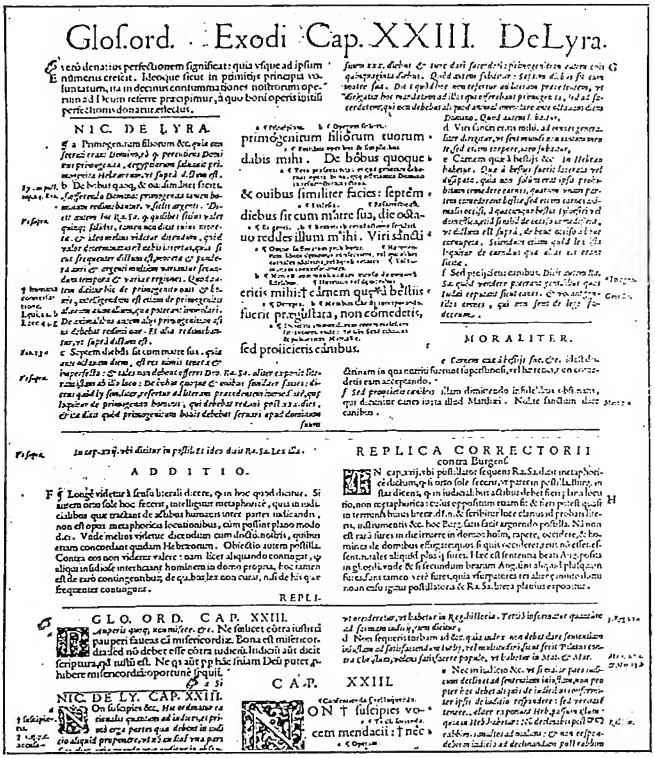
prédécesseurs d'Anselme de Laon, *ibid.*, 9 (1937), pp. 365-400; J. de Blic, *L'oeuvre exégétique de Walafrid Strabon*, *ibid.*, 16 (1949), pp. 5-28.
Arduino Kleinhans

II. Le g. ai testi di diritto civile e canonico. – La letteratura giuridica bizantina ha la forma analoga degli *scolii*, di cui i più importanti e più noti sono quelli apposti alla compilazione dei Basilici, la famosa rielaborazione del *Corpus iuris civilis*, che si attuò in Oriente ad opera degli imperatori Basilio il Macedone e Leone il Filosofo (v. basilio i).

Nel primo medioevo l'elaborazione sotto forma di annotazioni attaccate al testo si continuò nelle scuole teologiche e religiose e passò pure a quelle letterarie e di retorica. Nel campo del diritto, e soprattutto del diritto civile, forse la forma delle annotazioni particolari si sviluppò dalle indicazioni pedisseque al testo (*catapódas*) consentite da Giustiniano.

Tuttavia l'espressione g. non venne in uso e non fu caratteristica se non nel medioevo, quando passò a indicare tanto la singola annotazione particolare a un testo, quanto l'insieme di quella elaborazione per via di interpretazioni particolari, come pure la scuola e i maestri, che di quella forma principalmente si servirono. Glossatori furono detti, poi, antonomasticamente, gli studiosi – specialmente bolognesi – autori, a partire dal sec. XI-XII, di g. ai testi del *Corpus iuris civilis*. Iniziatore di questo genere di commenti è considerato comunemente Irnerio (v.), il quale, secondo una opinione erronea, ma non di meno assai diffusa, sarebbe stato il primo a glossare i testi giuridici romani. A tacere dei precedenti costituiti dalle scuole lombarde, romagnole e toscane, pare che, proprio in Bologna, Irnerio sia stato invece preceduto da Pepo, studioso definito contraddittoriamente nelle fonti come *nullius nominis* o come *clarus Bononiensium lumen*; ma a lui va certo il merito di aver per primo studiato quei testi da vero giurista e di avere in questo senso dato origine ad una scuola. Suoi allievi diretti furono i *quattuor doctores* Bulgaro (v.), Martino Gosia (v.), Ugo (v.) e Jacopo di Porta Ravegnana (v.); con i quali la scuola si divise in due correnti, una facente capo a Bulgaro, l'altra a Martino, aventi un indirizzo rispettivamente teorico ed ispirato alle esigenze dell'equità. Alla prima di queste correnti appartengono Rogerio, Alberico di Porta Ravegnana e Giovanni Bassiani; alla seconda Placentino, Pillio da Medicina ed Ottone Pavese.

Ai glossatori va il merito di avere inaugurato un nuovo periodo nella storia giuridica europea, giacché a tutta l'Europa si diffuse il loro insegnamento, con la scuola di Placentino a Montpellier e di Vacario di Mantova a Oxford. La loro opera continua nel sec. XIII, nel quale emergono le figure di Azone e di Odofredo (v.); e si chiude con Accursio (v.), l'autore del grande apparato che prenderà il nome di *g. ordinaria* o *magna*.



(fot. Enc. Catt.)

Glossa - G. alla Bibbia: *Ex.* 22, 28-30 - 23, 1. *Biblia Sacra cum glossis interlineari et ordinaria, Nicolai Lyrani postilla ac moralitatibus, Burgensis additionibus et Thoringi replicis.* Tomus primus, Venetiis MDLXXXVIII, c. 171ʳ. La crocetta indica le varianti dei codici latini e del testo ebraico. L'asterisco le parti che il testo ebraico ha in più.

La specie delle g. e il metodo di glossare fu altresì caratteristico della scuola di diritto canonico, quando si procedette alla prima elaborazione esegetica attorno al *Decreto* di Graziano (v.), i cui glossatori furono appunto detti decretisti (v.).

Il metodo continuò ancora attorno alle raccolte delle decretali che si fecero successivamente e le cui esplicazioni particolari si chiamarono pure *glossae* o *apparatus glossarum*, ma il nome di glossatori resta tuttavia, nel campo del diritto canonico, tipicamente riservato ai primi maestri di diritto canonico, che furono interpreti del *Decreto* di Graziano.

Quanto alla loro forma, le g. erano o interlineari o marginali, a seconda che poste nell'interlinea del testo o a margine di questo; e la distinzione anzidetta non sempre corrisponde all'altra di g. letterali e di g. dogmatiche, nella cui prima specie si intende la migliore spiegazione o sostituzione di una parola del testo e il richiamo di passi paralleli o contrari del testo; mentre nella seconda vi è l'esplicazione del principio contenuto nel testo e la discussione dottrinale con la risoluzione dogmatica dei punti contrari.

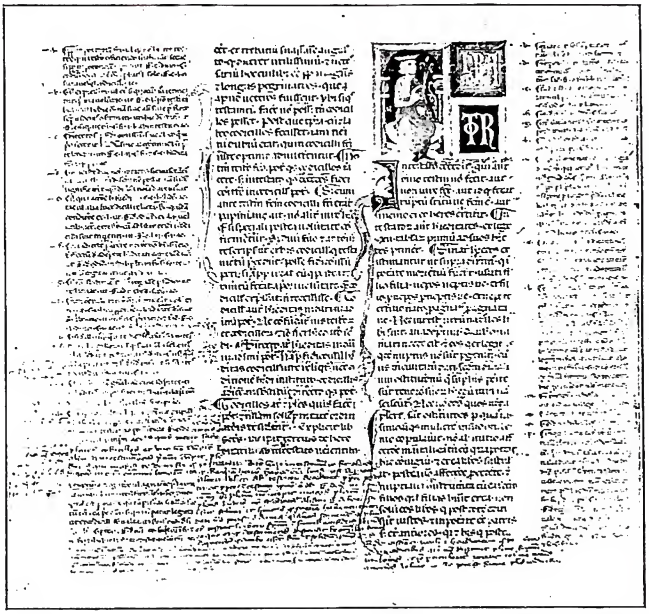
Come genere letterario caratteristico, derivante dal riavvicinamento materiale di g., sorge anche nella dottrina canonista l'altro genere delle *summae*, esposizione ordinata e sintetica delle norme diffuse nel testo, come ebbe a dimostrare per il diritto canonico chiaramente lo Juncker.

Nella scuola dei decretisti, oltre le *glossae* si ebbero come generi letterari di elaborazione più importanti: *excerpta* e *exceptiones*, *summae*, *distinctiones*, *quaestiones*, *brocharda*, *casus* e *historiae*, mutuando le varie specie indicate, meno l'ultima forse, dalla scuola parallela di diritto civile.

Il metodo di glossare continuò attorno ai testi delle decretali (v. DECRETALISTI).

BIBL.: F. Maassen, *Beiträge zur Geschichte der juristischen Literatur des Mittelalters* (*Sitzungsber. der K. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl.*, 24), Vienna 1857, pp. 4-84; J. F. Schulte, *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians I, II, III Beitr.* (*Sitzungsber. der K. Akad. der Wiss, Phil.-Hist. Kl.*, 63), Vienna 1870, pp. 299-352; *ibid.*, 64, ivi 1871, pp. 93-142; *ibid.*, 65, ivi 1872, pp. 21-76; id., *Die Glosse zum Decret Gratians von ihren Anfängen bis auf die jüngsten Ausgaben* (*Denkschr. der Phil. hist Kl. der K. Akad. der Wiss.*, 21), ivi 1872; H. Singer, *Beiträge zur Würdigung der Decretistenliteratur*, in *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, 69 (1893), pp. 369-447; 73 (1895), pp. 3-124; E. Besta, *Storia del diritto italiano*, II, 1, Milano 1925, p. 790 sgg.; I. Juncker, *Summen und Glossen. Beiträge zur Literaturgeschichte des kanonischen Rechts im 12. Jahrhundert*, in *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgesch., Kan. Abt.*, 45 (1925), pp. 384-474; S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234). Prodromus corporis glossarum*, I (*Studi e testi*, 71), Città del Vaticano 1937; e inoltre la bibl. delle voci cui si rinvia nel testo.

Antonio Rota



(*fot. Enc. Catt.*)

GLOSSA - G. al *Corpus iuris civilis* (*Institutiones*. fine lib. II-inizio lib. III. Biblioteca Vaticana, cod. Palat. lat. 766, fol. 30ᵛ.

GLOSSOLALIA: v. CARISMI.

GLOTTOLOGIA: v. LINGUISTICA.

GLUBOKOVSKIJ, NIKOLAJ NIKANOROVIČ. - Noto teologo, esegeta e storico russo (1863-1937), riconosciuto come autorità di primo ordine tra i teologi « ortodossi ».

Dottore in teologia dell'Accademia ecclesiastica di Mosca, professore nell'Accademia ecclesiastica e nell'Università di Pietroburgo, fu membro corrispondente dell'Accademia imperiale delle scienze e onorario delle Accademie ecclesiastiche di Mosca, Kiev e Kazan. Riuscì a lasciare la Russia nel 1921; soggiornò in Finlandia, Germania e Cecoslovacchia ed insegnò per breve tempo nell'Università di Belgrado. Dal 1923 risiedette a Sofia dove diventò professore nell'Università e dove morì. Dall'Istituto teologico ortodosso di Parigi fu annoverato tra gli insegnanti.

Il G., laico, è rappresentante della teologia ufficiale russa di vecchio stampo. Fatto significativo: egli, teologo di professione, non volle riconoscere Chomjakov, il capo teologico degli slavofili, come autentico teologo. Sebbene piuttosto tradizionale, dipendeva nelle sue ricerche molto più dai protestanti che non dai cattolici. Cercò l'unione dei cristiani, ma rigettò decisamente il primato del Papa.

Tra le sue opere più importanti in russo: *Il beato Teodoreto, vescovo di Ciro. La sua vita ed attività letteraria*, (2 voll., Mosca 1890); *La predica del Vangelo di s. Paolo Apostolo, secondo la sua origine e la sua essenza*, (3 voll., Pietroburgo 1905-12). Dopo la morte del prof. A. P. Lopuchin continuò, dal 1905, in maniera più scientifica *L'Enciclopedia teologica ortodossa*. Scrisse inoltre: *Orthodoxy in its essence*, in *The Constructive Quarterly*, 1913, pp. 282-305; 12 articoli sul *Godišnik, Annuaire de l'Université de Sofia*, VI, *Faculté de théologie*, nn. 1-14, 1923-37, per lo più in bulgaro, ed in maggioranza dedicati alla lettera di s. Paolo agli Ebrei; *La Chiesa Ortodossa e l'unione cristiana* (*ibid.*, 1 [1924], pp. 163-260); *Dio-Verbo* (esegesi del prologo di s. Giovanni), in *Il pensiero ortodosso*, I, Parigi 1928, pp. 89-121; e *L'umiliazione di Cristo e la nostra salvezza* (esegesi di *Phil.* 2, 5-11) *ibid.*, II, ivi 1930, pp. 86-101 (cf. B. Schultze, *La nuova soteriologia russa II-III*, in *Orient. Christ. periodica*, 12 [1946], pp. 130-36).

BIBL.: N. N. Glubokovskij, *La scienza teologica russa nel suo sviluppo storico e nello stato più recente* (in russo), Varsavia 1928, pp. 75-77 e 101; Ph. de Régis: *Un aperçu de la littérature théologique russe*, in *Recherches de science religieuse*, 17 (1927), pp. 256-287. È dedicato a G. dall'Istituto teologico ortodosso di Parigi, il fasc. *Il pensiero ortodosso*, 2 (1930), pp. 1-11, cenno bio-bibliografico di G.; *The Christian East*, 4 (1923), a p. 161 schizzo biografico, alle pp. 180-186 articolo del G., *Papal Rome and Orthodox East*.

Bernardo Schultze

GLUCK, CHRISTOPH WILLIBALD. - Compositore melodrammatico, n. a Weidenwang presso Erbach, in Baviera il 2 luglio 1714, m. a Vienna il 15 nov. 1787. Da giovane fece parte della *Schola cantorum* del Collegio dei Gesuiti di Komotau, ove studiò canto, pianoforte, organo.

Recatosi a Praga, continuò gli studi guadagnandosi la vita cantando nelle chiese e suonando il violino, nel quale si era perfezionato con il p. Czernohorsky. Nel 1736 si recò a Vienna ove ebbe modo di farsi apprezzare per la versatilità del suo ingegno musicale. Il principe di Melzi lo inviò a Milano alla scuola del Sanmartini. Nel 1741 compose l'*Artaserse*, opera di pretto stile italiano che ebbe immenso successo. Negli anni seguenti viaggiò molto conquistandosi larga fama. Nel 1756 il Papa lo creò cavaliere dello Speron d'Oro, del quale il G. molto si gloriava. Con l'aiuto del poeta italiano Calzabigi ideò e attuò la riforma del teatro melodrammatico. A Parigi ebbe quali forti competitori il Lulli ed il Meul. L'*Alceste* e l'*Ifigenia in Aulide* restano, fra le altre molte opere, i suoi capolavori.

Di strettamente sacro, oltre alcune composizioni giovanili, restano un *De profundis*, un *Miserere*, una Messa ed alcuni mottetti che nulla aggiungono alla meritata fama di insigne operista.

BIBL.: Per avere una idea della vasta letteratura gluckiana sono utili: I. D'Udine, *G.*, Parigi 1913; S. Wortmann, *Die deutsche G.-Literatur*, Norimberga 1914; N. Ared, *Zur Kunst G.*,

Ratisbona 1914; I. Pizzetti, *Il teatro musicale in G.*, Firenze 1914. Importantissimi per la conoscenza del G. sono gli studi del *G.-Jahrbuch*, Lipsia 1913-18; A. Einstein, *G.*, Londra 1936, vers. it., Milano 1946. Silverio Mattei

GNANA PRAKASAR, Swaminadar (Swaminathapillai). - Missionario n. in Manipay, vicariato apostolico di Jaffna, il 30 ag. 1875, da genitori indù, e ivi m. il 22 genn. 1947. Perduto il padre fu battezzato insieme con la madre. Fece prima il ferroviere, poi nel 1895 entrò nel Seminario di Jaffna, nel 1897 si fece oblato di Maria Immacolata e nel 1901 fu ordinato sacerdote. Nel 1904 cominciò in Nallur la sua missione tra i pagani. Fino alla sua morte riuscì a fondare 37 stazioni e a convertire più di 3000 indù.

Innanzi tutto però il p. G. si segnalò come scrittore. Già come seminarista aveva pubblicato trattatelli e fogli volanti; giovane sacerdote fondò a Kayts la libreria cattolica. Oltre a molti scritti religiosi, pubblicò : *A History of the Catholic Church in Ceylon*, I, *Period of beginnings 1502-1602* (Colombo 1926), e la storia della diocesi di Jaffna sotto il vescovato di mons. Henry Joulain O.M.I. *XXV Years Catholic Progress* (Jaffna 1925). Si segnalò inoltre come linguista per le pubblicazioni : *Studies in Tamil etymologies* e il suo *Lessico* tamulico in 20 volumi, di cui egli stesso poté pubblicare solo 6.

Bibl.: Streit, *Bibl.*, VIII, pp. 759-65; *Missions O.M.I.*, 75 (1948), pp. 504-18; *The New Review*, 26 (1947), pp. 31-36. Giovanni Rommerskirchen

GNECCHI SOLDI, Organtino. - Gesuita, missionario, n. a Casto Val Sabbia (Brescia) nel 1553, m. a Nagasaki il 22 apr. 1609. Gesuita nel 1555, fu per alcun tempo rettore del Collegio di Loreto e poi di S. Paolo a Goa, nell'India, dove era passato nel 1567. Ma già l'anno seguente salpava per il Giappone e, stabilitosi nella capitale Miyako, vi rimaneva dal 1570, per più di 35 anni, anche nei periodi di persecuzione. Affranto dalle fatiche e dalla malattia, fu costretto a ritirarsi a Nagasaki nel 1606, dove tre anni dopo morì.

Amato e stimato da tutti per la sua dolce prudenza, lo zelo indefesso (battezzò in un anno 11.000 idolatri), l'abilità di governare, godette la speciale confidenza dei due re Taikosama e Nobunaga, dai quali ottenne parecchi favori. A Miyako costruì una bella chiesa, concorrendo i fedeli largamente alle spese, e a ricordo dell'arrivo del Saverio in Giappone, avvenuto il 15 di ag., la volle dedicata a Maria Assunta e il 15 ag. 1576 la benedisse, non ancora finita, e vi celebrò la prima Messa. Un'altra chiesa, dedicata a s. Michele, eresse a una lega da Miyako, e aprì anche ad Azoutchi nel 1582 un seminario per formare un clero indigeno. Erede dello spirito del Saverio, ringraziava il Signore di averlo eletto a schiavo della sua prediletta sposa, la cara cristianità giapponese.

Bibl.: Sommervogel, *Organtino*, V, coll. 1932-34; L. Frois, *Historia do Japão*, pubblicata in vers. ted. da G. Schurhammer e A. Voretzsch, *Die Geschichte Japans (1549-78) von P. Luis Frois nach der Handschrift der Ajudabibliothek in Lissabon, übersetzt u. kommentiert*, Lipsia 1926, pp. 409, 467-68 e passim; D. Bartoli, *Opere*, X-XIII. *Il Giappone*, I, Torino 1825, capp. 54-65, pp. 196-248; II, ivi 1825, cap. 25, p. 102 sg.; cap. 37, p. 169 sgg.; III, ivi 1825, cap. 42, pp. 220-27; L. Deplace, *Le catholicisme au Japon*, I, Bruxelles 1909, pp. 137-38, 176-214; II, ivi 1910, p. 66. Celestino Testore

GNESNA (gniezno). - Città della Polonia eretta ad arcidiocesi e metropoli verso il 1000 da Ottone III. Primo arcivescovo : Radym-Gaudenty, fratello di s. Adalberto. Dal 1419 l'arcivescovo di G. è primate di Polonia, dal 1668 primate del Granducato di Lituania. Il primate, *vicarius regni generalis, primus princeps Poloniae*, sostituiva i re durante l'interregno con carattere d'*interrex*. Nel Senato occupava il primo posto. Con bolla di Leone X: *Pro excellenti*, del 1515, il primate è *legatus natus*. La metropoli di G. dal 1821 fu unita a Posnania, dal 1° maggio 1946 separata ed unita *pro hac vice* a Varsavia.

Diocesi suffraganee : Wladislavia-Wloclawek, Culma-Chelmno. La diocesi di G. ha una superficie di 8300 kmq. Cattolici : 732.000. Parrocchie : 272. Chiese : 424 delle quali : parrocchiali 243, filiali 63, di conventi 10, cappelle 108. Sacerdoti incardinati nella diocesi : 240, dei quali 2 vescovi, 170 parroci e amministratori, 31 vicari, 20 catechisti (nelle diocesi di Lwów, Łuck, Pińsk, Vilna, occupate dai sovietici, e in altre diocesi: sacerdoti secolari 49, regolari 52). Religiose : 570. Case religiose: maschili 10, femminili 71. Seminaristi superiori : 77. Istituti di beneficenza, assistenza e cura : 36 con 1419 ricoverati. Perdite di guerra : chiese distrutte 15, danneggiate 77, chiuse per sempre 314, fra le quali 9 di alto valore storico. Sacerdoti diocesani periti durante la guerra 180 (48,8 %). Centri dei pellegrinaggi : Gniezno, Dabrówka Kościelna, Górka Klasztorna. Cattedrale gotica del xiv sec. al luogo della prima del x sec. alcune parti del xviii sec., porta di bronzo del xii sec., dono del re Bolesław Krzywousty. Presso la Cattedrale la chiesa di S. Giorgio, primo tempio cristiano in Polonia. Altre chiese notevoli : di S. Giovanni del xiii sec., parrocchiale di S.ma Trinità del xiv sec. A G. fu battezzato Mieszko I, il primo sovrano storico di Polonia, nel 966. Fino al xiv sec. G. fu la città d'incoronazione dei re. Santi : s. Adalberto (circa 956-97), patrono di Polonia, le cui reliquie sono nella Cattedrale; cinque Camaldolesi polacchi (Jan, Benedykt, Izaak, Mateusz, Krystyn), trucidati nel 1005. Arcivescovi eminenti : Jakób ze Żnina, morto nel 1148, Jakób Świnka, morto nel 1313, Mikołaj Trąba (1358-1422), primo primate di Polonia, delegato al Concilio di Costanza, Fryderyk Jagiellończyk (1468-1503), anche vescovo di Cracovia, cardinale, Jan Łascki (1455-1531), primo *legatus natus*, grande statista, Bernard Maciejowski (1548-1608), cardinale, Maciej Łubieński (1572-1652), Andrzej Olszowski (1621-77), Michał Radziejowski (1641-1705), cardinale, Ignacy Krasicki (1735- 1801), scrittore e poeta, Mieczysław Halka Ledóchowski (1823-1902), cardinale, prefetto della Congregazione di Propaganda Fide, imprigionato all'epoca del *Kulturkampf*, August Hlond (1881-1948), cardinale.

Bibl.: A. Bielowski, *Monumenta Poloniae historica*, I, Leopoli 1872, pp. 157-222, 259-60, 314; II, p. 793; X. M. Buliński, *Historia Kościola Polskiego*, I, Cracovia 1873, pp. 199-208, 417-30; II, pp. 155-63; III, pp. 209-11, 217-27; X. M. Nowodworski, *Encyklopedia Koscielna*, I, Varsavia 1878, pp. 387-94; VI, pp. 199-228; Ks. J. Korythowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, Primasowie i Metropolici polscy*, I, Poznan 1888, pp. 143-60, 223-45, 453-506; II, pp. 1-75, 494-542, 580-739; III, pp. 559-92; IV, pp. 1-56, 232-65, 293-371; V, pp. 215-54; S. Zakrzewski, *Boleslaw Chrobry Wielki*, Leopoli - Varsavia - Cracovia 1925, pp. 90-149; M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, I, Varsavia 1927, pp. 70-84; I. Crzanowski, *Historia Literatury Polski Niepoldeglej (965-1795)*, ivi 1930, pp. 464-535; P. M. Pirozyński, *Statystyka Kosciola Katolickiego w Polsce*, in *Homo Dei*, Vroclaw 1946, pp. 80-82; P. W. Szoldrski, *Swiety Woiciech, ibid.*, 1947, pp. 78-83; P. M. Piroszinski, *Seminaria Duchowne w Polsce, ibid.*, 1948, p. 84; id., *Ze statystyki Kosciola w Polsce, ibid.*, 1948, pp. 464-467;, pp. 578-79. Adam Macieliński

GNOSEOLOGIA : v. conoscenza.

GNOSI. - 1. *Terminologia e significato.* – La g. in tutte le sue forme, anche in quelle di una semi-g., ha sviluppato un suo proprio vocabolario e questo linguaggio particolare è prova che nella g. si ha a che fare con una mentalità *sui generis*, che però nel ricco uso di parole figurative rivela più uno spirito artistico e soggettivo che una disciplina scientifica. Caratteristico per la g. è l'uso della parola « straniero ». « Straniera » è la vita nell'al di là (p. es., presso i mandei e bardesaniti), « straniero » è anche il messaggero divino che viene in questo mondo (nel marcionismo designazione per Cristo, presso i manichei per Mani). Per questo termine v. H. Jonas, *Gnosi und spätantiker Geist*, Gottinga 1934, p. 96 sg., 122 sgg.; S. Petrement, *Le dualisme chez Platon*, Parigi 1947, p. 164 sgg.; H. Ch. Puech,

Le manichéisme, Parigi 1949, p. 153, n. 273). « Straniera » è anche l'anima che si trova in questo mondo o che è passata per una serie di mondi (sette o dodici), di « eoni » (v. H. Jonas, *op. cit.*, p. 99). Si distinguono Eoni delle tenebre e Eoni della luce. L'origine di questo termine deve essere cercato nelle dottrine dei « Caldei » (astrologi babilonesi), ma il significato peggiorativo è caratteristico per la g. Si tratta del mondo nella sua estensione nello spazio e nel tempo (« generazioni » che la g. vuole superare). L'universo diventa in questo modo una « cellula creatoris » (Marcione), una « casa » (v. *Libro di Enoch*, cap. 90, 28 sg.) che sta per crollare (« casa » sia per la fabbrica dell'universo sia per il corpo), mentre l'anima cerca un'« abitazione » nella regione della luce, nella *sĕkînāh*, nella « gloria » (per « abitare », come termine tecnico, v. H. Jonas, *op. cit.*, p. 101 sg.).

Il mondo « straniero » e questo mondo sono distinti fra di loro come la « luce » e le « tenebre », termine centrale nel manicheismo, in parte anche nel mandeismo. I « marcioniti » hanno distinto la luce del demiurgo di questo mondo dalla luce del mondo futuro (A. Harnack, *Marcion*, 2ª ed., Lipsia 1924, p. 263 sg.). Ma in realtà questo mondo è un miscuglio di « luce » e di « tenebre », di « acqua vivente » (v. *Io.* 4, 10) e « acqua torbida », di « fuoco vivente » e di « fuoco tenebroso » (*Corpus Hermeticum* I, 28, manicheismo, mandeismo). Per l'interessante distinzione (iranica ?) di due fuochi v. Nyberg, in *Journal asiatique*, 214 (1929), p. 217; *ibid.*, 219 (1931), p. 222. L'idea dell'« acqua nera » viene, secondo il libro iranico *Skand Gunanik Vicar* (v. P. I. de Menasce, *Une apologétique mazdéenne*, Friburgo 1945, p. 183), dalla religione giudaica. Si tratta dell'« acqua primitiva » della genesi quando c'erano solo le tenebre e l'abisso. L'uomo è « caduto » in questo mondo, dove si trova « prigioniero », « incatenato », e dove erra pieno di angoscia (*Inno dei Naasseni*, Ippolito, *Refut.*, V, 10, 2) tormentato dalla nostalgia della « patria » celeste; è espressione bellissima di quest'ultima idea il famoso inno dell'anima negli *Atti di Tommaso* (capp. 108-12; v. per questo tema H. Jonas, *op. cit.*, p. 109 sg.). L'anima in questo mondo è « stordita », ha perso la sua coscienza, è intossicata da un « veleno » (su questa immagine v. H. Jonas, *op. cit.*, pp. 114, 299; H. Ch. Puech, *op. cit.* pp. 77 e 169 n. 312). Secondo la letteratura cristiana il veleno si è trovato nell'albero della conoscenza (*Apoc. Mosis*, cap. 15; *Liber graduum*, ed. Kmosko, *Patrologia syriaca*, III, Parigi 1926, p. 586). L'anima è diventata « cieca » e « sorda », si è « addormentata » (v. H. Jonas, *op. cit.*, pp. 45, 113-18, 126-34), l'uomo si comporta in questo mondo come un « ubriaco ». Famoso è l'inizio del trattato VII del *Corpus Hermeticum*: « dove vi fate trascinare, o uomini, che siete ubriachi, perché avete bevuto il vino forte della ignoranza » (*Hermès Trismégiste*, ed. A. D. Nock-A. J. Festugière, I, Parigi 1945, p. 81, 3 sgg.; v. *ibid.* anche trattato I, 27 : « o popoli, uomini nati dalla terra che vi siete abbandonati alla ubriachezza e al sonno, diventate sobrii » [pp. 15, 21]). Per l'immagine, v. Ed. Norden, *Agnostos Theos.*, Lipsia 1929, pp. 3-7, 132, 139 n. 1, 199 n. 3, 4, 295 sg. e L. I. Festugière, in *Harvard Theol. Rev.*, 31 (1938), p. 4 sg. L'uomo si sente in questo mondo « sradicato », tagliato dall'« albero », dalla « radice », in un altro mondo (v. *Asclepius*, cap. 6, p. 302, 21 sg.; ed. di A. D. Nock-A. J. Festugière. Su questa importante immagine della radice nel manicheismo v. H. Ch. Puech, *op. cit.*, pp. 74, 159 n. 285, presso mandei e bardesaniti, G. Windengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Uppsala 1946, p. 15 n. 1).

Ricostruendo da una analisi di queste immagini la visione del mondo che sta alla base, si vede chiaramente che la g. non ha niente a che fare con la visione del mondo, com'era presso i Greci, anzi ne sta in pieno contrasto. Il greco si trovò in questo mondo come in casa propria, lo gnostico invece vi si sente straniero. Per il greco l'universo era una cosa ammirevole, per lo gnostico è una prigione. I Greci trovano la luce in se stessi e in questo mondo (v. R. Bultmann, in *Philologus*, 97 [Wiesbaden 1948], p. 1 sg.; gli gnostici la trovano in un altro mondo. L'anima che presso i Greci elevava l'uomo sopra la materialità del suo corpo, fa presso gli gnostici anch'essa parte della bassezza di questo universo. Alla disincarnazione dell'uomo corrisponde nella g. una fuga dal mondo. Presso i Greci il divino fa parte di questo universo, nella g. Dio è non soltanto separato, ma proprio opposto al mondo (Plotino [*Enneadi*, II, 9, 16] da vero greco combatte l'affermazione gnostica). Questo fatto si esprime presso gli gnostici nella distinzione di un « dio di questo mondo » e di un Dio superiore, inintelligibile, di un dio « ignoto ». Il « dio di questo mondo » può essere designato sotto diverse forme : o con termini presi dal vocabolario degli astrologi (« arconte » o « cosmocrator »), o con vocaboli che sono stati presi dal Vecchio Testamento (Iao, Sabaoth ecc.; cf. H. Jonas, *op. cit.*, p. 229) e finalmente anche con il termine più generale di « demiurgo » (artefice). Il demiurgo gnostico ha i suoi collaboratori : o i sette pianeti o le dodici costallazioni dello zodiaco, secondo il linguaggio astrologico, o gli angeli secondo una tradizione giudaica (il plurale : « faciamus hominem » in *Gen.* 1, 28 spiegato con la collaborazione degli angeli nella creazione). Il demiurgo gnostico non è semplicemente un Dio inferiore di fronte a un Dio superiore, un secondo dio, ma è un dio ignorante, un essere che si crede dio fin che si accorge della luce di colui che è veramente Dio (Ireneo, I, 29, 4, p. 263; St., 30, 6, p. 267; Ippolito, *Refut.*, VII, 25, 3, 26, 1). Alla base del concetto che il demiurgo vide la luce del dio superiore sta una interpretazione di *Gen.* 1, 4 « et vidit deus lucem » (v. il già citato libro : *Skand-Gunanik Vicar.*, p. 185, 52; v. anche i manichei in s. Agostino, *De genesi contra manich.*, I, 13 e *Contra Faustum*, XXII, 4). Come il dio superiore della g. è un dio anticosmico così l'antropologia della g. chiede una disincarnazione dell'uomo, una tendenza verso la distruzione del corpo mentre il pneuma divino assume la funzione di un assorbimento dell'anima umana, legata al corpo e per mezzo del corpo anche alla materialità di questo mondo. In altre parole : nella g. l'uomo non perde soltanto la sua individualità ma anche la sua personalità, la sua persona ha il suo centro nell'al di là, ed è la forma celeste, la « forma dei » (μορφὴ θεοῦ) che lo gnostico cerca di raggiungere. Per questa ragione l'uomo, che non si riconosce come veramente esistente, deve farsi, per raggiungere la sua vera esistenza, le tre domande : *a*) che cosa eravamo ? cosa siamo diventati ? *b*) ove eravamo ? ove siamo stati gettati ? *c*) dove andremo ? da che cosa saremo liberati ? (*Excerpta ex Theodoto*, 78, 2ª ed. Sagnard, p. 202 o p. 131, 17 sgg., ed. Stählin; per questa formulazione catechetica v. dal punto formale Ed. Norden, *op. cit.*, p. 103 sgg.). Le domande sono orientate secondo lo schema dei tre tempi, dottrina che in modo analogo è stata formulata anche nel manicheismo (v. H. Ch. Puech, *op. cit.*, p. 74 e nota 284, p. 157 sgg.).

La risposta è questa : l'uomo deve rendersi conto di quello che era una volta prima di venire in questo mondo ed in questo corpo, creato dal demiurgo; egli deve capire anche lo stato in cui si trova oggi e deve sapere dove lo porta la sua « via ». Diventano così molto importanti i due momenti della discesa e della ascesa dell'uomo (meglio dire : uomo e non anima) nel passato e nel futuro. L'inquadramento della discesa ed ascesa nello schema dello spazio è inevitabile, perché se il male viene cercato nella creazione spaziale del demiurgo, anche la salvezza deve essere cercata nello spazio sopra celeste (nel manicheismo : terra luminosa) di un dio che non è creatore di questo mondo, ma di un altro mondo. Se nel manicheismo la dottrina dei tre tempi riguarda in prima linea il problema dei tre tempi del mondo, si deve sapere che questo aspetto cosmologico del manicheismo non sta in contrasto con l'aspetto più antropologico degli *Excerpta ex Theodoto* e questo per il fatto che antropologia e cosmologia stanno nella g. in stretto

rapporto. Immagine per questo fatto è la dottrina dei due alberi. « L'uomo è sempre radicato in uno dei due alberi cosmici, o nell'albero cattivo che radica la sua esistenza nel mondo del demiurgo o nell'albero buono che radica la sua esistenza nel mondo superiore. » Questa radicazione dipende e non dipende dall'atteggiamento dell'uomo verso i due alberi. Essa non dipende dal suo atteggiamento in quanto l'uomo quando nasce si trova già radicato in uno degli alberi. Sotto questo aspetto può sorgere l'idea dell'esistenza di gente che sono « per natura » già degli « gnostici » e come tali anche dispensati da ogni sforzo morale con la conseguenza del libertinismo (sul libertinismo gnostico v. H. Jonas, *op. cit.*, pp. 204, 215, 234-38; H. Ch. Petrement, *op. cit.*, p. 268), come esistono d'altra parte uomini che sono destinati ad essere radicati per la loro « natura » nell'albero cattivo. Ma generalmente l'idea della radicazione non esclude la possibilità di una scelta fra i due alberi. Dall'atteggiamento dell'uomo verso uno dei due alberi dipende dove l'uomo cerca le sue radici. Questa libertà trova la sua espressione nel fatto che l'uomo può acquistare la g. Ma dato che la g. non è la conoscenza di un fatto nel quadro di questo mondo, non si può superare il fatto della incoscienza, di questo stato di sonno cosmico, di questa ubriachezza del secolo, se l'azione intellettuale dell'atto gnostico non sarà accompagnata da una ascesi che diventa mezzo indispensabile, un disincarnarsi per raggiungere questo atteggiamento gnostico della propria esistenza, che permette a lui di vedere fino in fondo l'inganno di questo mondo dei sensi e di arrivare a una vita di consapevolezza e coscienza.

2. *Origine della g.* – Il problema dell'origine della g. è stato cercato in modo diverso. Alcuni l'hanno cercato nell'ellenismo. Per A. Harnack, p. es., la g. era « l'acuta ellenizzazione del cristianesimo ». I Padri della Chiesa (specialmente Ippolito) hanno paragonato le dottrine di singoli gnostici con dottrine di filosofi greci. Non c'è dubbio che alcuni gnostici si sono serviti di idee e di termini della filosofia greca per far comprensibili le loro speculazioni a un pubblico colto, educato nelle tradizioni ellenistiche.

Così, p. es., la dottrina della discesa dell'uomo è stata espressa sotto le forme della caduta dell'anima presso Platone. Però rimane il fatto, che la visione del mondo nella mentalità gnostica contrasta in pieno con quella dei Greci. Il linguaggio filosofico greco è dunque solo un modo per farsi capire dalla gente di cultura greca. La teoria che la g. viene dalla religione babilonese-persiana (Anz-Bousset) non si rende conto che il carattere anticosmico della g. non trova analogia nel caldeismo astrologico e che il pessimismo della g. non trova corrispondenza nella religione persiana, come neanche il dualismo gnostico è identico con il dualismo persiano (H. Jonas, *op. cit.*, p. 34 sg., 352). Il dualismo nell'Īrān non è un dualismo teoretico (H. Ch. Petrement, *op. cit.*, p. 322 sg.). Il ricorso di Reitzenstein a libri zoroastriani è molto problematico, perché gran parte di questa letteratura è scritta nel sec. IX d. C. e presuppone l'attività di sètte gnostiche nell'Īrān (v. H. W. Bailey, *Zoroastrian problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943). La funzione della religione iranica e babilonese nello sviluppo della g. in Oriente non è stata molto differente da quella della filosofia greca nell'Occidente. Era un mezzo di farsi comprendere, ma niente di più. Molto significativo in questo senso è il manicheismo, che per l'Occidente si serve nella sua propaganda della terminologia filosofica greca, nell'Īrān del vocabolario religioso zoroastriano ed altrove del vocabolario cinese o indiano. Perciò sarebbe imprudente cercare l'origine della g. all'infuori dello spazio geografico dove il movimento gnostico aveva il suo centro, cioè nella Siria occidentale e orientale (Mesopotamia) ed in Egitto. Nell'ambiente di lingua aramaica (le formole liturgiche dello gnostico Marco che svolgeva la sua attività in Gallia meridionale sono aramaiche; v. Ireneo, *Haer.*, I, 14, 2, p. 183; Harvey = 21, 3 St.; v. anche la formola di Elxai in Epifanio, *Panar.*, 19, 4, 3, p. 221, 17 Holl), si è sviluppata la g. Ma questo vuol dire che praticamente nell'inizio la g. è l'opera di giudei o di giudeo-cristiani e che solo più tardi anche altri che erano venuti a contatto con giudei e giudeo-cristiani hanno ripreso la loro attività. Si dice spesso che la g. del *Corpus hermeticum* sarebbe la prova per l'esistenza di una g. pagana, ma in verità la g. ermetica mostra molte tracce evidenti della g. giudaica (v. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, Cambridge 1935), benché gli ultimi editori A. D. Nock e A. I. Festugière abbiano cercato di minimizzare questo sostrato giudaico. Studiando i testi gnostici si scopre facilmente come essi si ispirano specialmente al *Pentateuco*, ed in particolare alla *Genesi*. Si sa che la cosmogonia faceva parte delle dottrine segrete presso gli Ebrei (Chag. 2, 1; *ibid.*, 13 a; v. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, Monaco 1922, p. 977; II [1924], p. 186, 307); anche le speculazioni sulla *merkābhāh* (*Ez.* 1 e 10) non potevano essere insegnate pubblicamente. Se la g. interpreta testi della cosmogonia biblica porta evidentemente alla luce dottrine segrete giudaiche. È molto significativo vedere che un termine gnostico come « acqua nera » viene da una interpretazione giudaica del *Gen.* 1 come, d'altra parte, l'importanza data al concetto della luce nella g. si deve mettere in rapporto con la speculazione giudaica sulla « luce » primitiva (*Gen.* 1, 4; interpretazione in riguardo al Messia: cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, I, 161). Anche la dottrina della creazione di consecutive coppie (συζυγίαι) che nella g. dava origine a molte speculazioni, viene dal racconto cosmogonico della *Genesi*, come anche la maniera fantastica della g. di rappresentarsi l'Adamo primitivo come un essere che sta sdraiato, immobile e cieco per terra e che solo con il « soffio della vita » viene « eretto ». Finalmente le idee gnostiche sulla discesa o ascensione dell'uomo primitivo non vengono da un preteso mito iranico sull' « uomo iniziale » (*Urmensch*) ma dal racconto biblico della caduta di Adamo e da testi apocrifi giudaici che parlavano di una « liberazione » di Adamo (v. E. Peterson, in *Revue biblique*, 55 [1948], p. 199 sgg.). Ma si potrà obiettare: il rapporto della g. con la religione giudaica è in fondo non diverso da quello che la g. ha con la religione iranico-babilonese o con la filosofia greca. L'atteggiamento anticosmico della g. la mette in contrasto anche con la credenza giudaica in un dio buono e creatore del mondo; il suo pessimismo, la sua ascesi, non hanno niente che fare con l'ottimismo ebraico di attuare la giustizia in questo mondo e con la valutazione positiva dei diritti naturali (possesso, matrimonio, ecc.). Però si può constatare nel giudaismo tardivo l'esistenza di un dualismo antropologico sotto la forma della dottrina delle due inclinazioni nell'uomo: della inclinazione cattiva (*jezer har-ra'*) e della inclinazione buona (*jezer haṭ-ṭôbh*) che pare sia stata l'origine della g. È interessante che secondo questa dottrina ognuna di queste inclinazioni è presidiata da un angelo; vuol dire che ogni uomo non è più padrone di se stesso, ma soggetto o a una potenza buona o a una potenza cattiva. La dottrina dei due *jezer* appare nella letteratura apocalittica (v. B. Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch*, Lipsia 1924, p. 5, n. 4), nei *Testamenti dei dodici patriarchi*, nella letteratura neotestamentaria e nel Talmud. Anche alla letteratura primitiva cristiana, specialmente all'autore del *Pastore* di Erma, ma anche alla letteratura pseudo-clementina questa dottrina non era ignota. Che, del resto, non si trattasse di una idea particolare o settaria è provato dal fatto che la preghiera del mattino degli Ebrei (Berakh, 60 b) menziona i due *jezer* (v. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, II, 152). È da rilevare poi che nella dottrina giudaica l'inclinazione cattiva che nasce con ogni uomo (« l'inclinazione buona » invece comincia solo con lo studio obbligatorio della legge nell'età di dodici anni) è messa in rapporto con la concupiscenza, e così si può constatare che

la concupiscenza appare come il peccato più caratteristico di questo mondo (v. *I Io.* 2, 16) mentre si aspetta, dal secolo venturo, che venga sradicata o suggellata (v. *IV. Esd.* 8, 53 [Vulgata], nella edizione di B. Violet, p. 120. Sulla fine dello *jezer har-ra'* nei tempi escatologici v. H. I. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubinga 1950, p. 49 e 224, n. 4) l'inclinazione cattiva. La concupiscenza porta alla morte, la fine della concupiscenza del mondo futuro porta con sé la « vita ». Da un tale punto di partenza si può ormai spiegare l'origine della g. giudaica. La dottrina delle due inclinazioni spezzava l'unità della persona umana e portava alla conseguenza che la distinzione consecutiva di questo mondo della morte e del mondo futuro della « vita », si trasformò (come, p. es., nelle Pseudo Clementine) in uno stato di « guerra » fra i capi dei due eoni (secoli). Così questo mondo viene guardato con occhi ostili dal punto di vista dell'altro mondo e alla valutazione pessimista di questo mondo contribuiva ancora il destino politico del mondo giudaico, la distruzione di Gerusalemme e del Tempio. Non è certo un caso che nel IV di *Esdra* e nei *Testamenti dei Dodici patriarchi*, che si riferiscono alla distruzione di Gerusalemme, si trovino tanti testi importanti per la dottrina dei due *jezer*, la dottrina stessa però è anteriore alla distruzione di Gerusalemme. Anche l'unità della persona di Adamo che si trovò fra i due alberi del paradiso venne minacciata. Si poneva il problema del peccato di Adamo, che invece di una semplice trasgressione di un comandamento divino divenne identico con la concupiscenza stessa, e così si finì di mettere in rapporto con la concupiscenza non soltanto il mondo di oggi ma di attribuire anche la sua creazione a una potenza che aveva anch'essa in sé qualche specie di concupiscenza. Come la procreazione è legata alla concupiscenza così anche l'origine del mondo materiale venne attribuita a una concupiscenza cosmica. L'origine della g. dunque non è da spiegare con un movimento anonimo di sincretismo di diverse religioni, ma è comprensibile solo come lo sviluppo logico di un dualismo antropologico che identificava il peccato originale con la concupiscenza e inquadrava la concupiscenza, divenuta potenza cosmica, nello schema del pensiero apocalittico. La g. è anteriore al cristianesimo; ma il rispetto per le tradizioni del popolo giudaico, da cui la Chiesa aveva ereditato il libro sacro, portò all'infiltrazione di idee gnostiche e chiliastiche giudaiche nell'ambiente primitivo cristiano. Rimanendo però fedele alla lettera e allo spirito del Vecchio Testamento e riflettendo sui fatti reali della vita di Gesù (parto verginale e Risurrezione del corpo di Gesù dai morti), la Chiesa riuscì a liberarsi da coloro che « non erano piantagioni del Padre » (Ignazio, *Ad Trall.*, 4, 1; *Ad Philad.*, 3, 1). Però la perspicuità per scoprire l'errore non fu dappertutto uguale. Così si può anche constatare la permanenza di una specie di semi-gnosi in alcuni elementi della Chiesa, specialmente nei circoli ascetici (p. es., nell'encratismo o messalianismo). Lo studio di questa semi-gnosi è molto utile per la compressione della grande g. con i suoi fantastici sistemi speculativi (valentinianismo, manicheismo), perché essi mostrano chiaramente i rapporti che esistono tra la g. giudaica e la dottrina giudaica della concupiscenza. Riguardo al problema dei rapporti tra g. e predicazione cristiana, bisogna tener conto che la Chiesa (per un fondo comune di idee: autoinsufficienza del mondo, necessità di una salvezza) poteva servirsi del vocabolario gnostico, modificando il suo senso originale, per scopi di propaganda, mentre la g. non poteva assimilarsi veramente la figura del Cristo, dato che il mistero della incarnazione trascendeva le possibilità che erano date alla g. stessa.

BIBL.: Una scelta di testi gnostici (nella loro lingua originale) ha pubblicato: W. Wölker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tubinga 1932. Per la letteratura sulla g.: W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Lipsia 1897; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gottinga 1907; I. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, Paderborn 1922; E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Parigi 1925; F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge 1932; H. Leisegang, *Die Gnosis*, 2ª ed., Lipsia 1936; L. Cerfaux, *Gnose préchrétienne et biblique*, in DB, supplem. 3; col. 659 sgg. Sulla g. giudaica, la vecchia letteratura presso L. Blau, in *Jewish Encyclop.*, V, 686; G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Parigi 1950 (capolavoro, ma non tratta *ex professo* dei rapporti tra la g. giudaica [anteriore] e la g. antica e cristiana). Erik Peterson

G. RUSSA CONTEMPORANEA. - La g. sviluppata dai pensatori russi contemporanei vuol essere una filosofia approfondita ed universale delle verità naturali e rivelate; un tentativo di filosofia cristiana; una sintesi concreta, più che un sistema astratto e razionale, che pretende alla percezione della realtà e dell'esistenza per via mistica e intuitiva. Onde in essa i tre piani del metafisico, del soprannaturale e del mistico coincidono. Subisce l'influsso del platonismo, origenismo, neoplatonismo; della mistica protestante di Giacomo Böhme (1575-1624), rinnovata da Schelling e von Baader, e dipende dall'idealismo germanico.

I rappresentanti principali sono V. Solov'ev (1853-1900) e i suoi discepoli, anzitutto Florenskij (n. nel 1881) e Bulgakov (1871-1944), Berdjaev (1874-1948), Karsavin (n. nel 1882). Fra essi alcuni ritengono più centrale l'idea dello *vse-edinstvo* (« uni-totalità », cioè di Dio e dell'universo): Solov'ev e Karsavin; o l'idea della Sofia (cioè sapienza increata come prototipo, e sapienza creata come sua immagine): lo stesso Solov'ev, Florenskij, Bulgakov, Karsavin; o l'idea dell'esistenza umana personale e tragica: Berdjaev e Šestov (1866-1938), i due rappresentanti dell'esistenzialismo russo contemporaneo. Šestov, ebreo che si avvicinò al cristianesimo, senza tuttavia giungervi, è a modo suo filosofo gnostico nella prospettiva del Vecchio Testamento. Gli altri invece, in quanto suppongono la rivelazione del Nuovo Testamento, possono dirsi filosofi cristiani, e il loro pensiero si muove per lo più, in Berdjaev specialmente, tra monismo e dualismo; insegnano inoltre la caduta dell'uomo e del mondo (in senso più o meno platonico-origenistico), il loro rinnovamento con la redenzione di Cristo, e la consumazione escatologica della storia umana. Bulgakov e Berdjaev sono partigiani espliciti dell'ἀποκατάστασις πάντων.

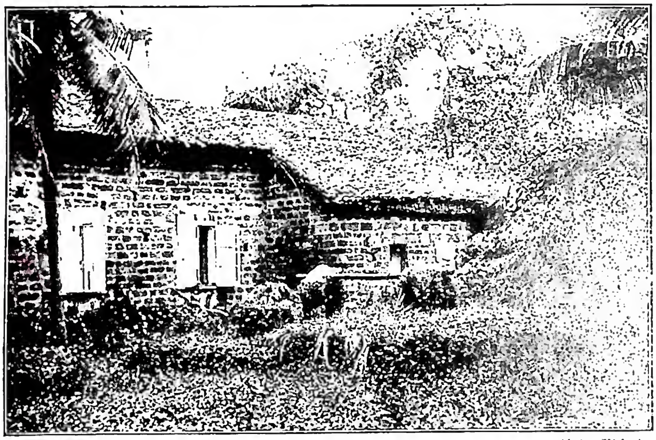
La g. russa moderna è ricca di aspetti elevati ed universali, approfondisce la conoscenza umana naturale e rivelata, fa vedere nessi ed apre nuovi orizzonti, ricerca anzitutto la connessione organica tra natura e rivelazione soprannaturale. Tuttavia essa reca con sé il pericolo del panteismo (specialmente nella dottrina della Sofia, concepita come identica con Dio e con la creatura); del gnosticismo (la Sofia appare come intermediaria tra Dio e creatura); dell'illuminismo e del profetismo (riservati ai veggenti filosofi gnostici). Essa tende inoltre alla confusione della conoscenza naturale di Dio con quella rivelata, e perciò da una parte a razionalizzare i misteri della Fede (pericolo del razionalismo o almeno semirazionalismo) e dall'altra a sottovalutare l'ordine razionale, giuridico della struttura visibile e gerarchica della Chiesa.

BIBL.: B. Schultze, *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew* (*Orientalia Christiana Analecta*, 116), Roma 1938; id., *Westliche gegen östliche Gnosis*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 6 (1940), pp. 198-215; id., *Sofia*, in *Humanitas*, 1 (1946), pp. 223-230. Bernardo Schultze

GOA, ARCIDIOCESI di. - Si trova sulla costa occidentale della Penisola Indiana. La diocesi di G. e Damão, oltre al territorio portoghese dello Stato di India (G., Damão e Diu) comprende il distretto di Ratnagiri, gli Stati di Sawantwadi e Sangly, ed i Collettorati di Belgaum e del Canara settentrionale, appartenenti all'Unione Indiana, con una superfice totale di oltre 3400 kmq. (territorio portoghese), con una popolazione di 1.594.220 ab. di cui 355.880 cattolici secondo il censimento del 1939.

Le lingue parlate sono concani, marata, industani, canaresi, guzerati oltre portoghese ed inglese parlate generalmente dalle classi colte.

Benché a G. non mancassero, prima dell'arrivo dei Portoghesi, le vestigia del cristianesimo, la sua vera storia cattolica comincia con l'arrivo di questi nel 1498. Il viceré Albuquerque scelse, nel 1510, G. come base del nuovo Impero d'Oriente, e la ricca e cosmopolita G. ne divenne la capitale politica e religiosa. L'evangelizzazione cominciò immediatamente per opera dei Francescani, dei Domenicani e degli Agostiniani. Nel Concistoro del 31 genn. 1533, Clemente VII smembrò la Chiesa di G. dalla diocesi di Funchal ed eresse la diocesi di G. con giurisdizione su tutto l'Oriente, dal Capo di Buona Speranza fino alla Cina e al Giappone. Ma la bolla di erezione *Aequum reputamus* fu promulgata nell' anno seguente da Paolo III. Con questa bolla la S. Sede concesse ai sovrani portoghesi il diritto di patronato sul vescovato di G. e su tutti i benefici della diocesi, il che nel corso della storia dette luogo a non pochi conflitti tra la S. Sede ed il Portogallo ed anche al cosiddetto scisma goanese, cioè l'opposizione ai decreti pontifici da parte di alcuni sacerdoti che con il loro Ordinario pensavano che la limitazione del diritto del patronato, senza il consenso del re di Portogallo, non fosse valida.



(fot. Fides)

GOA, ARCIDIOCESI di - Cappella nella quale s. Francesco Saverio diceva Messa.

Nel 1542 giunse a G. s. Francesco Saverio con i Gesuiti. Il corpo incorrotto del Santo si conserva ancor oggi nella basilica del Buon Gesù, nella antica capitale, la Vecchia Città (Velha Cidade). G. divenne sede metropolitana nel 1557 (bolla *Etsi sancta*). Il suo arcivescovo ebbe da Leone XIII, nel 1886 (bolla *Humanae salutis auctor*) il titolo di patriarca delle Indie Orientali. Dopo l'accordo fra la S. Sede e il Portogallo, concluso nel 1928, alla diocesi di G. fu unita quella di Damão. Dal 1° maggio 1928 ha anche il titolo di arcivescovo di Cranganor.

BIBL.: J. Levy, *Bullarium Patronatus Portugalliae*, Lisbona 1868; *Monumenta Goana Ecclesiastica*, Nova Goa 1918-20; AAS, 20 (1928), pp. 130-32, 245-48; *Memorias histórico-ecclesiásticas da arquidiocese de G.*, Nova Goa 1933; Bragança Pereira, *Historia religiosa de G.*, Bastora 1934; Figueiredo Niceno, *Pelo clero de G.*, Rangel 1939; Silva Rego, *O. padroado portugues no Oriente*, Lisbona 1940; id., *Documentos para a historia das missoes do padroado portugues do Oriente*, ivi 1947; L. Agapito, *Utrum fuerit schisma Goanum*, Goa 1947; GM, v. indice.

Carmo da Silva

GOAJIRA, VICARIATO APOSTOLICO di. - I Cappuccini della provincia regolare di Valenza nella Spagna iniziarono nel 1693, in Colombia, la missione di G., Sierra Nevada e Montilones e vi stabilirono 20 cristianità. La guerra di Indipendenza agli inizi del secolo scorso interruppe l'opera missionaria che fu ripresa solo nel 1887 per iniziativa del vescovo di S. Marta da cui dipendeva il territorio, richiamandovi i Cappuccini spagnoli che vi giunsero il 7 genn. 1888.

Il vicariato apostolico venne eretto il 17 genn. 1905 con decreto della S. Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari e ad esso furono annesse le due province di Padilla e Valledupar con decreto dell'11 nov. 1906 del delegato apostolico di Colombia, approvato dalla S. Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari. È affidato ai Cappuccini ed ha una superfice di kmq. 46.000. Sacerdoti 18, fratelli 9, suore 71, catechisti 84. La popolazione è di ca. 126.547 di cui 113.014 cattolici, catecumeni 33, protestanti 160, pagani 13.340, parrocchie 13, stazioni primarie 3, secondarie 59, dispensari 6, orfanotrofi 9 con 175 ragazzi e 310 ragazze, scuole elementari 20 con 836 alunni, scuole superiori 4 con 270 alunni. La tipografia stampa due periodici.

BIBL.: MC, 1950, p. 42.

Saverio Paventi

GOAR, JACQUES. - Orientalista dell'Ordine dei Predicatori, n. a Parigi nel 1601, m. il 23 sett. 1653. Ordinato sacerdote, si applicò allo studio della lingua e letteratura greca, e, per conoscer meglio le istituzioni della Chiesa bizantina, si recò in Oriente, dove fu priore del convento di Chio, e dove approfondì la conoscenza degli usi e delle cerimonie religiose degli Orientali. Tornato, lo si trova a Roma nel 1637 priore a S. Sisto, poi a Parigi nel 1642.

Durante i suoi numerosi viaggi, ebbe modo di consultare i manoscritti delle varie biblioteche soprattutto a Parigi e a Roma, e del monastero di Grottaferrata, mantenendosi sempre in stretto contatto con gli eruditi del suo tempo Basilio Falasca, Leone Allazio, G. Corcoio, Pantaleone Liguridio, ecc. Frutto dei suoi studi sono il commentario all'opera di G. Codino: *De Officiis magnae ecclesiae et aulae Constantinopolitanae* (Parigi 1648), e molti altri lavori di minore importanza. Tuttavia il capolavoro del G. rimane l'edizione dell'Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum* (ivi 1647); altra edizione con nuovo titolo: ivi 1676, 2ª ed. Venezia 1730.

BIBL.: E. Renaudot, *Collectio liturgicarum orientalium*, I, Parigi 1716, p. 360; Quétif-Echard, II, ivi 1719, pp. 574-75; A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de st Dominique*, V, ivi 1748, pp. 357-63; L. Delisle, *Le gabinet des manuscrits*, II, ivi 1874, p. 245.

Placido De Meester

GOAZMOAL, GUILLAUME: v. AGOSTINO della VERGINE MARIA.

GOBAT, GEORGES. - Gesuita, moralista, n. a Charmoille (Basilea), il 1° ag. 1600, m. a Costanza il 23 marzo 1679. Gesuita nel 1618, fu professore, prima di filosofia a Friburgo di Svizzera (1631-40), poi per 24 anni (1641-66) di teologia morale nella stessa Friburgo, a Lucerna, Hall, Monaco, Ratisbona e Costanza, dove fu anche per 21 anni penitenziere della Cattedrale. Nello stesso tempo fu anche rettore ad Hall (1647-50) e a Friburgo (1654-56).

Molte opere scrisse di teologia morale e casistica intorno alle indulgenze, i Sacramenti, l'ubriachezza, i voti, le superstizioni, il Matrimonio, diffuse tanto che i superiori gli ordinarono di raccoglierle insieme. Il G. vi attese, rivedendo tutto bene; ma il suo lavoro fu interrotto dalla morte. Quindi quest'opera principale, che abbraccia tutte le altre, uscì postuma: *Opera moralia omnia* (3 voll., Monaco 1681). Dei trattati ivi contenuti va ci-

tato in particolare *Clipeus clementium iudicum* (Costanza 1659; migliore l'ed. di Augusta 1612; ancor migliorata nell'*Opera moralia omnia*) in difesa del probabilismo contro gli assalti e le accuse del Pascal. Gli *Opera omnia* furono colpiti dalla censura del vescovo di Arras, che dall'ed. di Douai (1701) estrasse 32 proposizioni, giudicate lassiste : *Censure faite par mons. l'évêque d'Arras* (Arras 1703); il che suscitò molti difensori, tra cui principale : [Crist. Rassler], *Vindiciae Gobatianae* (s. l. 1706). Veramente il G., di una straordinaria strettezza e austerità, quando si trattava di sé, si mostrò, spinto da troppo buon cuore verso gli altri, soverchio largo in alcune sentenze, che furono condannate da Innocenzo XI il 2 marzo 1679.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1505-12; I. Döllinger e F. H. Reusch, *Gesch. der Moralstreitigkeiten in der römisch catholischen Kirche*, I, Nördlingen 1889, p. 292 sg.; W. Kratz, *G. G.*, in *Zeitschr. für kathol. Theolog.*, 39 (1915), pp. 640-74; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, III, Monaco-Ratisbona 1921, pp. 536-38.

Celestino Testore

GOBELIN : v. ARAZZO.

GOBINEAU, JOSEPH-ARTHUR, conte di. - N. a Ville d'Avray il 14 luglio 1816, m. a Torino il 13 ott. 1882. Diplomatico in molte capitali europee ed extraeuropee, fu scrittore vario e fecondo. Scrisse poesie, novelle, romanzi, come *Les Pléiades* (1874); drammi, come *La Renaissance* (1877), brillante rievocazione del Cinquecento italiano nelle sue figure più significative, quali il Savonarola, Cesare Borgia, Giulio II, Leone X, Michelangelo; libri di viaggi, di storia, di religione e di filosofia, come *Religions et philosophies dans l'Asie centrale* (1865) che gli diede fama di orientalista; e saggi politici, come *La troisième République et ce qu'elle vant* e *Ce qui arriva à la France en 1870*. L'opera principale è *Essai sur l'inégalité des races humaines*, uscito in quattro volumi tra il 1853 e il 1855, che contiene le sue idee antidemocratiche e razzistiche.

Partendo dal presupposto che i problemi della storia si possono e debbono spiegare alla luce di principi etnici, trova che il destino dei popoli è determinato dalla diversità delle razze e che quanto di grande è stato fatto nel mondo è dovuto alle razze forti, le quali dominano fino a quando si mantengono immuni dalla mescolanza con le razze deboli. Così gli Ari, che prevalsero dovunque si stabilirono, non decaddero se non quando si mescolarono con i vinti, dando origine a quelle razze ibride, di cui oggi è popolato il mondo. La razza ariana non è però del tutto scomparsa, ma restano ancora a rappresentarla alcuni individui puri sparsi per il mondo, « figli di re » e « calandri », come sono chiamati ne *Les Pléiades*. Il popolo presso cui questi individui sono più numerosi è – secondo il G. – il popolo germanico. Questo spiega il successo del *Saggio* in Germania, dove ha alimentato le moderne teorie razzistiche.

BIBL.: E. Kretzer, *Jos. Arth. Graf von G.*, Lipsia 1902; E. Seillière, *Le comte de G. et l'arianisme historique*, Parigi 1903; R. Dreyfus, *La vie et les prophéties du comte de G.*, ivi 1905; J. de Lacretelle, *Quattre études sur G.*, ivi 1921; M. Lange, *Le comte A. de G.*, Strasburgo 1926; L. Deffoux, *Trois aspects de G.*, Parigi 1930; G. M. Spring, *The vitalism of count de G.*, Nuova York 1932; A. Combris, *La philosophie des races du comte de G. et sa portée actuelle*, Parigi 1937.

Michele Lecce

(*fot. Enc. Catt.*)

GOAR, JACQUES - Εὐχολόγιον *sive rituale Graecorum*, Parigi 1647, p. 210. Esemplare della Biblioteca Vaticana.

GOBLET D'ALVIELLA, EUGÈNE. - Uomo politico belga, militante nel Partito liberale a colorito anticlericale, e storico delle religioni, n. a Bruxelles nel 1846, ivi m. il 9 sett. 1925. Fu senatore dal 1892 e professore di storia delle religioni nella cattedra per lui creata (1884) nell'Università libera di Bruxelles, dove seguì la corrente di etnologia religiosa patrocinata da E. B. Tylor e H. Spencer.

I suoi vari contributi minori in materia, prima sparsamente pubblicati in *Revue de Belgique*, *Revue de l'histoire des religions*, *Revue des deux mondes*, furono poi raccolti in tre volumi con il titolo generale di *Croyances, rites, institutions* (Parigi 1911). Egli ha proposto di distribuire gli argomenti attinenti alla storia delle religioni in tre branche: *hierographie*, *hierologie*, *hierosophie*, intendendo per ierografia (« descrizione del sacro ») l'esposizione delle credenze e dei riti dei vari popoli; per ierologia (« dottrina del sacro ») la trattazione dei principi costitutivi della scienza delle religioni e della fenomenologia religiosa generale; per ierosofia (« filosofia del sacro ») l'insieme delle conclusioni teologiche e filosofiche che si possono dedurre dall'esame comparativo dei fatti religiosi, soprattutto nei riguardi dell'uomo e della sua relazione con Dio e con l'universo.

Opera notevole è l'*Evolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Americains et les Hindous* (Parigi 1883) nella quale intende fornire il materiale per la storia del razionalismo religioso nella seconda metà del sec. XIX. E rispetto a questo scopo l'opera, pur dal suo punto di vista, riesce utile perché espone lo sviluppo delle varie correnti protestanti in Inghilterra e in America, nonché l'influsso esercitato dal cristianesimo sugli spiriti colti dell'India, regione da lui visitata nel 1876 al seguito del futuro Edoardo VII; influsso che sboccò nella costituzione del Brahma Samaj (v.) la « Società di Dio », miscuglio di teismo cristiano e panteismo indù, società la quale si diramò poi in varie altre.

Altre opere di G. d'A. sono *Introd. à l'histoire générale des religions* (Parigi 1887); *Ce que l'Inde doit à*

la Grèce (ivi 1898); *Eleusinia* (ivi 1903); *Les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions*, in *Trans. of III Intern. Congr. Hist. Rel.* (II, Oxford 1908, p. 365 sgg.). È all'Indice (decreto 26 genn. 1893): *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* (Parigi 1892).

BIBL.: Rühle, s. v. in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, col. 1489; [R. P.], *G. D'A.*, in *Studi e materiali di st. delle religioni*, 1 (1926), p. 243. Nicola Turchi

GOCH (CAPUPPER), JOHANNES PUPPER da. - Scrittore morale-ascetico, n. nel principio del sec. XV a Goch (basso Reno). Diresse per molti anni il monastero Thabor delle suore di S. Agostino, presso Mecheln (Paesi Bassi). Si ignorano gli studi che fece e se appartenesse ad un Ordine religioso.

Scrisse *De libertate Christiana* (1473); *Epistola apologetica super doctrina doctorum scholasticorum; Dialogus de quattuor erroribus circa evangelicam legem exortis*. Dopo la sua morte questi scritti furono editi con una prefezione dell'umanista fautore dei riformatori C. Grapaus. Il suo libro *In divinae gratiae et Christianae fidei commendationem fragmenta aliquot* fu edito senza luogo ed anno da Martino Lutero, il quale encomia nella prefazione l'autore come « vere Germanus et gnesios theologus ». L'Indice dei libri proibiti del Concilio di Trento elenca J. da G. fra gli scrittori proibiti, senza dubbio più a causa delle prefazioni degli editori, che non della dottrina dell'autore, il quale scrisse da cattolico. Dai protestanti fu a torto incluso tra i « preriformatori ». Solamente sembra avere difeso l'idea che i voti basati sui consigli evangelici, sebbene meritevoli, non abbiano fondamento nella S. Scrittura.

BIBL.: Opere: *De libertate Christiana. Epistola apologetica e Fragmenta*, sono edite da F. Pijper, Haag 1909. Studi: O. Clemen, *J. P. von G.*, Lipsia 1896. Sull'origine e sulla famiglia di G. cf.: *Ann. des historischen Vereins für den Niederrhein*, Colonia 1855, pp. 276-84. Felice Rütten

GODEAU, ANTOINE. - Prelato e letterato francese, n. a Dreux nel 1605, m. a Vence nel 1672. Frequentò l'Hôtel de Rambouillet e le conversazioni letterarie in casa di Conrart, da cui doveva nascere l'Académie Française, della quale G. fu tra i primi membri, quando Richelieu la costituì ufficialmente.

Fu amante della vita mondana nella prima gioventù, ma, creato vescovo dallo stesso Richelieu, condusse un'esistenza molto austera scrivendo agiografie e trattati d'indole religiosa, che contrastano vivamente con le opere giovanili. Godé grande reputazione ancora in vita; la sua opera migliore è *La morale chrétienne* (3 voll., Parigi 1709) ristampata col titolo di *Theologia moralis* (2 voll., Augusta 1774).

BIBL.: R. de Kerveler, *A. G.*, Parigi 1879; A. Cognet, *A. G.*, ivi 1900; G. Doublet, *G. évêque*, ivi 1911; P. David, *L'epître d'A. G. à la reine Louise de Gonzagues*, in *Petit Courier de France et de Pologne*, ott.-nov. 1930. Elena Bosticco

GODEFROY (GOTOFREDO), DENIS, detto il VECCHIO. - Giurista, n. a Parigi il 17 ott. 1549, m. a Strasburgo il 17 sett. 1621 o 1622.

Studiò a Lovanio, Colonia ed Heidelberg. Fattosi protestante fuggì dalla Francia e si rifugiò a Ginevra (1579), dove divenne professore di diritto. Nuovamente costretto alla fuga dinanzi all'invasione delle truppe del duca di Savoia, dopo un soggiorno a Basilea, trovò ricovero a Strasburgo, dove occupò la cattedra di Pandette; passato ad Heidelberg, rifiutò di tornare in Francia per ricoprirvi la cattedra di Cuiacio e, dopo varie peregrinazioni, fece ritorno a Strasburgo, dove morì.

A lui è dovuta una edizione del *Corpus iuris civilis, cum notis* (Ginevra 1563) più volte ristampata; pubblicò inoltre *Fontes iuris canonici* (Lione 1583), *Praxis iuris civilis* (Francoforte 1591) ed una serie numerosa di opere giuridiche e di volgarizzazione.

BIBL.: D.C. Godefroy-Ménilglaise, *Les savants G.*, Parigi 1873. Rodolfo Danieli

GODEFROY (GOTOFREDO), JACQUES. - Giurista, figlio di Denis, n. a Ginevra il 13 ott. 1578, ivi m. il 22 giugno 1652.

Ricoprì varie cariche pubbliche e fu incaricato di missioni in Germania, Francia e Savoia. Dal 1619 fu professore di diritto a Ginevra. È autore di un *Manuale iuris* (Ginevra 1676) e di *Fontes IV iuris civilis* (ivi 1638) in cui tentò anche una ricostruzione delle XII Tavole (v.). Ma l'opera sua maggiore è l'edizione del *Codex Theodosianus* (v.) pubblicata postuma a cura di Antonio Merville (Lione 1665) e ripubblicata a Lipsia nel periodo 1736-45; il commento che la accompagna è una miniera di dottrina storica e giuridica, indispensabile per la conoscenza dell'organizzazione giuridica del tardo Impero romano.

BIBL.: D. C. Godefroy-Ménilglaise, *Les savants G.*, Parigi 1873. Rodolfo Danieli

GODESCALCO di LIMBURG. - Poeta e teologo tedesco, n. tra il 1010 e il 1020, m. il 24 nov. 1098. Fu Benedettino nel monastero di Limburg al Monte Haardt e in quello di Klingenmünster nel Palatinato; in seguito divenne cappellano di corte dell'imperatore Enrico IV di Franconia e priore della Liebfrauenkirche in Aquisgrana.

Scrisse poesie in forma di sequenza senza rima; compilò *Sermones de beata Maria Virgine* e *De ss. martyribus Irenaeo et Abundio* (patroni del convento di Limburg) e un *Opusculum de S. Cruce*. È importante il dubbio da lui sollevato sull'Assunzione corporea della Madonna, che suscitò viva opposizione.

Le sue opere sono edite da G. M. Dreves, *Gottschalk, Mönch von Limburg*, Lipsia 1897.

BIBL.: Manitius, III, pp. 998-1000. Alba Cori

GODESCALCO d'ORBAIS. - Protagonista della controversia predestinaziana al sec. IX, n. in Sassonia verso l'801, m. tra l'867 e l'870 o forse qualche anno dopo. Giovanissimo, entrò come oblato nel monastero di Fulda, ove compì i primi studi sotto la guida di Rabano Mauro: studi che completò a Reichenau, dove strinse amicizia con Walafrido Strabone, suo condiscepolo. Ritornato a Fulda, cercò invano di ottenere da Rabano, divenuto nel frattempo abate, di essere dispensato dai voti religiosi. Il Sinodo di Magonza dell'829 gliene riconobbe il diritto, ma tale sentenza rimase senza effetto duraturo: G. dovette restar monaco. Abbandonata quindi la Germania si recò in Francia, prese parte a Corbia alle lezioni di Ratramno, dimorò per un certo periodo di tempo nei dintorni di Reims, probabilmente a Hautvillers, e in ultimo entrò a far parte della comunità di Orbais (diocesi di Soissons). Tra l'835 e l'840 fu ordinato sacerdote, ma in condizioni irregolari. Poco dopo si recò nell'Italia settentrionale, ed ivi si mise ad insegnare al popolo la doppia predestinazione. Nell'a. 845-46 fu ospite di Eberardo, conte del Friuli, ma per intervento di Rabano fu cacciato da quella regione.

Si trasferì allora in Dalmazia e si diede ad evangelizzare la Pannonia e il Norico, spingendosi fino in terra bulgara. Nell'848 tornò di nuovo improvvisamente in Germania. Cercò di scolparsi dinanzi al Sinodo di Magonza presieduto dall'arcivescovo Rabano, ma fu condannato e inviato al suo metropolitano, Incmaro di Reims, perché decidesse sulla sua sorte. Incmaro convocò un'assemblea di vescovi nel Palazzo reale di Quierzy, verso i primi dell'849. Avendo G. sostenuto le sue idee con ostinazione, fu dichiarato eretico ed incorreggibile, degradato dal sacerdozio, sottoposto a flagellazione e condannato alla segregazione perpetua. Fu posto difatti sotto la sorveglianza di Ilduino, abate di Hautvillers: e fu proprio in questo monastero che finì i suoi giorni. Tale reclusione non gli impedì tuttavia di prendere parte attiva, sebbene in maniera clandestina, alla controversia sulla predestinazione che egli aveva suscitato. Si occupò pure di altre

questioni teologiche, in particolar modo della *Trina Deitas* e dell'Eucaristia. Sperò fino all'ultimo di veder trionfare le sue idee e sollecitò a questo scopo l'attenzione del papa Niccolò I : nulla si sa sull'esito di questi passi. G. morì impenitente.

Copiosa fu la produzione letteraria di G. : poesie, lettere, opuscoli, trattati sotto forma di libelli (*schedulae*), opuscoli grammaticali; di tutta questa produzione però non rimane che una piccolissima parte. Le opere in prosa si trovano riunite nell'edizione curata da C. Lambot, *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais* ([*Spicilegium sacrum Lovaniense*], Lovanio 1945). Ivi sono contenuti, in primo luogo, 26 frammenti di scritti diversi e un opuscolo *De Trina Deitate*, riportato da Incmaro nella confutazione che ne fece, più una lettera e due professioni di fede (*Confessio minor et prolixior*); vi sono, inoltre, gli opuscoli teologici scoperti da G. Morin nel ms. Berna 584, riguardanti argomenti vari : predestinazione, libero arbitrio, *Trina Deitas*, Eucaristia ecc., intramezzati da florilegi biblici e patristici; vengono riportati infine due opuscoli di grammatica conservati nel ms. Berna 83. La maggior parte di queste opere fu redatta da G. durante la prigionia di Hautvillers. I frammenti dei versi sono stati pubblicati in edizione critica in MGH, *Poetae Latini Medii Aevi, Poetae Latini aevi Carolini*; III, ed. L. Traube, Berlino 1896, pp. 724-38; IV, II, ed. K. Strecker, ivi 1923, pp. 934-36. N. Fickermann sta attualmente preparando dei supplementi che verranno inseriti nella stessa edizione.

G. sostiene esservi una duplice positiva predestinazione, quella dei buoni alla Grazia e alla salvezza eterna, quella dei malvagi al fuoco eterno, non però al peccato. A sostegno di tale tesi, egli adduce, oltre l'autorità di s. Agostino, l'argomento della immutabilità di Dio che dev'essere ad ogni costo salvata. Per quanto riguarda la Trinità, difende contro Incmaro l'ortodossia della formola *Trina Deitas*, che è, a suo avviso, assolutamente necessaria per esprimere nello stesso tempo l'unità della natura divina e la trinità delle persone. Relativamente all'Eucaristia, afferma la presenza reale, pur negando l'identità totale e assoluta tra il Corpo eucaristico e il corpo storico di Gesù Cristo.

Bibl.: V. Borrasch, *Der Mönch Gottschalk von Orbais*, Thorn 1868; L. Traube, *Prospetto biografico e bibliografia antica*, in MGH, *Poetae Latini aevi Carolini*, III, 1, Berlino 1886, pp. 707-20; A. Freystedt, *Studien zu Gottschalks Leben und Lehre*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 18 (1897), pp. 1-12, 161-82, 529-45; id., s. v. in *Realencykl. für protest. Theol. u. Kirche*, VII, pp. 39-41; G. L. Perugi, *Gottschalk*, Roma 1911; E. Rosa, *Il monaco G. e la controversia predestinaziana*, in *Civ. Catt.*, 1911, IV, pp. 188-201; G. Morin, *Gottschalk retrouvé*, in *Revue bénédictine*, 43 (1931), pp. 303-12; C. Lambot, *Opuscules grammaticaux de Gottschalk*, *ibid.*, 44 (1932), pp. 121-24; N. Fickermann, *Wiedererkannte Dichtungen Gottschalks*, *ibid.*, 44 (1932), pp. 314-21; B. Lavaud, *Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinisme. Le cas de Gotescalc*, in *Revue thomiste*, 15 (1932), pp. 71-101; M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Lovanio 1933, pp. 81-107; E. Dinkler e E. Wissmann, *Gottschalk der Sachse*, Stoccarda 1936; E. Aegerter, *Gottschalk et le problème de la prédestination au IXe siècle*, in *Revue de l'histoire des religions*, 116 (1937), pp. 187-223; H. Dorries, *Gottschalk, ein christlicher Zeuge deutscher Frühzeit*, in *Junge Kirche*, 5 (1937), pp. 670-84; W. Peltier, *Paschase Radbert, abbé de Corbie*, Amiens 1938, pp. 264-67; D. Kadner, *Aus den neuentdeckten Traktaten des Mönches Gottschalk*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 61 (1942), pp. 348-58. Cirillo Lambot

GODIN, Guillaume-Pierre. - Cardinale domenicano, n. a Bayonne nel 1260 ca., m. ad Avignone il 4 giugno 1336. Religioso nella città natale, studiò a Brives, insegnò ad Orthez (1281), Bordeaux (1282), Condom (1283, 1290), Montpellier (1284-86, 1292), Bayonne (1287), Tolosa e Parigi. Fu provinciale di Provenza (1302-1303) e poi di Tolosa (1303-1304). Maestro in teologia nel 1304, insegnò a Parigi (1304-1305) dove sostenne una disputa con Duns Scoto. Dal 1306 al 1312 fu Maestro del S. Palazzo. Il 23 dic. 1312 fu creato cardinale del titolo di S. Cecilia, nel 1317 trasferito alla sede suburbicaria di Sabina.

Godé grande ascendente sui pontefici Clemente V, Giovanni XXII e Benedetto XII, che lo ricolmarono di onori e di benefici, e gli affidarono varie missioni diplomatiche (p. es., la legazione di Spagna). A lui venne affidata la direzione del processo per l'esame della dottrina di Ubertino da Casale. Fu uno dei principali rappresentanti del tomismo in un'epoca nella quale anche nell'Ordine domenicano si tentava un compromesso con dottrine teologiche eterogenee. La sua opera più nota è la *Lectura Thomasina* (conservata in vari manoscritti) : un commento alle *Sentenze*, che dimostra la sua fedeltà all'Aquinate. Di lui si conserva pure una *Quaestio* sul principio di individuazione e un *Tractatus de causa immediata ecclesiasticae potestatis* (Parigi 1506, edito sotto il nome di Pietro da Palude).

Bibl.: Quétif-Echard, I, pp. 591-93; P. Fournier, *Le cardinal G. P. G.*, in *Bibliothèque de l'Ecole de Chartes*, 86 (1925), pp. 100-21; M. Grabmann, *Kardinal G. P. de G. und seine Lectura Thomasina*, in *Divus Thomas* (Friburgo), 4 (1926), pp. 385-403; R. Martin, *Les questions sur le péché originel de la Lectura Thomasina de G. G.*, in *Mélanges Mandonnet*, I, Parigi 1930, pp. 411-21; M. H. Laurent, *Le testament et la succession du cardinal dominicain G. P. G.*, in *Archivum Fr. Praed.*, 2 (1932), pp. 84-213; A. Walz, *I cardinali domenicani*, in *Memorie domenicane*, 56 (1939), p. 185. Alfonso D'Amato

GODINEZ (Wadding), Michael: v. wadding (godinez), michael.

GODOLIA (ebr. *Gĕdhaljāh*[*ū*] « grandezza di Jahweh »). - Esponente del partito favorevole ad un accordo con i Babilonesi e primo governatore della Giudea dopo l'infelice guerra del 588-86 a. C., conclusa con la distruzione di Gerusalemme e l'imprigionamento del re Sedecia. G. era figlio di Ahicam, figlio di Saphan (*Ier.* 39, 14).

Ahicam era amico del profeta Geremia, e in un momento critico ne prese le difese (*Ier.* 26, 24). Probabilmente G. durante l'assedio era passato ai Babilonesi, come tanti altri avversi al partito filoegiziano (cf. *Ier.* 38, 19). Eletto governatore, G. si stabilì in Maspha (v.), già centro religioso di grande importanza ai tempi di Samuele (cf. *Ier.* 40, 5; *I Sam.* 7, 5 sgg.; 10, 1 sgg.). Geremia, cui i Babilonesi usarono ogni riguardo, si unì a G. per ristabilire l'ordine nella regione, mezzo devastata ed ancora in fermento. Finché vi fu il timore dell'esercito babilonese, G. poté signoreggiare la situazione, infondendo fiducia e calma agli sfuggiti alla strage ed alla deportazione (cf. *Ier.* 40, 12). Allontanatisi i Babilonesi, un gruppo di nazionalisti fanatici, aiutati dal re degli Ammoniti, ordì una congiura contro G. Questi, sebbene avvisato in tempo, non volle prendere precauzioni rigorose e perciò rimase vittima dell'attentato eseguito da un certo Ismaele, figlio di Nathania (*Ier.* 41, 2; *II Reg.* 25, 25). Angelo Penna

GODOY, Pedro de. - Teologo e vescovo domenicano, n. a Aldeanueva (Estremadura spagnola) all'inizio del sec. xvii, m. a Sigüenza nel 1677. Religioso a Salamanca, compì gli studi a Valladolid. Tenne per 25 anni con onore e fama la cattedra di teologia a Salamanca. Nominato vescovo di Osuna (31 marzo 1664), nel 1672 fu trasferito alla sede di Sigüenza.

D'intelligenza profonda, pronta e sottile riuscì uno dei migliori teologi e predicatori del tempo. Pubblicò il suo commento a s. Tommaso in vari volumi: I *Disputationes theologicae in tertiam partem d. Thomae* (3 voll., Osuna 1666-68); II *Disputationes theologicae in primam partem d. Thomae* (3 voll., ivi 1669-71); *Disputationes theologicae in primam secundae d. Thomae* (ivi 1672; quest'ultima parte è incompleta perché contiene solo il commento al *De beatitudine*, *De peccatis* e al *De Gratia*). Il Gonet fu entusiasta ammiratore del G. e introdusse nel suo *Clipeus theologiae thomisticae* (1659-69) vari passi delle *Disputationes*, prima ancora che queste fossero pubblicate, avendole conosciute attraverso i molti manoscritti dell'opera, che per la fama del maestro presto si moltiplicarono in Spagna, in Italia e in Francia.

BIBL.: M. Cavalieri, *Galleria dei Sommi Pontefici ecc.*, I, Benevento 1696, p. 699; Hurter, IV, col. 7; Quétif-Echard, II, pp. 673-74.
Alfonso D'Amato

GODUNÒV, Borís Fëdorovič. - Zar di tutte le Russie, discendente di un capo tartaro, n. probabilmente nel 1551 e m. il 13 apr. 1605. Regnò dal 1° sett. 1598. Nel 1591, in un ambiente di intrighi e di fazioni, era morto il principe ereditario Dimitrij, che, con la madre, si trovava in esilio a Uglič. La voce che il fanciullo fosse stato ucciso per ordine di G. (il quale in tal modo non avrebbe trovato ostacoli al pieno potere), non è storicamente accertata.

G. istituì il patriarcato (1589) e mise ordine nell'apparato amministrativo. Fece una politica estera piuttosto pacifica; riconquistò tuttavia, in guerra con gli Svedesi, le terre perdute da Ivan il Terribile. Una grande carestia flagellò la Russia durante il suo regno. In seguito ai torbidi che ne trassero origine, apparve il cosiddetto Falso Demetrio (v.).

La complessa figura del G. ha interessato vari artisti russi ed in prima linea il poeta Puškin. Parecchi aspetti della sua personalità sono tuttora controversi.

BIBL.: K. Waliszewski, *Les origines de la Russie moderne. La crise révolutionnaire (1584-1614)*, Parigi 1906; S. Platonov, *B. G.*, trad. it., Milano 1931; St. Graham, *B. G.*, Nuova Haven 1933; E. Lo Gatto, *Storia della Russia*, Firenze 1946, pp. 171-94.
Wolf Giusti

GODWIN, William. - N. a Wisbeach il 3 marzo 1756, m. a Londra il 7 apr. 1836. Spirito irrequieto, dopo aver studiato nel Collegio « dissidente » di Hoxton, fu nominato pastore del gruppo « dissidente » di Ware. Più tardi divenne sociniano.

Il suo scritto principale è *An enquiry concerning the principles of political justice* (Londra 1793), nel quale si configura l'estrema formulazione di un individualismo « anarchico » e di un astrattismo razionalistico che va dall'opposizione ad ogni pedagogia legata al governo fino alla visione della proprietà e dell'unione matrimoniale come soffocatrici della « libertà » (il G. è pure acre oppositore del meccanicismo della vita militare, delle caste militari e dello stesso segreto militare). Dopo la morte della moglie e già sua amica (1797), Mary Wollstonecraft (autrice della *Vindication of the rights of women* [1792], dove si sosteneva la tesi della scuola mista), il G. dovette superare una profonda crisi. Risposatosi, fu celebre editore per ragazzi.

BIBL.: per la bibl. fino al 1932 v. B. Cellini, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, p. 457; per altra bibl. F. W. Bateson, *The Cambridge bibliography of english literature*, II, Cambridge 1940, pp. 655-56; v. inoltre: G. Woodcock, *W. G., a biographical study*, Londra 1946.
Massimo Petrocchi

GŌ'ĒL. - Termine ebraico-biblico equivalente quasi a « vindice » e « riscattatore ». Concetto originato dall'ambiente familiare e tribale, nel quale il g. ha il dovere legale di difendere la libertà, la vita e gli averi dei componenti della sua tribù; se un israelita è costretto a vender se stesso schiavo, un suo congiunto, oppure egli stesso, se riesce a procurarsi il denaro necessario, ha il diritto di riscatto (*gĕ'ullāh*), restituendo il prezzo dell'acquisto in ragione degli anni durante i quali ha prestato servizio (*Lev.* 25, 47 sgg.; *Ruth* 2, 20; 3, 9; 4, 1.14).

Il *g. had-dām* è invece il « vendicatore del sangue », cioè colui il quale è tenuto a vendicare l'omicidio volontario ai danni di un suo congiunto, solo però nel caso in cui l'autorità abbia sentenziato trattarsi veramente di omicidio volontario, cosicché « la vendetta è non solo frenata, ma ridotta ad aver più l'apparenza che la realtà di privata esecuzione » (A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Roma 1942, a *Num.* 35, 18 sgg.; trad. e nota a p. 431). Tre città di rifugio nella Cisgiordania offrivano all'omicida involontario la possibilità di sottrarsi alla vendetta irragionevole del vindice del sangue (*Deut.* 19, 1 sgg.; cf. *Ios.* 20, 1 sgg.).

Gā'al, riferito a Dio (ca. 40 volte), significa non ricomprare, ma liberare. Dio è g. in quanto salvatore e *mošia'*. Dio redime dalla schiavitù d'Egitto (*Ex.* 6, 6), da quella babilonese e dalla mano del forte (*Ier.* 31, 11; *Mich.* 4, 10). Gli uomini salvati dal pericolo di smarrirsi nel deserto e da malattie che li insidiavano sono detti « redenti » dal Signore. Mentre in *Ezechiele* Dio agisce per riguardo al nome Suo santo, e non per pietà verso Israele peccatore, in *Isaia* il *g.* è nello stesso tempo il Santo d'Israele (7 volte i due termini si trovano uniti), e il Signore redime per amore e pietà verso gli uomini (*Is.* 63, 9).

Il concetto di redenzione si lega in particolare a quello di « resto » d'Israele.

In aramaico, la radice *gā'al* è sostituita dalla radice *prq*, usata nel Vecchio Testamento nel senso di separare, cancellare i peccati, che nei Targûmîm sostituisce anche le radici *pdh* e *jš'*, il che sta a dimostrare quale ampio significato questo verbo abbia assunto.

Nel linguaggio rabbinico, il verbo *gā'al* conserva il senso di liberazione, ed è applicato più particolarmente alla liberazione dalla servitù egiziana e alla liberazione finale che precederà la restaurazione definitiva, cioè quella messianica. I teologi ebrei contemporanei, p. es., Klausner, Neumarck, usano *ge'ullāh* correntemente per designare tutto il processo messianico.

BIBL.: P. Volz, *Jesaia II*, Lipsia 1932, p. 21; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, Parigi 1934, p. 350, note 1, 3; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tubinga 1936, p. 225; A. Vaccari, *Il Pentateuco*, in *La Sacra Bibbia a cura del Pont. Ist. Bibl.*, Firenze 1942, passim; S. Garofalo, *La nozione profetica del « resto d'Israele »*, Roma 1942, passim.
Eugenio Zolli

GOES, Bento de. - Gesuita, missionario ed esploratore, n. a Villa Franca do Campo, nell'Isola S. Michele (Azzorre), m. a Suchow (Cina) l'11 apr. 1607. Soldato in India, entrò una prima volta nella Compagnia di Gesù, come fratello coadiutore nel 1584, dopo una mirabile conversione; ma uscitone, perché intendeva avviarsi al sacerdozio, vi fu riammesso nello stesso ufficio nel 1588. Destinato alla missione presso la corte del Gran Mogul, Akbar, se ne guadagnò talmente la simpatia che questi lo inviò ambasciatore di pace a Goa presso il viceré delle Indie (1601). Tornato, fu deciso che sarebbe andato ad esplorare il Cataio, di cui avevano parlato Marco Polo e antichi missionari, per constatare se corrispondeva, o no, alla Cina, e per scoprire i nuclei e gruppi di cristiani, che si diceva vi esistessero da tempo con i loro sacerdoti, ma senza nessuna comunicazione con Roma.

Partito da Agra il 29 ott. 1602, travestito da mercante armeno e con il nome di Abdullah Isai, a capo di una grande carovana, giunse a Lahore, dove congedò la carovana e si scelse solo pochi compagni, tra cui il fedele Isacco, armeno. Riprese il viaggio, uno dei più coraggiosi e difficili nella storia delle esplorazioni, e attraverso Cabul, Ciaricar, Iarcand, Casgar, il Pamir, Cialin, Turfar, giunse finalmente a Suchow, in Cina, verso il 22 dic. 1605, dopo un percorso di ca. 4000 km. Il p. Matteo Ricci, che aveva ricevute sue lettere, gli mandò incontro il cinese cristiano G. Fernandes o Ciommili; ma questi lo trovò quasi moribondo. Il G. morì, infatti, poco dopo, non solo per le fatiche e i disagi tollerati, ma anche, pare, per veleno, propinatogli dai musulmani.

Il G. aveva steso un diario accurato del suo viaggio, ma Isacco non riuscì a strapparne agli avidi musulmani se non alcuni fogli, che consegnò, poi, con il Fernandes, al p. Ricci, a Pekino. Questi se ne servì per scrivere alcuni capitoli (cf. l. V, capp. 12-14) dei suoi *Commentari della Cina*.

I meriti del G. sono riconosciuti dai migliori geografi; la Società Geografica di Lisbona ne volle celebrare il terzo centenario della morte con una speciale pubblicazione; e nella stessa occasione i suoi concittadini di Villa Franca do Campo gli eressero un monumento, che lo rappresenta

nei tratti e nel vestito di mercante arabo, come era, partendo da Agra.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1529-30; H. Yule, *Cathay and the Way Thither*, II, Londra 1866, pp. 529-96; nuova ed. a cura di H. Cordier, IV, ivi 1916, pp. 169-259; J. Brucker, *Benoît de Goes (1603-1607)*, in *Etudes*, 1879, III, pp. 589-612, 678-95; Varii autori, *IV Centenario de Bento de Goes, 1607-1907, Homenagem de Sociedade de Geogr. de Lisboa*, Lisbona 1907; M. Ricci, *I commentari della Cina*, l. V, capp. 12-14, ed. P. Tacchi Venturi, *Opere storiche del p. M. Ricci*, I, Macerata 1911, pp. 526-58 (cf. anche II, *Lettere*, ivi 1913, pp. 346-57), ed. P. d'Elia, *Fonti Ricciane, Storia delle introduz. del Cristianesimo in Cina*, II, Roma 1949, pp. 391-445; C. Wessel, *Early Jesuit Travellers in Central Asia (1603-1721)*, L'Aia 1924, pp. 1-42; E. Maclagan, *The Jesuits and the Great Mogul*, Londra 1932, pp. 50-58, 340-72; H. Bernard, *Le frere Bento de Goes chez les Musulmans de la Haute Asie (1603-17)*, Tientsin 1934.

Celestino Testore

GOES, Damiano di. - Storico portoghese, n. ad Alenquer nel 1502, m. ivi nel 1574. Ebbe incarichi diplomatici presso quasi tutte le corti europee, e viaggiò moltissimo, venendo a contatto o contraendo amicizia con numerose personalità del tempo, Erasmo, Sadoleto, Lutero, Melantone.

Nel 1546 fu nominato dal re Giovanni III capo archivista di Torre do Tombo, e si dedicò alla ricerca storiografica, componendo una *Cronica do principe dom João*, ed il suo capolavoro *Cronica do rei dom Manuel*. Scrittore fine ed obbiettivo di tendenze erasmiane, concepisce la storia come studio critico dei fatti e delle fonti storiche. Pur non abbracciandone le idee, coltivò relazioni con i novatori tedeschi, e per questo ebbe contrasti e condanne dall'Inquisizione.

BIBL.: M. Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, I, Lisbona 1741, pp. 615-21; J. F. da Silva, *Diccionario bibliographico portuguez*, II, ivi 1859-70, pp. 123-25; IX, pp. 102-104. Piero Sannazzaro

GOES, Ugo van der. - Pittore, n. probabilmente a Gand nella prima metà del sec. XV, è da considerarsi uno dei massimi artisti fiamminghi di quel tempo, erede dei van Eyck e di Roger van der Weyden. Poco si conosce della sua vita. Nel 1467 fu nominato « maestro »; in seguito fu « giurato » della corporazione dei pittori di Gand, finché nel 1474-75 divenne decano della Gilda. Tale carica tenne egli per breve tempo, perché in seguito risulta converso in un convento nei dintorni di Bruxelles. Nel chiostro (dove s'era rifugiato in seguito a disillusioni amorose) continuò la sua attività di pittore, sinché, assalito dal male e turbato da profondi scrupoli religiosi, morì nel 1482.

Il capolavoro del pittore (non potendosi giudicare le molte opere eseguite a guazzo ed oggi perdute) resta il trittico eseguito per la famiglia Portinari di Firenze, già in S. Maria Nuova di quella città, ora esposto nella Galleria degli Uffizi. Tommaso Portinari, rappresentante dei Medici a Bruges, ordinò direttamente all'artista il dipinto, che tanta ammirazione suscitò nell'ambiente artistico fiorentino. Di tale ammirazione si rese interpetre massimamente Domenico Ghirlandajo che imitò l'*Adorazione* del fiammingo in una famosa tavola, oggi nella chiesa di S. Trinita.

Osservatore acuto della natura e grande colorista, il pittore rivela la sua forte personalità nei ritratti pieni di vita e di carattere, nelle felici composizioni, così ricche di elementi illustrativi, delle sue scene sacre: dove il paesaggio, realisticamente ed obbiettivamente rappresentato, ha grande importanza (i pittori fiorentini studiarono attentamente i paesaggi del trittico Portinari). Oltre il dipinto ricordato, altre opere di U. v. d. G. si trovano a Berlino, a Francoforte, a Bruges, a Filadelfia. Notevole fu l'influsso esercitato dal pittore sugli altri artisti fiamminghi, tra cui Gerard David ed Albrecht Bouts.

BIBL.: M. J. Friedländer, s. v. in Thieme-Becker, XIV, pp. 311-13, con bibl. precedente. V. inoltre: Venturi, VII, 1, p. 703; R. van Marle, *Italian schools of painting*, XIII, L'Aja p. 46 sg. Pietro Zampetti

GOETHE, Johann Wolfgang von. - Poeta, n. a Francoforte sul Meno il 28 ag. 1749, m. a Weimar il 22 marzo 1832. Dovette la prima educazione alla intelligenza vivace e amorosa della madre (Frau Rath), che addolciva la severità del padre, dottore in diritto e consigliere imperiale. Studiò a Lipsia e poi a Strasburgo, dove compì i suoi studi di giurisprudenza e dove conobbe Herder che rivelò al suo spirito di indagine e al suo desiderio di sapere un mondo più vasto, nel quale, accanto ai problemi della natura e all'entusiasmo per l'arte, trovarono posto i problemi della storia. Al calore delle parole rivelatrici di Herder, per il quale egli aveva una incondizionata ammirazione, germinarono i disegni del primo vero lavoro teatrale, *Goetz von Berlichingen* come dalle circostanze della vita ebbe occasione di concepire il *Werther*, il cui successo valicò subito i confini della Germania. Degno coronamento alla sua attività giovanile sono altre opere drammatiche e un gruppo di liriche, ora graziose, ora agitate da forte passione, ora impetuose. Nel 1775 G. si trasferì a Weimar, presso la corte del principe Carlo Augusto, dove si occupò delle cure del piccolo Stato, fu colmato di onori e visse per molti anni in affettuosa dimestichezza con Herder, Schiller e Wieland, fino alla morte. Il soggiorno di Weimar fu interrotto solo nel 1786, quando il poeta si recò in Italia, dove, in due volte, passò quasi due anni e dove si trasfuse a pieno cuore nelle nostre città, saziò gli occhi delle nostre bellezze naturali e artistiche e dove maturò il suo genio di poeta.

Frutto di questo soggiorno furono, vari anni dopo, la *Italienische Reise* e *Die römischen Elegien* e, per molta parte, la compiutezza e la forma nuova dei suoi capolavori drammatici, come *Tasso* e *Iphigenie auf Tauris*, tutta pervasa di spiriti classici, similmente al soave idillio, in linee epiche, *Hermann und Dorothea*, una delle gemme più brillanti della sua corona di poeta. Intanto alla lunga serie delle liriche, di squisita fattura, egli aggiungeva due romanzi, il *Wilhelm Meister*, in due parti, ricche di pagine stupende e di scene indimenticabili, e *Die Wahlverwandtschaften* e il poema drammatico *Faust*, che non soltanto è considerato il suo capolavoro, ma una delle opere più elevate che onorino il pensiero umano.

La vita e la poesia di G. sono caratterizzate da un inesausto anelito verso il più alto, ciò che di per sé contraddice alla comune e erronea opinione di un G. olimpico, imperturbabile sopra tutte le tempeste della vita. Egli fino agli ultimi anni conservò, invece, la brama faustiana dell'ascendere, in una ininterrotta lotta di superamento e di perfezionamento di se stesso. Tuttavia, tra il titanismo del giovane G. e il faustismo dell'uomo maturo una differenza c'è ed è quella che corre tra uno « Streben », fatto di impulsi e di reazioni, e un attivismo fondato sopra una concezione nuova della vita; due posizioni che si esprimono nella dannazione di Prometeo e nella salvazione di Faust. Analogamente, mentre il giovane G. corre alla catastrofe nel dramma di Margherita, l'uomo, divenuto saggio, pensa perfino a una catarsi trascendentale; come alla irosa invettiva di Prometeo, scagliata contro Giove, seguirà l'umile atto di contrizione del saggio che riconosce l'impossibilità per l'uomo di misurarsi con gli dèi.

Ma qual'è, per G., il limite dell'attività umana? Limitare *a priori* questa attività, che dà il possesso delle cose, è impossibile. L'attività creatrice si protende e dilata all'infinito e G. così traduce questa assenza del limite: « se io opero instancabilmente sino alla fine, la natura è obbligata ad assegnarmi un'altra forma di esistenza, ove

(per cortesia del dott. B. Degenhart)
GOETHE, JOHANN WOLFGANG von - Ritratto dal vero eseguito dalla Signora Charlotte von Stein (ca. 1780).

quella attività non basti più al mio spirito ». L'idea ispiratrice del *Faust* dello *Sturm und Drang*, continua perciò a svolgersi e a dominare anche nel secondo *Faust* e da essa germina, coerentemente, la fede nella trasmigrazione delle anime : « la monade nostra - diceva il vegliardo a Eckermann- deve passare di attività in attività per conservarsi e, assumendosi un'altra natura, non le verrà a mancare una occupazione nei giri eterni del tempo ». Così G., con la sua insonne attività, si pone entro il fluire stesso della vita. Ma donde trae egli questa fede nella perennità della esistenza umana che è anche la sua fede nell'eterno? Geniali intuizioni gli avevano dischiuso il mistero di profonde leggi della natura. Forte di tali conquiste, egli afferma illimitate possibilitá di conquista anche per lo spirito. Egli crede che, come nella natura la monade superiore ascende, avvalendosi di quella inferiore, così l'uomo si avvale, per salire, delle forze naturali da lui conosciute; e, come la natura, operando instancabilmente, è obbligata ad assegnarsi alfine un'altra forma di vita, la stessa cosa avviene per lo spirito nella sua illimitata possibilità di conquista, in quanto l'evoluzione della vita della natura e di quella dello spirito è regolata dalle stesse leggi.

Ma l'agire è per G., soprattutto, fonte del conoscere e fondamento del vivere nel modo che a ciascuno è adeguato e commisurato. Noi non possiamo conoscere noi stessi se non quando e in quanto siamo attivi : ecco un altro pensiero fondamentale che diverrà per lui norma di vita. E quando afferma che ogni azione, volta a conoscenza, è di per sé morale, ovvero che tra l'uomo il quale esplica tale attività e la collettività cui appartiene, non esiste né può esistere contrasto alcuno, ovvero ancora che « la somma delle singole attività, purché volta a questo medesimo fine, conduce a una universale armonia », è chiaro che egli intende esprimere pensieri densi di contenuto ideale, i quali presuppongono negli uomini, sempre, una natura buona e anche la possibilità, in ciascuno, di un progressivo perfezionamento, sol che segua l'impulso e la voce della propria natura. E tale convincimento è così radicato nel suo pensiero che, con maggiore distacco dalla realtà, gli suggerisce di trasferire il suo ideale nel campo metafisico, per farne una verità immutabile, inerente alla vita stessa del cosmo. « Nessuna essenza - afferma - può disfarsi nel nulla. Nessuna epoca, nessuna potenza è capace di spezzare la forma che si evolve ». È il destino di Faust, la cui ansia di passione conoscitiva trasforma in lotta la sua vita e la cui attività conduce a salvazione. G. completa in tal modo la visione dei romantici dando anche un suggello morale alla loro inesausta brama di conoscere e di andar più oltre. Ma poiché, appunto, il pensiero goethiano vuol racchiudere anche un valore morale, non senza sgomento si ascolta la trista parola di Mefistofele, sussurrata all'orecchio di Faust, tentato di distruggere, senza pietà, la pacifica dimora e perfino la vita felice di due vecchi innocenti : Filemone e Bauci. E lo sgomento che la parola del demonio possa essere accolta come norma di vita singola o associata. Certo, neppure quando venne a contatto diretto col mondo latino, felice di sentirsi « gli occhi e la mente sgombri dalle ultime nebbie nordiche », G. ebbe del tutto chiara la coscienza che l'attività creatrice dell'uomo mai potrà uguagliarsi a quella della natura, creatura di Dio, e a Dio medesimo. Senza accettare questa concezione dualistica, egli continuò a sentire la divinità come il termine supremo del divenire umano e a inseguire quindi il miraggio di trasformare il divenire nell'essere, nel quale miraggio è da vedere la più profonda tragedia del pensiero tedesco. D'altro canto, la sua stessa evoluzione intellettuale lo aveva guidato alla conoscenza di ascosi misteri della vita e di questa conoscenza seppe alfine appagarsi il suo spirito, contribuendo a creare quell'equilibrio interiore e quella armonia che sono appunto le doti più evidenti della sua personalità : un equilibrio e un'armonia che egli ardentemente desiderò per tutti gli uomini. Un desiderio di fraternità umana gli ispirò ancora l'apostolato inteso a una intima e larga collaborazione nel campo della scienza e della cultura; e lo stesso sogno di una *Weltliteratur* ha le sue più profonde radici in questo sentimento di umana solidarietà che affratella i popoli, spezzando tutte le barriere che li dividono e li rendono troppo spesso nemici.

BIBL.: R. M. Meyer, *G.*, Berlino 1905; G. Simmel, *G.*, Lipsia 1913; G. Gabetti, *Le « affinità elettive » come espressione di una crisi pessimistica*, Milano 1914; V. Errante, *Il mito di Faust*, Bologna 1924; A. Bielschowski, *G. sein Leben u. seine Werke*, Monaco 1928; F. Gundolf, *G.*, Berlino 1930; E. Kuehnemann, *G.*, Lipsia 1930; Ph. Witkopf, *G.*, Stoccarda 1931; L. Mazzucchetti, *La vita di G. seguita nell'epistolario*, Milano 1932; J. Petersen, *Aus der Goethezeit*, Lipsia 1932; F. Sternberg, *G.*, Trieste 1932; B. Croce, *G.*, Bari 1939; A. Farinelli, *La morte di Faust*, Torino 1940; G. Lukacs, *G. e il suo tempo*, Milano 1949; R. Bottacchiari, *L'Italia e G.*, in *Kleist*, Roma 1949, pp. 213-37. Rodolfo Bottacchiari

GOFFREDO BABIONE. - Scolastico di Angers, m. nei primi decenni del sec. XII. Successe, nell'ufficio di « magister scholarum », a Marbodo di Reims verso l'anno 1096.

A lui sono rivendicati, dal Wilmart, molti dei 141 *Sermones* stampati dal Migne (PL 171, 343-951) sotto il nome di Ildeberto di Le Mans (*Cenomanensis*), cioè : 1, 10, 11, 15, 16, 18, 22, 26, 27, 28, 30, 34, 37, 38, 40, 41, 44, 46-49, 51, 52, 56, 65, 71, 81-84, 91, 92, 94, 95. 96, 98 (?), 104, 106-10, 113, 116, 118, 120, 123, 124, 126, 128. Interessanti per l'Eucaristia i *Sermones* 37-38,

BIBL.: G. Morin, *Un écrivain belge ignoré du XIIe siècle. Geoffroy de Bath ou Geoffroy Babion*, in *Revue bénédictine*, 10 (1893), pp. 28-36; I. De Ghellinck, *Eucharistie au XIIe siècle*, in DThC, V, II, col. 1248; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle: Les écoles et l'enseignement*, Parigi-Ottawa 1933, p. 25; A. Wilmart, *Les sermons d'Hildebert*, in *Revue bénédictine*, 47 (1935), p. 12 sgg.; Hurter, II, col. 82; W. Lampen, *De sermonibus Gaufredi Babionis scholastici Andegavensis*, in *Antonianum*, 19 (1944), pp. 145-68; J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1946, p. 226. Antonio Piolanti

GOFFREDO, conte di BUGLIONE (BOUILLON), duca della BASSA LORENA. - Figlio di Eustachio II

(fot. Anderson)

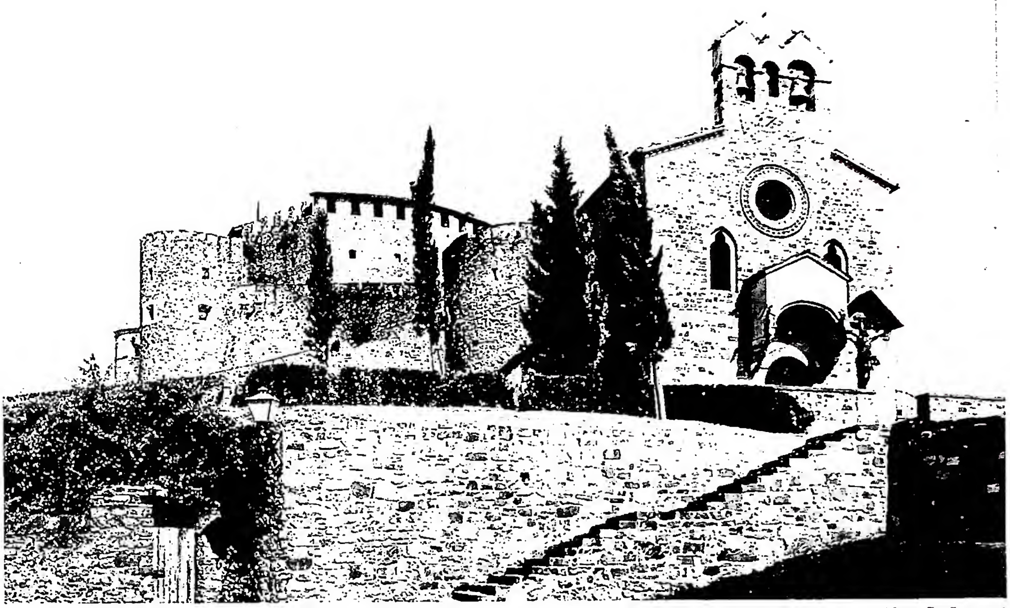
(fot. Anderson)

A sinistra: GONFALONE DELLA CONFRATERNITA DI S. MARIA NUOVA. I confratelli tra s. Benedetto, s. Scolastica e il b. Paolo Bigazzini implorano Gesù perché cessi un'epidemia. Dipinto di Benedetto Bonfigli (sec. xv) - Perugia, chiesa di S. Maria Nuova. *A destra:* GONFALONE DI CITTÀ DI CASTELLO. La S.ma Trinità e i ss. Rocco e Sebastiano (dall'altro lato la creazione di Eva). Dipinto di Raffaello (1500-1501) - Città di Castello, Pinacoteca.

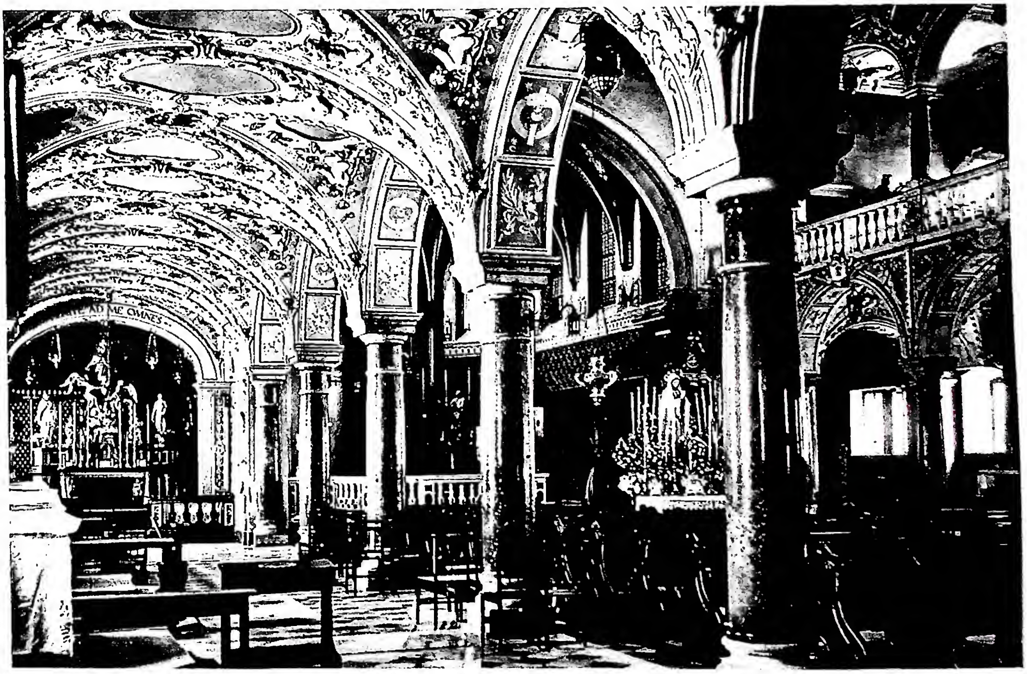
(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: FACCIATA DEL PALAZZO DUCALE (sec. XIV-XV) - Mantova. *In basso:* LODOVICO II CON LA SPOSA E I FIGLI DI FEDERICO. Particolare dell'affresco di Andrea Mantegna - Mantova, Palazzo Ducale, o Reggia dei Gonzaga.

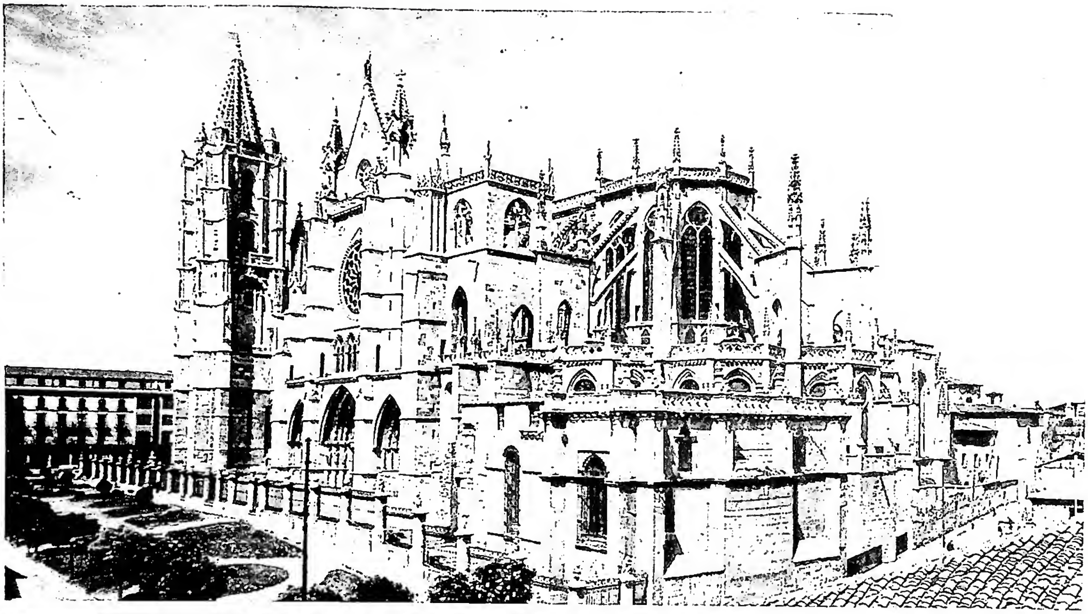


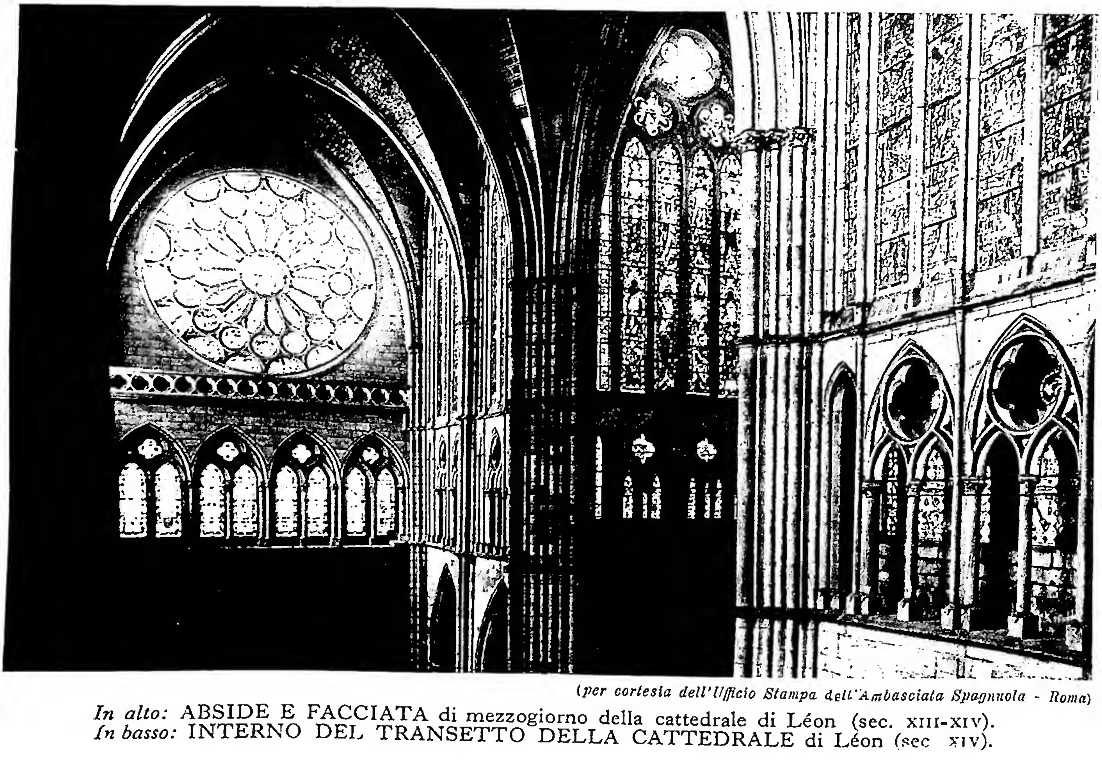
(fot. G. Lazzaro)



(per cortesia del p. Alberto Ghinato)

In alto: CHIESETTA GENTILIZIA DELLA FAMIGLIA FIORENTINA RABATTE, nel borgo del Castello (sec. XIV) - Gorizia. *In basso:* INTERNO DEL DUOMO (sec. XVI-XVIII).





(per cortesia dell'Ufficio Stampa dell'Ambasciata Spagnuola - Roma)

In alto: ABSIDE E FACCIATA di mezzogiorno della cattedrale di Léon (sec. XIII-XIV).
In basso: INTERNO DEL TRANSETTO DELLA CATTEDRALE di Léon (sec. XIV).

conte di Boulogne e di Ida sorella di Goffredo III, duca della Bassa Lorena. Alla morte dello zio nel 1076 ebbe la contea di Verdun e la marca di Anversa: nel 1089, il ducato. Come vassallo imperiale aveva combattuto al seguito di Enrico IV contro Rodolfo di Svezia e poi in Italia nelle lotte contro Gregorio VII e la contessa Matilde.

Quando e perché abbia fatto voto di partecipare alla Crociata, non è noto. È leggenda che fosse già stato pellegrino in Terra Santa prima della prima Crociata. Partì per l'Oriente nell'estate del 1096 con i fratelli Eustachio, Baldovino ed altri parenti. Intendeva di raggiungere Costantinopoli, ritrovo dei Crociati, per la via di terra, seguendo il Danubio ed attraversando i Balcani. Trovò gravi difficoltà per entrare in Ungheria, dove i saccheggi delle colonne di Pier l'Eremita avevano irritato le popolazioni. G. dovette dare ostaggi. Anche a Costantinopoli i Crociati renani destarono malumore per il rifiuto dei capi di aderire alle richieste dell'imperatore Alessio Commeno di impegnarsi con giuramento alla fedeltà ed alla restituzione dei territori che si togliessero ai Turchi. Il contrasto degenerò in un conflitto armato, sulla cui entità e durata le fonti sono contradittorie; G. finì per sottomettersi alle imposizioni bizantine.

G. passò in Asia nel maggio 1097 e partecipò all'assedio di Nicea e poi a quello di Antiochia, ma in posizione di inferiorità rispetto agli altri prìncipi crociati francesi. Solo nell'estate del 1098, dopo che il fratello Baldovino era diventato conte di Edessa, nel conflitto tra Boemondo d'Altavilla e Raimondo di Tolosa, il duca di Lorena acquistò maggiore influsso e partecipò al gruppo dei prìncipi che doveva giudicare della vertenza. Il conte di St-Gilles anche a lui fece proposta di assoldarlo per denaro: G. rifiutò. Nella dissoluzione delle forze crociate, G. rimase con il conte di Fiandra ed insieme partirono da Antiochia il 1 nov. 1098 con l'intenzione di assediare Gibelletto. Poi accorsero ad Irka in aiuto del conte di St-Gilles. Caduto definitivamente per la questione della S. Lancia il prestigio di Raimondo, ed essendo lontano Boemondo, il duca di Lorena passò ora in prima linea. Egli assoldò Tancredi e diresse la marcia su Gerusalemme. Alla presa della Città Santa, il 15 luglio 1099, G. partecipò energicamente, attaccando alla porta di Giaffa. Dopo la conquista, contro Raimondo di St-Gilles che era osteggiato dai prìncipi, G. venne sostenuto dal duca di Normandia e dal conte di Fiandra nella questione del governo. G. acconsentì a rimanere in Terra Santa e ad assumere il governo di Gerusalemme, però non con il titolo di re ma soltanto di « Avvocato del S. Sepolcro ». Solo da questo momento G. diventò la figura dominante del movimento crociato ed il rappresentante della cristianità europea. Seguendo il duca di Lorena nella sua attività di crociato si può in lui riscontrare una certa ponderatezza pacata ed assennata, una certa fedeltà al programma della spedizione che lo differenziano da quasi tutti gli altri prìncipi avidi di acquistare. A torto la critica moderna lo ha qualificato mediocre; la tradizione posteriore, immedesimando in lui addirittura la stessa Crociata, lo ha sentito forse più della critica. Egli aveva conoscenza di tutto il peso dell'ufficio; certo non aveva ambizione di crearsi un regno e sentiva l'importanza degli impegni assunti verso l'Imperatore bizantino. Fu costretto ad accettare il governo perché occorreva eliminare l'irrequieto e forse poco capace conte di Provenza.

Subito dopo l'occupazione di Gerusalemme, G. dovette parare un attacco degli Egiziani: la battaglia vittoriosa di Ascalona assicurò il possesso della Città Santa e consacrò il prestigio dell'« Avvocato del S. Sepolcro » (12 ag. 1099). Ma pochi mesi dopo, la comparsa del delegato apostolico Daimberto de' Lanfranchi, arcivescovo di Pisa, mise in dubbio la posizione di G. Daimberto costrinse G. ad eliminare Arnolfo di Rohes che si era fatto eleggere patriarca e si installò egli stesso come patriarca ierosolimitano. Deciso partigiano delle idee teocratiche gregoriane, costrinse G. e Boemondo a riconoscersi suoi vassalli ed a ricevere da lui l'investitura:

gundiæ, quorum corda 1467. & 1560. piè defunctorum, ut seriò filijs suis mandârunt, Jerosolymis sepelita sunt: nam præter tria prædicta Sepulchra sub Monte Calvariæ aliud non invenitur. vide Chronicam Hollandiæ divisione 29. c 54. & divis. 22. c. 23. Extra Sacellum Adæ & non longè, in parte aquilonari juxta murum corporis Ecclesiæ è regione Petræ Unctionis Domini (62.) sunt 4 alia sepulchra ordinatè disposita Græcorum odio, ut supra dixi fracta & demolita; cùm illud, quod Mausoleo Resurrectionis Christi vicinius, cæterisque pulchrius est, adhuc quodammodo reperiatur integrum, idem huc volui delineare:

Epitaphium hujus Sepulchri, sicuti præcedentia, antiquis litteris latinis exaratum principio caret & medio, uti (63.) vides, ubi fractum est marmor: ut autem, quæ remanserunt, tibi faciant perfectum sensum, illa verba, quæ desiderantur, ex P. Quaresmio (qui scripturam hanc olim vidit integram, descripsi & supra Mausoleum ob sufficiens spatium ad longum exarari; quinam sit iste Balduinus ex 5. Regibus Jerusalem hoc nomine insignitis, hic non exprimitur, creditur tamen esse Balduinus V. hic enim dempto Go-.

(fot. Biblioteca Vaticana)

GOFFREDO, conte di BUGLIONE - Sepolcro di G. di B. Disegno contenuto nel *Liber I, de Sancta Civitate Jerusalem... descripta... 27 sett. 1725*: cod. Vat. lat. 9233 f. 103^{v} - Biblioteca Vaticana.

poi, con la pretesa di volere che il patriarcato riavesse tutti i diritti e possessi del periodo anteriore all'occupazione turca, chiese a G. la cessione della stessa Città Santa e della città di Giaffa. G. cercò di accontentare Daimberto in parte, ma di fronte alle minacce del patriarca dovette cedere: il Sabato Santo del 1100 (1 apr.) G. riconobbe al patriarcato il possesso di Gerusalemme e territorio, riservandone il godimento sino a che non avesse occupata un'altra città. La stessa concessione rinnovò G. quando poco dopo si ammalò. M. il 18 luglio 1100 e fu sepolto nella basilica del S. Sepolcro.

BIBL.: Sulla vita di G. di B. prima della Crociata, v. A. Breysig, *Gottfried v. B. vor dem Kreuzzuge*, in *Westdeutsche Zeitschrift f. Geschichte*, 17 (1898), pp. 169-201; per la partecipazione alla Crociata v.: F. Chalandon, *Histoire de la première Croisade*, Parigi 1925; F. Cognasso, *La genesi della Crociata*, Torino 1934; R. Grousset, *Histoire des Croisades*, I, Parigi 1935.

Francesco Cognasso

GOFFREDO di FONTAINES. - Maestro secolare dell'Università di Parigi dal 1283 al 1296, m. dopo il 1303. È autore di quindici *Quodlibeta* e di *Quaestiones ordinariae* (edizioni di M. de Wulf, A. Pelzer, J. Hoffmans e O. Lottin nella collezione *Les philosophes belges* di Lovanio dal 1904 al 1937).

Ammiratore di s. Tommaso, ritenne ingiustificata la condanna del 1277. Fu però un discepolo indipendente: mentre segue s. Tommaso nella teoria della conoscenza (che spiega con l'astrazione, rifiutando l'illuminazione agostiniana), si scosta da lui in altre dottrine: nega la distinzione reale di essenza ed essere nelle creature e la teoria dell'individuazione per la materia *signata quantitate*.

BIBL.: M. de Wulf, *Etude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles 1904; M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, II, 2ª ed., Firenze 1945, pp. 269-73, 283 (bibl.); O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Lovanio 1942, pp. 304-39.

Sofia Vanni Rovighi

GOFFREDO di Poitiers (*Gaufridus Pictaviensis*). - Teologo scolastico m. ca. il 1225. Scolaro di Stefano Langton, insegnò nei primi anni del sec. XIII all'Università di Parigi. Nel 1221 si trovava insieme con Guglielmo di Auxerre alla corte di Gregorio IX, incaricato della riforma degli studi.

Scrisse un'ampia *Summa theologica*, probabilmente fra il 1212 e il 1215, che mostra una forte dipendenza da Stefano Langton e da Roberto de Courçon (inedita). Tratta specialmente i problemi delle virtù e del peccato.

Bibl.: M. Grabmann, *Storia della teologia catt.*, 2ª ed., Milano 1939, pp. 85, 435 (con bibl.). Anneliese Maier

GOFFREDO di San Vittore. - Filosofo, n. nei primi decenni del sec. XII, m. nel 1194. Mancano particolari dati biografici.

Scrisse: *Fons philosophiae*, che è una classifica delle scienze con l'indicazione delle antiche fonti filosofiche (Platone, Aristotele, Boezio, Macrobio, ecc.). Nella stessa opera si trovano preziosi ragguagli storici sulle diverse soluzioni del problema degli universali; *De microcosmo* (Biblioteca Nazionale, Parigi, cod. lat. 14.515), opera filosofico-ascetica, in cui il platonismo di Chartres e la dialettica di Abelardo si fondono con il misticismo della scuola di S. Vittore.

Bibl.: M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, trad. it., I, Firenze 1944, p. 216; J. De Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1946, pp. 57-58; M. Grabmann, *Gottfried*, in LThK, IV, col. 621-22. Antonio Piolanti

GOFFREDO di Strasburgo. - Massimo rappresentante della poesia cavalleresca in Germania, vissuto alla fine del sec. XII, m. fra il 1210 e il 1220. Compose il più bel poema epico del medioevo tedesco: il *Tristano e Isotta* (ca. 20.000 vv., lasciato incompiuto), la cui leggenda – già dai troveri francesi del secolo poetizzata un po' dovunque in Europa e da Eilhart v. Oberge verso il 1190 in Germania – trasse dal francese Thomas.

Sua qualità principale fu l'indagine più profonda cui sottomise l'elemento erotico della leggenda. Sono sue doti la finissima analisi psicologica, la fluidità del pensiero, la melodiosa armonia della lingua e della rima, la magistrale allegoria (di cui diede in Germania il primo esempio); ma in lui la glorificazione dell'amore non va purtroppo disgiunta da piaceri del senso. Ulrico di Türheim e, meglio, Enrico di Freiberg continuarono il racconto fino alla sepoltura degli eroi. Restano di lui anche alcune liriche; non è sua però una *Laude della Vergine Maria*. L'*editio princeps* è guasta. Molte ne seguirono; eccelle la versione neotedesca di W. Hertz (4ª ed., Stoccarda 1904).

Bibl.: Ed. del *Tristano* a cura di Fr. Ranke, Berlino 1930. Studi: F. Piquet, *L'originalité de Gotefroy de S.*, Lilla 1905; I. Kelemina, *Geschichte der Tristan-Sage nach den Dichtungen des Mittelalters*, Vienna 1923, p. 232 sgg., (con esauriente bibl.); E. Nickel, *Studien zum Liebesproblem bei G. v. S.*, Königsberg 1927; G. V. Amoretti, *Il Tristano di G.*, Pisa 1934; H. Küpper, *Bibliographie zur Trist. Sage*, Jena 1941. Giovanni Guerra

GOFFREDO da Trani. - Canonista, n. a Trani, m. probabilmente nell'apr. 1245. Insegnò diritto civile a Napoli e diritto canonico a Bologna. Fu quindi *auditor litterarum contradictarum* e fu creato cardinale diacono nel 1244.

È autore di *Glossae in Decretales Gregorii IX* e di *Quaestiones*; ma l'opera sua maggiore è la *Summa super rubricis Decretalium* (composta negli aa. 1241-43), che acquistò grandissima autorità ed ebbe grande diffusione attraverso numerose edizioni (la prima è di Basilea 1487, l'ultima di Padova 1667).

Bibl.: J. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kan. Rechts*, II, Stoccarda 1877, p. 88 sgg.; S. Kuttner, *Der Kardinalat des G. von T.*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 6 (1940), p. 124 sgg.; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 473, 476, 489. Rodolfo Danieli

GOFFREDO di Vendôme. - Teologo e cardinale benedettino, n. da nobile famiglia ca. il 1070 ad Angers, ivi m. il 26 marzo 1132. Dopo aver frequentato la scuola episcopale di Angers, divenne monaco nell'abbazia della S.ma Trinità di Vendôme, dove, ancora diacono, fu eletto abate, il 21 ag. 1093. Particolarmente attaccato alla Sede Apostolica, fece 12 volte il viaggio a Roma (*ter quater transalpinavi*: PL 157, 55), difese Urbano II contro l'antipapa Guiberto, assistette a molti concili, ospitò a Vendôme Urbano II e Pasquale II, dai quali fu ricambiato con insigni favori. Come cardinale, ebbe il titolo di S. Prisca. La sua dottrina fu pari all'intrepido coraggio, con cui lottò per la libertà della Chiesa.

Ampio e importante il suo epistolario: vi sono lettere a Urbano II, Pasquale II, Ivo di Chartres, Ildeberto di Le Mans (PL 157, 34-212). Brevi e concettosi i trattati: *De Corpore et Sanguine Domini*; *De ordinatione episcoporum*; *De simonia*; *De arca foederis* e altri (PL 157, 212-37). Ricchi di dottrina teologica gli 11 *Sermones* (PL 157, 238-82). Innamorato di Roma, ne parlò con profonda venerazione affermandone l'universale maternità (*mater omnium Ecclesiarum Romana Ecclesia nos proprios et speciales filios habuit atque lacte suae dilectionis nutrivit*: PL 157, 39) e l'infallibile insegnamento (*numquam errare consuevit*: PL 157, 42). Con la maternità della Chiesa esaltò quella di Maria (*vere bona Maria peperit Christum et in Christo peperit christianos. Est itaque mater Christi, mater Christianorum*: PL 157, 266). Limpida e sicura è la sua dottrina eucaristica.

Bibl.: *Notitia historica et litteraria*: PL 157, 9-28; Hurter, II, coll. 16-17; J. De Ghellinck, *Eucharistie*, in DThC, V, coll. 1244; id., *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1946, pp. 111, 159; B. Heurtebize, *Geoffroy de Vendôme*, in DThC, VI, coll. 1229-30; J. Geiselmann, *Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, pp. 474-75; A. Piolanti, *Mater unitatis; de spirituali Virginis maternitate secundum nonnullos saec. XII scriptores*, in *Marianum*, 11 (1949), pp. 424 e 429. Antonio Piolanti

GOFFREDO da Viterbo. - Cronista, n. a Viterbo ca. il 1120, forse di famiglia sassone, fu da Lotario condotto nel 1133 in Germania, ove, nella scuola di Bamberga, ebbe una buona preparazione culturale. Fatto cappellano e notaio nella corte di Corrado III, servì fedelmente lui e i successori Federico I ed Enrico VI, associato spesso nelle loro spedizioni: egli dice d'essere stato due volte in Sicilia, tre in Provenza, una in Spagna, spesso in Francia, e di aver fatto per quaranta volte il viaggio dalla Germania a Roma. Ebbe anche svariate incombenze diplomatiche.

Dei suoi scritti storici, in gran parte poetici, ne dedicò alcuni al giovane Enrico VI, di cui fu precettore e al quale forse sopravvisse. Scrisse uno *Speculum regum* (1180) in versi, che abbraccia la storia dal diluvio a Pipino; *Gesta Friderici*, pure in versi (1181), assorbito poi nella *Memoria saeculorum* (ca. 1185), parte metrica e parte in prosa. L'opera maggiore è il *Pantheon*, modellata in gran parte sulla cronaca di Ottone di Frisinga. Il valore storico delle narrazioni di eventi di cui non fu testimonio è assai scarso, mentre non è trascurabile il valore letterario.

Bibl.: Le opere furono edite in parte da G. Waitz, in MGH, *Scriptores*, XXII, pp. 1-352; A. Potthast, *Bibl. hist. medii aevi*, I, Berlino 1896, p. 533 sg.; Manitius, II, pp. 392-98. Alberto Ghinato

GOG e MAGOG. - Simbolo dei nemici d'Israel (*Ez.* 38-39) e della Chiesa (*Apoc.* 20, 7-10). Nei testi cuneiformi, G., nome di una divinità (*gaga*, *gugu*: *Enūma eliš*, III, ecc.), diviene nome di una regione ([mātu] *ga-ga-ia*: J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, I, Lipsia 1907, linn. 37-39) e quindi di persona (*gūgu*: cilindro B. IV, 2 di Assurbanipal, ecc.). In *I Par.* 5, 4 G. è un discendente di Ruben;

mentre M. in *Gen.* 10, 2 è una popolazione del nord, fra i discendenti di Iapheth. L'accoppiamento G. e M. è proprio di *Ezechiele* : M. è il regno del simbolico G., il quale impersona i vari capi che in un lontano futuro (38, 8.16; cf. 39, 11) muoveranno contro la teocrazia rinata dopo l'esilio, in un supremo tentativo di annientamento (profezia realizzatasi con Antioco IV Epifane ed i suoi successori).

Pertanto ogni tentativo di identificazione con questo o quel re del passato (Gige [ass. *gugu*] : Frd. Delitzsch, E. Meyer; o Gāgi, capo degli Sciti : Giuseppe Flavio, s. Girolamo, gli antichi, F. Lenormant, ecc.) si rivela arbitrario ed errato. È solo possibile che l'impressione lasciata dall'invasione scita (632-622 a. C.), la quale lambì la Palestina (Erodoto, I, 104 sgg.), abbia influito sulla concezione di *Ezechiele* per alcuni particolari (38, 9. 15; 39, 3). S. Giovanni ha scelto i due nomi G. e M. da *Ezechiele*, ma senza alcun rapporto con la storia e la geografia; ne ha fatto l'emblema di tutte le forze bestiali in perpetua lotta contro il regno di Dio, nella sua fase terrestre.

BIBL.: J. Halévy, *G. et M.*, in *Revue sémitique*, 12 (1905), pp. 370-75; S. A. Hooke, *G. and M.*, in *Expository times*, 27 (1915), p. 317 sgg.; E. B. Allo, *L'Apocalypse*, 3ª ed., Parigi 1933, p. 313 sgg.; D. Buzy, *Antéchrist*, in DBs, I, col. 297 sg.; F. Spadafora, *Ezechiele*, Torino 1948, pp. 276-93 (con riferimenti e bibl.). Francesco Spadafora

GOGOL', NIKOLÀJ VASÍL'EVIČ. - Scrittore russo, n. a Soročincy il 20 marzo 1809, m. a Mosca il 21 febbr. 1852. Il suo dramma poggiò su un contrasto fra natura etica e natura poetica, fra l'ambizione di investire l'arte di un contenuto, e un temperamento di stilista inadatto a sostenerlo. Nutrì fin dalla giovinezza il convincimento di essere predestinato ad arrecare « un bene » all'umanità e credé individuarlo nella « giustizia ». Sognò dapprima di diventare un grande legislatore, ma una breve esperienza del mondo burocratico bastò a disingannarlo.

In attesa di scoprire la sua « vera missione », cominciò a scrivere e pubblicare dei racconti : le *Veglie a una fattoria presso Dikan'ka* (1831-32) segnano il suo primo successo, confermato nel 1835 da *Mirgorod* e *Arabeschi*. La fortuna letteraria lo fa convinto di avere finalmente trovato la sua strada e comincia a guardare all'arte come al mezzo naturale di attuazione del proprio ideale. Nello stesso 1835 pone infatti mano a un'opera, *Il revisore*, in cui vuol colpire « tutte le ingiustizie » che si commettono laddove « occorre più d'ogni altra cosa giustizia ». Ma la rappresentazione della commedia (1836) si muta in una catastrofe. G. è accusato di essere scrittore incapace di sentimento umano. Ne è esacerbato; fugge dalla Russia affinché più nulla gli ricordi la commedia : vuole sottoporsi a una educazione spirituale che lo preservi da altri errori, e purificarsi in solitudine per conseguire una maturità che gli condizioni un'opera che egli ha concepito come « poema » del suo riscatto: le *Anime morte* in cui raffigurerà personaggi ideali. A Roma (1837-39) ritrova la pace, ma nel 1842 quando, stampata la prima parte del romanzo, sente rinnovarsi le medesime accuse, la crisi diviene tragica. La sua « educazione » prende ora un indirizzo mistico; ma egli è ormai quasi del tutto incapace di proseguire nel lavoro. Nel 1846 si accorge di avere già svolto in forma teorica, in alcune lettere ad amici, quel contenuto ideale che è incapace di tradurre poeticamente nel romanzo. Si sconfessa scrittore, abiura tutta la sua opera artistica e stampa il « primo libro utile » : i *Passi scelti dalla corrispondenza con gli amici* (1847). Questa volta lo si accusa di bigotteria, oscurantismo, superba umiltà. E, in prima linea, Belinskij inizia contro di lui la battaglia in nome del razionalismo. È il colpo di grazia. Cerca inutilmente salvezza e pace in pellegrinaggi (Palestina 1848), digiuni, preghiere. Gli ultimi anni sono un lento trascinarsi di pena in pena, fisica e morale. Ai primi di febbr. del 1852, in un accesso di sconforto, brucia il manoscritto delle *Anime morte* e il 21, esausto da troppo acerbo e prolungato digiuno, muore. L'arte di G. muove dallo stile; lo stile da un giuoco avveduto e complesso di contrasti. La deformazione della realtà attraverso la tessitura stilistica, il grottesco, l'iperbole, le conferisce un carattere « realistico » assai relativo. Ricco di fantasia, ma povero di inventiva, G. sostiene la narrazione fuori dei limiti dell'intreccio : nel ritratto, che diviene specchio di profonda, cordiale umanità nel *Mantello*. Con la figura di Akakij nel *Mantello*, G. rivoluziona il concetto tradizionale, classico e shakespeariano, dell'eroe, assumendo alla funzione di quest'ultimo, ed elevandolo ad eguale grandezza, il « fratello » meschino e risibile. Dostojevskij, nelle sue opere giovanili, si riconnette direttamente a questo particolare aspetto dell'arte di G.

BIBL.: Opere : *Polnoe sobr. soč.* (Opere), 1ª ed., Mosca 1889-1897; *Pišma* (Lettere), Pietroburgo 1901. Studi : L. Léger : *G.*, Parigi 1914; D. Mereschkowskij, *G.*, Monaco 1914; E. Haertel, *G. a Roma*, in *Riv. di lett. slave*, 7 (1932); L. P. Savij, *Il dramma religioso di G.*, in *Il frontespizio*, 5 (1940), pp. 296-304; id., *Il Revisore di G.*, Napoli 1947; E. Lo Gatto, *Storia della lett. russa*, Firenze 1944, pp. 219-36 (con ampia bibl.). Leone Pacini

GOIÁS, ARCIDIOCESI di. - Arcidiocesi e città, capitale dello Stato omonimo nel centro dell'altipiano del Brasile. Ha una superfice di 227.230 kmq. con una popolazione di 479.661 dei quali 455.677 cattolici, distribuiti in 35 parrocchie con 19 sacerdoti diocesani e 60 regolari, 1 seminario, 11 comunità religiose maschili e 14 femminili (1949).

Eretta a prelatura il 6 dic. 1745, fu elevata a diocesi da Leone XII il 15 luglio 1826, quale suffraganea prima di Bahia, poi di Mariana. Il papa Pio XI, con la cost. apost. *Quae in faciliorem* in data 18 nov. 1932, erigeva G. a metropolitana, per smembramento dalla provincia ecclesiastica di Mariana, assegnandole come suffraganee la diocesi di Porto Nazionale e le prelature *nullius* di Bananal, Jataí e S. Giuseppe di Alto Tocantins. La popolazione è dedita specialmente all'allevamento del bestiame e all'agricoltura.

La Cattedrale è dedicata a s. Anna; altre chiese sono quelle della Buona Morte, del Carmine, del Rosario, di S. Francesco; sontuoso è l'asilo di S. Vincenzo de' Paoli.

BIBL.: T. Hunt, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, p. 687; anon., *Goyaz*, in *Enc. Eur.-Am.*, XXVI, p. 837; AAS, 25 (1933), pp. 145-47. Enrico Josi

GÔJIM. - Termine ebraico : le « genti, i « popoli » (*Gen.* 10, 5.20; 17,4; ecc.), usato spesso in senso peggiorativo, in quanto « le genti » sono nemici d'Israele, detto di solito *'am* « popolo ». I *g.* sono spesso stigmatizzati dalla Bibbia come idolatri e immorali (*Ex.* 34, 24; *Lev.* 18, 24; ecc.; v. ETNICO).

Nel giudaismo posteriore vige l'odio e il giudizio più severo contro i *g.*, ritenuti rei dei più gravi delitti : tutti i *g.* sono destinati alla gehenna (v.); le loro ossa non rendono impuri, ché non sono ossa umane (J. Bonsirven, p. 103 sg.). Da vari secoli, molti giudei intendono, praticamente, per *g.* i cristiani (i musulmani son detti *jišmĕ'ē'lîm*).

BIBL.: J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, I, 2ª ed., Parigi 1935, pp. 99-107; F. Zorell, *Lexicon Hebraicum*, Roma 1940, p. 145 sg.; A. Romeo, *Il giudaismo*, in N. Turchi, *Le religioni del mondo*, ivi 1946, pp. 340-44. Francesco Spadafora

GOJOZ, JEANNE-BÉNIGNE. - Mistica, n. a Vieux, presso Champagne (Ain), il 20 luglio 1615, m. a Torino il 5 nov. 1692. Entrò a 20 anni nel primo monastero della Visitazione di S. Maria di Annecy. Scelta dalla fondatrice, s. Giovanna Francesca di Chantal, si recò con essa a Torino nel 1638 per fondarvi un monastero, con il quale la Congregazione delle Visitandine fece il suo ingresso in Italia.

È sconosciuto il luogo della sua sepoltura; le ricerche fatte dopo la Rivoluzione Francese, ed ultimamente, sono rimaste infruttuose. Fu favorita dei più alti doni di orazione. Tra essi sono ben riconoscibili : la contem-

plazione, l'unione mistica arida e l'unione estatica, la vita riparatrice e l'unione trasformante. Durante la sua vita edificantissima e di riconosciuta virtù, ebbe, secondo la sua testimonianza, frequenti comunicazioni da Dio, il cui contenuto, riguardante « l'incanto dell'Amore Divino », istruzioni sui Misteri, sulla Grazia e sull'esercizio delle virtù, G. affidò allo scritto (800 foglietti ca., manoscritti, presso la Visitazione di Torino) o confidò oralmente alla madre Maria Elisabetta Geltrude di Provana di Leynì.

BIBL.: G. de Provane de Leynì, *Le charme du divin amour ou la vie de l'humble soeur Jeanne-Bénigne G. religieuse de la Visitation Ste Marie du monastère de Turin*, Besançon 1901.

Giovanni Rolando

GOLA. - Peccato capitale che consiste nell'appetito disordinato del cibo e della bevanda. È vizio opposto alle virtù speciali dell'astinenza e della sobrietà, le quali si ricollegano alla virtù generale della temperanza e moderano secondo ragione il desiderio e l'uso del cibo e della bevanda. La golosità è una degenerazione dell'istinto che porta l'uomo ad appetire l'alimento necessario per l'esistenza; è un capovolgimento di valori per cui i piaceri della tavola passano in primo piano e ciò che è puro mezzo diviene il fine.

Secondo s. Gregorio (*Moral.*, XXX, 13) e s. Tommaso (2ª-2ªᵉ, q. 148, a. 4) il disordine della g. può aver luogo nei cinque modi indicati dal seguente verso: *praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose*, e cioè: *praeprop*è*re*, mangiando fuori tempo, molto frequentemente; *laute*, procurandosi cibi o bevande prelibate, molto costose; *nimis* cibandosi oltre le esigenze ragionevoli dell'appetito; *ardenter*, applicandosi al cibo con eccessiva avidità; *studiose*, esagerando nel modo di condire i cibi allo scopo di renderli sempre più gustosi.

Quanto alla malizia della g.: 1) l'eccesso nel prendere il cibo, è per sé veniale in quanto si tratta di esagerazione di una cosa in sé lecita. Può tuttavia accidentalmente diventare mortale a motivo del danno grave alla salute; della provocata incapacità ad attendere al proprio dovere; dello scandalo; della eccessiva prodigalità che può nuocere anche ad altri, come, ad es., ai famigliari e ai debitori; ma soprattutto del fine cattivo, quale è quello del vivere per mangiare. In questo senso, cioè della riprovazione del piacere come fine, va intesa la condanna che Innocenzo XI ha dato della seguente proposizione: « Non è peccato mangiare e bere fino a sazietà per il solo piacere, a patto che non si rechi nocumento alla salute, poiché l'appetito naturale può lecitamente godere dei suoi atti » (Denz-U, 1158). Quando infatti la ricerca del piacere sia conforme a ragione, serva cioè di stimolo alla necessaria alimentazione, non può essere illecita dal momento che l'Autore stesso della natura ha annesso il piacere all'adempimento di questa funzione vitale. Per l'eccesso nella bevanda, v. ALCOOLISMO; UBRIACHEZZA.

Quanto alla gravità della colpa, evidentemente non può essere che mortale il provocare senza proporzionato motivo l'ubriachezza perfetta. La S. Scrittura elenca anche questo tra i peccati che escludono dal Regno dei cieli (*I Cor.* 6, 10) e la stessa ragione persuade facilmente come non può essere che grave il privarsi, per il semplice piacere, dell'uso di ragione, senza poi dire delle conseguenze gravi che ordinariamente si accompagnano a questa privazione violenta. L'ubriachezza imperfetta per sé non è che colpa leggera. Accidentalmente anche questa può diventare grave. Principali rimedi contro la g. sono: la considerazione delle conseguenze fisiche e morali che sogliono accompagnare questo vizio; la fuga dell'occasione, specialmente quando si tratta dell'ubriachezza; l'esercizio della temperanza.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 148; J. Vigouroux, *Ivresse*, in DB, III, coll. 1048-50; V. Oblet, *Gourmandise*, in DThC, VI, col. 1520 sgg.; A. Tanquerey, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, 7ª ed., Roma 1928, n. 864 sgg.; S. Ignazio di Loyola, *Exercitia spiritualia*, Torino 1928, nn. 210-17, pp. 187-93; F. Tillmann, *Il maestro chiama*, 3ª ed., Brescia 1945, pp. 231-34; G. S. Lewis, *Le lettere di Berlicche*, Verona 1947, pp. 101-105.

Luigi Morstabilini

GOLA (arte). - Termine con il quale viene indicata una delle sette modanature fondamentali dell'architettura classica. Il suo profilo ha il carattere di un doppio incavo, cioè è determinato da due archi tangenti con la concavità a lati opposti. Si distingue una g. diritta da una g. rovescia; la prima porta la concavità superiormente alla convessità, l'altra viceversa; v. ORDINI ARCHITETTONICI. *

GOLDHAGEN, HERMANN. - Gesuita, filologo ed esegeta, n. a Magonza il 14 apr. 1718, m. a Monaco il 28 apr. 1794. Insegnò da prima letteratura classica a Mannheim e Magonza (1746-56), indi esegesi (1756-64), consacrandosi di poi alla pubblicazione di opere apologetiche e scritturali a confutazione degli errori imperversanti dei teisti e degli illuministi. Soppressa la Compagnia di Gesù, fu consigliere di corte a Magonza e poi a Monaco.

Lasciando da parte numerosi testi scolastici, scritti in elegante latino, vanno citati: *Hodegus Biblicus, sive nova methodus S. Bibliam intra annum, cum fructu legendi, horae quadrante quot diebus impenso* (Magonza 1763); *Introductio in S. Scripturam* (3 voll., ivi 1765-68); *Vindiciae harmonico-criticae in S. Scripturam* (2 voll., ivi 1774-75). Di ascetica compose: *Anweisung zu der hochwichtigen Andacht zum heiligsten Herzen J. C.* (St. Gallen 1767); *Grundlehren des Christenthums* (Magonza 1771). Pubblicò pure il periodico bimensile: *Religions-Journal* (1776-94), raccolta di tratti di vari scrittori in difesa del cristianesimo, con commenti; continuato dal 1797 al 1804 da altri, col titolo di *Journal der Religion, Wahrheit u. Literatur*.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1538-44; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, IV, II, Monaco-Ratisbona 1928, pp. 112-13, 281, 476. Celestino Testore

GOLDONI, CARLO. - Commediografo, n. a Venezia il 26 febbr. 1707, m. a Parigi il 6 febbr. 1793.

La sua vita si mescola così intimamente, anche nelle vicende esterne, all'arte, che i *Mémoires*, scritti negli ultimissimi anni nel disinvolto francese della cultura internazionale settecentesca, sono la guida più opportuna a comprendere il suo teatro. Nato a Venezia di famiglia oriunda modenese, accompagna il vagabondaggio avventuroso di suo padre, studia grammatica e retorica dai Gesuiti a Perugia, e filosofia scolastica da un dotto domenicano di Rimini, è assistente medico a Chioggia, studente di diritto nel Collegio Ghislieri a Pavia, aggiunto e coadiutore nelle cancellerie criminali di Chioggia e di Feltre, laureato a Padova nel '31, ed avvocato veneziano. Le esperienze di teatro, come autore e come attore, le compie in questo noviziato di studi; e poi, dal dilettantismo passando alla professione, quando, allontanatosi da Venezia, incomincia una sua vita errabonda: « avventuriero onorato », disse di sé in una commedia; e « povero allegro venturier modesto » lo definì Carducci in una coroncina di sonetti dove il suo ritratto è piacevolmente inquadrato in uno sfondo storico e pittoresco. Passando per la composizione di « intermezzi », farse musicali da rappresentare fra un atto e l'altro dell'opera maggiore e delle tragicommedie in versi, pompose e volenterose, giunge lentamente a scoprire la propria natura.

La sua attività di commediografo si può dividere nei tre periodi che fan capo ai tre teatri veneziani: di S. Samuele (con la compagnia Imer; e vi passò dalle tragicommedie e dagli intermezzi alla commedia di carattere, scrivendo intera la parte di Momolo in alcuni scenari dedicati al Pantalone Golinetti); di S. Angelo (dove

(fot. Enc. Catt.)
GOLDONI, CARLO - Ritratto, in un dipinto contemporaneo. Roma, Biblioteca Angelica.

si ridusse con la compagnia Medebac, tornando a Venezia dopo qualche anno di vagabondaggio comico e di avvocatura pisana; ed è il periodo più intenso della sua opera, quando si studia e studia con ardore indefesso: il periodo della *Vedova scaltra*, della *Putta onorata*, della *Famiglia dell'antiquario*, della *Locandiera*, della *Figlia obbediente*); di S. Luca (dove, in un ambiente più vasto, con un impegno più grave di pubblico e di polemica letteraria contro Pietro Chiari e Carlo Gozzi, si prodiga in due direzioni diverse, quella della commedia avventurosa in versi martelliani, la trilogia di *Ircana*, ad es., e quella delle commedie in dialetto veneziano, libere ormai da ogni impaccio di maschere, stupendamente sciolte e commosse, *I rusteghi*, *Le baruffe chiozzotte*, *La casa nuova*; ma si annoverano anche capolavori di arditissima osservazione psicologica, come la trilogia della *Villeggiatura* e *Gli innamorati*). Ultimo periodo quello parigino, dall'ag. del 1762: andava per riconfortare le cadenti fortune della commedia italiana in Francia; e dovette ricominciar da capo a lavorare sulle consuetudini degli attori dell'arte, piegandosi a loro, per meglio persuaderli. Ma fra gli scenari scrisse, alla maniera appunto dell'arte, l'armoniosissima invenzione del *Ventaglio*, un puro gioco scenico, disinvolto da ogni preoccupazione che non sia di battuta e di danza; e compose in francese due commedie, *Le bourru bienfaisant* e *L'avare fastueux*, omaggio del Veneziano alla tradizione e alla casa di Molière.

Passa dunque da un noviziato a una missione teatrale, per dirla secondo una maniera goethiana che sottolinei l'impegno del poeta in quel suo teatralissimo secolo.

Fondatore della nuova commedia italiana, al centro della favola pose l'osservazione della moralità e del costume, adunandovi il gioco di un liberissimo e lietissimo immaginare. Ma nell'aridità di una cifra difficilmente si rassegna l'arte dell'esperto e umano autore, sempre pronto alla sorpresa delle novità impensate fra le vecchie parvenze, sempre attento alla vicenda delle sue creature e all'infinita varietà della natura umana e dei casi della vita. Né egli è commediografo che proponga un programma per essere discusso altrove che nella calda e mobile cerchia degli spettatori: anche quando parlò di « riforma » della commedia, che impigriva e si degradava nella scurrilità dei comici dell'arte, o di « caratteri », quasi a giustificare secondo i canoni della verosimiglianza l'invenzione dei personaggi comici, si preoccupava solo di disporre con l'adunanza attuale e futura una stabile e consapevole intesa. Le ambizioni intellettuali, le saccenterie dottrinali, le vanaglorie furono estranee ad un uomo che del suo secolo colse gli aspetti più garbati, le festevoli condiscendenze, la profonda fiducia nell'umano e nel ragionevole. La commedia italiana s'apre con lui alla sua terza stagione, dopo aver conosciuto il frammentismo mimico della giulleria medievale e l'organizzazione tecnica della commedia dell'arte; ma nella paziente e fecondissima fatica del suo cauto disporre, del suo volenteroso proporre, le tradizioni di una forma espressiva, che era stata tanta parte del costume d'Italia, rimangono intatte nel loro significato autentico. Il suo dialogo è di una immediatezza tale che sembra chiedere solo all'evidenza della cosa direttamente vista e della parola immediatamente ascoltata, in un brevissimo cerchio di suggestione, la sua forza persuasiva. Dialogo mimico, appunto; e la struttura delle sue commedie è così esattamente calcolata, che la sapienza della composizione e il nitore del colorito scenico sembrano spontaneamente nascere nell'atto di recitare: con l'illusione dell'improvvisare ch'era dell'arte. Per giungere a questo riassunto, che s'apriva al moderno senza nulla perdere dell'antico, e guadagnar senza rivoluzioni il popolo d'Italia a una nuova parola e a una più attenta partecipazione alla vita morale, egli si vale delle novità introdotte da un secolo nel teatro francese e nostrano; e la commedia letteraria, svoltasi da Molière attraverso i suoi epigoni francesi ed italiani, non ha segreti per lui; ma ogni scoperta matura nella concretezza di un'esperienza minutamente circostanziata, che calcola tutte le possibilità degli attori e l'esatta rispondenza del pubblico.

La sua grandezza è nella spontaneità cui giunge, rappresentando una natura umana che con una agevolezza mirabile si atteggia, non mai del tutto brutta e ferita, ma ragionevolmente disposta al meglio. Una bontà connaturata, dunque, e i doni di una fiduciosa, ma troppo agevolmente paga, società cristiana, che il cristianesimo aveva assorbito tutto in costume, né ardiva riproporre i temi della speculazione teologica. Dal teatro, in cui si sperimenta con una fatica enorme, giungendo a stupendi effetti di chiarezza e agile modulazione, passa ad un'osservazione morale che fonda l'umana convivenza in termini di ragionevolezza appunto, di viver bennato, di saggia disposizione: vizi e passioni vi compaiono, ma attenuati dalla cautela saggia e come allontanati da un pensiero che fa prevalere la norma morale e le buone disposizioni sopra ogni eccesso di volontà e di passione. E quell'osservazione morale si riassume in armonia arguta e limpida, quasi che il poeta offra una cifra per ricomporre in grazia pensosa ma fidente l'immagine di tutta la vita. Troppo facile ridurre, nei limiti del costume e della moralità settecentesca, una così matura e complessa esperienza, tanto scaltrita ed accorta quanto più schiva di clamori e di bandi, aliena dal sorprendere, romanticamente, la buona fede e il buon senso e il senso comune. In realtà, G. è l'erede più maturo della civiltà umanistica italiana, e di lì, dalla sua commedia e dalla sua proposta, muove il costume e la vita sociale dell'Ottocento italiano, in quanto ebbe di più attivamente partecipato e di più volenteroso e di più fiducioso: inspiegabile, senza G., la storia della poetica manzoniana; ma incomprensibile la stessa vita sociale della penisola: anche se G., nel teatro europeo, resta come il modello irraggiungibile della teatralità più accorta che tutto sembra risolvere nell'armonia del gesto e della battuta.

Bibl.: Testo fondamentale è l'edizione centenaria, promossa dal Municipio di Venezia, dal 1907 in avanti, a cura di G. Ortolani, con note storiche dello stesso Ortolani, di E. Maddalena e di C. Musatti; e *Tutte le opere*, a cura dello stesso Ortolani, pubblicate dall'editore Mondadori, Milano, dal 1935 in poi. Per la critica, oltre alle notizie e alle note delle edizioni citate, cf.: H. C. Chatfield-Taylor, *G. a biography*, Nuova York 1913, trad. it., Bari 1927; M. Apollonio, *L'opera di C. G.*, Milano 1932; E. Rho, *La missione teatrale di C. G.: storia del teatro goldoniano*, Bari 1936. Mario Apollonio

GOLDSCHMID : v. AURIFABER, AEGIDIUS.

GOLFIERI, Gaetano. - Sacerdote e scrittore, n. a Bologna il 7 giugno 1808, m. ivi nel febbr. 1889. Fu precettore in casa del conte Giovanni Marchetti e per molti anni insegnante nel Seminario diocesano, bibliotecario e professore d'eloquenza all'Università di Bologna. Per non essere obbligato a prestar giuramento di fedeltà al nuovo governo, nel 1859 lasciò la cattedra, alla quale successe il Carducci.

Le sue *Poesie* (2 voll., Bologna 1867), di tradizione montiana secondo la scuola classicista romagnola, abbracciano temi d'occasione: feste religiose, nozze, morti, lauree. Sono, tuttavia, di qualche interesse le prose ritmiche dei suoi *Salmi* (è del G. l'inno popolare del 1848 per Pio IX: « Su, fratelli, a letizia si canti » divulgato sull'aria del Rossini), i poemetti: *S. Pio V* e *Le glorie del Pontificato*, dedicato a Leone XIII, nel quale l'autore riepiloga il suo pensiero sulle vicende del Risorgimento italiano.

Bibl.: A. Evangelisti, *La varia e viva letteratura di mons. G. nel bolognese*, in *Giosuè Carducci*, Bologna 1934, pp. 110-13; L. Simeoni, *Storia della Università di Bologna*, II, ivi 1940, p. 211. Giovanni Fallani

GOLFO SAN LORENZO, diocesi di. - Città e diocesi del Canadà, già prefettura apostolica dal 29 maggio 1882 e vicariato apostolico il 12 sett. 1905. La diocesi è stata creata dal papa Pio XII con la cost. ap. *Ad Christi fidelium bonum* del 24 nov. 1945.

La diocesi si estende a nord fino ai confini del vicariato apostolico del Labrador, cioè alla loro intersezione con il 53° parallelo, quindi verso ovest fino al 70° meridiano.

A sud è limitata dai fiumi Saguenay e St. Laurent fino al Natashquan, compresa l'isola di Anticosti. Ad est, il Natashquan; ad ovest, il 70° meridiano fino al fiume Saguenay. Si estende per ca. 162.975 kmq. con una popolazione di ca. 30.000 ab. dei quali 29.505 cattolici, in gran parte di lingua francese. Ha 25 parrocchie, 24 stazioni, 25 chiese, 20 cappelle, 21 sacerdoti diocesani. e 19 regolari, 3 comunità religiose maschili e 5 femminili un seminario (1949). La Cattedrale è dedicata a s. Giovanni Eudes. La diocesi è suffraganea di S. Germano di Rimuski.

Bibl.: AAS, 38 (1946), pp. 335-38; *Le Canada ecclésiastique, 1949*, Montréal 1949, pp. 332-35. Enrico Josi

GOLGI, Camillo. - N. a Corteno (Brescia) il 7 luglio 1844, m. a Pavia il 21 genn. 1926. Allievo di Bizzozzero. Fu professore di istologia e di patologia generale all'Università di Pavia. Si servì di un suo particolare metodo (colorazione cromo-argentica) con cui scoprì le cellule nervose multipolari e con il quale rese possibile l'indagine istologica per la conoscenza della struttura del tessuto nervoso; queste ricerche gli meritarono il conferimento del premio Nobel per la medicina del 1906.

Descrisse per il primo accuratamente lo sviluppo del parassita della malaria nell'uomo, trovando un rapporto tra il ciclo di sviluppo del plasmodio e le curve della temperatura febbrile; indicò la differenza tra la malaria perniciosa e le febbri intermittenti terzane e quartane e ne specificò la cause. Non ha mai affrontato il problema religioso ed affermava che la scienza non ha e non avrà mai nulla da dire in proposito.

I suoi scritti in *Opera omnia* (Milano 1903).

Bibl.: A. Castiglioni, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, p. 495; cf. anche: Pio XI, *Discorso per il X Congr. internaz. di chimica*, in *L'osserv. romano*, 22 maggio 1938. Giorgio M. Baffoni

GOLGOTA : v. CALVARIO.

GOLIA (ebr. *Goljath*). - Eroe filisteo, sconfitto e ucciso da David (*I Sam.* 17). Era di Geth (v.) ma la desinenza del suo nome farebbe pensare che non fosse né cananeo né filisteo d'origine; discendeva forse dagli ʿĂnāqîm, sterminati da Giosuè (*Ios.* 11, 21).

Aveva statura gigantesca, misurando « 6 braccia e 1 spanna » d'altezza (ca. m. 2,90); era armato d'elmo, corazza a scaglie (di ca. 40 kg.), schinieri, tutto di bronzo; brandiva una lancia con punta di ferro (di 5 kg.), portava al fodero una forte spada e, appeso tra le spalle, un giavellotto di bronzo. Lo precedeva il suo scudiero, coprendogli tutto il corpo con il grande scudo. G. prese parte ad una campagna contro Saul in terra di Giuda (« valle del terebinto », oggi Wādi es-Sanṭ) e, non decidendosi i due eserciti ad attaccare, sfidò ripetutamente un eroe israelita a singolar tenzone: il loro duello avrebbe posto fine alla guerra. Udì la sfida, in mezzo al tremore universale (non vinto dalle ricche promesse di Saul), il giovane David (v.), capitato a caso, che accettò senz'altro e gli andò incontro con il suo bastone da pastore: le armi di Saul gli erano riuscite d'impaccio. Ma il bastone era un pretesto: nella bisaccia aveva cinque sassi, e nella sinistra, nascosta, la fionda. Mentre G., adirato di ciò che credeva uno scherzo, si avanzava scoperto contro il pastore, ricevette in fronte una frombolata che l'uccise. Era stata, ne era convinto il vincitore, la rivalsa « del Signore degli eserciti, Dio delle schiere d'Israele », sfidato dal cultore degli idoli. David recò la sua testa, più tardi, a Gerusalemme come trofeo. La spada, prima appesa come *ex-voto* nel Tabernacolo, verrà ripresa da David fuggitivo (*I Sam.* 21, 8 sg.). Gino Bressan

Iconografia. – Nell'arte cimiteriale cristiana antica il gigante non figura nella pittura, ma nei sarcofagi, i quali rappresentano il combattimento tra lui e David. Il primo esempio è offerto dal coperchio del sarcofago di Ancona, nel quale i due antagonisti si preparano al combattimento; David ha nella destra la fionda, e nella sinistra il pedo pastorale; G. è vestito da soldato romano (Wilpert, *Sarcofagi*, II, p. 264, tav. 14, 3).

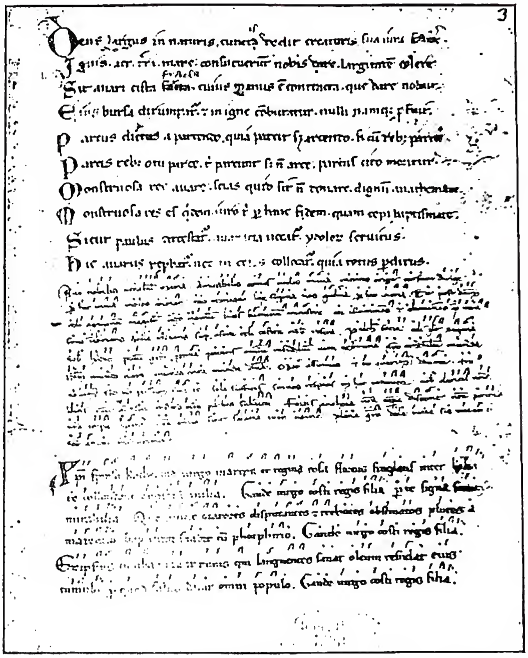
Gli altri sarcofagi sono tutti della Gallia; quello di Reims è noto da una copia del Peiresc (Wilpert, *ibid.*, p. 18, fig. 5 e p. 264); nel Museo di Vienna si hanno due esempi in due coperchi (*ibid.*, p. 264, tav. 194, 1; p. 265, tav. 194, 2); tanto in questi, quanto nel distrutto sarcofago di Marsiglia (*ibid.*, fig. 24, pp. 57 e 264) David è assistito nel combattimento dall'angelo. Nel sarcofago di Marsiglia però, nel lato destro, era rappresentata l'unica scena del giovane David che porta al re Saul la mozzata testa di G.

In una basilica della Spagna, forse Saragozza, al principio del sec. v, era rappresentato David che uccide G. Ne resta il ricordo nel distico illustrativo della scena, che fu dettato dal poeta Prudenzio (*Dittochaeon*, n. 19). Il combattimento tra David e G. è scolpito anche nella capsella eburnea di Brescia (J. Kollwitz, *Die Lipsanothek von Brescia*, Berlino 1933, pp. 24, 62, tav. 3); in bordi marmorei per bacino: uno proveniente da Cipro, ora al Museo del Louvre; un secondo trovato a Sbeïtla, ora a Tunisi nel Museo del Bardo; un terzo al Museo de l'Ermitage a Leningrado (E. Michon, *Rebords de bassins chrétiens ornés de reliefs*, in *Revue biblique*, nuova serie, 13 [1916], p. 128).

La scena si trova anche nel *Salterio* greco 139 del sec. x della Biblioteca nazionale di Parigi (H. Omont, *Fac-similés des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Parigi 1902, tav. 4, 7).

L'« ordo commendationis animae » conserva l'invocazione « libera o Signore l'anima del tuo servo, come liberasti David.... dalla mano di G. ». - Vedi tav. LXII.

Bibl.: H. Leclercq, *Goliath*, in DACL, VI, coll. 1374-79. Enrico Josi



(da W. Meyer, Carmina Burana, Berlino 1901. tav. 4)

Goliardi - *Carmina Burana*: inno contro l'avarizia, inno a Maria, inno a s. Caterina (sec. xii-xiii) - Monaco, Biblioteca, cod. 1847, f. 3.

GOLIARDI. - Nome dato a quei « clerici » che nei secc. xii-xiii, attratti verso le sedi universitarie dalla fama di questo o quel maestro, giravano di città in città associandosi spesso alle orgie chiassose degli studenti, ad onta del loro stato ecclesiastico.

L'etimologia del nome è incerta: secondo alcuni si ricollega a *Golia*, appellativo attribuito simbolicamente ad uno o più di tali chierici (lo stesso Abelardo fu così chiamato dai nemici), divenuto in seguito il prototipo di una numerosa schiera; secondo altri a *gula*, per significare la tendenza alla crapula in questi individui. La seconda spiegazione appare in linea assoluta meno probabile della prima, ma non è escluso che una falsa etimologia abbia contribuito a fissare definitivamente l'uso del nome. I g. sono stati spesso identificati con i *clerici vagantes* della tradizione medievale, tardi epigoni – in ambiente diverso – dei *circumcelliones* di cui parla s. Agostino (*Enarr. in Ps.* 132, 3) e dei monaci girovaghi (*semper vagi et numquam stabiles et propriis voluntatibus et gulae inlecebris servientes*) cui eccenna la *Regola* benedettina (cap. 1) e su cui si sofferma ampiamente la *Regula Magistri*; in realtà essi ne costituiscono una categoria particolare: spiriti irrequieti che hanno dilapidato la propria prebenda o ne sono stati privati per provvedimento disciplinare, colpiti per la loro condotta da numerose deliberazioni conciliari e a volte anche per disposizione diretta del pontefice, i g. vivono con la protezione di questo o quel signore compiaciuto dei loro lazzi o cercando ospitalità presso studenti e professori, come giullari eruditi di un mondo che discende spiritualmente dalle corti feudali e prelude all'ambiente del *Decamerone* boccaccesco.

Ad essi è attribuita la paternità di un nucleo di componimenti poetici in latino, di carattere giocoso e licenziosi sia nel tema che nell'espressione, tramandati in una serie numerosa di codici, ognuno dei quali ne conserva una silloge più o meno estesa (la più ampia è quella dei cosiddetti *Carmina Burana*, cod. *Clm.* 4660 della Biblioteca di Stato di Monaco). La poesia goliardica ha origine in suolo francese, si diffonde in Inghilterra e in Germania, e giunge poi anche in Italia, dove però non ha una vita così rigogliosa come nei paesi d'oltralpe. È poesia ritmica, spesso anche in rima, e tratta, non senza monotonia, alcuni argomenti convenzionali (indegnità dell'alto clero, ingordigia della Curia romana, decadenza della società, voluttà del vino e dell'amore), in forma ora satirica ora parodica, pervasa sempre di un'accesa sensualità, raramente illuminata da un fremito di commozione.

Non mancano i precedenti, soprattutto nell'età merovingica (i cosiddetti *Joca monachorum*, la *Cena Cypriani*, il *Banchetto* e i canti amorosi del *Canzoniere di Cambridge*), ma nella poesia goliardica è più evidente l'influsso di scuola, l'origine erudita che si manifesta nell'eleganza del latino, nelle reminiscenze virgiliane e più ancora ovidiane, il substrato dottrinale che non riescono a nascondere né le scarse movenze popolari né l'uso promiscuo, in componimenti essenzialmente latini, di versi in tedesco o in francese d'*oil*. Soprattutto, poi, c'è qui in più un tono di ribellione, un atteggiamento da « scapigliatura », una spregiudicatezza cosciente che pone a nudo un lato assai interessante di quella società di cui la letteratura mistica e la poesia cortese ci rivelano altri aspetti. La critica moderna è riuscita a dare contorni storici ad alcuni autori di questi componimenti: Ugo d'Orléans, noto come « il Primate », fiorito verso la metà del sec. xii; il cosiddetto « Archipoeta », originario della Renania, vissuto tra il 1130 e il 1180 ca.; Serlon di Wilton, inglese, abate nel 1173; Gualtiero di Lille, che tocca le soglie del sec. xiii; Filippo « cancellarius » di Notre-Dame, che occupò tale carica fra il 1217 e il 1219, e altri minori, fra cui l'italiano Morando da Padova. Ma la maggior parte rimangono sotto i veli dell'anonimo, così come restano ancora insoluti vari problemi connessi con la poesia goliardica: fra gli altri se tutti i g. furono autori di versi o soltanto menestrelli di questo genere poetico, e se effettivamente lo stato ecclesiastico fu comune a tutti i g. (*clericus* fu usato a volta nel medioevo come semplice sinonimo di « dotto », « istruito »).

La critica romantica nutrì per la poesia goliardica uno spiegabile ma infondato entusiasmo: in realtà essa ha un valore soprattutto documentario; mentre dal lato poetico non ci dona che qualche sprazzo di luce in un buio groviglio di velenosa acrimonia e di bassa sensualità.

Bibl.: Ed.: E. du Méril, *Poésies populaires latines antérieures au XIIe siècle*, Parigi 1843; id., *Poesies populaires latines du moyen âge*, ivi 1847; I. A. Schmeller, *Carmina Burana. Lateinische und deutsche Lieder und Gedichte einer Handschrift des XIII. Jh. aus Benedictbeuern*, Stoccarda 1847 (5ª ed. ivi 1928); F. Novati, *Carmina medii aevi*, Firenze 1883; W. Meyer, *Die Arundelsammlung mittellateinischer Lieder*, Gottinga 1908; K. Breul, *The Cambridge songs*, Cambridge 1915; P. Lehmann, *Parodistische Texte. Beispiele zur lateinischen Parodie im Mittelalter*, Monaco 1923; K. Strecker, *Carmina Cantabrigensia*, Berlino 1926; R. Ulich-M. Manitius, *Vagantenlieder aus den lateinischen Dichtungen des 12. und 13. Jahrh.*, Jena 1927; K. Strecker, *Moralisch-satirische Gedichte Walters von Châtillon*, Heidelberg 1929; O. Schumann-A. Hilka, *Carmina Burana*, I, ivi 1930; II, ivi 1941. Studi: Sono numerosissimi; si rimanda per tutti a O. Dobiache-Rojdesvensky, *Les poésies des goliards* (*Les textes du Christianisme*, 9), Parigi 1931, e al ricco indice bibliografico ivi contenuto, cui si può aggiungere: A. Straccali, *I G. ovvero i clerici vagantes nelle università medievali*, Firenze 1880; F. Novati, *I G. e la poesia latina medievale*, nel vol. *A ricolta*, Bergamo 1907, p. 71 sgg.; G. Bertoni, *La poesia dei G.*, in *Nuova ant.*, 5ª serie, 154 (ag. 1911), pp. 620-41, ripubblicato in *Poesie, leggende e costumanze del medioevo*, Modena 1917, pp. 1-40; V. Crescini, *Postille goliardiche*, in *Atti del R. Istituto veneto*, 85 (1925-26), pp. 1065-88; F. Neri, *La fortuna di una parola: « G. »*, in *Pan*, 1 ott. 1934, pp. 220-26; F. Ermini, *Medioevo latino*, Modena 1938; M. Escobar, *Nota sui « Carmina Burana »*, in *Poesia*, 1 (1945), pp. 27-29; L. Vertova, *Canti goliardici medievali scelti dai Carmina Burana*, Firenze 1949.

Alessandro Pratesi

GÖLLER, Emil. - Storico e sacerdote, n. il 25 genn. 1874 a Berolzheim, m. il 29 apr. 1933 a Friburgo in Br.

Insegnò diritto canonico (1909-17) e storia della Chiesa all'Università di Friburgo, scrisse opere assai importanti condotte con critica squisita: *Die päpstliche Pönitentierie bis zu Pius V.* (Roma 1907-11) capitale sull'argomento; *Die Einnahmen der apostolischen Kammer unter Johann XXII.*, Roma 1910; *Einnahmen der apostolischen Kammer unter Benedikt XII.*, ivi 1920.

BIBL.: H. Finke, *E. G.*, in *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 53 (1933), pp. 277-79. Silvio Furlani

GOLUBINSKIJ, EEFGENIJ. - Professore di storia ecclesiastica nell'Accademia ecclesiastica di Mosca, (1834-1912). Fu il primo che ardì combattere le idee tradizionali spesso storte o addirittura false dei suoi antecessori mediante l'uso di fonti da poco pubblicate e da lui criticamente vagliate. Niente di strano quindi che specie nei primi anni del suo insegnamento abbia avuto da fare coi funzionari della censura statale. Nondimeno il metropolita di Mosca, Macario Bulgakov, lo protesse validamente.

Il G. pubblicò molte opere, ad es., intorno ai santi russi. Tuttavia il suo capolavoro rimane la *Storia della Chiesa russa* (4 voll., Mosca 1880-1917), la quale abbraccia tutti i settori dell'amministrazione ecclesiastica e della cultura religiosa. La cecità colpì purtroppo precocemente l'insigne storico e padre della storia ecclesiastica russa. Perciò non potè continuare la sua opera, comprendente 4 grossi volumi, se non fino all'introduzione del patriarcato nel 1598.

BIBL.: A. M. Ammann, *Storia della Chiesa Russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, pp. 473-74. Alberto M. Ammann

GOLÚBOVICH, GIROLAMO. - Frate Minore, n. a Costantinopoli il 7 febbr. 1865 da famiglia oriunda di Ragusa, m. a Firenze il 9 genn. 1941. G. è lo storico dell'Oriente francescano e particolarmente della custodia della Terra Santa. A 12 anni nel 1879 fu condotto dalla madre in pellegrinaggio ai Luoghi Santi e vi rimase entrando nel Collegio serafico di Aìn-Karin.

Il 24 sett. 1881 vestì l'abito francescano nel Convento di Nazareth, cambiando il nome di Antonio in quello di Girolamo. Ordinato sacerdote il 18 giugno 1888, ebbe l'incarico di riordinare la nuova biblioteca del Convento di S. Salvatore in Gerusalemme, una delle più ricche della Palestina. Fu proprio in questo primo lavoro che rivelò la sua vocazione di storiografo della custodia di Terra Santa, ma ciononostante sembrò per alcuni anni dover prendere la via dell'apostolato nelle diverse missioni della custodia. Così nel 1889 fu inviato a Cipro, nel 1893 ad Aleppo in Siria; nel 1894 ad Alessandria d'Egitto e a Porto-Said, per tornare poi ancora a Cipro come parroco di Limassol. Nel 1898 venne mandato a Torino ove presiedere la sezione di Terra Santa all'Esposizione di arte sacra. Chiuse la sua vita propriamente missionaria con il superiorato della missione di Costantinopoli (1902-1904).

La conoscenza quasi perfetta della lingua greca, araba e turca, e di molte altre moderne, gli permise di spaziare rapidamente nel vasto mondo orientale antico e moderno. Il suo primo lavoro scientifico è la *Serie dei rev.mi Padri custodi di Terra Santa* (Gerusalemme 1898); fin d'allora concepì il vasto disegno sulla storia della custodia di Terra Santa, che il suo superiore di Gerusalemme approvò ed incoraggiò. Ebbe così origine la sua opera principale: *Biblioteca biobibliografica di Terra Santa e dell'Oriente francescano* che conta fino ad oggi 22 volumi in-8°. G. con quest'opera intendeva cercare, catalogare, copiare, pubblicare anno per anno, secolo per secolo, personaggio per personaggio, tutto il materiale, sceverato, illustrato, in attesa della storia ordinata, completa, dell'Oriente francescano. Nel 1899 pubblicò a Milano *Il trattato di Terra Santa di frate Francesco Suriano, custode di Terra Santa dal 1493 al 1495 e dal 1512 al 1514*; nel 1902 a Roma, *Ichnographiae locorum et monumentorum Terrae Sanctae accurate delineatae a p. Elzeario Horn O. M., Provinciae Turingiae, 1725-44*, dal cod. Vat. lat. 9233. Nel 1904

(*da In memoria del molto rev.do p. G. G. O.F.M., Firenze 1941, tav. f. t.*)

GOLUBOVICH, GIROLAMO - Ritratto.

fu destinato al Collegio di S. Bonaventura a Quaracchi (Firenze) e nonostante i lavori cui doveva attendere insieme agli altri Padri per le edizioni allora in corso, nel 1906 poté pubblicare il primo volume della sua *Biblioteca*. G. fu anche il primo direttore dell'*Archivum Franciscanum historicum* (v.), incarico che declinò subito dopo, onde dedicarsi alle sue ricerche.

Nel 1930 si accinse alla ristampa degli *Annales Minorum* del Wadding diventati ormai rarissimi. Vi apportò delle correzioni e delle aggiunte, particolarmente per quanto riguarda le missioni, tali da farne veramente una nuova edizione, ultimata a Firenze nel 1935 (25 volumi in-fol.).

Negli ultimi anni della sua vita G. lasciò due scritti polemici per rivendicare l'autenticità del S. Cenacolo di Gerusalemme e della casa paterna di s. Francesco in Assisi: *Il S. Cenacolo, sua autenticità e sue divine prerogative* (Firenze 1938); *La storicità delle casa paterna di s. Francesco d'Assisi, oggi « Chiesa Nuova » e la popolare leggenda della « Stalletta »* (ivi 1941).

BIBL.: *Nel giubileo sacerdotale del p. G. G. O.F.M.* (1888-1938). *Biografia. Bibliografia. Omaggio dei confratelli del Collegio di S. Bonaventura in Quaracchi-Firenze*, Firenze 1938; *In memoria del m. r. p. G. G. dell'Ordine dei Frati Minori, missionario apostolico di Terra Santa - 7 febbr. 1865 - 9 genn. 1941 - Firenze-Ognissanti*, ivi 1941; M. Bihl, *P. Hieronymus G.*, in *Archiv. Franciscanum historicum*, 35 (1942), pp. 338-45.
Benedetto Pesci

GOMAR, FRANÇOIS. - Teologo protestante belga, n. a Bruges il 30 genn. 1563, m. a Groninga l'11 genn. 1641. Studiò prima a Strasburgo e a Neustadt, poi teologia ad Oxford sotto John Reynold e con William Whitaker a Cambridge, ove conseguì nel 1584 il baccellierato, addottorandosi più tardi ad Heidelberg. Nel 1593, dopo essere stato per sei anni pastore della Chiesa riformata fiamminga di Francoforte sul Meno, ottenne una cattedra di teologia a Leida, ove nel 1603, morto F. Junius, ebbe

per collega Giacomo Arminio, con il quale presto ingaggiò una lotta senza quartiere che condusse alla divisione della Chiesa olandese in due fazioni fra di loro ostili.

Causa della lotta furono le nuove teorie più mitigate di Arminio (v.) sulla predestinazione, che il G., calvinista fervente, avversò con vigore tacciando Arminio di pelagianesimo. La lotta si estese ben presto ai loro seguaci, dando luogo al formarsi di un partito gomarista, successivamente detto anche dei *controrimostranti*, in opposizione ad un partito arminiano detto dei *rimostranti*, le cui contese andarono tanto oltre da rasentare quasi la guerra civile. Perfino il governo dovette intervenire, ordinando pubbliche discussioni, che però non giunsero alla conciliazione.

Neppure la morte di Arminio (19 ott. 1609) riuscì a sedare le parti, anche perché a succedergli sulla cattedra fu chiamato un suo amico, professante gli stessi principi, Corrado Vorstius, la cui nomina era stata da G. con ogni mezzo ostacolata. Sdegnato per non esser riuscito ad impedirla, G. si ritirò a Middelburg (1611), ove si dedicò alla predicazione ed all'insegnamento della teologia e dell'ebraico. Nel 1614, accettata la cattedra di teologia nella facoltà di Saumur, rimase in Francia fino al 1618; rientrò quindi in Olanda, come professore di teologia e di ebraico a Groninga, carica che tenne fino alla morte. Partecipò al Sinodo nazionale di Dort (Dordrecht; 13 nov. 1618 - 29 maggio 1619), indetto dallo *Stadtholder* Maurizio di Nassau, schieratosi con i gomaristi, e presieduto da Giovanni Bogermann, già suo alleato all'inizio delle polemiche contro Arminio. Nel Sinodo G. si adoperò accanitamente a far condannare le teorie arminiane. Nel 1633 collaborò alla revisione, fatta a Leida, della versione fiamminga del Vecchio Testamento, comunemente citata sotto il nome di Bibbia olandese.

Uomo di vasta cultura, benché di scarsa sensibilità critica, il G. ha lasciato un'abbondante produzione letteraria, sia teologica che esegetica: *Francisci Gomari opera theologica omnia, maximam partem posthuma, suprema authoris voluntate a discipulis edita*, 3 voll., Amsterdam 1644; 2ª ed., ivi 1664.

Bibl.: J. Regenboog, *Historie van de Remonstranten*, Amsterdam 1774; Ph. Schaff, *A history of the creeds of Christendom*, III, Nuova York 1884, p. 551 sgg.; J. Forget, s. v. in DThC, VI, coll. 1877-86; G. P. van Itterzon, *F. G.*, L'Aia 1929.
Niccolò Del Re

GOMER. - 1. Popolo discendente da Iapheth secondo la tavola delle nazioni (*Gen.* 10, 2; cf. *I Par.* 1, 5).

Nelle iscrizioni accadiche appare sotto la forma Gi-mir-ra-i, nella quale è facile scorgere l'equivalente del Κιμμέριοι degli autori greci (cfr. *Odissea*, XI, 14; Erodoto, IV, 12 sgg.). Tale popolo, probabilmente di origine tracia, abitava nel periodo storico nelle coste settentrionali del Mar Nero. Emigrato in Asia Minore, particolarmente in Armenia ed in Cappadocia, ebbe relazioni spesso ostili con i vicini Assiri. Almeno alcune sue propaggini si spinsero fino in Lidia, ove vennero in conflitto con diversi re finché furono respinte dal re Aliatte.

Nella Bibbia, specialmente in *Ez.* 38, 6, il termine G., più che un popolo o una tribù dai caratteri etnici ben definiti, indica le genti che abitavano le regioni più lontane del nord rispetto alla Palestina.

2. Figlia di Debelaim, nota come meretrice. Il profeta Osea fu obbligato a sposarla da un comando di Dio, che intendeva assumere il matrimonio del profeta a simbolo delle sue relazioni con il popolo di Israele (cf. *Os.* 1, 3 sgg.).

Bibl.: Lehmann-Haupt, Κιμμέριοι, in Pauly-Wissowa, XI, coll. 397-434.
Angelo Penna

GOMEZ da Lisbona. - Teologo francescano conventuale, m. nel 1513. Resse i principali studi dell'Ordine e fu professore di filosofia e teologia nell'Università di Pavia. Nel 1511 tenne il governo dell'Ordine in qualità di vicario generale apostolico. Intervenne al Concilio del Laterano (1512), e da Giulio II fu nominato arcivescovo di Nazareth. Non sembra che sia stato consacrato.

Fra le sue opere si citano: *Quaestio de cuiuscumque scientiae et praesertim naturalis philosophiae subiecto* (ed. postuma, Venezia 1517), *Quaestiones quodlibetales in via Scoti* rimaste inedite.

Bibl.: Wadding, *Annales*, 1511, n. 8; 1513, n. 9; id., *Scriptores*, p. 101; Sbaralea, I, pp. 327-28; L. Caratelli, *Manuale O.F.M. Conv.*, Roma 1897, p. 260, n. 42; N. Papini, *Lectores publici O.F.M. Conv.*, in *Miscell. Franc.*, 31 (1931), p. 172.
Giovanni Odoardi

GOMIDAS CHEUMURGIAN: v. cosma da carboniano.

GOMORRA: v. sodoma e gomorra.

GONÇALVES, Nuño. - È il maggiore pittore portoghese del sec. xv. Francisco de Olanda lo proclamò uno dei più grandi maestri di tutti i tempi e ricordò suoi quadri nella cappella di S. Vincenzo della cattedrale di Lisbona.

Non esiste di lui alcuna opera firmata o documentata, tuttavia viene indicato con il suo nome un polittico trovato nel convento di S. Vincenzo di Fuori a Lisbona, oggi nel museo della città, che realmente può considerarsi tra le più belle pitture della Penisola iberica del sec. xv. Il polittico raffigura un santo non facilmente identificabile adorato dalla famiglia reale e da un folto gruppo di personaggi. Il fondamento stilistico del pittore è indubbiamente da ricercare nel gusto della pittura fiamminga, per la spietata incisiva acutezza del segno e la forte caratterizzazione dei tipi, ma non è da escludere che su di lui abbia influito, specie nella composizione, anche il modo tenuto dagli arazzieri francesi del '300 e '400.

Bibl.: I. de Figueiredo, *O pintor N. G.*, Lisbona 1910; F. C. W., s. v. in Thieme-Becker, xiv, 366-67.
Emilio Lavagnino

GONÇALVEZ, Giacomo. - N. nel giugno 1676 in Goa, nel 1700 oratoriano e nel 1705 missionario all'Isola di Ceylon. Si segnalò presto come missionario, superiore della missione e vicario generale del vescovo di Cochin (1730-42), e specialmente come scrittore.

Creò una letteratura cattolica in lingua singalese e tamulica. Il suo capolavoro *Deva Veda Puranaya* (Storia Sacra), secondo il giudizio del vescovo singalese Edmondo Peiris O.M.I. di Chilaw, lo pone con onore tra i classici singalesi. Gran parte delle sue opere ancora oggi sono ristampate e diffuse. M. il 17 luglio 1742 a Bollawatta, Ceylon.

Bibl.: S. G. Perera, *Life of Father Jacome G.*, Madura 1942; Streit, *Bibl.*, VI, pp. 217-19.
Giovanni Rommerskirchen

GONÇALVEZ, Joaquín Alonso. - Sinologo, n. a Tojal (Traz-os-Montes, Portogallo) il 23 marzo 1781, m. a Macao il 3 ott. 1841. Ammesso nella Congregazione della Missione il 17 maggio 1799, partì per la Cina nel 1812, stabilendosi a Macao, in attesa di poter entrare alla corte imperiale di Pechino. Si diede perciò allo studio della matematica e delle scienze. Ma venuto meno lo scopo, rivolse il suo interesse alla lingua cinese, che coltivò con vera passione.

Le opere principali sono: *Grammatica latina ad usum Sinensium iuvenum* (Macao 1828); *Arte china constante de alphabeto e grammatica, comprehendendo modelos das differentes composicioes* (ivi 1829); *Diccionario portuguez-china no estilo vulgar mandarin e classico general* (ivi 1831); *Vocabularium latino-sinicum pronuntiatione mandarina latinis litteris* (ivi 1837); *Lexicon manuale latino-sinicum*

continens omnia vocabula utilia et primitiva, etiam Scripturae sacrae (ivi 1839); *Lexicon magnum latino-sinicum* (ivi 1841). Restano manoscritti: *Lexicon magnum sinico-latinum* e *Versao do Novo Testamento en china.*

BIBL.: E. Rosset, *Notices bibliogr. sur les écrivains de la Congr. de la Mission*, Angoulême 1878, pp. 118-26.
Annibale Bugnini

GONDAR. - Città dell'Etiopia, dal negus Fāsiladas (1632-67), scelta quale capitale del regno ed arricchita di uno splendido palazzo reale composto di parecchi edifici, alla cui costruzione parteciparono operai portoghesi. Le rovine di questi edifici (castelli di G.) testimoniano della magnificenza della costruzione. Dal 25 marzo 1937 è sede di una prefettura apostolica dipendente dalla S. Congregazione per la Chiesa orientale.

BIBL.: F. Beguinot, *La Cronaca abbreviata d'Abissinia*, Roma 1901; *Annuario Pontificio, 1950*, p. 681. Mariano Baffi

GONDI, Antonio. - Fiorentino, della famiglia da cui uscì il card. de Retz (v.), m. il 18 sett. 1591. Uomo di grande pietà, amico e benefattore dei poveri vergognosi e dei luoghi pii, per 37 anni procuratore generale del monastero delle Domenicane di S. Vincenzo in Prato, fu il discepolo prediletto di s. Caterina de' Ricci.

La Santa gli scrisse numerose lettere, ma solo poche e secondarie ne rimangono. Abbondano invece cenni e richiami, interpolati nelle lettere scritte ad altri figli spirituali, sufficenti per fare capire la tenerezza materna di cui fu circondato. Nella sua stima la Santa non temeva di parificarlo a s. Giovanni, il discepolo prediletto di Gesù.

BIBL.: *Lettere spirituali di s. Caterina de' Ricci*, raccolte ed illustrate da C. Guasti, Prato 1861, pp. 199, 297, 329; P. Bertini, *S. Caterina de' Ricci*, Firenze 1935, pp. 302-309.
Felice da Mareto

GONDI, Pietro. - Cardinale, n. a Lione nel 1532, m. a Parigi il 17 febbr. 1616. Cappellano di corte e cancelliere della diocesi di Langres, dove fu eletto vescovo nel 1566; fu trasferito alla sede di Parigi nel 1569 e creato cardinale da Sisto V il 18 dic. 1587. Esercitò il suo ministero di pio e zelante pastore in momenti torbidi e difficili (v. UGONOTTI), e, per quanto non estraneo ad attività politiche (al colloquio di Poissy nel 1561, a Roma nel 1576 e nel 1585, e nei negoziati per l'assoluzione di Enrico IV), svolse prevalentemente un'azione di caritatevole soccorritore dei poveri, soprattutto durante l'assedio di Parigi del 1589.

BIBL.: Eubel, III, pp. 52, 226, 270; A. Ciaconius, *Vitae et res gestae pontificum Romanorum et S.R.E. cardinalium* IV, Roma 1677, coll. 180-82; Pastor, IX, passim.
Antonio Cistellini

GONET, Jean-Baptiste. - Teologo domenicano, n. a Béziers ca. il 1616, m. ivi, il 24 genn. 1681. Entrò diciassettenne nel convento della sua città. Nel 1640 è dottore nella Università di Bordeaux, ove insegnò per oltre 20 anni. Dal 1660 al 1669 interruppe l'insegnamento a causa, sembra, del suo contegno nelle aspre lotte dottrinali del tempo. Appena ripresolo, dovette nuovamente lasciarlo perché nel 1671 venne eletto provinciale di Tolosa. Dopo il provincialato tornò alla cattedra, ma per breve tempo (1675-77). Infine si ritirò a Béziers. Il G. è alquanto risoluto contro il probabilismo, sì da avvicinarsi al rigorismo, senza però giungere a tale estremo. Non manca neppure di idee gallicanoidi, benché non sembrassero allora pericolose. Del resto egli non si oppone alla S. Sede. La sua opera principale, che incontrò molto favore, ha per titolo: *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores* (16 voll.,

(fot. Alinari)
GONFALONE. - G. con la Vergine tra santi e confratelli. Dipinto nel rovescio del S. Sebastiano del Sodoma - Firenze, Galleria Pitti.

Bordeaux 1659-69). Nel 1680 questo completo trattato di teologia dogmatica enumerava già 9 edizioni. Si ricordano inoltre quella di Lione 1681 in 5 voll., curata da J. B. Gonneau, che è la più perfetta. Lo stesso autore compendiò la dottrina del *Clypeus* nel *Manuale thomistarum seu brevis theologiae thom. cursus in gratiam et commodum studentium* (6 voll., Béziers 1682). La parte morale del G. fu completata dal p. Maderan: *Supplementum Clypei theologiae thom.* (ms. della Biblioteca municipale di Bordeaux, n. 154).

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 692-93; Hurter, IV, coll. 317-319; R. Coulon, s. v. in DThC, VI, II, coll. 1487-89.
Abele Redigonda

GONFALONE. - Deriva dall'antico tedesco *Gundfano* che equivale a *Kriegsfahne*, ossia bandiera di guerra. Nell'uso corrente ha lo stesso significato di stendardo. Usato nel medioevo come insegna religiosa e come vessillo militare, era portato a capo delle processioni e inalberato da compagnie militari. Il Villani narra che a Firenze il capitano del popolo nel 1257 consegnò 20 g. ai caporali delle compagnie.

Nella seconda metà del XIII sec. numerosissime compagnie di penitenti si riunivano sotto l'insegna di un g. A Roma sin dal sec. XIV c'era la Confraternita del g. Nel Veneto fu usanza collocare nelle piazze, ad ornamento, uno stendardo o g. Numerosi sono gli antichi g. dipinti o ricamati giunti fino a oggi, alcuni eseguiti in occasioni di particolari avvenimenti o per impetrare grazie singolari. Molti ve ne sono in Umbria. A Perugia, p. es., ve n'è uno di Berto di Giovanni nel Duomo, un altro del Perugino nella Pinacoteca, e altro ancora del Bonfigli a S. Maria Nuova e S. Bernardino. In tali g. è rappresentata al centro la Vergine che ripara sotto l'ampio manto gli abitanti della città dai dardi della peste lanciati da Cristo; ai lati i santi protettori. Nuova l'iconografia del g. di

Niccolò Alunno per la città di Assisi (Priesterhaus di Kevelaer): la Vergine è rappresentata da un lato come interceditrice, e per la prima volta, in luogo dei devoti genuflessi, appare la visione della intera città. Interessante anche il g. della Pinacoteca di Città di Castello, dipinto da Timoteo Vite e Raffaello. Numerosi i g. cinquecenteschi, dell'età barocca, ed anche moderni, ancora usati quali vessilli di confraternite o associazioni religiose, taluni ricamati con eccezionale ricchezza. - Vedi tav. LXIII.

BIBL.: L. Ruggeri, *L'Archiconfraternita del g.*, Roma 1866; W. Bombe, *G. umbri*, in *Augusta Perusia*, 2 (1907), p. 1 sgg.; U. Gnoli, *Il g. della peste*, in *Bollettino d'arte*, 5 (1911), pp. 63-70; id., *Stendardo e g.*, in *Enc. Ital.*, XXXII, pp. 694-95.

Serena Madonna Setti

GONFALONE, ARCICONFRATERNITA del. - Tale denominazione assunse nel sec. XIV la più antica Confraternita romana, quella dei Raccomandati, che fu fondata, con il concorso di s. Bonaventura, nel 1264 e fu una probabile derivazione del movimento ascetico promosso da Ranieri Fasani, come dimostrerebbero e il primitivo nome di Disciplinati, che ricorre in qualche documento, e la consuetudine della visita ai Sepolcri il Giovedì Santo, alla quale partecipavano in processione, flagellandosi e vestiti di sacco, tutti i confratelli.

Ebbe tra i suoi esercizi di pietà quello di rappresentare il mistero dell'Annunciazione e principalmente della Passione. Quest'ultima si eseguiva nel recinto del Colosseo, quasi a redimere l'infame ricordo, in uno spazio sovrastante la cappella della Madonna della Pietà, il quale, avendo per sfondo un'ala circolare delle mura, si prestava ad essere utilizzato quale palcoscenico. Lo spettacolo si svolgeva con grande ricchezza di apparato dinanzi al popolo che vi accorreva foltissimo, e acquistava, nella cornice del gigantesco edificio, una singolare suggestione. Cospicue somme venivano devolute ogni anno dalla Confraternita per l'allestimento scenico, per l'abbigliamento degli interpreti, per le decorazioni e per gli affreschi, uno dei quali raffigurava la città di Gerusalemme con il Calvario. Si citano quali autori del testo drammatico Bernardo di M. Antonio romano, e i guardiani del G. Giuliano Dati e Mariano Particappa. Non si può stabilire a quale data risalga questa tradizione drammatica della Confraternita; ma è da ritenersi sicuramente anteriore alla costruzione della cappella della Madonna della Pietà, che avvenne nel 1517.

La rappresentazione della Passione venne sospesa nel 1522 per essere ripresa con maggiore magnificenza ed impegno nel Giubileo del 1525: dopo di allora, tenuto conto delle spese crescenti, da annuale divenne quadriennale. Nel 1539, sotto il pontificato di Paolo III, fu abolita per le perturbazioni dell'ordine pubblico che ne erano spesso conseguenza: difatti l'eccitamento e l'indignazione popolari, suscitati dalla realistica visione della crocifissione di Gesù, si sfogavano contro gli Ebrei e i birri con contumelie, con lancio di pietre e spesso con violenze che degeneravano in risse mortali.

Dopo il 1539 si tentò di ripristinarne l'uso: vari passi furono compiuti in tal senso dai guardiani del G.; e si riuscì nel 1561 ad ottenere da Pio IV il consenso, che fu poi revocato per informazioni al riguardo non rassicuranti. Tuttavia nel 1562 ebbe luogo, la prima domenica di maggio, un'ultima rappresentazione, non della Passione, ma dell'Annunciazione, nella chiesa della S.ma Annunziata fuori le mura: e questo fu il suggello di una gloriosa attività, che, certo non fu estranea alla rinascita del teatro in Europa.

BIBL.: A. Fabi Montani, *Feste e spettacoli di Roma dal sec. X a tutto il sec. XIV*, Roma s. d.; L. Ruggeri, *L'Archiconfraternita del g.*, ivi 1866. Sulle rappresentazioni sacre al Colosseo cf. M. Vattasso, *Per la storia del dramma sacro in Italia* (*Studi e testi*, 10), Città del Vaticano 1903, pp. 68-101.

Nicola Vernieri

GÓNGORA Y ARGOTE, LUIS de. - Sacerdote e poeta spagnolo, n. a Cordova l'11 luglio 1561, ivi m. il 23 maggio 1627. Beneficiario nella patria Cattedrale e, in Madrid, cappellano d'onore di Filippo III, si dedicò alla poesia, procurandosi, per il suo singolare estro, ammiratori e amici.

Quando però pervenne a quegli eccessi di stile, che da lui furono chiamati « gongorismi », si attirò le ire dei suoi emuli, tra cui Lope de Vega e Quevedo: tuttavia i suoi nemici stessi dovettero riconoscere l'eccellenza delle sue doti poetiche. Il « gongorismo » infine prevalse e, con il « gerundianismo », diede origine al barocco, di cui fu massimo esponente il gesuita Baltasar Gracián.

In G. occorre distinguere due diverse maniere di poesia: la giovanile, conforme allo stile popolaresco castigliano, di ispirazione agitata e, talora, picaresca; la seconda, propriamente gongorina, che si rivela nella *Fábula de Polifemo y Galatea* (composta negli aa. 1611-13) e nelle *Soledades* (la 1ª parte compiuta nel 1613; più tardi la 2ª), dove il poeta sfoggia il suo brillante preziosismo pieno di luci e di ombre, ricco di immagini e di sottintesi. Molti riconoscono in G. il precursore di alcune forme poetiche moderne (parnassianesimo, simbolismo, ecc.).

BIBL.: Opere: *Obras poéticas de don L. de G.*, a cura di R. Foulché-Delbosc, 3 voll., Nuova York 1921; *Romances de G.*, a cura di J. M. Cossío, Madrid 1927; *Soledades*, a cura di D. Alonso, ivi 1927. Studi: R. Foulché-Delbosc, *Bibl. de G.*, in *Revue hisp.*, 18 (1908), pp. 73-161; A. Reyes, *Reseña de estudios gongorinos (1913-18)*, in *Rev. filol. esp.*, 7 (1920), pp. 315-36; M. Artigas, *Don L. de G. y A.–Biografía y estudio crítico*, Madrid 1925; E. J. Gates, *The metaphors of L. de G.*, Filadelfia 1933. Cf. *Rev. fil. esp.*, 14 (1927, IV), dedicato a G. Cf. inoltre: K. Vossler, *Poesie der Eingamkeit in Spanien*, Monaco 1940, pp. 147-154; B. Croce, *Poesia antica e moderna*, Bari 1941, pp. 285-304; V. Borghini, *Poesia e psicologia spagnuola*, Bologna 1945, v. indice.

Costanzo Eguia

GONNELLA, PIETRO. - Poeta e scrittore ascetico minorita, n. a Tortona ca. il 1300, m. nel sec. XIV. Dotto e pio, letterato di valore, si devono a lui varie operette poetiche edite e inedite.

Le prime, sulla cui autenticità non mancano dubbi, sono raccolte fra le *Poésies populaires latines du moyen âge* (Parigi 1847, pp. 10-21) edite dal Du Méril, e fra i *Lateinische Hymnen des Mittelalters* (I, Friburgo in Br. 1853, pp. 411-13) editi dal Mone; le altre venivano segnalate dallo Sbaraglia (m. nel 1764) come esistenti nella Biblioteca O. F. M. Conv. del convento di S. Francesco di Torino e si conservano oggi, almeno in parte, nella Biblioteca nazionale di questa città. Fra le più importanti: *Meditationes animae fidelis de contemptu mundi, de timore mortis, de poena peccatoris, de gaudio electorum* (edite); *Carmina de nativitate Domini, Opus de vocabulis quod Apiarium nuncupatur* (inedite e conservata, quest'ultima, alla Biblioteca nazionale di Torino, E. III. 26).

BIBL.: Sbaralea, II, p. 341; B. Hauréau, *Des poèmes latins attribués à st Bernard*, Parigi 1822, pp. 38-42; T. Accurti, *Emendationes et additiones*, in Sbaralea, II, pp. 341, 394.

Giovanni Odoardi

GONSALVO ISPANO, detto di Vallebona o di Balboa. - Teologo francescano, n. in Galizia, m. a Parigi il 13 apr. 1313. Religioso nella provincia di S. Giacomo, di cui divenne ministro ca. il 1290. Compì gli studi a Parigi; ottenne il baccalaureato verso il 1288, ed il magistero ca. il 1301. Nell'anno scolare (*scholaris*) 1302-1303 era *magister regens* all'Università di Parigi, che fu costretto ad abbandonare in seguito al dissidio tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII, non avendo voluto sottoscrivere alla convocazione del Concilio generale proposta dal re contro il Papa. In Spagna, fu eletto ministro della provincia di Castiglia, e nel Capitolo generale del 1304, in Assisi, ministro generale dell'Ordine. Durante questo ufficio presentò G. Duns Scoto, che aveva conosciuto *experientia longa*, all'Università di Parigi per il conseguimento del magistero, con lettera del 18 nov. 1304, che è il primo e più lusinghiero elogio del « dottor sottile ».

Principali suoi scritti sono le *Conclusiones theolo-*

gicae edite a Venezia nel 1503 e a Parigi nel 1891, sempre sotto il nome dello Scoto ; le *Quaestiones disputatae* e il *Quodlibet* ed. da L. Amorós nel 1935. Seguono altri scritti minori inerenti al suo ufficio di generale dell'Ordine o collegati alla controversia fra la comunità e gli Spirituali.

BIBL.: J. Pou y Martí, *Fr. G. de B., primer General Español de la Orden*, in *Revista de Estudios Franciscanos*, 7 (1911), pp. 171-180, 332-342; E. Longpré, *G. de B. et le b. D. Scot*, in *Etudes franciscaines*, 36 (1924), pp. 640-45; e specialmente l'introduzione di L. Amorós, *Fr. G. Hispani Quaestiones disput. et de Quodlibet* (*Bibl. Franc. Schol. M. A.*, 9), Quaracchi 1935, pp. XIII sgg.

Celestino Piana

GONTRANNO, re franco, santo. - N. verso il 525, m. il 28 marzo 592. Figlio di Clotario I, alla morte del padre (fine del 561), nella spartizione del Regno franco, gli toccò la Borgogna, l'Orléans, Arles, Marsiglia, territori che ampliò più tardi mediante conquiste e trattative. Nelle frequenti lotte tra i Signori franchi, parteggiando or per l'uno or per l'altro, riuscì ad accapparrarsi influenza e protezione sui territori dei fratelli man mano che morivano, come pure prese la tutela del nipote Clotario II, figlio di Childerico e Fredegonda.

Combatté i Goti, spesso con esito sfavorevole (586 e 589), ma con tenacia, come nemici della religione cristiana (perché ariani). Restato senza figli, per il patto di Andelot del 23 nov. 587 fra lui e Childeberto, G. istituì costui suo erede.

S. Gregorio di Tours, contemporaneo e amico, lo loda assai per la sua carità, per l'erezione di monasteri e di chiese, per lo zelo nel promuovere la disciplina ecclesiastica, specialmente con concili, e per il rispetto usato all'autorità ecclesiastica. Non fu tuttavia immune da gravi macchie (relazioni illecite, spargimento di sangue), ma per l'epoca in cui visse G. fu certamente un'eccezione. Fu sepolto nella chiesa del monastero di S. Marcello a Chalon-sur-Saône, da lui costruito. Festa il 28 marzo.

BIBL.: La fonte principale della sua biografia è la *Historia Francorum* di Gregorio di Tours, i cui passi relativi sono riportati in *Acta SS. Martii*, III, Parigi 1865, pp. 715-28; Fliche-Martin-Frutaz, V, pp. 347-53; cf. *Martyr. Hieronymianum*, p. 165; *Martyr. Romanum*, p. 116.

Alberto Ghinato

GONZAGA, BONAVENTURA. - Teologo e scrittore ascetico dei Minori conventuali, n. a Reggio Emilia nella 1ª metà del sec., XVI, m. a Parma il 5 apr. 1586.

Filosofo e teologo, resse vari Studi, tra cui quello di Venezia nel 1566; fu pure poeta spirituale e soprattutto scrittore ascetico, molto versato nella mistica. Nel 1574 era segretario generale dell'Ordine. Tra le sue opere, molto ricercate al suo tempo, da segnalarsi: *Ragionamenti sopra li sette peccati mortali* (Venezia 1566), *Parafrasi de' sette Salmi penitenziali*, in versi (ivi 1566) e in prosa, *con meditazioni et affetti* (ivi 1572), commenti alle *Sette parole della b. Vergine* e al *Magnificat* (Napoli 1569, Parma 1585).

BIBL.: G. Franchini, *Bibliosofia di scrittori franc. conventuali*, Modena 1693, pp. 122-24; Sbaralea, I, p. 189.

Lorenzo Di Fonzo

GONZAGA, FAMIGLIA. - Del tutto leggendaria è l'asserita discendenza germanica dei G. e anche la loro presunta parentela con gli Ottoni. Circa la loro origine è tuttora discusso se fossero *milites* della contessa Matilde di Canossa o, fin da tempi molto antichi, vassalli minori del monastero di S. Benedetto in Polirone (il vincolo feudale con questo monastero sussisteva ancora verso la fine del Trecento). Nella seconda metà del sec. XII i G. si stabilirono nella città di Mantova ed allargarono sempre più i loro possessi intorno ad essa e verso Reggio Emilia. Nel sec. XIII furono banditi da Reggio e i loro beni nel mantovano confiscati, ma la protezione dei Bonacolsi permise loro di risollevarsi, e verso la fine di quel secolo avevano raggiunto una grande potenza economica : i loro territori si estendevano largamente nel Veneto e si spingevano fino a Ivrea.

(fot. Gab. fot. naz.)

GONZAGA, Famiglia - Frammento di velluto controtagliato con lo stemma della famiglia G. (sec. XVII) - Venezia, Museo Correr.

Nel 1328 LUIGI G. abbatté la signoria dei Bonacolsi e fu proclamato capitano generale di Mantova, con diritto di designare il suo successore. Da Ludovico il Bavaro ebbe il titolo di vicario imperiale. Partecipò alla lega contro Giovanni di Boemia, poi a quella contro gli Scaligeri; ma nel 1358 dovette riconoscere l'alta sovranità dei Visconti. Morì nel 1360. Gli successero nella carica di capitano generale GUIDO (1360-69), LUDOVICO (1369-82), FRANCESCO (1382-1407). Francesco cercò di sottrarsi al predominio visconteo appoggiandosi a Venezia. Il vincolo feudale che legava i G. al monastero di S. Benedetto fu annullato da Bonifacio IX, il quale eresse Mantova in feudo direttamente dipendente dalla S. Sede, esonerando i G. da qualsiasi tributo anche formale. Francesco riformò gli statuti bonacolsiani e, concentrando il potere nelle sue mani, gettò le basi del principato. Nel 1403 l'imperatore Venceslao gli dette il titolo di marchese, ma Francesco non ne fece uso. Il suo successore GIANFRANCESCO (1407-1444) rifiutò nel 1413 lo stesso titolo, ma lo comprò poi nel 1433 da Sigismondo, quando ritenne che questi si fosse consolidato sul trono imperiale : ebbe così il diritto di aggiungere al suo stemma quattro aquile con ali aperte. Gianfrancesco si trovò in difficili condizioni, stretto fra il Ducato di Milano e la Repubblica di Venezia in guerra tra loro. Nel 1438 abbandonò l'alleanza veneziana per quella milanese, e la Pace di Cremona lo costrinse ad una notevole cessione di territori a Venezia. Durante il suo governo fiorì a Mantova la scuola di Vittorino da Feltre. Alla sua morte Gianfrancesco divise lo Stato fra i quattro figli, ma la morte di due di essi e la ribellione di un terzo, CARLO, permisero all'altro figlio, LUDOVICO (1444-1478) di rimanere solo signore. Nel 1450 Ludovico si alleò con Francesco Sforza, al quale dette valido aiuto per la conquista del Ducato di Milano; ma la Pace di Lodi confermò per Mantova la perdita dei territori precedentemente ceduti a Venezia. Durante il suo governo Ludovico accrebbe grandemente il prestigio del marchesato, specialmente per la sua attività nelle opere civili. Donò terre di bonifica ai coltivatori, dedicò particolari cure al regime delle acque, fece costruire due chiese su disegni di Leon Battista Alberti e la celebre torre con l'orologio regolato da Bartolomeo Manfredi. Appassionato lettore di classici, largheggiò di sovvenzioni a letterati e ad artisti. Anche Ludovico dispose che dopo la sua morte lo Stato fosse diviso fra diversi eredi, causando così una dispersione di potenza e di ricchezza. Mentre, dei suoi figli, FRANCESCO fu il primo a vestire la porpora cardinalizia (nel 1461): per lui il Poliziano scrisse l'*Orfeo* e LUDOVICO ebbe il vescovato di Mantova, a GIANFRANCESCO fu assegnata la signoria di Sabbioneta, Bozzolo ecc., e a RODOLFO, che morì nella battaglia di Fornovo, quella di Castiglione delle Stiviere, Solferino, ecc.

Del ramo di Gianfrancesco è da ricordare SCIPIONE,

figlio di Carlo, n. nel 1542, che studiò a Padova, nel 1565 si recò alla corte di Massimiliano e ne ottenne per sé e i suoi il titolo di principe dell'Impero, fu da Sisto V nel 1585 creato patriarca di Gerusalemme e nel 1588 nominato cardinale; ebbe nel 1590 da Vincenzo I il governo del Monferrato e morì nel 1593. Scipione fondò nel 1564 l'Accademia degli Eterei, che accolse fra i suoi soci il Tasso, e fu uno dei revisori eletti dal poeta per la *Gerusalemme*. Allo stesso ramo appartenne GIULIA, figlia di Ludovico, n. nel 1513, sposata a Vespasiano Colonna, che con il suo fascino personale attirò intorno a sé dotti e poeti, fu cantata dall'Ariosto e da altri letterati, effigiata da Sebastiano del Piombo e dal Tiziano. Giulia prese parte al movimento della « riforma » e fu in corrispondenza con il Carnesecchi. Morì nel 1566. Del ramo di Castiglione delle Stiviere sono da segnalare s. LUIGI (v.), pronipote di Rodolfo, e LUIGI (1745-1819), erudito e avventuriero. Egli si atteggiò in Francia a giacobino, poi in Austria cedette a Maria Teresa ogni diritto di sovranità in cambio di un appannaggio vitalizio.

Sul trono di Mantova a Ludovico successe FEDERICO (1478-84), che comandò per qualche tempo le milizie dello Sforza nella guerra tra Firenze e Sisto IV. Con FRANCESCO (quarto marchese di Mantova, 1484-1519), il marchesato fu coinvolto nelle grandi lotte politiche e militari del tempo. Mentre sua moglie, Isabella d'Este, faceva di Mantova un grande centro culturale, Francesco, posto nel 1495 a capo della Lega italiana, teneva un'ambigua condotta, sicché, quando nel 1500 il dominio francese fu ristabilito a Milano, evitò a stento che i suoi territori fossero spartiti tra la Francia e Venezia. Il suo successore FEDERICO (1519-40), sebbene dal 1521 avesse la carica di capitano generale della Chiesa, cercò il favore di Carlo V, e durante la guerra della Lega di Cognac, d'accordo con Alfonso d'Este, aprì la strada ai lanzichenecchi. Da questo momento egli rimase fedele alla politica imperiale, ma la sua speranza di riavere le terre cedute a Venezia e la sua aspirazione al Ducato di Milano andarono deluse. Soli compensi alla sua attività di agente cesareo furono l'erezione di Mantova in ducato (1530) e il dono di quel Monferrato che doveva essere causa di tante sciagure per i G. Alla morte di Federico ebbe la reggenza per il nipote giovinetto FRANCESCO, ERCOLE (n. nel 1505, m. nel 1563) che l'abbandonò durante il breve governo di Francesco, e la riassunse poi fino al 1550. Ercole fu nominato vescovo nel 1521, andò poi allo Studio di Bologna e nel 1526 ebbe la porpora cardinalizia. Durante la sua reggenza Ercole restaurò l'economia dello Stato frenando il lusso della corte, nominò prefetto delle acque e degli edifici Giulio Romano, rinnovò la Cattedrale chiamando a decorarla il Veronese, diede commissioni di quadri al Tiziano. Nel 1561 fu dei cinque legati pontifici al Concilio di Trento, del quale gli fu affidata la presidenza, che tenne fino alla sua morte.

Fratello di Ercole fu FERRANTE (1507-57), che partecipò nel 1527 alla campagna di Roma con gli imperiali, e nel 1530, morto l'Orange, comandò l'esercito all'assedio di Firenze, prese poi parte alla spedizione di Tunisi e alla guerra di Provenza. Nel 1539 acquistò Guastalla. Nel 1546 fu nominato governatore di Milano. Ma dopo la congiura contro Pier Luigi Farnese e l'infelice esito della guerra di Parma del 1551-53, fu richiamato a Bruxelles, e Milano venne data al duca d'Alba. La signoria di Guastalla, alla morte di Ferrante, passò al suo primogenito CESARE. Un nipote di Ercole, figlio terzogenito di Federico, LUDOVICO, nel 1549 fu portato giovinetto in Francia, dove raccolse l'eredità della nonna materna, Anna d'Alençon. Egli divenne un personaggio autorevole alla corte di Enrico II, fu un ascoltato consigliere di Caterina de' Medici e un sostegno del partito cattolico. Sposando Enrichetta di Clèves, ebbe i titoli e i beni dei Rethel e dei Nevers. Un altro G., CURZIO (1536-99), fu inviato dal card. Ercole presso Carlo V come delegato per la pace di Cateau-Cambrésis. Si trasferì poi a Roma, dove venne ammesso all'Accademia delle notti vaticane fondata dal card. Borromeo; scrisse *Rime* e un poema cavalleresco.

La potenza dei G. raggiunse il suo culmine con un altro nipote di Ercole, GUGLIELMO (1550-87), il quale fece sposare la figlia ANNA a Ferdinando d'Austria e la figlia MARGHERITA a Alfonso II d'Este, e ottenne che il Monferrato fosse eretto in ducato. Il suo successore VINCENZO I (1587-1612), con il lusso smodato della corte e le folli spese per arricchire la sua galleria (donò un feudo in cambio di una *Madonna* di Raffaello), diede un gravissimo colpo alle finanze dello Stato. Egli tentò di risolvere il problema del Monferrato con le nozze del suo primogenito FRANCESCO e di Margherita figlia di Carlo Emanuele I, ma Francesco morì a breve distanza dal padre, lasciando solo una figlia, MARIA. Il trono toccò al fratello di Francesco, FERDINANDO, sesto duca di Mantova (1612-26), che rinunziò alla porpora cardinalizia per sposare Caterina de' Medici, ma non ebbe figli. Nel 1625 Ferdinando istituì a Mantova uno Studio universitario, che affidò ai Gesuiti. Anche il matrimonio del fratello e successore di Ferdinando, VINCENZO II (1626-27) rimase sterile. Apparendo imminente l'estinzione del ramo principale della famiglia, nel 1625 Ferdinando aveva chiamato a Mantova Carlo di Rethel. Questi, n. nel 1580, era figlio di Ludovico Gonzaga Nevers e aveva vissuto fino allora in Francia, dove aveva preso parte alle lotte dei principi durante la reggenza di Maria de' Medici. La successione di Mantova spettava a Carlo, ma per legittimarne ancor più i diritti di fronte alle prevedibili reazioni della Spagna e dell'Impero, Vincenzo II, alla vigilia della morte, consentì al suo matrimonio con MARIA G.; CARLO I (1627-37) trovò l'erario esausto per le pazze prodigalità di Vincenzo I, di Ferdinando e di Vincenzo II. Si aggiunsero l'assalto e l'invasione di un esercito imperiale, che devastò e depredò selvaggiamente tutto il paese. Il figlio di Carlo I, CARLO, premorì al padre, mentre una figlia, ANNA (1616-84), rimasta in Francia, esercitò notevole attività durante la Fronda e fu soprin-

(fot. Alinari)

GONZAGA, Famiglia - Busto di Francesco G. Terracotta di G. C. Romano (sec. XV) - Firenze, Museo Bardini.

tendente della casa della regina fino al 1660. Sul trono di Mantova salì nel 1637 il nipote di Carlo I, CARLO II (1637-55), sotto la tutela della madre MARIA fino al 1647. Maria si dedicò con tutte le sue energie alla ricostruzione del paese, e la sua attività parve dare buoni frutti; ma il governo dell'imbelle Carlo II, e poi quello di FERDINANDO CARLO (1655-1708) attirarono su Mantova nuove guerre, nuove invasioni franco-ispane e imperiali e nuove devastazioni. Il 30 giugno 1708 Ferdinando Carlo fu dichiarato reo di fellonia, e la Dieta di Ratisbona avocò il Ducato di Mantova alla diretta potestà imperiale. Due anni dopo anche Guastalla passava a far parte degli Stati ereditari di casa d'Austria. Mantova conservò tuttavia il titolo ducale fino al 1815, quando il suo territorio venne annesso al Regno lombardo-veneto. - Vedi tav. LXIV.

BIBL.: G. B. Intra, *Maria G.*, Firenze 1897; M. Brambilla, *Lodovico G. duca di Nevers*, Udine 1905; P. Torelli, *L'archivio G. di Mantova*, I, Ostiglia 1920; A. Luzio, *L'archivio G. di Mantova*, II, Verona 1922; R. Quazza, *Mantova e Monferrato nella politica europea alla vigilia della guerra per la successione di Mantova e Monferrato*, Mantova 1922; id., *La guerra per la successione di Mantova e Monferrato*, ivi 1926; G. Fochessati, *I G. di Mantova e l'ultimo duca*, Milano 1929; M. Bellonci, *Segreti dei G.*, ivi 1947 (con bibl.). Roberto Palmarocchi

GONZAGA, FRANCESCO. - Vescovo, venerabile, n. a Gazzolo (Mantova) il 31 luglio 1546, m. a Mantova l'11 marzo 1620. Figlio del principe e marchese Carlo G., fu zio di s. Luigi G. Educato giovanetto alle corti di Fiandra e di Spagna, ove studiò all'Università di Alcalá, ivi abbracciò l'Ordine serafico nel 1562 e nel 1570 fu ordinato sacerdote.

Richiamato nel 1573 in Italia fu incorporato alla provincia francescana veneta, e conseguì ben presto le più alte dignità dell'Ordine: nel 1578 fu ministro provinciale, e l'anno seguente ministro generale. Visitò a piedi quasi tutte le province d'Europa. Rinunciò alla dignità cardinalizia e all'arcivescovato di Milano offertogli dopo la morte di s. Carlo Borromeo. Nel 1587 deponeva il governo dell'Ordine per ritirarsi a vita solitaria, ma Sisto V lo nominava l'anno stesso vescovo di Cefalù e nel 1593 di Pavia, trasferendolo finalmente a Mantova, ove morì. La causa di beatificazione fu introdotta fin dal 1627. Scrisse anche varie opere; ma il suo nome è particolarmente legato al *De origine seraphicae religionis* (Roma 1587), una delle più vaste compilazioni di storia francescana.

BIBL.: I. Donesmundi, *Vita di F. G.*, Mantova 1625 (l'autore fu segretario del G.); [B. Mazzara-F. Paolini], *Vita del ven. F. G.*, Roma 1906; I. Beschin-G. Palazzolo, *Martyr. Franc.*, Vicenza 1939, p. 92 (con bibl.). Alberto Ghinato

GONZAGA, LUIGI: v. LUIGI GONZAGA.

GONZAGA VALENTI, LUIGI. - Cardinale, n. a Revere (Mantova) il 15 ott. 1725, m. a Roma il 29 dic. 1808. Nipote di Silvio V. G., segretario di Stato di Benedetto XIV, fu dallo stesso Pontefice nominato cameriere segreto soprannumerario, consultore dei Riti, protonotario apostolico e presidente della Camera Apostolica. Clemente XIII lo creò nel 1764 arcivescovo titolare di Cesarea e nunzio apostolico in Svizzera, ove riuscì a conciliarsi le simpatie anche dei protestanti.

Clemente XIV nel 1773 lo trasferì in Spagna, e Pio VI, il 15 apr. 1776, lo creò cardinale e lo riservò in petto, pubblicandone la nomina il 20 maggio successivo, assegnandogli il titolo dei SS. Nereo ed Achilleo. Fu successivamente prefetto della Congregazione dell'Immunità ecclesiastica e dell'Economia di Propaganda Fide, legato apostolico di Ravenna (ove restaurò ed abbellì la tomba di Dante), bibliotecario di S. Romana Chiesa. Nel 1795 optò per la sede di Albano e nel 1807, divenuto sottodecano del S. Collegio, per quelle di Porto, S. Rufina e Civitavecchia. Restaurò numerose chiese e fu amato e venerato per le copiose elemosine distribuite ai poveri. Nel Conclave di Venezia (1800) fu tra i porporati che ebbero voti per il pontificato.

BIBL.: G. Moroni, *Diz. d'erud. storico-eccl.*, XXXVII, p. 248; E. Pistolesi, *Vita del sommo pontefice Pio VII*, I, Roma 1824; M. De Camillis, *Il card. L. V. G.*, in *L'osservatore romano*, 10 sett. 1943. Mario De Camillis

GONZÁLEZ, FRANCISCO JAVIER. - Teologo ascetico, n. a Siviglia il 3 dic. 1712, m. ivi il 29 febbr. 1784. A sedici anni entrò nell'Ordine dei Minimi della sua città natale; divenuto sacerdote e professore vinse il concorso per l'insegnamento della S. Scrittura nella reale e pontificia Università di Siviglia ove tenne la cattedra dal 10 giugno 1759 fino alla morte. Fu anche professore di teologia e diritto canonico, socio consultore della reale Accademia di Medicina, esaminatore sinodale.

Ebbe doni soprannaturali: diresse spiritualmente molte pie persone, tra cui il cappuccino b. Diego da Cadice, il quale, tessendo poi l'elogio del defunto suo direttore, asserì tra l'altro essere il G. l'« uomo più santo e più sapiente del secolo ». Scrisse opere di teologia morale, dogmatica e mistica che però rimasero inedite. Solo recentemente il cappuccino A. Valencina pubblicò la corrispondenza tra i due servi di Dio dal titolo *El director perfecto y el dirigido sancto*, Siviglia 1924.

BIBL.: A. Valencina, *El director perfecto y el dirigido sancto. Cenni biografici del p. G.*, pp. 13-36; *Corrispondenza dei due S. d. D.*, pp. 37-714; G. Roberti, *Disegno storico dell'Ord. d. Minimi*, III, Roma 1922, pp. 587-91; D. da Cadiz, *Elogio del p. G.*, Barcellona 1928. Gennaro Moretti

GONZÁLEZ de SANTA CRUZ, ROQUE: v. PARAGUAY, MARTIRI del.

GONZÁLEZ y DIAZ TUÑON, ZEFIRINO. - Filosofo neoscolastico, domenicano, restauratore del tomismo in Spagna, n. a Villoria (Asturie) il 28 genn. 1831, m. a Madrid il 29 nov. 1894. Studiò a Manila (Filippine) nell'Università di S. Tommaso dove fu in seguito (dal 1857) professore. Ritornato in Spagna, insegnò nel Collegio di Ocaña (1868-71). Nominato vescovo di Malaga (1873), l'anno seguente passò alla sede di Cordova, quindi (1883) a quella arcivescovile di Siviglia, infine, creato cardinale (1884), a quella di Toledo (1885) divenendo primate di Spagna. Ritornato, per ragioni di salute, alla sede di Siviglia (1886), vi rinunziò nel 1889.

Opere principali: *Estudios sobre la filosofia de Sto Tomas* (3 voll., Manila 1864; 2ª ed., ivi 1866); *Philosophia elementaria* (3 voll., Madrid 1868; 2ª ed., ivi 1877); *Historia de la filosofia* (3 voll., ivi 1878-79; 2ª ed., in 6 voll., ivi 1885); *La Biblia y la ciencia* (2 voll., ivi 1891; 2ª ed., ivi 1894).

BIBL.: Necrologia in *Analecta S. Ordinis Fratrum Praedicatorum*, 3 (1895), pp. 34-41. Umberto Degl'Innocenti

GONZÁLEZ de MENDOZA, JUAN. - N. a Torrecilla de Cameros (Spagna) nel 1545, ca. il 1563 entrò in Messico nell'Ordine degli Eremitani di S. Agostino. Tornato in Spagna, nel 1580 Filippo II lo designò ambasciatore in Cina. Nel 1581 giunse nel Messico; però, dopo le notizie avute sulla Cina e varie difficoltà insorte, tornò nel 1582 in Spagna e proseguì il viaggio fino a Roma.

Qui, scrisse la celebre opera: *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China.* Era il primo libro che trattava diffusamante e sistematicamente della Cina e perciò ebbe un successo enorme. Nel 1593 G. fu nominato vescovo di Lipari (Sicilia), nel 1607 vescovo di Chiapa, nel 1608 di Popayán, ove morì il 14 febbr. 1618.

BIBL.: Streit, *Bibl.*, IV, pp. 531-33 in cui sono elencate molte edizioni della sua opera; G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de s. Agustín*, III, Madrid 1917, pp. 201-37. Giovanni Rommerskirchen

GONZÁLEZ de SANTALLA, Tirso. - Moralista, acerrimo oppositore del probabilismo e decimoterzo Generale della Compagnia di Gesù, n. ad Arganza (dioc. di Astorga) il 18 genn. 1624, m. a Roma il 27 ott. 1705. Professore di filosofia e teologia a Salamanca (1655-65 e 1676-87); nell'intervallo (1655-1676) predicatore, assai efficace e seguito, di missioni popolari in 24 diocesi della Spagna. Inviato a Roma per la 13ª Congregazione, vi fu eletto Generale (6 luglio 1687) in ossequio ai desideri di Innocenzo XI.

Il suo nome è legato all'accesa questione sorta intorno al probabilismo. Già durante il periodo della predicazione, il G. aveva rilevato il danno recato dalle opinioni troppo larghe nella morale; la lettura dell'opera del p. M. de Elizade, *De recta doctrina morum* (Lione 1670), stampata senza il permesso dei superiori, lo persuase a combattere non soltanto quelle singole opinioni, ma lo stesso probabilismo, reputatone la causa. Però lo scritto preparato nel periodo 1670-72, *Fundamentum theologiae moralis*, non ebbe dal Generale G. P. Oliva la licenza di stampa. Il G. non modificò per questo le sue opinioni, anzi, eletto a sua volta Generale, fece stampare segretamente a Dillingen (1690) un'altra opera contro il probabilismo: *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium*, che per l'opposizione dei padri Assistenti dell'Ordine, restò a Dillingen e pare non ne rimanga che un solo esemplare. Veduta la cattiva accoglienza a quest'opera, tornò a quella, prima proibita di stampare, e, riveduta la, la pubblicò con l'autorizzazione di Innocenzo XII, ma non senza lunga lotta contro i membri del suo Ordine: *Fundamentum theologiae moralis* (Roma 1694), che ebbe quell'anno stesso dodici edizioni. Le risposte e le repliche continuarono forti e senza risparmi. Tra i contraddditori vi fu anche il p. Paolo Segneri, l'oratore, che già aveva usato della sua influenza per impedire la stampa di Dillingen, ed ora scendeva in lizza con tre lettere, forti e risolute, in favore del probabilismo contro il probabiliorismo e contro le asserzioni del G.: *Massimo degli Afflitti, Lettere sulla materia del probabile*, stampate solo più tardi (Colonia 1703; in *Opere* del p. P. Segneri, IV [Torino 1856], pp. 285-386). La lunga questione non ebbe fine che nel 1696, quando, con le parole: *Recedant vetera, nova sint omnia* Innocenzo XII esortò la Congregazione generale dell'Ordine a cessare ogni disputa.

Il G. scrisse anche altre opere; *Selectae disputationes ex universa theologia* (4 voll., Salamanca 1680-86) contro i neotomisti e i giansenisti; *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*, (2 voll., Madrid 1687); *De infallibilitate Romani Pontificis* (Roma 1681), composta e stampata per ordine e a spese di Innocenzo XI, contro le asserzioni dell'Assemblea del Clero di Francia; di cui però fu impedita la divulgazione da Alessandro VIII per timore di turbamenti politici. Il G. aveva anche composto negli ultimi anni un *Opusculum historico-theologicum de ortu et origine probabilismi...* ma restò manoscritto, nonostante sollecitasse i suoi Assistenti a pubblicarlo dopo la sua morte (Biblioteca Casanatense, ms. 1361).

Il G. meglio si condusse nella questione suscitata da Luigi XIV, il quale voleva che la provincia gesuitica delle Fiandre passasse sotto l'Assistenza di Francia. Il Generale si oppose recisamente, non volendo che il governo interno dell'Ordine dipendesse dalle alterne vicende politiche, né si arrese nonostante persecuzioni e minacce di scissioni; così che il Re alla fine si ritrasse dalle sue pretese.

Sotto il suo generalato, molto si svilupparono le missioni dell'America spagnola, della Cina e dell'India.

Bibl.: Sommervogel, III, coll. 1591-1602; I. Döllinger e F. H. Reusch, *Gesch. der Moralstreitigkeiten in der römisch.-kathol. Kirche*, I, Nördlingen 1889, pp. 120-273; II, ivi 1889, pp. 49-155 (abbondante raccolta di documenti interessanti); A. Astrain, *Hist. de la Comp. de Jesús en la Asistencia de España*, VI, Madrid 1920, p. 240 sgg.; Pastor, XIV, II, pp. 318-23, 456-66; P. Bernard, s. v. in DThC, VI, coll. 1493-96; A. Koch, *Neue Dokumente zum G.-Streit*, in *Theol. Quartalschrift*, 87 (1905), pp. 95-111; E. Reyero, *Missiones de p. T. G. de S.*, Santiago 1913; E. Rosa, *I Gesuiti dalle origini ai giorni nostri*, 2ª ed., Roma 1930, pp. 329-341; I. Artero, *Las misiones de un catedrático de prima*, Vitoria 1946; A. Eberle, *Das « probabile » bei Thyrsos G. in seiner Kampfschrift gegen den Probabilismus als Grundlage seines Moralsystems*, in *Theol. Quartalschrift*, 128 (1947), pp. 295-331.
Celestino Testore

GONZÁLEZ TELLEZ, Manuel. - Canonista e teologo spagnolo, della prima metà del sec. XVII (m. 1649 ?). Alunno e dottore dell'Università di Salamanca, dal 1635 professore di diritto canonico nella stessa Università e in quella di Cuenca. Fu inquisitore in Valladolid, consigliere e fiscale nel supremo consiglio della S. Inquisizione, avvocato alla corte reale.

I suoi *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregorii IX* (4 voll. in-fol., Lione 1673 e successive edd.) vanno raccomandati tanto per l'erudizione filologica e l'eleganza della forma, quanto per la sodezza della dottrina giuridica. Pregio particolare l'avervi curato la storia dei singoli istituti canonistici. Scrisse pure: *Concilium Iliberitatum* (Lione 1665).

Bibl.: G. Philipps, *Kirchenrecht*, IV, Ratisbona 1872, p. 341; J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, 1, Stoccarda 1880, p. 742; J. Bund, *Catalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica*, Rotterdam 1900, p. 59; Hurter, IV, col. 255. Zaccaria da San Mauro

GONZALVE DE SILVEIRA: v. silveira.

GOODIER, Alban. - Gesuita, scrittore ascetico, arcivescovo di Bombay, n. a Great Harwood (Lancashire) il 14 apr. 1869, m. a Teignmouth (Devonshire) il 13 marzo 1939. Studiò nel Collegio dei Gesuiti a Stonyhurst e nel 1887 entrò nella Compagnia di Gesù. Fu professore e prefetto degli studi prima a Roehampton (1905-14), poi nel Collegio di S. Francesco Saverio a Bombay (1914-19), dove fu anche rettore dal 1917. Nel 1919 fu consacrato arcivescovo di Bombay.

Vi lasciò una profonda e larga impronta nel campo morale e sociale; eresse la *St. Catherine's Rescue Home*, le *St. Anthony's Homes* per i derelitti, la *St. Elisabeth's Nursing Home*; ma le difficoltà e le fatiche ne minarono la salute. Rinunciato alla carica nel 1926, si ritirò a Londra, esercitando vari ministeri e coadiuvando il cardina e arcivescovo di Westminster. Negli ultimi anni fu cappellano delle Benedettine a Teignmouth, dove si consacrò alla composizione delle sue opere ascetiche, improntate agli *Esercizi* di s. Ignazio.

Degne di ricordo: *The Passion and Death of our Lord* (Londra 1930; vers. it., Verona 1947); *The pubblic Life of our Lord Jesus Christus* (2 voll., Londra 1931; vers. it., Verona 1947); *The Life that is Light* (3 voll., Londra 1935); *The inner life of the Catholic* (ivi 1935; vers. it., Brescia 1935); *An Introduction to the Study of ascetical and mystical Theology* (Londra 1938).

Bibl.: H. Keane, *A. G. (1869-1939)*, in *The Month*, 173 (1939, I), pp. 408-15; anon., *Death of Archiebishop G.*, in *The Examiner*, 60 (1939), pp. 204-206; C. Lattey, *Two Biblical Scholars, A. G. and I. Keating*, in *The Month*, 173 (1939, II), pp. 452-57. Celestino Testore

GORAKHPUR, prefettura apostolica di. - È situata nelle province unite dell'India settentrionale. Venne eretta l'11 luglio 1946, distaccandone il territorio dalla diocesi di Allahabad ed è suffraganea di Agra. Confina con le diocesi di Allahabad, Lucknow, Patna, Ranchi ed il piccolo Stato del Nepal. Nell'ambito territoriale della prefettura è compreso il distretto civile e la città di Benares bagnata dal Gange, centro sacro dell'induismo, sede principale della dottrina e della cultura bramanica e famosa per la ricchezza dei suoi mausolei.

Misura kmq. 33.000 di superfice ed ha una popolazione di 11.758.000 ab. È affidata ai Cappuccini. I quattro quinti degli abitanti seguono l'induismo e l'altro-

quinto l'islamismo. Esiguo è il numero dei protestanti, ca. 4000; più piccolo ancora quello dei cattolici che sorpassano appena i 3000. Vi lavorano 10 cappuccini canadesi e 3 indigeni, 3 sacerdoti secolari e 9 fratelli, ca. venticinque suore tra estere e indigene. Già da qualche anno è sorta, nei pressi di Benares, una società missionaria, composta esclusivamente di elementi indiani, aventi per scopo la propagazione della fede in India, mediante l'apostolato di preti indiani. Tale società è di diritto diocesano e conta una trentina di scolastici diretti e istruiti da alcuni sacerdoti secolari. La prefettura di G., ch'è ancora agli inizi ed in via di organizzazione, risulta (1949) ecclesiasticamente divisa in 6 distretti, 3 parrocchie, 5 stazioni primarie e 5 stazioni secondarie, 4 chiese e 6 cappelle. Le opere caritative sono rappresentate da 1 ospedale con 110 letti, 3 orfanotrofi con 50 orfani, 6 posti di soccorso od ambulatori. Una quindicina di catechisti affiancano il lavoro dei missionari. Le scuole elementari hanno 264 alunni, quelle medie 305, le superiori 242; maestri 27, maestre 4.

Si nota in alcuni distretti civili della prefettura un movimento di conversioni tra le medie e le basse classi, che farebbe assai bene sperare dell'avvenire, se ci fosse più abbondanza di mezzi e di personale missionario.

Bibl.: AAS, 39 (1947), pp. 165-66; archivio della S. C. di Propaganda Fide: *Prospectus status missionis praefecturae apostolicae Gorakhpurensis*, 1948; MC, 1950, pp. 224-25. Pompeo Borgna

GORAZD. - Discepolo di s. Metodio, n. nell'830, m. a Berat (Albania). Ordinato sacerdote a Roma nel l'868 si recò in Moravia, dove collaborò con s. Metodio all'introduzione della liturgia slava. S. Metodio lo designò suo successore. Non essendo gradito né al vescovo Wicking di Nitra in Slovacchia né allo Svatopluk, egli si rifugiò nell'886 presso il principe dei Bulgari Michele ed abbracciò lo scisma greco diventando il secondo arcivescovo dei Bulgari. Sin da allora egli fu da loro considerato santo. Il 17 luglio se ne celebra la festa. Per opera sua la Bulgaria divenne il centro della liturgia slava e della scrittura glagolitica.

Bibl.: J. Martinov, *Annal. eccl. Graeco-Slav.*, Bruxelles 1864, p. 179; C. J. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, Praga 1876; Fr. Hybl, *Dějiny národa bulharského* (« Storia del popolo bulgaro »), ivi 1930. Štumpf Miroslav

GORAZD. - Vescovo scismatico ceco, n. il 1879. Prima sacerdote cattolico di nome Mattia Pavlìk, aderì al turbolento movimento religioso sorto dopo la guerra 1914-18 in Cecoslovacchia, che condusse alla proclamazione della Chiesa nazionale cecoslovacca a Praga l'8 genn. 1920 ad opera di alcuni sacerdoti apostati. Eletto primo vescovo di questa Chiesa, fu consacrato dal patriarca serbo « ortodosso » Demetrio il 25 sett. 1921. In questa occasione Pavlìk assunse il nome di G., che era stato quello del primo successore di s. Metodio. Più tardi venne in disaccordo con gli altri dirigenti del movimento a causa dello sfrenato soggettivismo e liberalismo in materia di fede prevalso nella Chiesa cecoslovacca. Perciò il 5 marzo 1923 abdicò alla carica di vescovo della Chiesa cecoslovacca e aderì alla esigua comunità « ortodossa » ceca a Praga, di cui – non senza intrighi – il 22 nov. 1925 assunse egli la direzione. Nel 1929 fu approvato da parte della Chiesa « ortodossa » serba e dal Governo cecoslovacco lo Statuto definitivo della Chiesa « ortodossa » ceca (nel 1940 non contava più di 7350 fedeli) e G. ne fu eletto vescovo.

G. insieme ad altri suoi collaboratori venne fucilato dai tedeschi il 4 sett. 1942, perché concesse asilo ai paracadutisti, esecutori dell'attentato contro Heydrich, *Reichsprotektor* tedesco della Boemia e Moravia.

Bibl.: V. Grigorič, *Pravolavná církev ve státě ceskoslovenském*, 2ª ed., Praga 1928; R. Urban, *Die slavischnationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslowakei*, Lipsia 1938; F. Cinek, *Orthodoxi dissidentes in Bohemia et Moravia*, in *Acta academiae Velehradensis*, 16 (1940), pp. 27-44, 81-102, 177-203, 287-303; 17 (1941), pp. 128-44, 285-309. Giuseppe Olšr

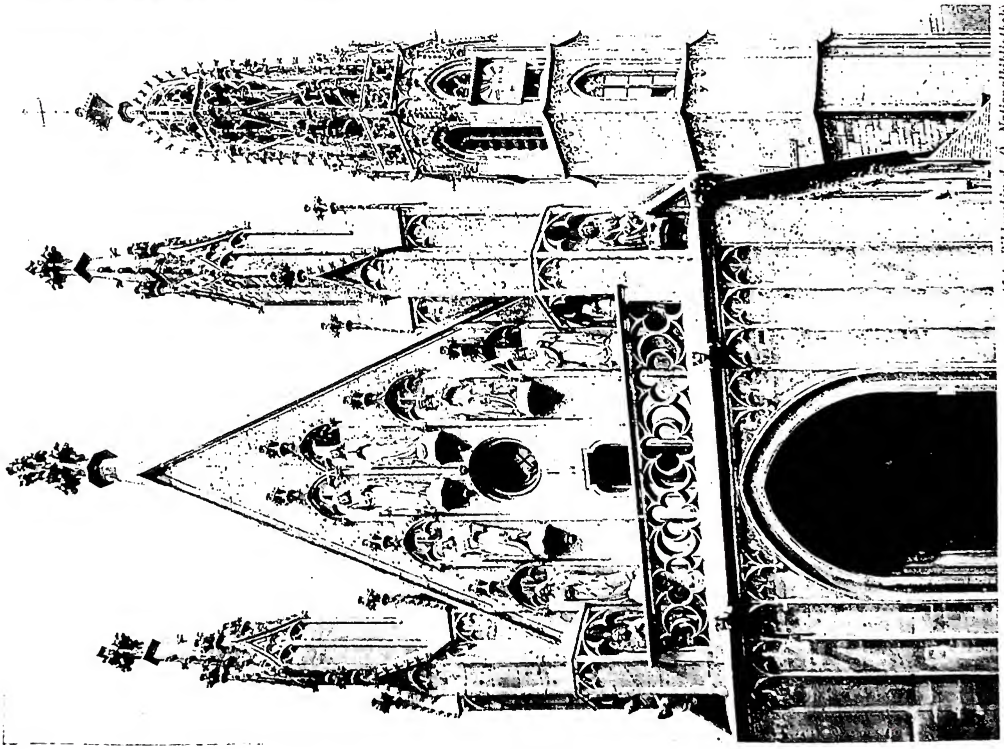
(da *Au temps du Second Empire*, Parigi 1935)

Gorce, Pierre de la - Ritratto.

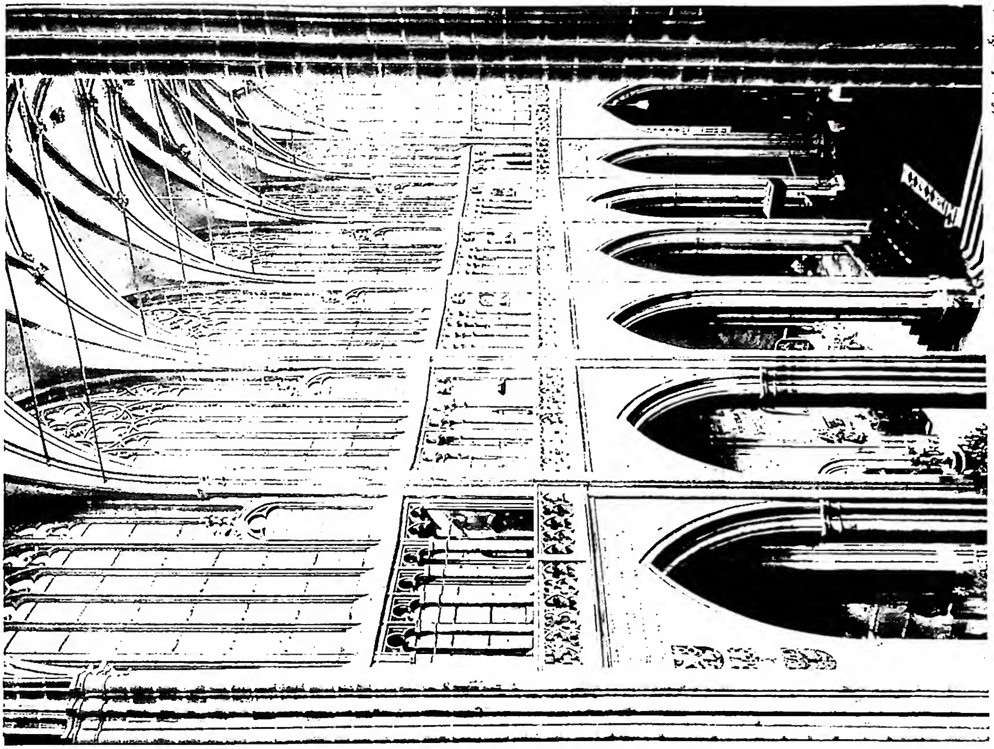
GORCE, Pierre de la. - Storico francese, n. a Vannes il 29 giugno 1846, m. il 2 genn. 1934. Studiò all'Istituto St-Jean di Douai e all'Università di Parigi, dove si laureò in legge nel 1870. Abbracciò quindi la carriera del magistrato, ma dopo la promulgazione dei decreti sulla soppressione delle Congregazioni religiose nel 1880, diede le dimissioni perché, cattolico convinto, non intendeva partecipare né direttamente né indirettamente all'esecuzione di decreti che profondamente ripugnavano al suo animo.

Si diede pertanto agli studi storici ed investigò con particolare diligenza la storia francese dalla Rivoluzione in poi. Sua prima opera fu una storia della seconda Repubblica (*Histoire de la seconde République française*, 2 voll., Parigi 1887), seguita da una esauriente esposizione su quella del secondo Impero (*Histoire du second Empire*, 7 voll., ivi 1894-1905). La storia della Restaurazione e della monarchia di luglio fu da lui analizzata in tre biografie dedicate ai sovrani dell'epoca (*Louis XVIII*, ivi 1926; *Charles X*, ivi 1929; *Louis-Philippe*, ivi 1931). Sui rapporti tra Chiesa e Stato durante la Rivoluzione ed in genere sulla religione cattolica in Francia in questo periodo pubblicò la tuttora fondamentale *Histoire religieuse de la Révolution Française* (5 voll., ivi 1905-23), frutto di pazienti ricerche negli archivi nazionali ed in quelli dipartimentali.

Bibl.: F. De Roux, *Pierre de la G.*, in *La revue universelle*, 56 (1934), pp. 619-25; Ch. Lyon-Caen, *Notice sur la vie et les travaux de m. P. de la G.*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, Compte-rendu 1935*, I, pp. 44-60. Silvio Furlani

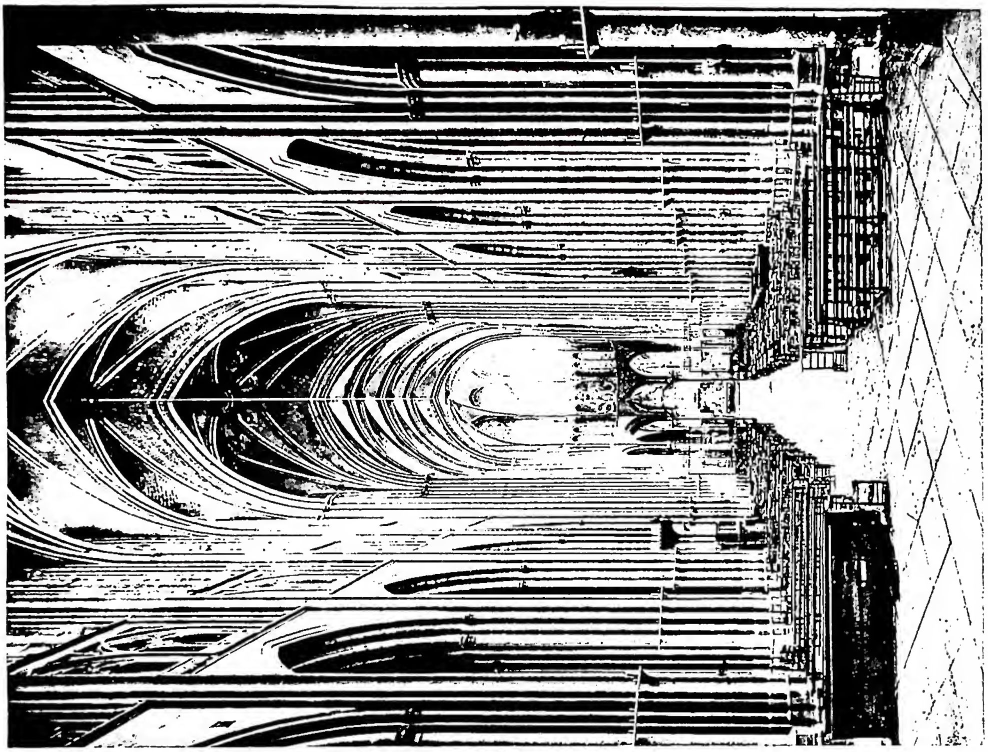


(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

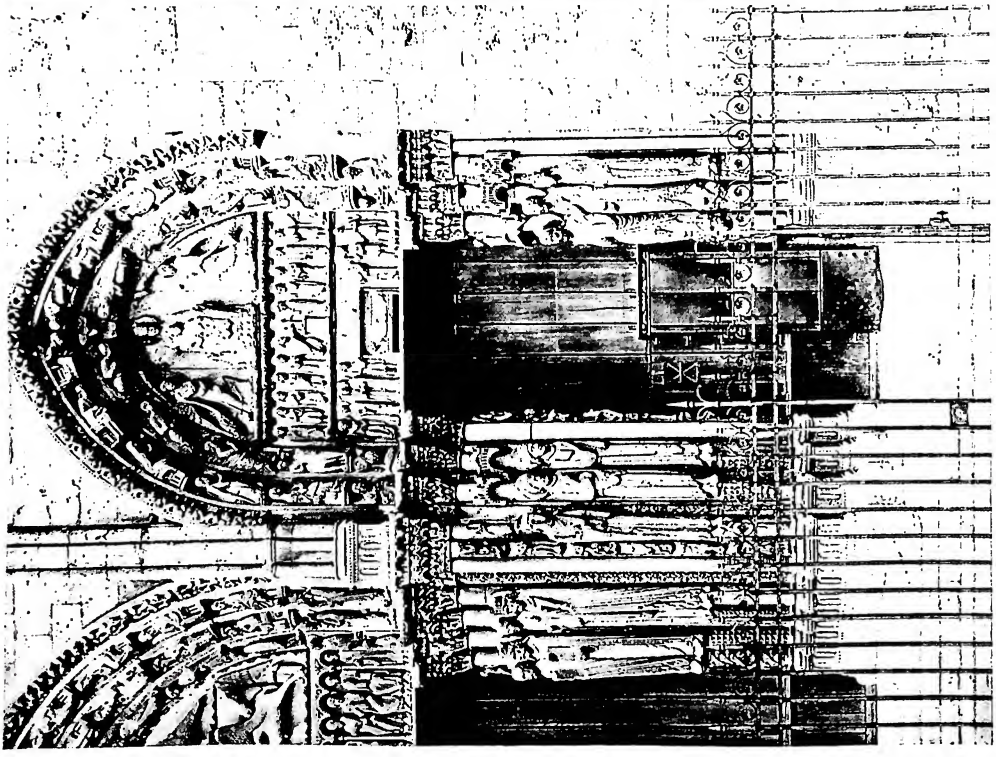


(fot. Jan Štenc)

A sinistra: FACCIATA E CAMPANILE OTTAGONALE della chiesa di S. Maria delle Scale (sec. XIV-XV) - Vienna.
A destra: PARTICOLARE DEL CORO della cattedrale di S. Vito, cominciato da Mattia d'Arras, finito da Pietro Parléř (sec. XV) - Praga.



INTERNO DELLA CHIESA DI S. STEFANO (sec. XIV)
Auxerre.
(fot. Neurdein)



PORTALE SUD DELLA CATTEDRALE (sec. XII).
Chartres.
(fot. Giraudon)

GORCUM, MARTIRI di - Gruppo di 19 religiosi e sacerdoti secolari caduti in mano ai calvinisti (Gheusi del mare) alla presa della città di G. (Olanda), il 26 giugno 1572.

Essi sono: 11 francescani, dei quali 9 sacerdoti: Nicola Pieck, guardiano, Girolamo di Weerden, Teodorico di Emden, Nicasio Johnson, Willehald danese, Goffredo di Merville, Antonio di Weerden, Antonio di Hoornaer, Francesco Rhodes, e 2 fratelli laici: Pietro di Asche e Cornelio di Wich; 2 premostratensi: Adriano di Hilvarenbeek e Giovanni Lacops; 1 domenicano: Giovanni di Colonia; 1 agostiniano: Giovanni di Oesterwych; 4 sacerdoti secolari: Leonardo Wechel, parroco, di G. e il suo vicario Nicola Poppel, Goffredo di Duynen, Andrea Wouters. Incarcerati e torturati, difesero la presenza reale nell'Eucaristia e il primato del papa. Condotti a Briel vi furono impiccati il 9 luglio 1572. Beatificati da Clemente X nel 1675, furono canonizzati da Pio IX il 29 giugno 1867. Festa il 9 luglio.

BIBL.: G. Estius, *Historiae Martyrum Gorcomiensium*, Douai 1603, riprodotto in *Acta SS. Iulii*, II, Parigi 1867, pp. 736-835; Wadding, *Annales*, a. 1572, nn. 5-47 (XX, 1933), pp. 362-97; J. de Broeyer, *Compendio... de' beati m. di G.*, Roma 1675; A. da Osimo, *Storia dei diciannove martiri gorcomiesi*, ivi 1867; A. da Sanfelice, *Il centenario di s. Pietro e i martiri gorcomiesi*, ivi 1867; Leone (de Clary), *L'aureola serafica*, III, Quaracchi 1899, pp. 35-44; J. Meerbergen, *De HH. Martelaren van G.*, Tongerloo 1928; G. Hesse, *De oudere historiographie der HH. Martelaren van G.*, in *Collectanea Franciscana neerlandica*, 2 (1931), pp. 447-98. Livario Oliger

GORDIANO III (*M. Antonius Gordianus*), IMPERATORE ROMANO. - N. a Roma il 20 dic. del 224 da Giunio Balbo e Mecia Faustina, m. in Siria, presso Circesio, nel febbr. o marzo 244. Fu imperatore dal 238 al 244. Morti in Africa lo zio Gordiano II e il nonno Gordiano I nel 238, fu acclamato imperatore dai soldati e dal popolo di Roma contro il Senato che aveva investito dei poteri Pupieno e Balbino, uccisi poco dopo.

Nel 241 sposava Fulvia Sabinia Tranquillina, figlia dell'abile condottiero Timesiteo, che G. elevò a prefetto del pretorio divenendo l'effettivo signore dell'Impero. Con lui, nell'anno seguente, G. si recò a combattere i Persiani in Siria. Ma mentre le armate imperiali trionfavano, riconquistando Antiochia, Carre, Nisibi, Timesiteo morì nel 243, mutando così la sorte del giovane G., poiché il nuovo prefetto del pretorio, Filippo l'Arabo, che aspirava all'Impero, eccitò contro di lui i soldati che lo uccisero nei primi mesi del 244. Sotto G. la Chiesa godette di un periodo di pace, consolidatasi sotto il successore Filippo l'Arabo, indice forse d'un mutato indirizzo di politica interna, ma che durò poco.

BIBL.: K. F. W. Lehmann, *Kaiser Gordian III.*, Berlino 1911; von Rohden, s. v. in *Realencycl.*, I, coll. 2620-28; G. Costa, in De Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, III, pp. 540-59.
Alberto Ghinato

GORDIANO e EPIMACO, santi, martiri. - Scarne ed incerte sono le notizie che li riguardano. Nelle fonti più antiche ed attendibili non appaiono uniti né tanto meno sono designati come fratelli, come pretende sapere l'autore dell'itinerario *De locis*. Nei codici del *Martirologio geronimiano*, per quanto ricordati lo stesso giorno, 10 maggio, sono chiaramente distinti, ed in alcuni anzi G. è ricordato nel suo cimitero sulla Via Latina, mentre E. addirittura in quello di Pretestato sulla Via Appia.

Gli *Itinerari*, però, del sec. VII li ricordano nella stessa chiesa della Via Latina, ma nei Sacramentari Gelasiano e Gregoriano si trova soltanto la festa di G. Questi infatti è poco più conosciuto. Un'iscrizione, attribuita al sec. VI, riferisce che il presbitero Vincenzo ornò rinnovandolo il sepolcro di G., e la stessa *Passio*, falsa e leggendaria, parla solo di lui. Secondo questa, infatti, G. era vicario di Giuliano l'Apostata, incaricato durante la persecuzione di giudicare il presbitero Gennaro. Durante la notte però ebbe un colloquio segreto con il sacerdote, si convertì insieme con la moglie Marina e 53 persone della sua casa e fu battezzato. L'Imperatore mandò allora un certo Clemenziano che rinchiuse in carcere Gennaro e G., e mandò Marina in una villa ai lavori forzati. Solo G. fu poi condannato alla decapitazione, ed il suo corpo, dopo essere stato esposto per cinque giorni ai cani, fu sepolto sulla Via Latina a circa un miglio fuori le mura, nella cripta dove già era stato sepolto E. La falsità di questa narrazione risulta evidente, a prescindere da tutto il resto, perché in aperta contraddizione con i dati dell'iscrizione sopra ricordata, e certamente più sicura, nella quale è detto che G. era un fanciullo di tenera età. La confusione in seguito aumentò poiché E. fu identificato con l'omonimo perito sotto Decio ad Alessandria (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 41) le cui reliquie sarebbero state trasferite a Roma, mentre consta che furono trasferite a Costantinopoli ed era venerato il 12 dic. La chiesa ed il cimitero della Via Latina, dove furono seppelliti i due Santi, non sono stati identificati con evidente certezza.

BIBL.: *Acta SS. Maii*, II, Parigi 1866, pp. 549-53; G. B. De Rossi, *Inscriptiones Urbis Romae septimo saec. antiquiores*, II, 1, Roma 1888, p. 64; H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du moyen âge*, Parigi 1907, p. 543; *Martyr. Hieronymianum*, p. 244; W. Hotzelt, *Gordian und Epimachus*, in *Römische Quartalschr.*, 46 (1938), pp. 1-17; E. Josi, *Cimitero cristiano sulla Via Latina*, in *Riv. di arch. crist.*, 16 (1939), pp. 25-37; 17 (1940), pp. 31-35; *Martyr. Romanum*, p. 182; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, ivi 1942, p. 84. Agostino Amore

GORGIA. - Generale della corte di Antioco IV Epifane (*I Mach.* 3, 38). Nella terza campagna contro Giuda (166 a. C.), Tolomeo aveva l'alta direzione; G., con il generalissimo Nicanore, stava a capo dell'esercito: 40.000 fanti e 7000 cavalieri.

Si accamparono ad Emmaus ('Amwās): risultando impossibile dal nord, i generali siri si proposero di conquistare Gerusalemme attaccando direttamente da ovest. G. tentò con 5000 fanti e 1000 cavalieri di sorprendere con un attacco notturno i 6000 guerrieri di Giuda. Questi, evitatolo, attaccò e conquistò il grosso accampamento dei Siri, sconfiggendo Nicanore. G., di ritorno, non osò dar battaglia e si ritirò a Iamnia, rimanendo a capo di quel distretto (*I Mach.* 3, 38-4, 25). G. sconfisse Giuseppe e Azaria nel loro temerario attacco a Iamnia (*I Mach.* 5, 55-62); ma poco dopo fu sbaragliato da Giuda e per poco non fu fatto prigioniero (*II Mach.* 12, 32-37).

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 4ª ed., Lipsia 1902, pp. 205 sg., 221; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 362-65, 373 sg., 475; F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*, Parigi 1949, pp. 65, 73-79, 105, 411, 441.
Francesco Spadafora

GORGIA di LENTINI: v. SOFISTI.

GORGONE. - Dal gr. Γοργώ, Γοργόνη (lat. *Gorgŏn* e *Gorgōn*). Figura femminile del mito greco, in origine unica, poi sdoppiatasi in tre sorelle: Steno, Euriale e Medusa, le due prime immortali, la terza mortale.

Le G. abitano una regione oscura all'estremo occidentale (Esiodo, *Theog.*, 274 sgg.): rappresentano dunque le tenebre notturne e perciò una di esse, Medusa, è in lotta con l'eroe solare Perseo; nella leggenda di Argo questi le spicca il capo il cui occhio terribile è capace di impietrare gli uomini; altro simbolo naturistico della nube temporalesca da cui si sprigiona il fulmine annichilatore di vita. Il capo anguicrinito è donato dall'eroe a Atena che lo pone in mezzo al suo scudo, il che ha fatto congetturare a qualche mitografo l'originaria unità di Medusa e Atena.

Due tipi di raffigurazioni si hanno di Medusa: una arcaica con il volto di fronte fornito di alette, e il corpo di profilo, gli occhi sbarrati, la lingua penzolante, la chioma serpentina, il che conferisce al tipo stesso un valore apotropaico; l'altra, più recente, con il volto composto a bellezza, che dell'antica figurazione serba solo le alette.

(*fot.* *Alinari*)
GORGONE - Testa di G. Marmo (sec. VI a. C.) - Atene, Museo dell'Acropoli.

BIBL.: Roscher, s. v. in Roscher, *Lex.*, I, coll. 1695-1727; K. Ziegler, s. v. in Pauly-Wissowa, VII, coll. 1630-55; A. Ferrabino, *Kalypso*, Torino 1914, p. 338. Nicola Turchi

GORGONIA, santa. - Sorella di s. Gregorio Nazianzeno che la celebrò in un famoso elogio funebre, m. verso il 370 in età ancora giovane, dopo il marito ed i cinque figli. È commemorata nel *Martyr. Romanum* il 9 dic., ma il vero giorno della morte è ignoto, né sembra che sia morta a Nazianzo.

BIBL.: S. Gregorio Nazianzeno, *Sermo* IV : PG 35, 787-818; Tillemont, IX, pp. 379-81; *Martyr. Romanum*, p. 575. Agostino Amore

GORGONIO, santo, martire. - Martire romano, fu confuso da Adone con l'omonimo di Nicomedia (Eusebio, *Hist. eccl.*, VIII, 6).

È già commemorato nella *Depositio Martyrum* il 9 sett. Il *Martirologio geronimiano* lo ricorda alla stessa data e sepolto nel cimitero « Ad duas lauros » sulla Via Labicana. Gli *Itinerari dei pellegrini* dei secc. VII e VIII specificano che stava *in interiore antro*. Nessuna notizia precisa si conosce sulla vita ed il martirio. Papa Damaso gli dedicò un carme dal quale appare che G. era sacerdote. Sembra perito durante la persecuzione di Diocleziano.

BIBL.: *Acta SS. Septembris*, III, Parigi 1868, pp. 328-55; *Martyr. Hieronymianum*, p. 497 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 387; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 25 sg.; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, p. 165 sg. Agostino Amore

GORI, ANTONIO FRANCESCO. - Sacerdote, n. a Firenze il 9 nov. 1691, m. ivi il 21 genn. 1757; pubblicò diverse opere erudite di archeologia, tra cui nel 1731 la raccolta epigrafica del Doni; raccolse molte iscrizioni cristiane di Roma nei mss. ora Marucelliani A, 6, 63, 77, 187, 195, 260 (Firenze). Egli voleva preparare un « corpus » di iscrizioni cristiane disposte per classi, a seconda della gerarchia e della disciplina ecclesiastica.

BIBL.: A. Silvagni, *Inscriptiones Christianae*, nuova serie, I, Roma 1922, p. LII, n. 106; P. Ducati, s. v. in *Enc. It.*, XVII, p. 555. Enrico Josi

GORIZIA, ARCIDIOCESI di. - Nella Venezia Giulia. L'occupazione di Aquileia che, secondo i patti del 1445, avrebbe dovuto rimanere sotto il dominio temporale del patriarca, compiuta nel 1542 dalle truppe di Ferdinando I, re di Germania, per dispetto contro Venezia, venne a creare una situazione politica nuova nel paese. Ferdinando mal si adattava al fatto che un prelato veneziano fosse il titolare del patriarcato che occupava tanta parte dei suoi territori nel sud-est; c'era poi di mezzo un conflitto di interessi e di confini con la Repubblica veneta, che rendeva spinose le relazioni politiche.

Si sa che fu mira di Ferdinando creare un vescovato a G. per liberarsi il più possibile dalla soggezione al patriarcato. G. era allora una semplice pieve, che s'era staccata dalla vicina Salcano ed aveva acquistato importanza, situata com'era sotto il Castello, ai margini superiori della pianura friulana; l'arciduca Carlo di Stiria, figlio di Ferdinando, riuscì nel 1574 a farla mettere a capo di un arcidiaconato, dividendolo da quello di Aquileia; quindi dal 1583 si diede molto da fare per crearvi un vescovato sostenuto anche dal nunzio pontificio a Graz. Trovò ostilità a Venezia e nella Curia papale e morì (1591) prima di vedere adempito il suo disegno. Qualche altro tentativo nel secolo seguente non ebbe miglior risultato, anche perché non si trovava il modo di costituire la dote della nuova fondazione. I contributi di cittadini goriziani (Gullin e Codelli) agevolarono l'esecuzione del disegno che trovò nell'attività riformatrice dell'imperatrice Maria Teresa il più valido sostegno. Benedetto XIV, nonostante la tenace opposizione della Repubblica veneta e del patriarca Daniele Delfino, risolse dapprima la questione, costituendo in G. un vicariato apostolico che affidò al conte Carlo Michele Attems, vescovo titolare di Pergamo (1749). Il 9 luglio 1751 lo stesso Pontefice con la bolla *Iniuncta nobis*, con cui soppresse il patriarcato di Aquileia, costituì l'arcivescovato di G. per i territori soggetti all'Impero e nominò l'Attems primo arcivescovo. La nuova arcidiocesi ebbe per suffraganee : Pedena in Istria, Trieste, Trento e Como. L'ordinamento non durò perché Giuseppe II, consenziente Pio VI, nel 1788 elevò ad arcidiocesi la sede di Lubiana, abolì la sede di G. ed istituì in sua vece quella di Gradisca. Ma il 12 sett. 1791 il Papa d'accordo con l'imperatore Leopoldo ricostituì la sede vescovile di G. ossia Gradisca, finché Pio VIII il 27 luglio 1830 elevò di nuovo G. a sede metropolitana con le diocesi suffraganee di Lubiana, Trieste-Capodistria, Parenzo-Pola e Veglia; da dopo la guerra del 1915-18 Lubiana e Veglia, comprese nella Jugoslavia, sono immediatamente soggette alla S. Sede (1920). Il territorio della diocesi, dopo diverse vicissitudini è ora costituito dalla sola parte italiana con il seminario; ha una superfice di 1030 kmq. e 168.000 ab. in 85 parrocchie fra le quali sono comprese Aquileia e Grado. Il santuario di Monte Santo sopra G., celebre in tutta la regione, è rimasto nel territorio assegnato alla Jugoslavia. A G. al momento della divisione del patriarcato fu assegnato il Tesoro con una parte dei codici essendo l'erede del patriarcato di Aquileia. - Vedi tav. LXV.

BIBL.: B. M. De Rubeis, *Monum. Ecclesiae Aquileiensis*, Argentina, ma in realtà Verona 1740; G. Morelli, *Hist. della Contea di Gorizia*, 2 voll., Gorizia 1855; G. De Rinaldis, *Mem. stor. dei tre ult. sec. del patriarcato d'Aquil.*, *1411-1751*, Udine 1888; *Documenta histor. Archid. Gorit. illustrantia*, Gorizia 1907; *Studi goriziani*, voll. I-XI, ivi; V. Joppi, *Documenti goriziani* (Arch. di Trieste); Pastor, XVI, 1, v. indice; A. Battistella, *I prodromi della spartiz. del patriarc. d'Aquileia*, in *Memorie storiche forogiuliesi*, 9 (1913); P. Paschini, *Riforma e Controriforma al confine nord-orientale d'Italia*, in *Arcadia*, 4 (1922), p. 42 sgg.; id., *La basilica di Aquileia* (*IX Centenario*), Bologna 1931; id., *Storia del Friuli*, III, Udine 1936; id., *Tentativi d'un vescovato a Gorizia nel Cinquecento*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 3 (1949), pp. 165-90; v. anche *Memorie storiche forogiuliensi*, 1905-1942 e *Studi goriziani*, 1923 sgg. Enrico Marcon

IL SANTUARIO DI MONTESANTO. – Santuario mariano, la cui fondazione risale ad una apparizione del 1539. Affidato dal 1566 ai Francescani di Bosnia, nel 1786 venne

soppresso da Giuseppe II, che asportò anche l'immagine miracolosa della Madonna. Nel 1793 tuttavia fu riaperto e nel 1901 vi tornarono i Francescani, che lo ufficiano anche attualmente, affidato dal 1924 alla provincia di Trento, che lo riedificò interamente dopo la distruzione subìta nella guerra 1915-18. L'immagine della Madonna fu solennemente incoronata nel 1717, e nel 1907 il santuario venne eretto in basilica.

BIBL.: T. Castelliz, *Il santuario di Monte Santo*, Udine 1922; T. Asson, *Stabilimento dei Francescani nel Trentino*, in *Contributi alla storia dei Frati Minori della provincia di Trento*, Trento 1926, pp. 36-39. Alberto Ghinato

IL SANTUARIO DI S. MARIA DI BARBANA. – Santuario mariano situato in un'isoletta del litorale gradense. Le sue origini risalgono ai tempi del patriarca di Aquileia Elia (571-88), che vi costruì anche un monastero benedettino. Leone X nel 1513 soppresse l'abbazia aggregandola a quella di S. Maria in Sesto in Silvis presso Portogruaro. Passato ai Conventuali dal 1577 fino alla soppressione veneta del 1769, nel 1901 venne affidato ai Frati Minori, che recentemente riedificarono la chiesa, consacrata nel 1936, e vi aggiunsero ampi locali per i pellegrini, particolarmente frequenti nel periodo estivo. L'immagine della Madonna fu solennemente incoronata il 15 ag. 1863.

BIBL.: V. Meneghin, *L'Isola della Madonna. Storia del santuario di S. Maria di Barbana nella laguna di Grado*, Isola di Barbana 1950. Alberto Ghinato

GÖRRES, GUIDO.

GÖRRES, GUIDO. - Scrittore religioso per il popolo e la gioventù, n. a Koblenz il 28 maggio 1805, m. a Monaco il 14 luglio 1852.

Visse sempre nell'ombra del molto più celebre suo padre Johann Joseph Görres (v.), cui sopravvisse solo ca. 4 anni. Di fronte alla potenza « profetica » di questi, Guido era « di un candore pensoso, tendente al poetico » (D.B. Haneberg [v.] nel discorso funebre). Lasciò presto la carriera scientifica, iniziata con belle promesse nella storia e filologia, per dedicarsi, seguendo il suo talento affettivo, alla letteratura religiosa educativa.

Si distinse come agiografo popolare dai toni caldi: *Nikolaus von Flüe* (1831), *Johanna von Arc* (1834). Anche come pubblicista rimase fedele alla sua indole pensosa; fino alla morte fu condirettore dei *Historisch-politische Blätter* che nel 1838 aveva fondato con altri. Eccellente è la sua traduzione (1839) del *De Imitatione Christi*. Tra i suoi vari tentativi poetici si distinguono i *Marienlieder*, composti a Roma nel 1842: nel gusto del tempo, ma profondamente sentiti, parte di essi sono ancor oggi tra i cantici cari ai cattolici tedeschi.

BIBL.: W. Kosch, *Deutsches Literatur-Lexikon*, I, 2ª ed., Berna 1949, p. 674 (con esauriente bibl. e indice completo delle opere di G.). Baldassarre Fischer

GÖRRES, JOHANN JOSEPH von. - N. a Coblenza il 25 genn. 1776, m. a Monaco il 29 genn. 1848. Subisce inizialmente l'influenza della « rivoluzione filosofica » kantiana, e vorrebbe innestarla sulla rivoluzione politica, che giunge in Renania con le armi francesi. Torna però disilluso da una missione a Parigi (1799). Dal 1801 insegna scienze naturali a Coblenza, ma pubblica pure una *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (1810), che dedica a Creuzer, il grande studioso dei miti antichi.

Come già lo Herder, e come Creuzer, G. porta un vivo interesse religioso nello studio del « primitivo » e del mito. Fra il 1806 e il 1808 insegna all'Università di Heidelberg e riscopre, a contatto con i romantici von Arnim, Brentano, ecc. l'antica letteratura e poesia popolare tedesca; rivaluta il medioevo e la Chiesa. Con il giornale *Rheinischer Merkur* (genn. 1814-genn. 1816) guida il patriottismo antinapoleonico, poi l'opinione patriottico-liberale. Perseguitato, specie dopo la pubblicazione di *Deutschland und die Revolution* (1819), dove difende anche la libertà della Chiesa, si rifugia a Strasburgo, e ivi si ritrova cattolico. Scrive fra l'altro *Europa und die Revolution* (1821) e collabora al *Katholik*. Nel 1827 è chiamato a coprire una cattedra di storia a Monaco di Baviera e fa di quella Università, con il Döllinger e con il Möhler, un centro europeo di cultura cattolica. In difesa dell'arcivescovo di Colonia, Droste, imprigionato nel 1837, scrive l'*Athanasius*. Fra il 1836 e il 1842 esce in 4 voll. la *Christliche Mystik*, in cui si afferma la reazione romantico-fideistica al razionalismo. In questi anni il G. collabora pure alle *Historisch-politische Blätter*, fondate dal figlio Guido e dal Phillips nel 1838.

Come altri grandi spiriti dell'età romantica, il G. ha esigenze enciclopediche, ma tende soprattutto a sollevarsi a quelle grandi costruzioni di filosofia della storia, in cui risalta infine, pur con un ricco e nuovo senso dell'individualità storica, un certo deteriore intuizionismo. Riscoperto il sostrato religioso dell'individualità, il G. lotta contro gli opposti « giacobinismi » della Rivoluzione e del prussianesimo burocratico; difende « le libertà dei popoli », anche contro la « santa alleanza » (*Gesammelte Schriften*, XIII, p. 415); pone la Chiesa più in alto dello Stato, ma vuol l'eguaglianza delle confessioni dinanzi alla legge (*Athanasius*).

Così lo Stato cristiano a cui aspira il G. concilia l'esigenza romantica e cattolica di unità religiosa con quella del rispetto delle varie fedi, in una nazione divisa sotto l'aspetto confessionale: ma il G. non costruisce propriamente una « dottrina », come i giuristi Stahl e Phillips. Negli studi storico-religiosi ha vivo il senso per le forme primitive ed intuitive di vita spirituale, ed è ancor debitore, per la psicologia, dello Schelling che aveva molto studiato ed ammirato: non parte invece da adeguate premesse critiche, né si afferma come storiografo ecclesiastico o come teologo da paragonarsi a un Döllinger, a uno Scheeben.

Alla prima edizione dei suoi scritti politici e delle sue lettere, in 9 voll. (Monaco 1854-74), han fatto seguito le *Gesammelte Schriften*, curate da W. Schellberg per la Görres-Gesellschaft (Colonia 1926 e sgg.). Esiste una breve antologia italiana dalla *Mystik* (trad. di S. Lupo, Torino 1929: nella collana *Pagine cristiane*).

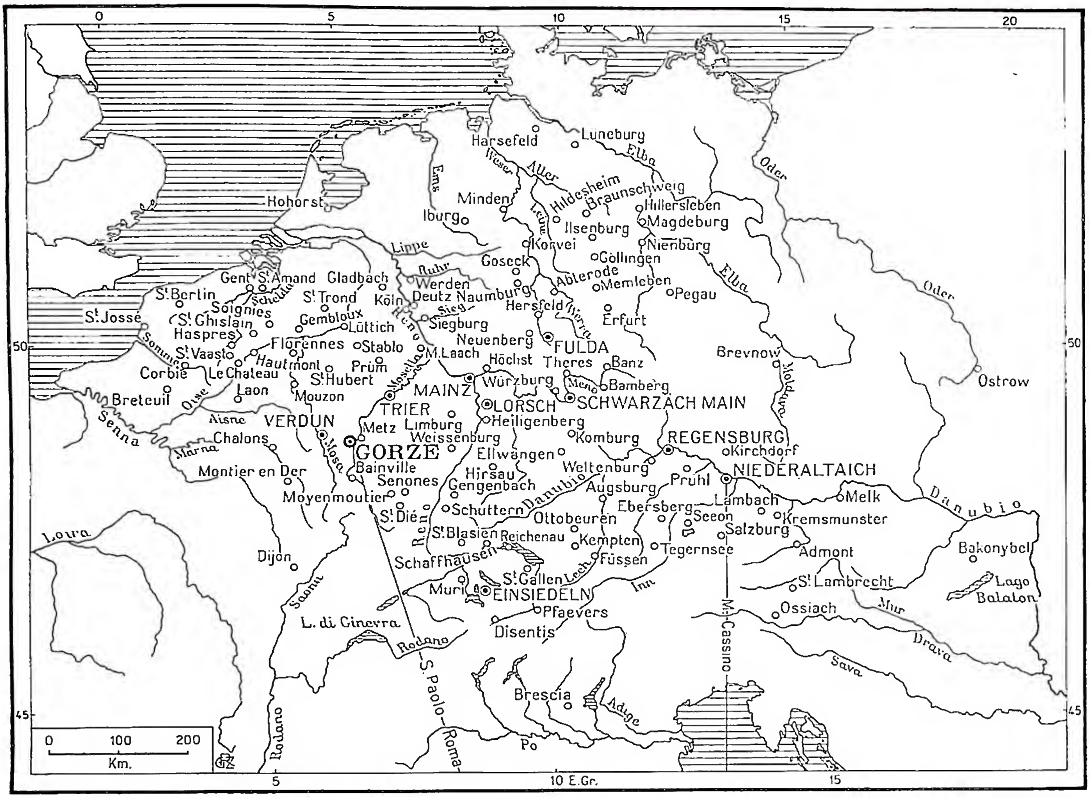
BIBL.: W. Schellberg, *J. von G.*, Colonia 1926; F. Schnabel, *Storia religiosa della Germania nell'800*, trad. di M. Bendiscioli, Brescia 1944, pp. 91-93 e passim; J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution Française*, Parigi 1949. Ettore Passerin

GÖRRES-GESELLSCHAFT. - Società cattolica tedesca costituitasi nel centenario della nascita di Görres (25 genn. 1876) a Coblenza per promuovere ricerche scientifiche nei diversi campi dello scibile umano.

La *G. G. zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland* comprende otto sezioni: storia; scienze giuridiche e politiche; scienze sociali ed economiche; filosofia; scienze naturali; antichità; arte; letteratura. Degne di nota sono le pubblicazioni di carattere storico: la rivista *Historisches Jahrbuch*, *Oriens Christianus*, la raccolta degli atti del *Tridentinum* e le *Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung im 14. Jahrhundert*; lo *Staatlexikon* (5 voll.). Dal 1888 esiste a Roma l'Istituto storico della G. G. che ha grandemente agevolato le ricerche degli studiosi tedeschi nell'Archivio Vaticano. Della G. G. furono presidenti G. von Hertling, H. von Grauert, H. Finke. Durante il regime nazionalsocialista la G.-G. fu sciolta nel 1941 ed i beni confiscati. Fu ricostituita nel 1948.

BIBL.: H. Cardauns, *Die G.-G.*, Colonia 1901; A. Allgeier, s. v. in LThK, IV, coll. 585-86. Silvio Furlani

GORZE (GORZIA). - Città della Lorena, a 20 km. a sud-ovest di Metz, con resti di un acquedotto romano del sec. IV. Fu un centro fortificato dell'omonimo territorio di Metz e sede di una delle più influenti abbazie benedettine.



(per cortesia del p. Cassio Hallinger)

GORZE - Carta storica del movimento riformatore dell'abbazia di G. (sec. X-XII)

L'abbazia di G. (*monasterium S. Gorgonii* o *Gurgitanum*) fu fondata il 22 maggio 749 da Crodegango, vescovo di Metz; nel 756 fu posta sotto la protezione della curia vescovile di Metz; nel 765 ebbe le reliquie del martire Gorgonio; nel sec. IX, data in commenda, decadde (825-933); il vescovo Adalberone di Metz la rioccupò (933) e pose la basi della riforma di G., che rifiorì sotto gli abati Aginoldo (933-67), Giovanni da Vandières (967-976), Immo (977-1016), Sigisfredo (1016-55), Enrico il Buono (1055-93) e Teodovino (1126-32); dalla sua scuola monastica uscirono Adalberone di Reims (m. nel 989), Adalberto di Metz (m. nel 1005), il cancelliere Eriberto di Colonia (m. nel 1021), Errando di Halberstadt (m. nel 1102); Giovanni di G. che fu legato di Ottone il Grande alla corte di Abderrahmano III in Cordova, e l'abate Teodovino (m. nel 1147) che fu nominato cardinale legato per la Germania. Durante l'epoca feudale (1147-1445) G. fu fortezza e i monaci *seniores*; l'abate dispose di baroni e di un piccolo esercito.

Nuovo periodo di commende fu dal 1445 al 1580. L'occupazione della Lorena da parte di Francesco I mandò in rovina tra il 1542 e il 1556 la chiesa abbaziale di S. Pietro, benedetta il 26 giugno 1068. Gregorio XIII soppresse l'abbazia e con la bolla *In supereminenti* del 5 dic. 1572 assegnò parte dei beni al nuovo Collegio dei Gesuiti a Pont-à-Mousson. Il movimento di riforma del vescovo Adalberone nel 933 fu favorito dai signori feudali e dagli Ottoni e si propagò fino a 170 comunità diramate nei dieci seguenti gruppi di filiazioni: 1) gruppo della Lorena, il più genuino, frutto di G., con oltre 31 comunità (ad es., S. Apro in Toul, Stablo, Moyenmoutier); 2) gruppo di Treviri, centro S. Massimino con oltre 18 monasteri; 3) gruppo di Ratisbona, centro S. Emmerano con oltre 18 comunità (Schwarzach sul Meno, Lorsch, Bleidenstadt, Fulda, ecc.); 4) gruppo di Niederaltaich con ca. 15 monasteri, tra i quali S. Leno presso Brescia e per un certo tempo Monte Cassino; 5) gruppo di Lorsch, con ca. 12 monasteri; 6) gruppo di Fulda, con ca. 10 comunità; 7) gruppo di Magonza, con ca. 3 monasteri; 8) gruppo alamannico, centro Einsiedeln con ca. 12 monasteri; 9) osservanza-mista della Lorena (S. Vitonio, Verdun), con oltre 33 monasteri; 10) gruppo di Nuova-G., centri Schwarzach sul Meno e Ilsenburg in Sassonia con ca. 20 comunità. A differenza del movimento cluniacense, queste comunità non ebbero tendenze centralizzatrici, ma mantennero la libera elezione dell'abate con diritto di disporre dei beni, ebbero fede nell'organizzazione feudale, conservarono fino al sec. XIII la foggia del vestito anianense.

Fiorirono fino al 1122 le abbazie di Reichenau, S. Emmerano di Ratisbona, Niederaltaich, ecc.; tra i santi e beati si annoverano Giovanni di G., Guiberto di Gembloux, Sandrato di S. Massimino, Ramboldo di Ratisbona, Godeardo di Niederaltaich, Drutmaro di Nuova-Corbia, Egberto di Münsterschwarzach, ecc.

BIBL.: P. Wattenbach-Holtzmann, *Deutschlands Geschichtsquellen*, I, II, Berlino 1939, pp. 178-86. – Fonti: *Vita Iohannis Gorzien*, in MGH, *Scriptores*, IV, pp. 337-77; *Mir. s. Gorgonii*, *ibid*, pp. 238-47; *Notae dedicationum*, *ibid.*, XV, pp. 973-77; *Codex traditionum*, ed. A. D'Herbomez, *Mettensia*, II, Parigi 1898 (cf. *Jahrb. der Gesellschaft für loth. Geschichte*, 14 [1902], pp. 270-89); *Psalterium sec. XI*, in *Neues Archiv*, 9 (1883, 1), p. 201; A. Molinier, *Les obituaires français*, Parigi 1890, p. 214; *Consuetudines saec. XI*, Monaco, Staatsbibl. clm. 14, 765, ed. B. Albers, *Consuetudines monasticae*, II, pp. 65-116. – Studi: A. Calmet, *Histoire... de Lorraine*, III, Nancy 1728, p. 120; D. Lager, *Stud. Mitt. O.S.B.*, 8 (1887), pp. 32 sgg., 328 sgg., 540 sgg.; F. Chaussier, *L'abbaye de G.*, Metz 1894; C. Wolff,

Els.-Lothringisches Jahrbuch, 9 (1930), pp. 95-111; Cottineau, I, coll. 1303-1304; K. Hallinger, *Gorze-Kluny* (*Studia Anselmiana*, 22-23), 2 voll., Roma 1950. Cassio Hallinger

GÖSS. - Già abbazia di monache benedettine, situata presso Leoben (Stiria) e trasformata in birreria dal 1886.

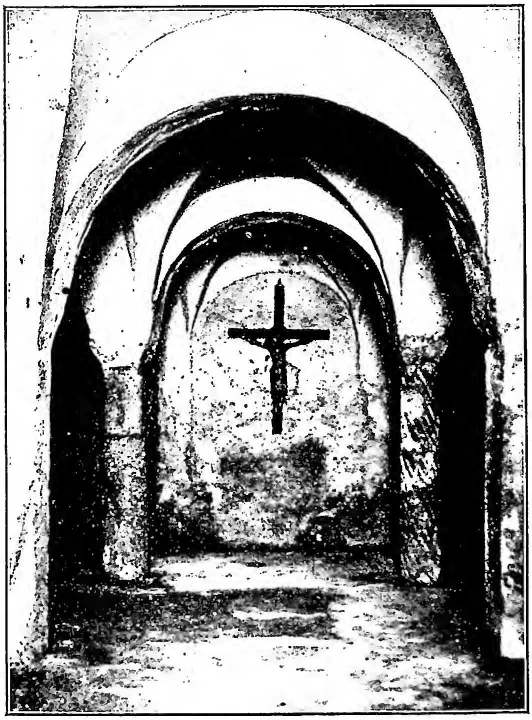
La fondazione si deve alla famiglia degli Ariboni, del ramo dei conti di Leoben (Adula e Aribo, poi arcivescovo di Magonza) e cade fra gli aa. 994 e 1020. All'inizio, come pare, ci furono delle canonichesse regolari; ma, certamente dal sec. XII, le monache benedettine. Oltre l'influsso economico-sociale, il monastero ebbe sempre grande fama come istituto di educazione della nobiltà femminile. La badessa ebbe posto e voce nella Dieta della Stiria. Inoltre G. fu sempre un centro dell'arte femminile: celebre il « Gösser Ornat », riccamente ricamato, opera grandiosa del sec. XIII, ora nel Museo dell'arte ed industria di Vienna. Affreschi del sec. XIII si trovano nell'ex-aula capitolare; il coro della chiesa abbaziale è posteriore al 1338, ma conserva sotto la cripta del sec. XI. Le tre grandi navate gotiche furono consacrate nel 1515; si conservano quattro enormi pilastri tortili e un grandioso portale. Nonostante le vive proteste nella Stiria, Giuseppe II soppresse l'abbazia nel 1782, servendosi delle rendite per l'effimero vescovado di Leoben (1786-1856). Da notare, nei pressi di G., l'ex-chiesa di S. Lamberto che si dice consacrata da S. Leone XI.

BIBL.: J. Wichner, *Geschichte des Nonnenklosters G., Ord. S. Benedicti bei Leoben in Steiermark*, in *Studien*, 13 (1892), p. 161 sgg.; 14 (1893), pp. 15 sgg., 515 sgg.; J. Keussl, *Die Äbtissinen zu G.*, Graz 1897; E. Tomek, *Geschichte der Diözese Seckau*, I, Graz 1917; B. Pellican, *Geschichte des Ben. Stifts G. bei Leoben in Steiermark*, IVI 1924; Cottineau, I, col. 1305. Giuseppe Löw

GOSSAERT, GIOVANNI di MAMBEGE: v. MABUSE.

GOTI. - Di origine certamente scandinava (G., da Gotland, maggiore isola della Svezia, o da Götaland, Svezia meridionale), noti ai Romani dal tempo di Tacito, i G. acquistano peraltro un ruolo nella

(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)
Göss - Interno della chiesa abbaziale. Coro del 1338, compiuto nel 1521; altare maggiore (1791-93), opera di F. X. Krenauer.



(*per cortesia del p. G. Löw*)
Göss - Cripta romanica intorno al 1000.

storia con il loro trasferirsi nella regione della Vistola e poi nelle finitime regioni della Germania. Il loro è tutto un movimento di infiltrazione verso le terre del sud, in cui dilagano a partire dal sec. III, dividendosi in gruppi di tribù. Si distaccano dal primitivo ceppo unitario forse per primi i Gepidi, ma la grande divisione sarà tra Ostrogoti e Visigoti, il cui diverso orientamento, nella sistemazione territoriale, si farà palese sul finire dello stesso secolo. Ma prima sanguinose lotte si svolgono ai margini dell'Impero tra gli imperatori Massimino il Trace, Gordiano III, Decio, Treboniano Gallo, e le tribù gotiche. Nel 257, avanzandosi fino a Tessalonica, esse ponevano fine al dominio romano nella Dacia, da cui poi dilagavano nell'Ellesponto e nella penisola greca.

Dei due grandi gruppi goti, più comunemente nota è la vicenda di quello che si confuse con la nostra storia: gli Ostrogoti, o G. d'oriente, dall'insediamento avuto sulle rive del Mar Nero, mentre i Visigoti (o « G. dell'occidente », per quanto l'originario significato del termine « Visi » sia riportabile piuttosto ad un titolo di nobiltà) erano stanziati ad occidente del Ponto e del suo grande emissario, il Nistro.

Dopo un periodo di monarchia unitaria, che può essere ricondotta sino alla metà del sec. IV, quando entrambi i gruppi riconoscono per re Ermanarico, poi travolto dalla invasione unna, Ostrogoti e Visigoti si creano propri capi ed agiscono indipendentemente. Sotto gli Amali, della dinastia forse di Ermanarico e ancor prima di un mitico capostipite, Ostrogota, il gruppo orientale combatté Vandali e Slavi, riuscendo a formare un vasto regno ai due lati della Vistola. Ma l'attacco unno infranse il tentativo al suo nascere e contribuì ad avviare al di là del

Danubio i Visigoti e a far entrare gli Ostrogoti, come federati, nell'orbita di Roma. Ribellatisi, Stilicone li batté. Ma ritornarono all'alleanza dell'Impero, senza ritrarne alcun aiuto, quando gli Unni, nella loro foga guerriera, li trassero con sé nella marcia verso l'occidente. Già attorno alla metà del sec. v la via dell'Italia appare nelle intenzioni degli Ostrogoti : Ezio, alleato dei Visigoti li ferma. Alla morte di Attila e al dissolversi della fuggevole potenza unna, gli Ostrogoti, rinnovato il vincolo di federati con l'Impero (alleanza instabile, ché invadono l'Illiria), combattono ancora, sotto il loro re Teodemiro, contro Svevi, Rugi, Quadi e Marcomanni. Il figlio del re, Teodorico (v.), è accolto alla corte di Bisanzio, ospite e insieme ostaggio finché nel 474 eredita il potere sul suo popolo, recandolo a nuove e maggiori fortune.

Nel 489, avendo Teodorico richiesto per sé e la sua gente di passare in Italia come *patricius*, per combattere Odoacre, gli Ostrogoti trasmigravano in Italia. L'imperatore d'oriente, Zenone, più che a favorire uno stabile insediamento per i G., mirò, come è evidente, ad allontanare un così pericoloso alleato. Popolo migrante, non esercito di guerrieri, quello che calava nella penisola. In una lunga lotta, Odoacre è vinto, dispersa è la sua gente, ed i conquistatori si assegnano ben più del terzo delle terre, rientrante ormai nella consuetudine barbarica.

Il lungo governo di Teodorico (v.), che l'imperatore Anastasio riconosce nel 498, può così svolgersi, non privo di sagacia e di lungimiranza, come mostra, prima, il tentativo di fusione tra vinti e vincitori, Italici e G., poi la politica matrimoniale, che mirò a stringere i rapporti con gli altri maggiori regni barbarici (dei Franchi e dei Burgundi, dei Visigoti e dei Vandali). Terre anche al di là delle Alpi, ad occidente e ad oriente, furono congiunte al Regno goto d'Italia : ma poi i rapporti con Vandali e Franchi entrano in crisi, la politica matrimoniale subisce degli insuccessi ed anche il contrasto tra Romani e barbari si perpetua : differenza, soprattutto, di cultura e di religione, che ha il suo riflesso nel triste tramonto del vecchio Re, che l'urto con il Senato e la Chiesa di Roma, e il processo di Boezio, sanguinosamente colorano.

Il tramonto di Teodorico diviene anche quello degli Ostrogoti : indebolito il Regno durante la reggenza di Amalasunta, per la scissione tra romanizzanti e antiromani, Giustiniano poteva coglier l'occasione e stimolare, insieme, la resistenza romana per intraprendere la riconquista imperiale della penisola. Fiacca la resistenza sul principio, poi eroica, sotto Totila e Teja. La gente ostrogota fu sterminata in battaglie di annientamento, come quelle di Tagina e del Monte Lattaro, dopo la quale scompare dalla storia, tratta alfine a fondersi con gli Italici o le altre stirpi germaniche, che aveva sperato di dominare.

La conversione degli Ostrogoti in Italia dall'arianesimo si maturò durante il sec. VI di pari passo con la fusione del popolo che volevano dominare.

I Visigoti invece, dopo aver raggiunto un primo momento di grande potenza, sul finire del sec. IV, con Alarico, dopo la sconfitta patita ad opera di Stilicone a Pollenza, e dopo il tentativo del passaggio in Africa, spezzato dalla morte del condottiero, nel 410, in Calabria, avevano raggiunto la Gallia, sotto Ataulfo, e poi la Spagna, costituendovi il Regno di Tolosa.

I Visigoti di Spagna, fra i quali con Eurico prevalgono un concetto di indipendenza e una tendenza antiromana, dopo aver vinti gli Svevi della Galizia, i Gallo-romani dell'Alvernia ed i pirati sassoni, non riuscivano a completare l'occupazione della penisola iberica e, sempre per l'urto di religione, subivano il contraccolpo del sorgere della potenza dei Franchi. Tardi giunge la fine della persecuzione anticattolica e il regolamento dei rapporti con i Romani (che si ha con il *Breviarium Alaricianum*). Il III Concilio di Toledo, celebrato nel 529, che ricevette l'abiura del re Recaredo, la cui conversione era avvenuta due anni prima, segnò la fine ufficiale dell'arianesimo visigoto e l'inizio del grande sviluppo della Chiesa cattolica in Spagna. Cessata ogni influenza fuori dei confini del Regno tolosano, la monarchia visigota, dopo aver per due secoli confuso la sua vicenda con quella originaria della civiltà spagnola, aveva fine nel 711 con l'invasione araba.

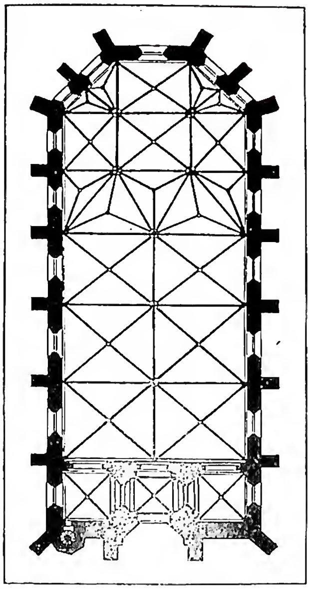
BIBL.: La più antica vicenda gotica è tramandata dai *Getica* di Giordane (MGH, *Auctores antiquissimi*, V, 1), epitomatore delle opere perdute di Cassiodoro; Cassiodoro, *Variae*, *ibid.*, XII; importante per il governo dei G. in Italia, come per la sua fine, Procopio di Cesarea, *La guerra gotica*, ed. D. Comparetti, Roma 1895-98; nonché Agathias, in L. Dindorf, *Hist. graeci minores*, II (1871), pp. 132-453 e in PG 88, 1248-1608. Per i Visigoti, Isidoro di Siviglia, Idazio, Sidonio, Apollinare e Giovanni di Biclaro : MGH, *Auctores antiquissimi*, VIII, XI; per le leggi visigote : MGH, *Leges*, I, 1. Per la storia unitaria dei vari gruppi goti : K. Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, I-IV, Berlino 1890-1900; B. Rappaport, *Die Einfälle der Goten in das römische Reich bis auf Constantin*, Lipsia 1899; L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgange der Völkerwanderung*, I, Berlino 1904; F. Kauffmann, *Deutsche Altertumskunde*, I-II, Monaco 1913-23; L. Schmidt, *Gesch. der german. Frühzeit*, Bonn 1925; G. Kossinna, *Ursprung und Verbreitung der Germanen in vor-und frühgeschichtlicher Zeit*, I, Lipsia 1926; E. E. Karsten, *Die Germanen*, Berlino-Lipsia 1928. Per la storia degli Ostrogoti d'Italia : F. Dahn, *Die Könige der Germanen*, II-IV, Monaco-Würzburg 1861-66; id., *Storie delle origini dei popoli germanici e romanici*, trad. it., Milano s. d.; H. Bradley, *The Goths*, Londra 1888; Th. Mommsen, *Ostgotische Studien*, in *Neues Archiv*, 14 (1889), pp. 453-544; G. Romano, *Le dominazioni barbariche in Italia*, 2ª ed., Milano 1939; O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, V-VI, Berlino 1913-20; L. M. Hartmann, *Gesch. Italiens im Mittelalter*, I, 2ª ed., Stoccarda 1923; L. Halphen, *Les barbares*, 2ª ed., Parigi 1930. Per la storia dei Visigoti di Spagna : J. Aschbach, *Gesch. der Westgothen*, Francoforte s. M. 1827; C. Rinaudo, *Leggi dei Visigoti*, Torino 1878; F. Guerra - E. de Hinojosa - J. de la Rada, *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la monarquia visigota*, Madrid 1894; J. Ortega y Rubio, *Los Visigodos en España*, ivi 1903; E. Storquat, *L'Espagne politique et sociale sous les Visigothes*, Bruxelles 1904; R. de Urena y Smenjaud, *La legislación gótico-hispana*, Madrid 1905; M. Torres, *El estado visigótico*, in *Anuario de historia del derecho español*, 3 (1926). Pier Fausto Palumbo

GOTICA, ARTE. - La designazione di «gotica» più propriamente, in origine, applicata alla architettura ogivale, ma poi estesa a tutte le arti di quel periodo, risale al maturo Rinascimento italiano (Vasari) e, nella sua storica inesattezza, implica un giudizio : il giudizio negativo del gusto classico – rinascimentale e mediterraneo, compreso il francese nei secc. XVI-XVIII – in confronto alle creazioni medievali e nordiche che più manifestamente si erano espresse nell'architettura. Il termine, per quanto inesatto, rimane nell'uso corrente; il giudizio si inverte con l'affermarsi del gusto romantico.

Quest'arte è veramente l'ultima manifestazione della civiltà medievale, la quale in essa raggiunse un perfetto equilibrio espressivo.

Ciò dà ragione di due tratti caratteristici che appaiono fondamentali nella fisionomia del gotico.

Il primo è la spontaneità del processo evolutivo per il quale il nuovo linguaggio figurativo sembra sciogliersi dal vecchio quasi inavvertitamente. Non vi è una crisi del romanico dalla quale nasca il gotico : ma è il romanico che finisce per risolversi nel nuovo stile per una lunga e quasi insensibile lisi. L'altro carattere fondamentale del gotico è il raffinato manierismo; quando questo termine si intenda come procedimento fantastico pienamente valido, che cerca le sue motivazioni nelle precedenti esperienze, per una lenta e sottile elaborazione stilistica di temi, di schemi, di tipi ideali. V'è sotto questo aspetto una sorta di analogia dell'a. g. con l'arte classica, quando classicità valga come categoria stilistica, come modo di essere della fantasia e non come determinazione storica. Un'arte, dunque, sapientemente riflessa e satura di cultura, non solo figurativa, ma anche letteraria e soprattutto religiosa. Intellettualismo, dunque, che ancora si può paragonare a quello, pur antitetico nei suoi contenuti, del Rinascimento : vòlti entrambi alla ricerca, dapprima solo intuitiva ma poi anche scientifica, di un sistema, di una legge essenziale, intima alla visione e alla rappresentazione; il Rinascimento la norma prospettica, il gotico l'equilibrio statico; con un contenuto naturalistico il primo, idealistico il secondo.



(per cortesia del p. G. Löw)

GOTICA, ARTE - Pianta della chiesa di Pöllauberg (Stiria orientale), costruita verso il 1350. Chiesa tipica a due navate, coro (abside) a quattro pilastri, della stessa larghezza delle navate.

Una terza caratteristica, infine, dell'a. g. è la tendenza per la quale ogni linguaggio particolare (architettura, scultura, pittura) sposta il suo centro, asse, direttrice, la sua «proprietà» insomma, verso il limite del linguaggio contiguo: l'architettura così volge al plastico, la scultura al pittorico, la pittura all'architettonico.

Questo sempre maggiore preponderare dei valori plastici nell'architettura trova la sua radice in quell' accorgimento tettonico dal quale, durante più che un secolo di mirabile fervore creativo, si sviluppa tutto l'arditissimo organismo dell'architettura gotica: cioè l'*arcus augiva* (ma ora alcuni studiosi rifiutano questa etimologia), il costolone a crociera, di rinforzo alle vòlte, per aumentarne la forza portante.

Non è ancor chiaro se questo elemento, che è la chiave di tutto il sistema, compaia già precocemente in Italia nelle parti più antiche del S. Ambrogio milanese o nel S. Flaviano di Montefiascone; ma è certo che qui una tale idea struttiva è rimasta sterile, mentre essa diventa seme che germoglia e si sviluppa con meraviglioso rigoglio in Francia, proprio nel cuore dell'Ile-de-France, che, dopo le tribolazioni del sec. X, si avviava ad un nuovo periodo splendido di ordinata prosperità: è il tempo nel quale il potere politico che amministra saviamente il paese, e l'autorità religiosa, organizzata in salde gerarchie attorno ai vescovi, promuovono del pari le grandi imprese della cultura, con la istituzione della Universitas Studiorum, e delle arti, con la costruzione delle superbe cattedrali, sempre più spesso dedicate alla Vergine, della quale tra il XII e il XIII sec. va sempre più crescendo la devozione. È il tempo anche della redazione dei grandi canti epici del ciclo carolingio e della fissazione di una lingua letteraria. Ed è il tempo delle Crociate, che importano larghi contatti, e non di solo contrasto, con l'Oriente, e quindi una nuova ricchezza e varietà di esperienze culturali.

In questa felicissima congiuntura, il motivo tecnico del costolone di rinforzo raggiunge le più straordinarie possibilità di sviluppo.

Usato con larghezza già per entro ai vecchi schemi romanici (p. es., da Guglielmo di Sens nella Cattedrale della sua città, nel secondo quarto del sec. XII) esso è destinato a trasformare radicalmente la immaginazione e la tecnica, a formulare una nuova poetica dell'architettura, a determinare addirittura una nuova concezione spaziale.

Ma arco ogivale non vuol dire ancora, a rigore, arco acuto, sebbene poi nell'uso corrente i termini di ogivale, acuto e gotico abbiano finito per equivalersi e confondersi. L'arco acuto o «a terz'acuto» (derivante dalla intersezione di due archi tondi), non ignoto all'architettura orientale, aveva già trovato abbondante impiego, per gusto di varietà decorativa più che per necessità struttiva, nella architettura borgognona romanica (Cluny, Autun, Paray-le-Monial, ecc.); ma solo quando questo profilo acuto si applica al costolone, alla ogiva, se ne comprende tutto il valore tettonico nella sua capacità di reggere tanto maggior carico, quanto minore è la sua spinta laterale. Di qui una serie di geniali soluzioni al problema di sempre più neutralizzare, verticalizzandola, questa pericolosa spinta laterale: gli «arcs boutants», sostituzione dei contrafforti romanici; il nodo robustissimo delle chiavi di vòlta; i pinnacoli e le guglie destinati a sovraccaricare i piloni aumentandone la spinta verticale ad assorbimento della laterale. Si agevola così il compito di coprire tutto l'edificio con materiale lapideo, riducendosi la vera costruzione alla ossatura: il valore architettonico è decisamente spostato dalle pareti alle nervature, dalle superfici ai volumi.

Su questi principi l'attività dei costruttori intreccia intuizioni poetiche a conquiste tecniche ed elabora un sistema organico mirabile per resistenza e per elasticità in un gioco di equilibri, favorito anche dalla bontà del materiale lapideo delle varie cave francesi.

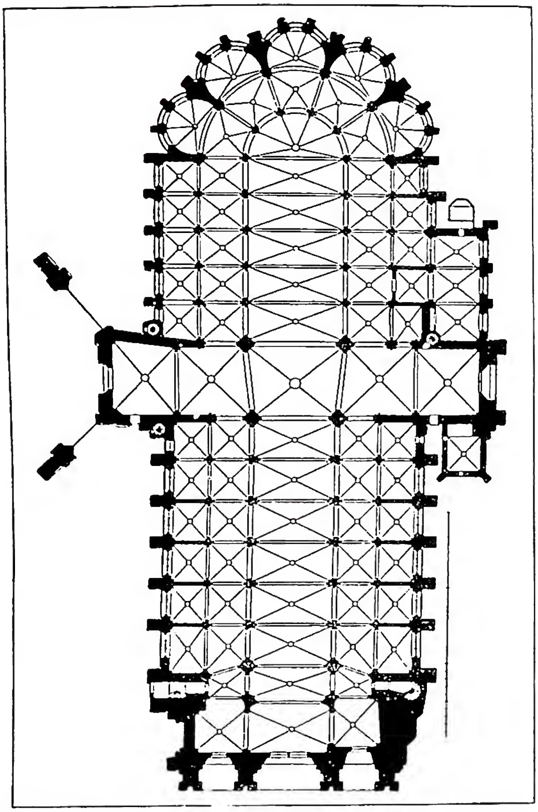
Le possibilità tecniche offerte dall'arco acuto, ormai strettamente legato all'ogiva, stimolano gli architetti ad una gara di altitudine: il miraggio che li attrae è uno dei fascini di questa architettura. Slancio verso l'alto, ebbrezza della verticale, che, nella «vulgaris opinio», sarebbero la tipica espressione del misticismo medievale. Opinione da accogliersi non senza molte riserve. Poiché, se mai, in codesti nuovi atteggiamenti stilistici sarebbe da scorgere l'espressione dei nuovi gusti ed aspirazioni della vita collettiva; un più agile ritmo, un più libero respiro, un più sereno tono; specialmente se si tenga presente una delle istanze più vive, e uno dei risultati più certi di questo nuovo stile: la luminosità degli ambienti. Comunque, quello che si suol designare come espressione del senso dell'infinito meglio si definirebbe come rappresentazione dell'indefinito.

Svuotata infatti la muratura perimetrale del suo originario valore architettonico, del suo significato di superfice e trasferita tutta la funzione tettonica alla compagine essenziale delle membrature dell'edificio, le pareti piene possono essere rose dalle finestre, inghiottite dal vuoto, fino a scomparire del tutto come nella Ste-Chapelle di Parigi, che è soltanto un enorme mirabile scrigno di vetro trasparente.

Per contro, per quanto ridotti alla loro pura necessità, pilastri e nervature vanno assumendo sempre più evidente importanza nella economia degli edifici e acquistano, con il predominio funzionale, una loro esistenza autonoma ed una sempre più distinta e corposa individualità. L'edificio così si risolve in una modulazione di masse alternativamente piene e vuote e l'immaginazione architettonica si concreta negli effetti del «medium» atmosferico variamente illuminato e colorito in rapporto alla consistenza lapidea dei volumi di sostegno attorno ai quali esso fluisce.

L'unità ambientale della costruzione risulta così rotta da una molteplicità di accidenti plastici. Il corpo delle grandi cattedrali diventa un susseguirsi di steli, che, al sommo, si aprono in diramazioni stellari incrociantisi in una fitta rete sì da costituire un ritmo aperto ed indefinito che assorbe in un unico flusso navate, transetti, coro, raggiera absidale e annulla ogni distinzione spaziale. Ritmo continuo, il cui sviluppo si conclude con perfetta coerenza nella circolarità del coro a deambulatorio. È questo un motivo che, come tanti altri, il gotico assume dal romanico-monastico del settentrione, in specie cluniacense, svolgendolo secondo i propri principi, nel giro del peribolo e nella ruota delle cappelle raggianti attorno al sacrario.

In questa concezione spaziale la decorazione scultorea si afferma con sempre maggiore indipen-



(da R. De Lasteyrie, L'Architecture religieuse en France à l'époque gothique, Parigi 1926, p. 168, fig. 116)
GOTICA, ARTE - Pianta della cattedrale di Tours (fine sec. XIII-XIV).

denza non più rivestendo la superfice della struttura architettonica, ma associandosi ad essa in una sintesi integrale e con la sua ricchezza di movimenti contribuisce al moltiplicarsi degli effetti chiaroscurali.

Ma soprattutto a creare quella vita delle masse atmosferiche è efficace la decorazione delle vetrate istoriate, la grande arte nata proprio come il corollario necessario della architettura; vetrata e miniatura – che, come si vedrà, sono stilisticamente affini – sono la vera pittura del gotico.

La trama figurativa delle storie non è evidentemente che il pretesto ad una composizione sinfonica di colore che è doppiamente valida; per trasparenza, come tramite fra i due diversi potenziali luminosi dell'interno e dell'esterno, e per diluizione, in quanto la densità della penombra interna s'imbeve tutta e si pinge della luce che l'esterno vi versa.

La cattedrale gotica è il supremo e compiuto capolavoro che domina il panorama dell'arte francese, anche sotto l'aspetto urbanistico. Ed è quasi commovente il vedere come, da lungi, nel profilo di città e di villaggi francesi, la cattedrale sovrasti la folla delle casupole che le si stringono intorno e le protegga e quasi, materna, le covi. Segno dei tempi!

Una così ricca e possente sintesi di linguaggi figurativi raggiunge sicuramente i vertici dell'arte come espressione piena e perfetta di un sentimento veramente cosmico. E, in verità, l'intima motivazione alla fantasia di codesti artisti è proprio uno degli spettacoli naturali più solenni: quello della selva, non intesa come modello ma come modulo. La selva nel suo carattere di grandiosità sterminata, dominatrice e insieme liberatrice. Paragone, ovvio d'altronde, che già appare negli scrittori romantici da Forster a Chateaubriand.

Nata nel grembo del romanico, l'architettura gotica, dopo un inizio nel quale i vecchi schemi resistono frammischiati ai nuovi, viene sempre più definendo i suoi caratteri fondamentali in opere dove il nuovo linguaggio si esprime ormai in tutta la sua purezza: Notre-Dame di Parigi si può considerare l'esempio della raggiunta perfezione in questo tipo di costruzioni. La cattedrale di Amiens è stata detta il « Partenone » del gotico.

Le quali costruzioni, nella seconda metà del sec. XII e per tutto il XIII, si vanno fondando e crescono così nei grandi centri come nelle cittadine e nelle borgate. Imprese colossali alle quali collaborano tutti i ceti sociali e talora parecchie generazioni, che recano pertanto nei particolari l'impronta dell'evolversi dello stile, pur conservando quasi sempre una mirabile unità d'insieme, e si atteggiano in varietà di scuole regionali per l'influenza di tradizioni di gusto locale e per il diverso genio degli architetti (Ile-de-France, Soissonnais, Champagne, Bourgogne, Normandia).

Oltre a questi confini della sua nascita e giovinezza, l'architettura gotica estende rapidamente il suo dominio (vera e propria conquista violenta, secondo il Viollet-le-Duc, conseguente alla espansione della monarchia capetingia) in tutta la Francia, e poi, con sempre maggiori differenziazioni, per tutta l'Europa, e lo prolunga incontrastato fino a tutto il sec. XIV e a buona parte del XV e, specialmente in terra germanica, ben addentro al XVI, perfino nel cosiddetto Rinascimento tedesco. E tanto appare questo linguaggio connaturale al gusto tedesco in specie e nordico in genere, che, dopo il pressoché universale trionfo del manierismo italianizzante della seconda metà del sec. XVI, al principio del XVII se ne vede una improvvisa riaccensione che, latente in Francia in opere specialmente civili di stile Enrico IV e Luigi XIII, si dichiara invece esplicitamente in edifici in Germania, come la chiesa dei Gesuiti a Colonia, costruita sui primi anni del sec. XVII, in un gotico che si può dire « postumo », a Würzburg, a Dettelbach, a Praga, a Friburgo in Svizzera. Né basta, ché vi è il caso del barocco-gotico dell'italo-boemo Giovanni Santini Aichel, che in Boemia ai primi del Settecento traduce lo spirito barocco in lettera gotica. Al quale caso non è estraneo quello del Borromini (del quale già il Baldinucci segnalava gli accostamenti alla « gottica maniera ») e del Guarini, che nel 1679 disegnava un goticizzante prospetto di chiesa per i Teatini di Praga. Senza poi dire del ritorno neogotico ottocentesco, in parte spontanea manifestazione dell'estro romantico, in parte artificio di carattere culturale.

La felice spontaneità di concezione per la quale struttura e decorazione nascevano di getto e si attuavano in una sintesi sempre equilibrata di valori essenziali, cede gradualmente ad una ricerca sempre più laboriosa degli accessori, ad una passione dei valori decorativi superficiali, che finisce per fiaccare il nerbo della invenzione struttiva, per travisare il senso della materia, per adeguare l'architettura al ricamo o all'oreficeria.

La poetica di codesti artefici del tardogotico – o « flamboyant » – sfocia pertanto nell'accademico. Di questo stadio esempi sono, in Francia, il « Brou » di Bourg (1512-32); fuori, il duomo di Burgos o quello di Milano. E lo stile « manuelino » in Portogallo; il « mudejar » (per incroci islamici) in Spagna; il « Tudor » in Inghilterra con le caratteristiche « vòlte a rete », il più felice esito forse, di questa corrente.

Il periodo aureo del gotico dura ca. un secolo e mezzo. Dal primitivo momento di Sens sui piani di Guglielmo di Sens (autore anche del coro del duomo di Canterbury [inizio ca. nel 1140]), St-Denis, ad opera dell'abate Sugier (1140), il primo disegno di Chartres (1145), Etampes (1150), Langres (1150), Senlis (1155), St-Germain-des-Près (coro, 1157), Laon (1160), Corbeil (1180); al momento di pieno sboccio ma ancora fresco e quasi

(*fot. Jan Stenc*)

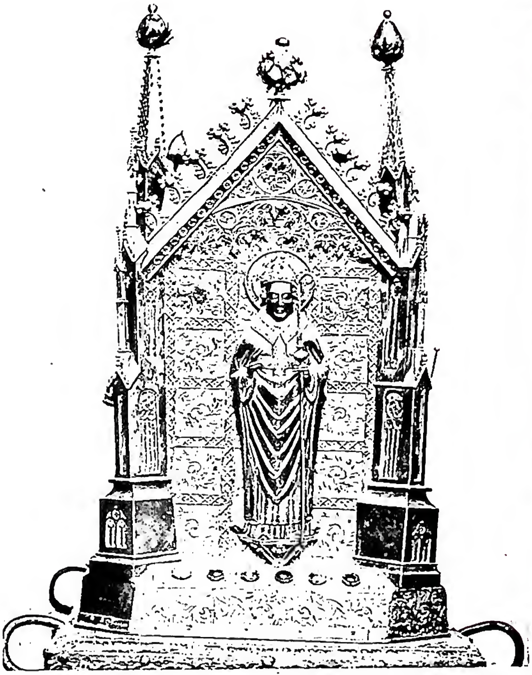
(*fot. Alinari*)

A sinistra: ORAZIONE NELL'ORTO, maestro di Třeboň (ca. 1380) - Praga, Galleria nazionale.
A destra: INCORONAZIONE DI MARIA S.MA. Particolare di un polittico di Bartolo di Fredi (1388) - Siena, Pinacoteca.

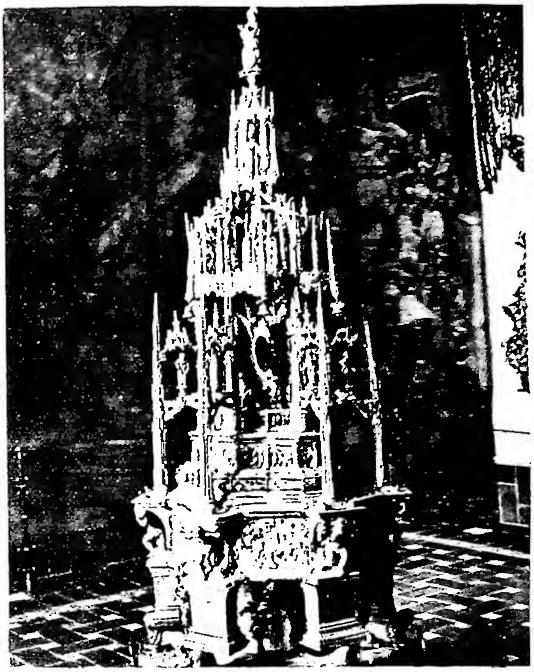
(fot. Alinari)

(fot. Jan Štenc)

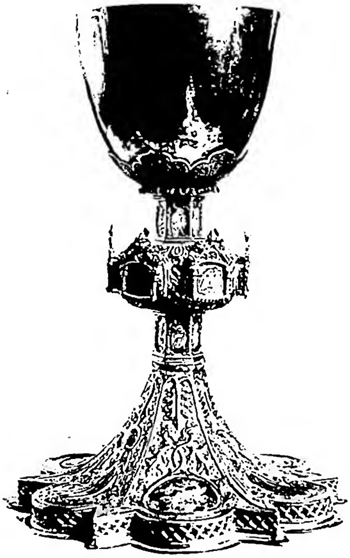
A sinistra: ARCANGELO GABRIELE. Scultura in marmo di Nino Pisano (sec. XIV) - Pisa, chiesa di S. Caterina *A destra:* MADONNA DI KRUMLOV, scultura in legno (ca. 1400) - Vienna, Galleria di Stato.



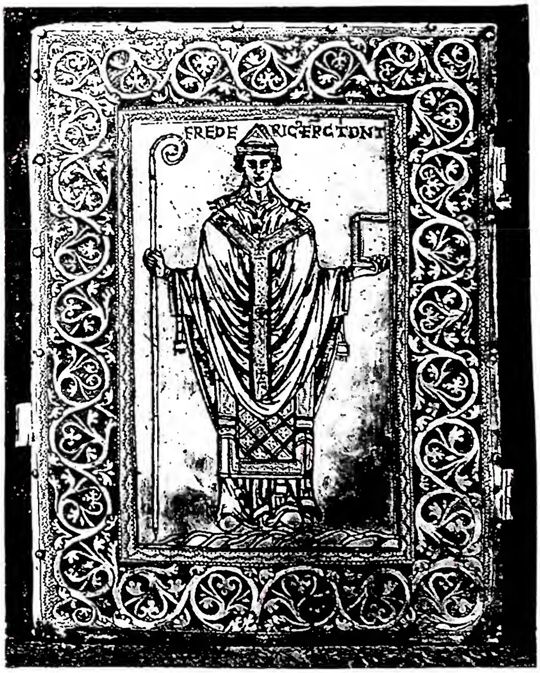
(fot. Gab. fot. naz.)



(fot. Gudiol)



(fot. Gab. fot. naz.)



(fot. Gab. fot. naz.)

In alto a sinistra: FIANCO DESTRO DEL RELIQUIARIO DI S. GRATO, opera dell'orafo Giovanni di Malines (1421-58). Figura in mezzo tondo del Santo. *In alto a destra:* OSTENSORIO PER LA PROCESSIONE DEL CORPUS DOMINI (a. 1515) - Zamora, Cattedrale. *In basso a sinistra:* CALICE D'ARGENTO DORATO (sec. XV) - Bitonto, Cattedrale. *In basso a destra:* COPERTURA DI UN RITUALE col ritratto del vescovo Federico Vanga (sec. XIII) - Trento, Duomo, Tesoro.

(*Catalogue d'une collection de manuscrits à miniatures des IXe-XVe siècles, Amsterdam 1929, tav. 19*) (*fot. Enc. Catt.*)

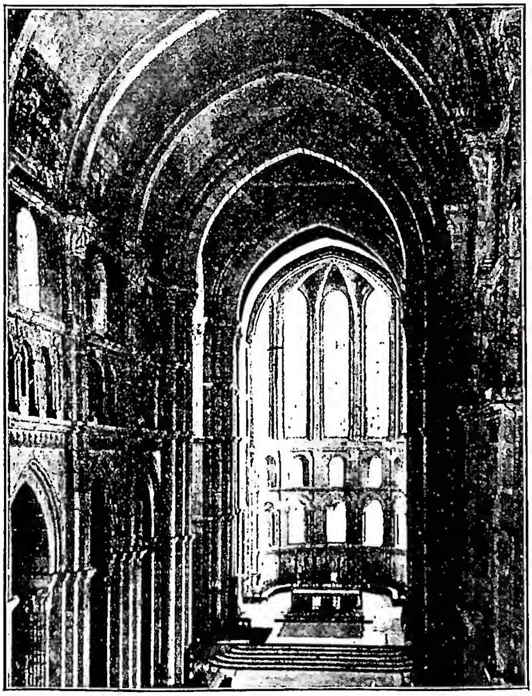
A sinistra: MINUSCOLA GOTICA ITALIANA. *Missale secundum consuetudinem Romane curie.* Miniatura attribuita alla scuola senese della fine del sec. XIV - Amsterdam, mercato antiquario. *A destra:* MINUSCOLA GOTICA BASTARDA (sec. XV). Versione francese della Storia dei Romani romanzata - Roma, Biblioteca Casanatense, cod. 233 (già A. I.8) f. 147 r.

contenuto con Notre-Dame di Parigi ad iniziativa del vescovo Maurice de Sully (compimento del coro, 1250), Soissons (transetto sud, 1177), la ricostruzione di Chartres dopo l'incendio del 1194; al rigoglio più copioso del duomo di Troyes (1208), di Reims (1211), su disegno di Jean d'Orbais, il capolavoro forse più armonicamente equilibrato pur nella straordinaria ricchezza e complessità dei motivi, di Auxerre (1215), di Amiens (1220), sui piani di Robert de Luzarches, di Strasburgo, su cripta dell'XI, pieno sec. XIII; fino agli ultimi modelli: la Ste-Chapelle, edificata da s. Luigi fra il 1246 e il 1248, e St-Urbain di Troyes, opera di Jean Langlois (1262).

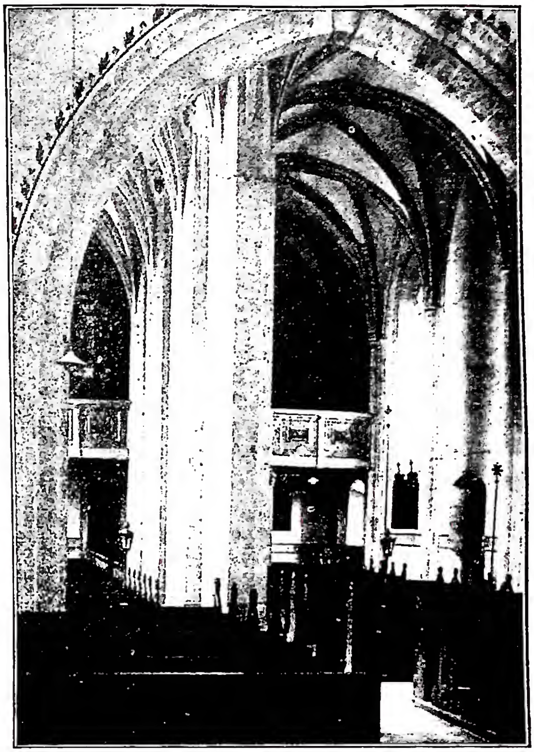
Nasce, in questo periodo, assieme o, meglio, nel seno dell'architettura, la scultura gotica e di quella segue fedelmente le fasi evolutive. E rinasce la vera e propria statuaria che, con le figure a tutto tondo, ridà autonomia alla scultura, pur nell'ambito di quell'accordo perfetto fra i due linguaggi che è appunto caratteristica dello stile: portale occidentale di Chartres risalente al 1145, del quale rimangono alcuni gruppi di statue. Il disegno primitivo, per un rapido maturare del gusto, appena un lustro dopo si muta in quello tanto più ricco che, spostata un po' avanti la facciata, vuole ornati di statue-colonne anche gli strombi dei due portali laterali, che serrati accanto al centrale formano insieme il mirabile « portal Royal ». Comincia così a prendere forma a Chartres uno degli elementi che, con le torri gugliate, diventerà essenziale nell'organismo della cattedrale. Nel « portale dei re » un primo gruppo di scultori presente già i tempi nuovi. Ma l'opera loro dovette ben presto apparire arretrata di fronte a quella di un'altra maestranza più decisamente moderna; allora la prima cede e si trasferisce a Etampes. Il secondo cantiere, il vero rinnovatore, che probabilmente aveva poco prima lavorato al portale centrale di St-Denis, compie forse con altre collaborazioni il « portale dei re ».

In forme ancora acerbe lavorano gli scultori del portale monoforo di Senlis.

La fase più sfolgorante della scultura gotica è quella



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
GOTICA, ARTE - Navata e altar maggiore della Cattedrale visti dalle tribune (sec. XII) - Autun.



(fot. W. Pfohl)
GOTICA, ARTE - Chiesa parrocchiale di Kammern. Ricostruzione gotica dopo l'invasione turca del 1493. A due navate, quattro pilastri.

che si inizia dopo il 1194 con la ricostruzione di Chartres, quando si accresce l'importanza dei transetti a nord e a sud tanto da richiederne il compimento mediante altre vere e proprie facciate, ornate di portali e di statue. Ed è questo carattere leggermente arcaizzante che distingue la scuola di Chartres dalla scuola di Parigi, specialmente nei due altri portali di Notre-Dame, da quella di Amiens, da quella di Reims che fa già quasi presentire imminente la fase manieristica.

La critica, in specie francese, ritiene di ravvisare il segno distintivo del rinnovamento gotico nella scultura in un senso di tranquillità, in pieno contrasto con il cosiddetto « stile spirituel » del tempo romanico della vicina scuola borgognona (Autun, Vézélay, ecc.).

Un senso di calma e di decoro, di cui sono esempi la « Visitazione » di Reims, la suprema bellezza ideale del « Beau Dieu » di Amiens, o la purezza di certi nudini, veramente prassitelici, nelle « Storie della Creazione » alla Ste-Chapelle. Atteggiamento stilistico che è l'adeguata espressione artistica di tutta una nuova situazione economico-sociale-politica con nuovi gusti e nuove aspirazioni, che incontra anche sul piano culturale una concreta e precisa motivazione classica con la diretta conoscenza di esemplari dell'arte antica.

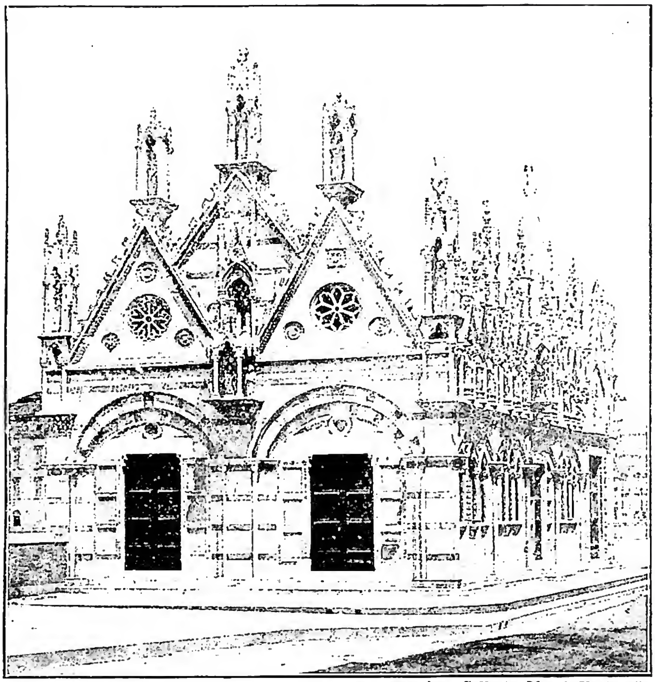
L'esempio classico è, palesemente, il fermento vivo nelle sculture provenzali (St-Gilles, Arles). Ed è certo che una tenace vena di classicismo – sia pur con accenti di dialetto celtico – alimenta l'ispirazione dei vicini scultori alverniati, per molti aspetti parenti ai lombardi. Ed in ogni caso non mancavano monumenti dell'arte plastica antica nella stessa Ile-de-France, e ne abbondavano, oltreché il mezzogiorno, le vicine regioni del Medio Reno, della Mosa, della Mosella. Lo prova, se non altro, la « Visitazione » di Reims. Ma soprattutto è ammissibile che il rinnovato contatto con l'Oriente e con la raffinata

cultura bizantina del periodo macedone, legata alle fonti classiche da una tradizione che neanche l'iconoclastia aveva potuto interamente recidere, abbia offerto agli artisti esemplari di una bellezza tanto diversa da quella perseguita per lo più nel medioevo occidentale (cf. il «Beau Dieu» di Amiens col Cristo nel «Trittico di Harbaville»). Questo nuovo stile tende a complicarsi da un lato con una sempre più particolareggiata – e perciò, alla fine, più superficiale – osservazione della realtà naturale, dall'altro con una sempre maggiore ricchezza di contenuto patetico. La crescente ricerca di determinazioni caratteristiche culmina in un ravvivato interesse per il ritratto, sicché dalle raffigurazioni ancora del tutto generiche delle più antiche tombe reali o principesche o episcopali con statue giacenti (p. es., dell'abbazia di Fontevrault e quelle dedicate da s. Luigi a St-Denis) si passa alle stupende caratterizzazioni del grande ignoto maestro di Naumburg. Dai vivaci ritratti scolpiti da Peter Parler, architetto del duomo di Praga, alle molteplici statue di Carlo V (specialmente quella opera di Andrea Beauneveu [1364] nella serie più recente di St-Denis); alle creazioni di Claus Sluter (Portale della certosa di Champmol e ivi pure il «puîts de Moyse», dopo 1389). Il Beauneveu, che fu anche miniaturista, e lo Sluter, olandese di nascita e franco-fiammingo di cultura, partecipano già dei gusti e degli atteggiamenti stilistici, del cosiddetto «gotico internazionale». Prima del quale converrà far cenno del «gotico cistercense».

Reazione al fasto dell'architettura cluniacense (Cluny, fu, sino al rinnovamento del S. Pietro in Roma, la più grande chiesa della cristianità) la quale non fu tuttavia solo ostentazione di lusso e di sfarzo, ma organica complessità e raffinatezza di cultura, il gotico cistercense attua codesta istanza di essenzialità con più piena aderenza ai modi propri del linguaggio architettonico, in funzione cioè di vera e propria configurazione spaziale, di delimitazione di ambienti, e senza quello spostamento di toni stilistici verso il settore plastico, che si è notata nell'altra corrente del gotico, quella delle cattedrali. L'accento così di questa peculiare voce cistercense del gotico, si riporta sui valori di linea e di superfice, nella rigida durezza dei profili taglienti, nella abbastanza larga distesa delle pareti, nella pianta quadrangolare delle cappelle e del capocroce, in luogo dell'andamento rotto e frastagliato delle absidi poligonali e delle cappelle radianti.

Ne risulta un disegno chiaro che assorbe nella nuova funzionalità struttiva gotica remoti motivi basilicali paleocristiani.

È ovvio pertanto che tale concezione spaziale, da un lato riesce confacente ai nuovi indirizzi del monachesimo, dall'altro diviene particolarmente feconda in terra italiana. Assai rare, qui, le opere di gotico puro e sempre in ritardo sugli originali francesi; dal S. Andrea di Vercelli, di forme relativamente primitive e semplici, versione piuttosto provinciale del tipo «vittorino» (una varietà francese non tanto lontana dal cistercense), al S. Francesco di Bologna – uno dei pochi esempi di pianta a peribolo e raggiera di cappelle absidali – al S. Petronio pure di Bologna, al duomo di Milano: un focolare, quest'ultimo, ma isolato e quasi senza conseguenze, di goticismo tardo per la presenza di maestranze nordiche, e gli scambi con i grandi cantieri transalpini come Strasburgo e Colonia.



(fot. Gallerie Musei Vaticani)
GOTICA, ARTE - Oratorio di S. Maria della Spina, ampliato nel 1323, ricomposto nel 1871 - Pisa.

Ben maggiore fortuna trovò invece in Italia l'architettura cistercense, non solo nelle propaggini dalla abbazia madre di Cîteaux, Fossanova, Casamari, S. Galgano, S. Maria d'Arbona, ecc., ma soprattutto per gli sviluppi che le diedero Francescani e Domenicani nei numerosissimi edifici che essi vennero costruendo in quasi ogni città italiana.

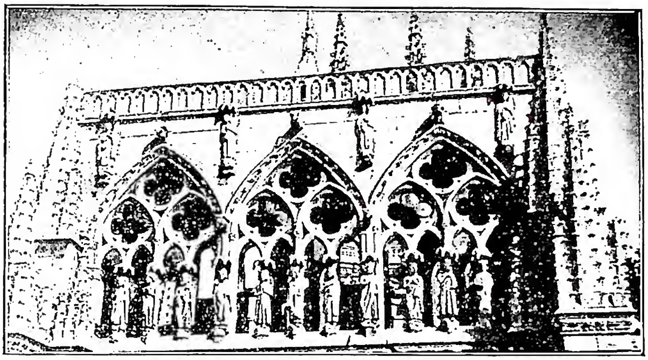
La basilica di Assisi (v.), iniziatasi subito dopo la morte di s. Francesco, reca l'impronta di una genialità improvvisatrice, non professionale, forse proprio quella di frate Elia, che fonde felicemente elementi disparati: motivi di tradizione locale, echi di visioni orientali, suggerimenti del gotico francese, nell'ardita e intensamente spirituale concezione di due diversi ritmi spaziali dal cui contrasto si esprime un senso di ascensione, di liberazione.

Disegno che, dopo la caduta di frate Elia, trova compimento nella sua parte superiore più decisamente gotica ad opera di un architetto geniale, quasi certamente Filippo di Campello, che ne ripete poi in parte le forme in S. Chiara. Ed è veramente rimarchevole l'affinità con la pressoché contemporanea Ste-Chapelle, non solo nella idea fondamentale dei due vani sovrapposti, ma anche e soprattutto nelle proporzioni della navata superiore e nella modalità della decorazione delle membrature originariamente policroma. Ma ad Assisi, sempre in ordine al gusto italiano, l'ambiente si definisce assai più chiaramente e «prospetticamente», nella sua forma crociata ad ampi transetti, per la maggior concreta saldezza delle pareti, solo parzialmente aperte a finestre istoriate di origine forse francese, e invece per larghi tratti decorate, secondo la tradizione romanica italiana, dai famosi affreschi.

Un'altra curiosa sintesi di motivi romanici (la facciata a capanna), veneto-bizantini (le cupole), gotici (il peribolo e le cappelle raggianti) e persino islamici (minareti) è il S. Antonio di Padova, testi-

monianza della larghezza e libertà di cultura dei costruttori francescani: non senza forse qualche relazione con Poitiers e il Perigord curiosamente orientalizzante.

Ma, in genere, le chiese francescane e le domenicane vanno modellandosi piuttosto sul tipo cistercense, con triplice (e tavolta semplice) navata senza triforio, sostituito talora da un ballatoio; transetto sul quale si attestano le cappelle in serie spesso assai numerosa sul lato d'oriente, e talvolta se ne aprono anche, di fronte a quelle, sull'occidentale e in sopraelevazione sulle testate nord e sud. La copertura a vòlte è riservata, in lode al Signore, alla cappella maggiore, talvolta a quelle minori e alle navatelle laterali. Ma la navata centrale, proprio per un espresso proposito di umiltà, è quasi costantemente coperta, secondo l'uso basilicale, con capriate, le quali tuttavia vengono lasciate a vista senza lacunare. Esempio tipico la francescana S. Croce di Firenze, con la gemella domenicana S. Maria Novella, solo alcun poco più ricca.



(*fot. Garcia Garrabella*)
Gotica, arte - Particolare della loggia detta «degli Apostoli» sulla facciata della Cattedrale (sec. xiv) - Burgos.

Con la rinuncia a voltare di pietra i vasti spazi della maggiore navata viene, in sostanza, a mancare alla radice la ragion prima di tutto il sistema gotico, e vien meno con essa quella spinta alla plasticità che in quello si è notata. Così, ancor meglio che nel cistercense, riappaiono in primo piano i valori parietali di linea e di superfice, restringendosi l'adozione delle novità gotiche prevalentemente al campo decorativo. E si spiega così l'aspetto tutto particolare nel quale si va atteggiando il gotico in Italia: diminuito predominio degli sviluppi verticali in rapporto agli orizzontali, persistente prevalenza della decorazione pittorica ad affresco su quella scultorea e su quelle delle vetrate istoriate, l'uso delle quali è assai scarso; rarità estrema degli «arcs boutants», dei pinnacoli, delle guglie. A questo gusto corrispondono anche le facciate nelle quali mancano le torri, e soprattutto viene ridotto a modeste proporzioni il motivo dei portali, elemento che in Francia modella la fronte delle cattedrali tutta in tumulto di vigorosi effetti plastici e chiaroscurali, mentre in Italia si ha un distendersi in superfice per larghe partiture che commettono insieme figurazioni talora altamente poetiche di geometria piana. Si ponga mente alla compagine stupendamente armonica e complessa della facciata del Duomo senese, disegno imitato dal Maitani ad Orvieto. Nel duomo di Firenze, Arnolfo di Cambio, pur attingendo al patrimonio gotico, risale ad antiche fonti di ispirazione del romanico classicheggiante toscano o anzi addirittura del paleocristiano, mentre nettamente prelude al Rinascimento.

In conclusione, adunque, il gotico nell'architettura italiana, anziché una interna evoluzione dello stile come in Francia, si può considerare una vera frattura della tradizione, per l'adozione di forme venute da fuori: una crisi, per quanto non profonda né duratura, motivata da cause esterne.

Una più intima e convinta adesione al gusto gotico si ha nell'Italia settentrionale e a Siena. Certo il contributo del linguaggio gotico è sensibile nell'arte di Siena; ma soprattutto l'edilizia civile elabora un suo tipo di costruzione per case e palazzi, che è una schietta libera interpretazione di principi cistercensi e tanto si identifica con il gusto senese e dura tenace che l'ampliamento dei piani superiori del Palazzo comunale si compie, in pieno Seicento, con tale fedeltà allo stile tradizionale da raggiungervi una omogeneità perfetta.

L'Italia padana è naturalmente più esposta all'influsso nordico e gotico. Le preferenze gotiche durano a lungo fino a intrecciarsi nel Quattrocento con le correnti rinascimentali, di origine toscana. Esempio tipico l'arte e la teoria del Filarete, e l'arte piuttosto ibrida della certosa di Pavia. Particolari atteggiamenti conseguono al largo uso delle murature laterizie e degli ornati di terracotta, specialmente nella parte bassa della pianura; associati, in Lombardia, a decorazioni di graffiti seminati radi sull'intonaco; altrove, e specialmente nella Marca trevigiana, ad affreschi con finte tappezzerie, oppure finti mattoni in svariatissime combinazioni, oppure finti marmi colorati e intagliati, traduzione economica quest'ultima della ricca decorazione marmorea di Venezia. A Venezia, dove si era avuta una fase trecentesca gotico-bizantina con i Dalle Masegne e gli avori degli Embriachi (posizione analoga a quella di Maestro Paolo in pittura) e, di riflesso, nel Veneto, il gotico nella sua fase fiammeggiante ha una rigogliosa e lunga fioritura. Vi contribuiscono apporti nordici diretti, scambi con il cantiere milanese, ma anche l'attività di lapicidi locali tra i quali la famiglia dei Bon, fedelissimi alla tradizione gotica anche quando gli apporti toscani avevano precocemente offerto modelli stimolanti del nuovo stile. Caratteristiche di Venezia son le facciate di chiese, per lo più in cotto, a frontespizio mistilineo, scenario decorativo quasi senza funzione struttiva. Ma specialmente nell'architettura civile il tardogotico ha lasciato esemplari memorabili, dal Palazzo ducale alla Ca' d'Oro. Ma bisogna pur dire che nel Palazzo ducale la lunga esperienza degli architetti veneziani in fatto di loggiati e di portici raggiunge il risultato quasi miracoloso di pareti che sembrano sfide alle normali leggi statiche.

Anche per quanto riguarda la scultura come arte autonoma, si può ripetere che, in Italia, il gotico rappresenta una improvvisa deviazione. Basta a questo proposito il netto distacco di stile fra i due grandi Pisani, padre e figlio. Nicola, con un suo personalissimo senso della plasticità esasperato in una violenza quasi barbarica, e con una cultura che attinge largamente sue formole al repertorio classico e paleocristiano; Giovanni con la fuggevole varietà degli aspetti e il calore degli affetti in una fluente onda plastica rappresa, ma come ancor viva, nella ferma durezza della materia. Onda plastica in un linguaggio scultorio che volge nettamente al pittorico, mentre offre maggior copia e agilità di mezzi espressivi alla cresciuta intensità patetica dei contenuti psicologici. Che è proprio quanto si è ravvisato nella scultura francese nella sua fase di maturità, che corrisponde anche precisamente al momento dei suoi maggiori contatti con l'arte italiana. Comunque, la cesura fra lo stile di Nicola e quello di Giovanni è sicurissima, e proprio all'intervento dei vari giovani discepoli, e

soprattutto di Giovanni, è dovuto il mutamento che si riconosce nel pulpito di Siena (cf. Madonna nel *trumeau* della porta transetto nord di Nôtre Dame di Parigi al tipo delle Madonne di Giovanni).

Anche Arnolfo, nella sua attività di scultore, sembra conoscere la grande arte di Francia (si confrontino le *Storie della Vergine* per la facciata di S. Maria del Fiore con la *Natività* proveniente dal pergamo di Chartres) ma con un perdurare di accenti arcaizzanti.

La scultura pisana, per l'autorità di Giovanni e per l'operosità dei suoi più prossimi seguaci, promuove la moda gotica da un capo all'altro dell'Italia, si propaga nell'Italia settentrionale e si protrae nel tempo, specialmente nel cantiere del duomo di Milano, finendo per incontrarsi con quelle correnti di decoratori che erano operosi a Venezia.

Nei territori più propriamente gotici la grande estensione e l'importanza assunte dalle vetrate spengono pressoché interamente la pittura parietale che quelle sostituiscono. Essa è poco meno che inesistente; rara eccezione qualche raffigurazione allegorico-politica nei pubblici palazzi o rinnovazione di decorazioni in edifici anteriori conservati. I pochi esemplari francesi, come la Vergine e gli Apostoli di Lavandieu (fine sec. XII) mostrano indirizzo ritardatario con prevalente influsso bizantino affini ad un Margaritone o a un Maestro del Bigallo italiani. Altrettanto rari i dipinti su tavola ritrovabili specialmente in terra germanica (p. es., il famoso Altare delle Clarisse a Colonia). Il solo pezzo sul quale può formarsi un concetto della pittura gotica francese è il relativamente tardo paramento di Narbonne, con *Storie della Passione*. Del pari le poche tavole di altare mirano a simulare gli smalti che esse surrogano economicamente, e lo stesso altare di Verdun si può considerare in sostanza una trasposizione in grande di una serie di mini. Gli smalti sono un'altra delle produzioni artistiche medievali che, già fiorenti prima, si continuano in periodo gotico (Limoges); essi d'altronde, anche per affinità di materia e di effetti, si richiamano ancora una volta alle vetrate, nella loro commessione di zone cromatiche vitree, piatte, sigillate da vigorosi contorni metallici. Ma anche per l'arte della miniatura occorre riferirsi all'intima norma dell'arte delle vetrate, la quale si può considerare pertanto il paradigma sul quale, più o meno, si modellano tutte le varie branche del linguaggio pittorico gotico. Un mondo visto prevalentemente nei suoi valori di limite (superfice, linea) e non di volume : e conseguentemente una rappresentazione che, prescindendo dai mezzi plastici (chiaroscuro) si appaga delle campiture piatte e delle definizioni di contorno; una esaltazione, alla fine, della linea come mezzo espressivo. Così nelle vetrate, così negli smalti, e così nella miniatura. Posta questa tendenzialità stilistica nella miniatura gotica, si constaterà che, ancora una volta, alle origini essa si svolge quasi insensibilmente dai modi della illustrazione romanica a penna. Ma con un sensibile attenuarsi delle notazioni plastiche. Questa tecnica elementare si continua particolarmente in Inghilterra e in Germania sviluppando, specialmente per le iniziali non figurate, motivi già usati, p. es., nello scrittorio cluniacense.

Ma ecco a Parigi, in servizio di una industria libraria, prosperosa intorno alla Università, specialmente per la produzione di testi teologici e giuridici, l'arte dell'« alluminare » fiorisce con uno splendore indicibile, creando un tipo di decorazione armoniosamente ricca ed elegante che, pur qua e là imitata, resta peculiare della capitale.

I contatti che la miniatura parigina venne senza dubbio ad avere con la bolognese, non diedero affatto luogo ad innesti fecondi, ma, tutt'al più, ad amalgame piuttosto ibride. Codici di *litera Bononiensis* poterono esser mandati a Parigi per il lavoro di illustrazione; alluminatori francesi (come pure professori e studenti) furono certo presenti a Bologna. Ciò spiega come alquanti codici giuridici bolognesi siano decorati alla francese : taluni hanno quaderni alla francese alternati a quaderni alla bolognese; in altri le due decorazioni si mescolano nella stessa pagina; ma non si fondono. Vi è un solo ed esiguo gruppo di codici bolognesi nei quali i modelli francesi sono assimilati con grande convinzione e con notevole abilità, seppure con accento petroniano. Ed è il solo momento che si possa considerare di efficace influenza della miniatura francese sulla bolognese : momento che, secondo l'ipotesi del D'Ancona, sembra ragionevole – anche per l'allusione dantesca all'« alluminare.... in Parisi » – far coincidere con l'attività di Oderisi da Gubbio, in confronto a quella di Franco bolognese, rappresentante piuttosto delle nuove tendenze vivamente icastiche al principio del sec. XIV. E, inversamente, è probabile che proprio questi nuovi modi bolognesi siano gli stimoli determinanti dell'arte del « Maître aux boquetaux ». A Siena, piuttosto, sembra che la miniatura parigina abbia offerto motivi di stile capaci di autonomi svolgimenti. E infatti anche la pittura senese preferisce come mezzi espressivi la linea vibrante e la superficialità del colore decorativo. Duccio sulla sua iniziale cultura bizantineggiante si giova più tardi di esperienze gotiche, nella fluenza, soprattutto, della linea di contorno, come appare non solo nella *Maestà* ma anche nella *Madonna dei Francescani* (assai più probabilmente tarda che giovanile), nella quale è rivelatrice la tenda quadrettata, per quanto usata con tutt'altro intendimento figurativo dei fondi francesi. Al goticismo di Duccio è probabile abbia conferito anche l'arte di Giovanni Pisano.

Uno dei più squisiti ed originali artisti gotici, anzi il maggior pittore gotico è senza dubbio Simone Martini, mentre Giotto non si può considerare un gotico, ma artista che prelude al Rinascimento.

Una vena gotica penetra più tardi nella pittura fiorentina, con gli esempi senesi, e attraverso al raffinato e malinconico decadentismo di Agnolo Gaddi sfocia alla fine del sec. XIV e al principio del XV nello stilismo esasperato di Lorenzo Monaco.

Il soggiorno di Simone Martini ad Avignone, negli ultimi anni di sua vita, si conclude in un intreccio di due culture affini; quelle del gotico francese e del gotico senese : giunto il primo ad una estrema maturazione in quasi due secoli di creatività feconda, derivato l'altro dal primo, ma con contributi e svolgimento del tutto propri.

Così il gotico si evolve nel cosiddetto « gotico internazionale » secondo la designazione universalmente accettata. E sulle raffinatezze ormai ammanierate e sempre astrattamente decorative del vecchio gotico è un innesto del gusto e delle esigenze dei tempi nuovi dell'imminente Rinascimento. Ma questo naturalismo del gotico internazionale ha un suo carattere che lo distingue da quello rinascimentale e trova rispondenze, da un lato con altri atteggiamenti della pittura trecentesca padana (specialmente di Tomaso da Modena) e coincide dall'altro con il fondamentale gusto nordico (specialmente fiammingo), e cioè un interesse per la natura come contenuto e non come forma : un naturalismo analitico, quindi, indifferente ai problemi della ricostruzione sintetica.

Questo moto si origina in Borgogna, punto d'incontro di correnti italiane, fiamminghe e francesi settentrionali, nel clima artistico promosso dal mecenatismo dei duchi di Borgogna, con centro Digione, e di Berry con centro Bourges. L'arte di Claus Sluter non è che l'aspetto di questa tendenza, nella scultura. Per quella medesima certosa di Champmol furono dipinti da Melchior Broederlam (1392-99) gli sportelli esterni dell'altare ligneo intagliato da Jacques de Baerze (1391) con *Storie dell'infanzia di Cristo*, una delle rarissime tavole primitive francesi, ed un caposaldo di quest'arte. Il capolavoro di questa corrente è il libro d'ore di Jean de Berry miniato nei primi anni del sec. XV dai fratelli de Limbourg. La quale corrente nel giro di una generazione, poiché nata sul

finire del sec. XIV, non dura, nelle sue manifestazioni più tipiche, molto oltre il 1420, invade tutta Europa e trova subito larga eco in Italia, specialmente nella Valle padana, per grande congenialità con il gusto lombardo, emiliano, veronese e giunge anche nelle Marche e in Toscana.

Esemplare particolarmente tipico di questo stile la decorazione di Torre Aquila a Trento databile, secondo le precisazioni del Rasmo, al 1407 o poco prima, che svolge con nuova ampiezza il tema tradizionale dei mesi. Opera di influsso prevalentemente lombardo che mostra relazioni strettissime con l'arte della tappezzeria (altra industria artistica in grande fiore di questi tempi, Arras, Bruxelles) per la composizione, nella quale una veduta dall'alto è inserita nelle maglie di un'orditura prevalentemente decorativa, una sorta di prospettiva disarticolata e ricomposta come ad alveoli, con episodi figurati sparsi entro al piatto tessuto paesistico.

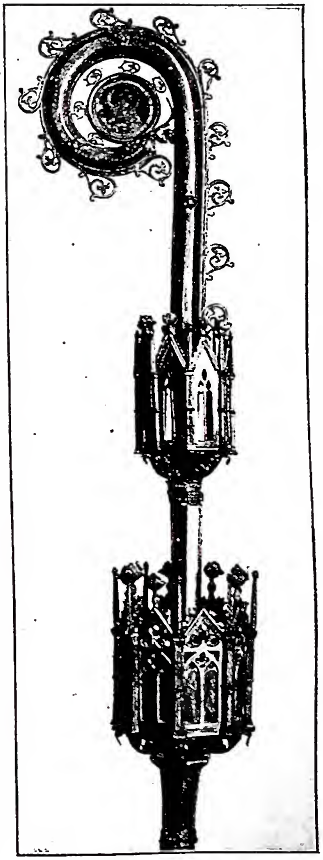
Questo gusto composito tende a risolversi nelle sue componenti. In Italia volge rapidamente al Rinascimento in un suo primo tempo detto efficacemente « umbratile » dal Longhi : basti riflettere al passaggio da Masolino a Masaccio, dal Sassetta a Domenico di Bartolo, agli sviluppi del Pisanello, e allo stesso Domenico Veneziano che, nella sua formazione pisanelliana, si ricollega proprio a codesto gotico internazionale. Il quale altrove volge piuttosto al polo della goticità. Così nella Spagna, nelle due principali scuole valenzana e catalana, già molto influenzate da Siena; lungo il Reno e lungo il Danubio. In fondo la stessa arte dei sommi Van Eyck nasce anche essa su questo medesimo terreno e si svolge in perfetta coerenza alle fondamentali direttrici gotiche, verso un naturalismo particolaristico che non sembra ragionevole designare come Rinascimento (la cosiddetta rinascita fiamminga). Ed è ancor questo spirito che si afferma nei due grandi tedeschi Conrad Witz e Hans Multscher e in Lucas Moser. In Austria penetrano forme più specificamente francesi, con il maestro notevolissimo di Heiligenkreuz ed anche in quello di Castel Tirolo, più genericamente internazionale con il Maestro di St Lambrecht, ovverosia Hans von Tübingen, e si incontrano con la più vecchia scuola boema (Teodorico da Praga, ecc.) fiorente dalla metà del sec. XIV, sotto molteplici stimoli culturali (avignonesi, italiani, specialmente emiliani) e ramificantesi fino nella Germania settentrionale con Meister Bertram ad Amburgo. Scuola boema che nella ricerca del caratteristico tende ad accentuare, in senso talora grossamente grottesco, l'impressionismo mimico di Tomaso da Modena.

E proprio questo gusto della rappresentazione si protrae a lungo; di questo è espressione tipica, anche tecnicamente adeguata, l'associazione di pittura e scultura nell'uso diffusissimo degli altari lignei (con ramificazioni in Carnia e altre regioni alpine). In essa gli intendimenti materialisticamente illusivi, insiti alla coloritura del rilievo, si associano stranamente alle più spinte deformazioni anatomiche e mimiche.

Goticismo che – come s'è visto anche per l'architettura – sembra un ineliminabile fondamento alla ispirazione dei nordici (sicché quasi goticità e nordicità coincidono), e che costantemente riaffiora anche di sotto a stati di cultura superficialmente rinascimentale mediterranea. Esso traspare pertanto anche nell'opera di artisti più legati, per ragioni di educazione e di contiguità territoriale, all'arte italiana, come Michele Pacher, che senza dubbio ha conosciuto Padova e ancor più soverchiante nel minor fratello Federico che deve aver conosciuto Loreto e che non a caso si accosta proprio a quegli italiani di temperamento nordico come il Crivelli e l'Alunno. Esso resta il costante fermento del Dürer a malgrado delle effimere esperienze italiane; e soprattutto, espresso in una potenza di meteore luminose veramente cosmica, in un mordente tormento della linea, in una concitazione coloristica straziante, che trascinano alle più allucinanti visioni – risultati talora altissimi – del Grünewald, dell'Altdorfer e degli altri della Donauschule. E infine è pur sempre esso goticismo che riappare nelle tanto meno alte esercitazioni, invano classicheggianti dei manieristi di Anversa ed affini, e nelle creazioni di alti spiriti italiani come il Lotto e il Pontormo in un momento critico del Rinascimento. - Vedi tavv. LXVI-LXXI.

BIBL.: Sui caratteri generali dell'a. g. oltre la bibl. alla v. MEDIOEVO, arte del, cf. specialmente P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, Torino 1927, p. 471 sgg.; II (*Il Trecento*), ivi 1951, passim; E. Berlat, *Le style gothique*, Parigi 1943; P. Lavedan, *Histoire de l'art*, ivi 1944, p. 155 sgg. con ricca bibliografia ragionata. – Sullo sviluppo dell'architettura gotica : H. C. Moore, *Development and character of Gothic architecture*, Nuova York 1904; A. Michel, *Hist. de l'art*, II, 1; III, 1, Parigi 1907-10; A. Mâle, *Art et artistes du moyen âge*, ivi 1927; H. Stein, *Les architectes des cathédrales gothiques*, ivi 1930; K. H. Clasen, *Die Baukunst des Mittelalters* (*Handb. d. Kunstwissensch.*), Wildpark-Potsdam 1930; M. Aubert, *Nouvelle histoire universelle de l'art*, I, Parigi 1931; E. Bruley, *Architecture gothique*, ivi 1932. – Sullo sviluppo della scultura : M. Dvorak, *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei*, Vienna 1921; E. Mâle, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, 4^a ed., Parigi 1919; id., *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, ivi 1922; D. Yalabert, *La sculpture romane et gothique*, ivi 1926; L. Pillon, *Les sculpteurs français du XIIIe siècle*, ivi 1931. – Sullo sviluppo della pittura, oltre le opere sopra citate : H. Bouchot, *Les primitifs français*, Parigi 1904; P. Toesca, *La pittura e la miniatura in Lombardia*, Milano 1912; P. A. Lemoisne, *La peinture française à l'époque gothique*, Parigi 1931. – Sulle arti minori : I. Labarte, *Histoire des arts industriels au moyen âge*, ivi 1887; R. Koechlin, *Les ivoires gothiques français*, ivi 1924. – Per l'a. g. in Italia v. E. Lavagnino, *Storia dell'arte medioevale*, Torino 1936 e ristampa 1949, p. 459 sgg. e bibl. a pp. 776-79. – V. anche la bibl. alle voci AUSTRIA, FRANCIA, GERMANIA, INGHILTERRA, IRLANDA, ITALIA, PORTOGALLO, SPAGNA (arte). Luigi Coletti

GOTICA, SCRITTURA e MINIATURA. - Sulla fine del sec. XII nel campo delle scritture latine si sostituì alla minuscola carolina una scrittura che, contrapponendo alle forme rotonde e alla classica eleganza della « littera antiqua » (carolina) un tratteggio duro e angoloso, fu riconosciuta dagli umanisti come « barbara » ed ebbe perciò il nome di g., con il medesimo valore dispregiativo dato a questa denominazione come attributo di quel particolare stile architettonico che nello stesso periodo di tempo trionfava sul romanico. La nuova scrittura si frantuma ben presto



(fot. Biblioteca Vaticana)

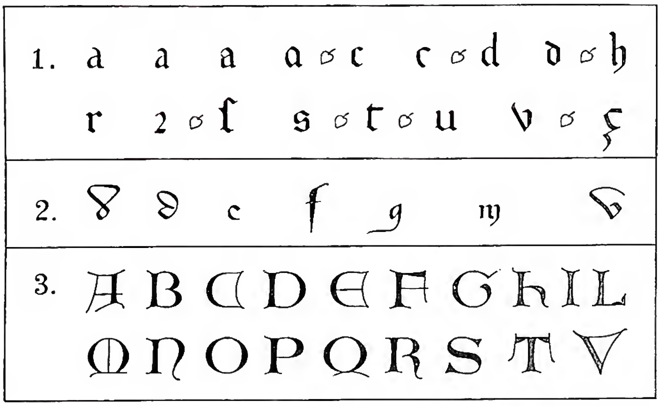
GOTICA, ARTE - Pastorale con medaglione di pontefice e decorazioni (sec. XIV) - Biblioteca Vaticana, Museo Sacro.

in una serie di tipi, che divergono non solo in relazione alla zona geografica in cui si sviluppano ma, entro certi limiti, anche in relazione alla natura del testo : la g. usata nei libri liturgici ha, ad es., tutt'altro aspetto di quella dei registri mercantili. Tuttavia è sempre riconoscibile, sia nelle forme librarie che in quelle corsive, una caratteristica comune che consiste essenzialmente in un tratteggio rigido, spezzato, che sostituisce alle curve della minuscola carolina aste e sbarre rettilinee, modificando in conseguenza gli archi inferiori e superiori in angoli molto pronunciati e dando forte rilievo al contrasto fra tratti grossi e tratti sottili.

I. Origine. – L'origine della g. non è stata ancora sufficentemente chiarita : si può dire tuttavia che essa è il risultato di un processo di stilizzazione, che fissa, in forme particolarmente aderenti al gusto dell'epoca (si pensi all'architettura), un *ductus* nato da uno sforzo calligrafico, ossia dall'esigenza di conservare artificiosamente l'aspetto calligrafico di una scrittura che per il suo tratteggio agile e rotondo tendeva insensibilmente ma fatalmente verso forme corsive : tanto che i primi sintomi si possono già ravvisare in alcuni manoscritti del sec. XI. Fino a che punto abbia agito sulla formazione della g. un presunto influsso della beneventana (v.), come vuole la studiosa russa O. Dobiache-Rojdestvensky, non è dato stabilire. Certamente invece contribuirono a determinarne il tipo l'uso esclusivo della penna come strumento scrittorio (soprattutto per quel che riguarda l'alternanza di tratti grossi e tratti sottili) e l'espandersi della cultura fuori dei centri monastici : presso le università in rispondenza al bisogno di diffondere in gran numero i testi di studio, sorgono infatti officine scrittorie i cui amanuensi lavorano con un fine esclusivamente commerciale (v. pecia) e difettano, soprattutto in principio, di una tradizione di scuola, sicché la scrittura calligrafica, non essendo ad essi familiare, diviene necessariamente rigida e artificiosa. È probabile, ma non ancora dimostrato, che la g. abbia avuto origine nella Francia settentrionale, ma si diffuse rapidamente in tutta l'Europa occidentale ed ebbe vita fino al sec. XV. Nei paesi germanici è durata fino ai giorni nostri.

II. La g. libraria. – Una classificazione sistematica dei vari tipi di g. minuscola è ancora da fare : l'elenco che segue si limita perciò a quelli meglio definiti e ammessi comunemente.

Il tipo in cui gli elementi distintivi della g. sono più accentuati si riscontra nei messali e nei testi liturgici destinati alla recita nel coro, in cui la necessità che la lettura riesca agevole nonostante la distanza del leggìo dallo stallo determina l'uso di caratteri vistosi, dal *ductus* completamente artificiale : è la cosiddetta *g. corale*, chiamata anche dai Tedeschi *Fraktur* e dai Francesi *lettre de forme*. Si ritrova anche in testi letterari, soprattutto nei paesi germanici, ma ordinariamente in proporzioni ridotte, e viene allora indicata con il nome di *textura* (*Text*). In Italia lo spezzamento delle linee, la durezza del tratto, il pronunciamento degli angoli vengono contenuti in proporzioni più modeste, e la scrittura conserva sempre una certa rotondità nel tratteggio, sicché la g. italiana venne chiamata anche *rotunda* : la sua espressione più caratteristica si ha nei manoscritti universitari bolognesi (*littera Bononiensis*). La *g. francese* sviluppa artificiosamente i suoi elementi in altezza, conferendo alla scrittura un aspetto molto accurato, dalle lettere assai strette e ricche di angoli acuti: ma nei testi universitari (*littera Parisiensis*) il *ductus* è più libero, le lettere sono meno alte e la scrittura risulta più irregolare. Simile è la *g. inglese* che viene eseguita però nei manoscritti universitari (*littera Oxoniensis*) con maggiore cura. Un tipo particolare di g. si sviluppò soprattutto in Italia nel sec. XIV: è una scrittura che prelude già, per alcuni suoi elementi, all'avvento dell'umanistica (v.) e prende perciò il nome di *gotico-antiqua*.



(*propr. Enc. Catt.*)

Gotica, scrittura e miniatura - Lettere caratteristiche della s. g.

Tutti questi tipi hanno in comune l'aspetto angoloso e l'andamento spezzato, che a volte si limita al distacco dell'elemento di unione del tratto principale, a volte (soprattutto per *m*, *n*, *u*) investe le aste stesse, eseguite in due tempi. La *a* (cf. tabella, n. 1) è inizialmente di tipo onciale, con il tratto di destra rigido; nel sec. XIII comincia a presentare un coronamento in alto, che nel secolo successivo si chiude ad anello, cosicché la lettera risulta formata di due archi, appoggiati a destra sull'asta principale; in nesso la *a* conserva spesso la forma minuscola tradizionale, ma con le linee laterali diritte e gli archi molto accentuati. La *c* ha un aspetto simile alla *e* ed alla *t*; solo che la *e* chiude il suo coronamento con un tratto leggero obliquo che lo congiunge all'asta, e la *t* ha la linea principale che sporge un poco sopra la traversa; nel sec. XIV la *c* è tracciata a volte senza la curva inferiore che chiude il tratto verticale. La *d* minuscola cede il campo, soprattutto con il sec. XIV, alla *d* di tipo onciale, la quale si usa di preferenza davanti alle lettere tonde (*a*, *e*, *o*, o anche *r* « tonda »). La *h* ha il tratto di destra rigido fino all'altezza del rigo, poi si incurva verso l'interno scendendo sempre più al disotto dell'asta principale. La *i* acquista dal sec. XIV il segno diacritico anche se isolata : nel sec. XIV si comincia a trovare il puntino. La *r* ha una forma diritta (minuscola) e una rotonda (impropriamente detta « gotica ») : quest'ultima deriva da una *r* di tipo maiuscolo unita in nesso con lettere che si chiudano a destra con la stessa curva della *o* (*b*, *d* tonda, *g*, *p*); in seguito, perduta la nozione della sua origine, sussiste come seconda forma di *r*, ma seguita a trovarsi di norma in unione con le lettere tonde. La *s* ha pure una forma diritta e una rotonda, che si trova con frequenza soprattutto in fine di parola. La *u* può avere forma acuta (*v*), ma la diversa grafia non coincide con la differenza di suono. La *z* è sostituita talvolta nei manoscritti italiani dalla *c* caudata (*ç*) che pare derivi da un tratteggio particolare della *z*, con due archi ad andamento opposto, legati da una sottile linea obliqua. La scrittura g. ebbe anche un suo alfabeto maiuscolo (cf. tabella, n. 3), usato soprattutto per le lettere iniziali dei libri e dei capitoli. Le abbreviazioni, particolarmente dal sec. XIV, divengono numerosissime. Dallo studio dei nessi in vari manoscritti

(*fot. Enc. Catt.*)

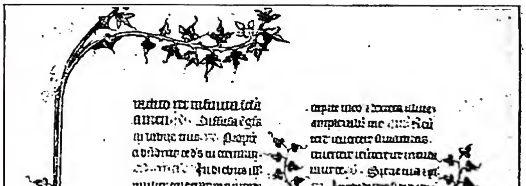
GOTICA, SCRITTURA E MINIATURA - *Incipit* della parte 1ª della *Summa* di Alessandro di Hales (1235-55) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 701, f. 3r.

dei secc. XIII-XV il Meyer ha voluto ricercare alcune leggi che riguardano principalmente la sovrapposizione delle curve rispettivamente di destra e di sinistra di due lettere che vengano a trovarsi vicine e l'uso della *r* « tonda » (v. sopra); bisogna però tener presente che si tratta di semplici norme che ammettono moltissime eccezioni.

III. LA G. CORSIVA. – Nella scrittura g. la forma corsiva è nettamente separata dalla minuscola : non deriva da questa come risultato di un tratteggio più libero, ma si sviluppa direttamente dalla carolina, nel corso del sec. XIII, aumentandone i tratti di legamento, arricchendone il *ductus* di svolazzi, accorciandone sensibilmente il tempo di esecuzione. La g. corsiva presenta già le caratteristiche della scrittura corrente moderna : lettere inclinate a sinistra o, più spesso, a destra, tratteggio continuo per tutta l'estensione di una parola, legamento anche dei tratti lunghi, superiori e inferiori, che in un primo tempo vengono angolati nell'uno o nell'altro senso, e infine riportati al punto di origine dopo aver descritto un laccio che si allarga in alto o in basso e si chiude sul rigo.

È una scrittura di uso comune (lettere, minute, registri) ma trova largo impiego anche nelle cancellerie e non è estranea all'uso librario. Anche qui si ha una grande varietà di tipi, ma in tutti si riscontrano alcune caratteristiche fondamentali, e soprattutto l'aspetto rotondo che la g. corsiva conserva sempre di fronte alla minuscola, in quanto certe spezzature non si conciliano con l'esigenza di una esecuzione rapida e leggera. Largamente usata anche per testi letterari, soprattutto in Francia, è la cosiddetta *bastarda*, di tipo cancelleresco, dal *ductus* regolare e inclinato, con le aste lunghe inferiori molto ingrossate nel punto di origine e acute in basso. Con lievi differenze nel tratteggio si trova anche in Germania, in Inghilterra, in Spagna (*bastardilla*). La *minuscola cancelleresca* è una scrittura rotonda assai elegante, in cui sono abbelliti alla maniera curiale soprattutto i tratti di legamento : ebbe origine in Italia e fu usata anche per i codici, specie in volgare; ma è soprattutto caratteristica della cancelleria pontificia dalla fine del sec. XIII a tutto il XIV. Deriva da questa, per un'esecuzione più rapida e più dimessa, la *minuscola mercantile*, propria degli atti privati e dei registri di conti. Per quanto riguarda le singole lettere (cf. tabella, n. 2) basterà ricordare che la *a* non ricorre mai nella forma onciale come nella g. minuscola; la *d* è raramente diritta, più spesso rotonda, in due forme, con l'asta cioè che dal suo punto estremo o ripiega verso destra e si chiude sull'anello con un tratto obliquo sottile (come nella minuscola cancelleresca), o si richiude direttamente sull'anello con un unico tratto ellittico; la *e* presenta spesso un uncino aperto in luogo dell'occhio; la *f* scende - come la *s*, quando non sia tonda, in fine di parola - sotto al rigo; il tratto inferiore della *g*, anziché richiudersi formando una pancia, termina non di rado con un lungo svolazzo orizzontale da destra verso sinistra; *m* ed *n* hanno spesso l'ultima gamba che scende sotto il rigo; la *u* di forma acuta (in principio di parola) ha il tratto di sinistra molto più alto e coronato da uno svolazzo da sinistra verso destra, mentre il tratto di destra si chiude spesso verso l'interno.

IV. LA MINIATURA G. – Quando si parla di miniatura g. bisogna naturalmente prescindere dall'illustrazione dei testi del sec. XV che, pur essendo in molti casi in scrittura g., risentono nella decorazione dell'arte rinascimentale : più propriamente dovrebbe dirsi miniatura dei secc. XII-XIV, escludendo però quella beneventana (v.) che ebbe origine diversa e caratteristiche proprie. Nell'esame critico degli elementi decorativi del manoscritto bisogna distinguere in questo periodo, ancor più che nell'età carolingia



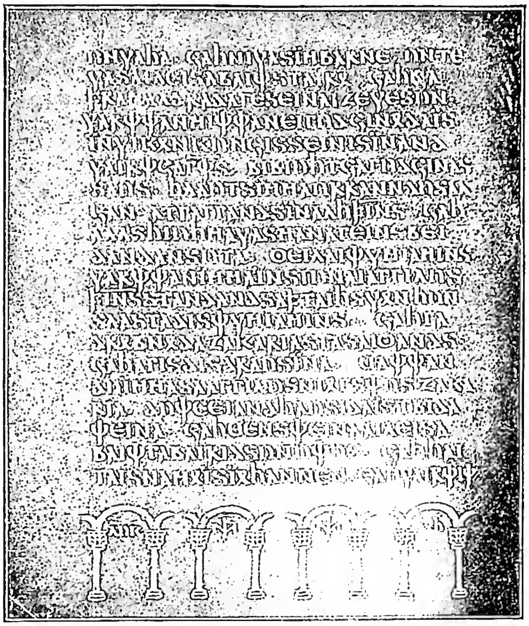
(*fot. Enc. Catt.*)

GOTICA, SCRITTURA E MINIATURA - *Gesù e la Maddalena*. Miniatura g. di scuola francese (sec. XIV) - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 603, f. 418v.

e ottoniana, i motivi puramente ornamentali dalle illustrazioni vere e proprie.

I primi sviluppano, soprattutto nel sec. XII, tendenze ormai tradizionali, arricchendo l'ornato a fogliame e le figurazioni fantastiche intorno alle iniziali: con il sec. XIII si delinea sempre più la tendenza ad abbellire le pagine anche con fregi marginali (strisce e composizioni geometriche a forti tinte, o intrecci floreali) che trovano la loro migliore espressione, con carattere diverso, nei testi giuridici bolognesi e nei «libri d'ore» francesi. L'illustrazione, invece, che invade spesso anche la parte centrale delle grandi lettere iniziali, si libera via via dall'influsso bizantino e si avvicina sempre più alla composizione pittorica delle tele e degli affreschi, soprattutto nel sec. XIV, quando anche lo sfondo rinunzia definitivamente agli schemi convenzionali e si ravviva con la ricostruzione di paesaggi e di interni realistici. Alle volte le figure, animate da un'espressione vivacemente umana anche se hanno valore allegorico, si affollano sommergendo completamente lo sfondo: la pagina si accende allora nel contrasto dei rossi, degli azzurri, dei verdi del panneggio, nelle tonalità più calde, e solo un tenue fregio architettonico o un alternarsi di colonnine costituiscono l'inquadratura schematica della scena. Siamo nel periodo di maggiore splendore della miniatura, la quale, anche se si rivolge tuttora di preferenza ai testi sacri, abbandona completamente il carattere ieratico della figura e illumina il quadro di tutte le luci, più o meno forti, ma sempre vive, senza toni opachi, sia che si ispiri alle composizioni dei pittori senesi e fiorentini, sia che ripeta i motivi delle vetrate nelle cattedrali gotiche. Contribuisce a questo indirizzo il fatto che l'ornamentazione, come la scrittura, non è più ormai prodotto esclusivo dei centri monastici, ma diviene principalmente espressione di scuole laiche, di artigiani che lavorano sotto la direzione di un maestro che impone al lavoro uno stile personale: Oderisi da Gubbio, celebrato da Dante, Niccolò di Giacomo, della scuola bolognese, Lorenzo Monaco, maestro fiorentino, Giovannino de' Grassi e Belbello di Pavia, della scuola lombarda; i francesi Honoré, Jean Pucelle e l'anonimo «Maestro dei boschetti», i decoratori della scuola anglossassone di Norwich, non intendono più la miniatura come semplice abbellimento o come arte minore, ma realizzano in essa un modo di espressione della grande arte pittorica e le pagine uscite dalle loro officine non hanno nulla da invidiare ai più celebri prodotti dei secc. XV e XVI. - Vedi tav. LXXII.

BIBL.: Sul nome della scrittura g. e sulla classificazione dei suoi tipi cf. C. Wehmer, *Die Namen der «gotischen» Buchschriften. Ein Beitrag zur Geschichte der lateinischen Paläographie*, in *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 49 (1932), pp. 11-34, 169-176, 222-34; P. B. Kruitwagen, *De drie soorten van Fratersschrift; Fractura, Rotunda, Bastarda*, in *Het Boek*, 23 (1935), pp. 1-54; H. Nélis, *Lettres françaises aux XIVe et XVe siècle*, in *Revue bénédictine*, 47 (1935), pp. 184-87. – Sui caratteri generali cf. W. Meyer, *Die Buchstaben-Verbindungen in der sogenannten gothischen Schrift* (*Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, Philol.-histor. Klasse, Neue Folge*, I, n. 6), Berlino 1897; O. Dobiache-Rojdestvensky, *Quelques considérations sur les origines de l'écriture dite «gothique»*, in *Mélanges F. Lot*, Parigi 1926, pp. 691-721; E. Crous - J. Kirchner, *Die gotischen Schriftarten*, Lipsia 1928; H. C. Schulz, *The gothic script of the middle ages*, S. Francisco 1939. – Sulla g. italiana cf. B. Pagnin, *Le origini della scrittura gotica padovana* (*Pubblic. della Facoltà di lettere e filos. dell'Univ. di Padova*, 6), Padova 1933; e sulla *littera Bononiensis*, id., *La «littera Bononiensis». Studio paleografico*, in *Atti del R. Istit. Veneto di scienze, lettere e arti*, 93 (1933-34), pp. 1593-665. Sulla *gotico-antiqua* cf. A. Hessel, *Die Entstehung der Renaissanceschriften. Ein Versuch*, in *Archiv für Urkundenforschung*, 13 (1933), pp. 1-14. – Per i manoscritti dei centri universitari v. PECIA. – Per le abbreviazioni cf. M. H. Laurent, *De abbreviationibus et signis scripturae gothicae*, Roma 1939. – Per la miniatura cf. P. Toesca, *La pittura e la miniatura nella Lombardia*, Milano 1912, pp. 151-53, 200-206, 275-427; P. D'Ancona, *La miniatura fiorentina*, 2 voll., Firenze 1914; id., *La miniature italienne du Xe au XVIe siècle*, Parigi-Bruxelles 1925; E. G. Millar, *La miniature anglaise au XIVe et XVe siècles*, ivi 1928; P. Toesca, *Monumenti e studi per la storia della miniatura italiana*, I, Milano 1930; M. Salmi, *La miniatura emiliana*, in D. Fava, *Tesori delle biblioteche d'Italia. Emilia e Romagna*, ivi 1932; H. Martin, *La miniature française du XIIIe au XVe siècle*, Parigi 1932; F. Harrison, *English manuscripts of the 14th century*, Londra 1937. Per una rapida informazione generale cf. il capitolo *Malerei* in W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, 3ª ed., Lipsia 1886, p. 344 sgg., e G. Battelli, *Lezioni di paleografia*, 3ª ed., Città del Vaticano 1949, pp. 234-44. Si veda pure, alle voci dei singoli artisti, P. D'Ancona-E. Aeschlimann, *Dictionnaire des miniaturistes du moyen âge et de la renaissance dans les différentes contrées de l'Europe*, 2ª ed., Milano 1949. Alessandro Pratesi



(*da Codex Argenteus... phototipice editus, Uppsala 1927*)

GOTICA, VERSIONE DELLA BIBBIA - *Codex Argenteus Upsaliensis*, fol. 118v: *Lc.* 1, 6-14. Nel fregio inferiore i nomi degli Evangelisti Luca, Marco, Matteo, Giovanni. Codice scritto, secondo gli editori, a Ravenna, sotto Teodorico (493-526) - Uppsala, Biblioteca dell'Università.

GOTICA, VERSIONE DELLA BIBBIA. - I Visigoti (v. GOTI) nelle molte loro razzie sul territorio romano fecero prigionieri anche dei sacerdoti cattolici, dai quali conobbero il cristianesimo. Nel sec. III già molti Visigoti erano cristiani, ed un metropolita goto sottoscrisse i decreti del Concilio di Nicea (a. 325).

In una delle loro razzie nell'Asia Minore i Visigoti fecero prigioniere anche delle donne cappadocie e da una di esse, maritata ad un goto, discende il famoso vescovo Ulfila, traduttore della Bibbia nella lingua gotica. Ulfila, n. probabilmente nella religione cattolica, ma, consacrato vescovo nel 341 da Eusebio di Nicomedia, sotto il suo influsso si fece ariano e lavorò per la conversione della sua gente al cristianesimo sotto la forma dell'arianismo. Presto si accorse che era necessaria una traduzione della Bibbia in lingua gotica, e a questo scopo inventò l'alfabeto gotico, le cui lettere sono riprodotte nel I vol. della Poliglotta Londinense (1657), *Prolegomena* II, p. 13, n. 11.

Ulfila tradusse tutto il Nuovo Testamento, tranne l'*Epistola agli Ebrei*. Se abbia tradotto anche il Vecchio Testamento è tuttora incerto. Giacché di quest'ultimo esiste soltanto *Neh.* 5-7, e non è certo che questi frammenti siano stati tradotti da Ulfila, e che da essi si possa concludere ad una traduzione dell'intero Vecchio Testamento.

La traduzione del Nuovo Testamento è fatta

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

In alto: IL "TRE DI MAGGIO,, (1808) - Madrid, Galleria del Prado.
In basso: LA FAMIGLIA REALE DI CARLO IV - Madrid, Galleria del Prado.

(*fot. Gab. fot. naz.*)

(*fot. Soprintendenza - Trieste*)

In alto: SARCOFAGI CRISTIANI (sec. V-VI) - Piazza della Vittoria.
In basso: INTERNO DEL DUOMO, dedicato ai ss. Ermagora e Fortunato (sec. VI).

dal testo greco, abilmente, chiaramente e molto fedelmente, tranne il passo *Phil.* 2, 6, tradotto in senso ariano. L'originale greco si intravede specialmente nelle forme composte dei nomi propri. Parecchi termini di origine pagana sono trasferiti alle nuove idee cristiane, mentre altri termini specificamente religiosi furono ritenuti in forma greca, p. es., *aggilus*, *aiklesjo*, *aipiscaupus*, ecc.

La traduzione gotica è oggi conservata: 1) nel *Codex argenteus* della Biblioteca universitaria di Uppsala, il quale è di origine italica (sec. V o VI), e conteneva originariamente i 4 Vangeli nel seguente ordine: *Matteo*, *Giovanni*, *Luca*, *Marco*; dei 300 fogli rimangono oggi soltanto 187. Nel margine si trovano glosse di mano posteriore, contenenti lezioni varianti in lingua gotica (*Codex Argenteus Upsaliensis iussu senatus Universitatis Upsaliensis phototypice editus*, Uppsala [1927], con ampia introduzione critica di A. Grape e O. v. Friesen e appendice di H. Andersson). 2) Nel *Codex Carolinus* di Wolfenbüttel sono frammenti della *Epistola ai Romani*. 3) Nel 1817 Angelo Mai trovò nella Biblioteca Ambrosiana 5 palinsesti: il *Codex Ambros. A* contiene frammenti delle *Lettere* di s. Paolo, alle quali sono da aggiungere 4 fogli trovati nel 1866 da Reifferscheidt a Torino (*Codex Taurinensis*); il *Codex Ambros. B* contiene la *II Epistola ai Corinti* e frammenti di altre lettere; il *Codex Ambros. C* frammenti di *Mt.* 25-27, e il *Codex Ambros. D* frammenti di *Neh.* 5-7. 4) In un codice di Vienna (*Salzburg-Wiener Alkuinhandschrift*) si trovano pochissimi frammenti di una traduzione gotica, ed in un foglio pergamenaceo della Biblioteca universitaria di Giessen frammenti di *Lc.* 23-24 in lingua gotica e latina.

BIBL.: Edizione di A. Uppström, Uppsala 1854; W. Streitberg, *Die gotische Bibel*, I, Heidelberg 1908, 2ª ed., ivi 1919; E. Nestle, *Die gotische Bibelübersetzung des Ulfila*, in *Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, III, 3ª ed., pp. 59-61; A. Wilmart, *Les Evangiles gothiques*, in *Revue biblique*, 36 (1927), pp. 46-61; P. H. Höpfl, *Introductio generalis in Sacram Scripturam*, Roma 1940, pp. 336-38; G. Bardy, *Ulfila*, in DThC, XV (1948), coll. 2048-57. Arduino Kleinhans

GOTTARDO (GODEARDO), santo. - Benedettino, vescovo di Hildesheim, successore di s. Bernward. N. a Reichersdorf (Niederaltaich) nel 960, m. ad Hildesheim il 5 maggio 1038.

Educato austeramente nella badia di Niederaltaich, si fece monaco nel 990, nel 996 vi divenne abate; nel 1001-1002 passava come abate a Tegernsee, donde riformava e dirigeva, nel periodo 1005-12, anche il monastero di Hersfeld, tornando nel 1013 a Niederaltaich; fu dunque sostenitore della riforma di Cluny (v.). Dall'imperatore Enrico II nominato vescovo di Hildesheim (1022), alla santità della vita aggiunse un'intensa operosità. Costruì e consacrò più di 30 chiese, fra cui il duomo di Hildesheim, ed istituì una scuola di scrittura e pittura. Fu il primo bavarese canonizzato (da papa Innocenzo II nel 1131). La sua festa ricorre il 4 o 5 maggio. Molte chiese e santuari gli sono dedicati. È invocato in diverse malattie e contro i fulmini e la grandine.

BIBL.: Due biografie del suo amico e discepolo Wolfher, in MGH, *Scriptores*, XI, pp. 162-221; lettere di lui e a lui, in MGH, *Epist. select.*, III, pp. 59-70, 105-110; racconti di traslazione e dei miracoli, in MGH, *Scriptores*, XII, pp. 639-52; cf. anche BHL, p. 534 sg.; *Acta SS. Maii*, I, Parigi 1866, pp. 501-530; VII, ivi 1868, p. 861. Lucchesio Spätling

GOTTHELF, JEREMIAS. - Pseudonimo di Albert Bitzius. Romanziere svizzero, n. a Murten (Friburgo) il 4 ott. 1797, m. a Lützelflüh (Berna) il 22 ott. 1854.

Pastore protestante, intese elevare, con la penna, il suo popolo, rivelandosi poeta, sebbene alieno da ambizione artistica o da finalità estetiche. Fu artefice d'una sorta di epica realistica, con personaggi di rara vivezza, che lo fanno annoverare, nelle novelle di breve respiro, fra i grandi scrittori (magistrale, p. es., *Elsi, die seltsame Magd*, 1843). Si ricordano, degli innumerevoli romanzi: *Bauernspiegel oder Lebensgeschichte des J. G.* (da cui trasse lo pseudonimo), 1837; *Leiden u. Freuden eines Schulmeisters* (1838), *Die Armennot* (1840), *Sylvestertraum* (1842) e il capolavoro: *Uli der Knecht* (1841), seguito da *Uli der Pächter* (1849).

BIBL.: Opere: *Gesammelte Schriften*, 24 voll., Berlino 1855-1858, ed. critica di F. Hunziker in 26 voll., ivi 1811-25; antologia a cura di J. Mumbauer, Friburgo 1925. Studi: F. Rudolf, *Die Welt des Schönen bei J. G.*, Berna 1906; G. Tobler, *J. G. u. die Schule*, ivi 1907; A. Bartels, *J. G.s Leben u. Schaffen*, Lipsia 1908; O. Hunziker, *J. G.*, Frauenfeld 1927; W. Muschg, *G. Die Geheimnisse des Erzählers*, Monaco 1931; W. Gunther, *Der ewige G.*, Erlenbach 1934; K. Guggisberg, *J. G. Christentum und Leben*, Zurigo 1939; W. Muschg, *G.s Persönlichkeit: Erinnerungen von Zeitgenossen*, Basilea 1944. Giovanni Guerra

GOTTI (ANTONIO), GIROLAMO MARIA. - Cardinale, n. a Genova il 30 marzo 1834, m. a Roma il 19 marzo 1916. Entrò giovanissimo nell'Ordine dei Carmelitani Scalzi, col nome di fra' Girolamo Maria dell'Immacolata Concezione. Ordinato sacerdote, insegnò filosofia nella scuole dell'Ordine e matematica nella Scuola Navale di Genova.

Teologo al Concilio Vaticano (1869), fu nominato nel 1871 procuratore generale dell'Ordine e nel 1881 priore generale, riconfermato nel 1887 per l'azione prudente da lui svolta nel far rifiorire l'Ordine.

Leone XIII lo volle, nel 1892, arcivescovo titolare di Petra per inviarlo internunzio nel Brasile e nel Concistoro del 29 nov. 1895 lo creò cardinale, con il titolo di S. Maria della Scala. Dopo essere stato prefetto della Congregazione dei Vescovi e Regolari passò, nel 1902, prefetto della Congregazione di Propaganda Fide ove svolse un'infaticabile ed intelligente attività per l'incremento delle missioni cattoliche. Nel Conclave del 1903 ebbe diciassette voti per il pontificato.

BIBL: A. Pierconti, *Da Leone XIII a Pio X*, Roma 1904; M. De Camillis, *Il card. G. M. G.*, in *Nuovo cittadino* (Genova), 27 marzo 1934. Mario De Camillis

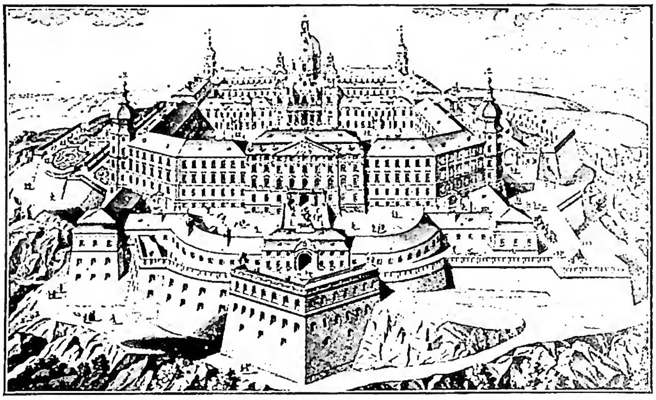
GOTTI, VINCENZO LUDOVICO. - Teologo e cardinale domenicano, n. a Bologna il 5 sett. 1664, m. a Roma il 18 sett. 1742. Religioso a Bologna nel 1680, studiò a Forlì, a Bologna e poi a Salamanca. Tornato in Italia (1688), insegnò filosofia nel Convento di Mantova, poi nel Collegio di S. Maria sopra Minerva a Roma, quindi a Bologna. Nel 1695 divenne professore di teologia nell'Università bolognese. Nominato da Clemente XI inquisitore a Milano (1715), dopo due anni ritornò a Bologna, dove ebbe la cattedra di apologetica all'Università. Nel Concistoro del 30 apr. 1728 Benedetto XIII lo creò patriarca di Gerusalemme e prete cardinale del titolo di S. Sisto. Consultore di 9 congregazioni, prese parte attiva a tutte le discussioni. Ammalatosi nel Conclave del 1740, non si riebbe più. Fu sepolto nella chiesa del suo titolo.

Il G. fu una delle migliori intelligenze dell'età sua e non cessò mai di difendere con la penna la fede cattolica. La sua prima opera fu scritta mentre era inquisitore a Milano: *La vera Chiesa di Cristo dimostrata da' segni e da' dogmi contro i due libri di Giacomo Picenino intitolati Apologia per i riformatori e per la religione riformata e Trionfo della vera religione* (3 voll., Bologna 1719; 2ª ed., Milano 1734; di questa si pubblicò una traduzione latina a Venezia nel 1750). È una confutazione sistematica degli errori del calvinista G. Picenino, sì che più che un'opera polemica è un vero trattato di apologetica. In quest'opera stampata lontano dall'autore furono introdotte espressioni offensive contro il Picenino; ciò il G. condannò nella prefazione della seconda sua opera: *Colloquia theologico-polemica in tres classes distributa* (Bologna 1727). Sono 38 conferenze nelle quali in forma dialogica il G. difende contro il Picenino il celibato degli ecclesiastici. Ma la sua opera principale è la *Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aquinatis* (16 voll., ivi 1727-35; 2ª ed., 3 voll., Venezia 1750; 3ª ed., ivi 1783), dove l'autore, nella prefazione, sostiene che bisogna abolire nello studio della teologia

le questioni puramente scolastiche ormai sorpassate per dare maggior importanza allo studio delle fonti e delle eresie che si devono combattere. Contro il protestante olandese G. Le Clerc, che sosteneva la vera Chiesa essere quella di Calvino, scrisse: *De eligenda inter dissentientes Christianos sententia, seu de vera inter Christianos religione eligenda* (Roma 1734; 2ª ed., Ratisbona 1740; 3ª ed., Vienna 1749). In difesa della verità della religione cristiana scrisse pure: *Veritas religionis Christianae et librorum quibus innitur contra atheos, polytheos, idolatras, mahometanos et iudaeos demonstrata* (12 voll., Roma 1735; 2ª ed., Venezia 1750). Questa seconda edizione contiene anche i *Colloquia* e il *De eligenda*.

BIBL.: T. A. Ricchini, *De vita et studiis fr. V. L. Gottii commentarius*, Roma 1742; Quétif-Echard, II, p. 814; G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, IV, Bologna 1784, pp. 194-205; R. Coulon, s. v. in DThC, VI, coll. 1503-1507; R. Coulon-A. Papillon, *Scriptores O.P.*, 2ª ed., Parigi 1909-34, pp. 730-36; A. Walz, *I cardinali domenicani*, in *Mem. Dom.*, 57 (1940), pp. 48-49.

Alfonso D'Amato



(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)

GÖTTWEIG - Progetto non del tutto attuato dell'abbazia, di Giov. Luca von Hildebrandt (ca. il 1719), da una stampa contemporanea.

GÖTTWEIG. - Abbazia benedettina, sopra un colle, detto la « Gralsburg » austriaca, in diocesi di St. Pölten, con casa di esercizi e 30 parrocchie incorporate (ca. 60.000 anime).

S. Altmanno, vescovo di Passavia, fondò nel 1073, presso le rovine di una torre-vedetta romana, un monastero per 12 canonici regolari, ma verso la fine della sua vita (m. nel 1091) vi chiamò i Benedettini cluniacensi di St. Blasien; si aggiunse anche un convento di monache benedettine, che durò fino al sec. XVI. Il monastero, riccamente dotato, esplicò nel medioevo una vasta attività di colonizzazione e la continuò anche più tardi (cultura agricola, forestale, celebre viticultura: le entrate del vino permisero la ricostruzione barocca del monastero). Già nel sec. XII esistevano sul monte di G. sette chiese. Nell'epoca gotica G. svolse una grande attività costruttiva e fu un baluardo contro il luteranesimo. Un immane incendio, il 17 giugno 1718, distrusse il monastero quasi completamente. G. Luca von Hildebrandt elaborò il piano grandioso della ricostruzione, che non poté mai essere compiuto (1717-88). Tuttavia G. è una delle costruzioni monastiche austriache più ricche e vaste. Ha una ricca biblioteca, molti incunaboli, grandi raccolte musicali. Dal 1939 al 1945 la totale soppressione nazista, vi installò una « Ordensburg ». Celebre il dottissimo abate Goffredo Bessler (m. nel 1749) che pubblicò, fra l'altro, il *Chronicon Gottwicense* (Tegernsee 1732).

BIBL.: Ad. Dungel - Ad. F. Fuchs, *Urkunden u. Regesten zur Geschichte des ben. Stiftes G.* (*Fontes rerum Austriacarum*, 2, LI-LVI e 3, I), 5 voll., Vienna 1901-30; E. Schaffran, *Das Benediktinerstift G.*, ivi 1928; E. Tomek, *Kirchengeschichte Österr.*, I, ivi 1935, passim: II, ivi 1949 passim; H. Tausch, *Benediktinisches Mönchstum in Österr.*, ivi 1949; Cottineau, I, coll. 1307-1308.

Giuseppe Löw

GOUDIMEL, CLAUDE. - Musicista, n. a Besançon intorno al 1508, m. a Lione il 27 ag. 1572, ucciso nella strage che seguì alla notte di S. Bartolomeo.

Allievo del Despres, fu uno dei massimi compositori del suo tempo. Poco si conosce della sua vita, che si svolse tra Parigi, Metz, Besançon e Lione. Compose *Magnificat*, salmi e mottetti (Parigi 1553), 4 messe (ivi 1558), nonché molte *chansons* stampate a Parigi dal 1557 al 1566.

La sua melodia è dolce ed ispirata, e sempre corretto il suo stile contrappuntistico, tanto vicino a quello del Palestrina. Molti manoscritti del G. sono nelle biblioteche romane, il che fece supporre la sua presenza a Roma; ma recenti studi lo hanno escluso. Certo è però che sulla scuola romana egli esercitò una grande influenza.

BIBL.: G. Becker, *Cl. G. et son oeuvre*, Parigi 1885; M. Brenet, *C. G.*, ivi 1898; Pastor, VII, p. 303.

Silverio Mattei

GOUDIN, ANTOINE. - Filosofo e teologo domenicano, n. a Limoges ca. il 1639, m. ivi il 25 ott. 1695. Inaugurò la sua brillante carriera professorale nel Convento della medesima città, in cui s'era fatto religioso nel 1657. Più importante fu in seguito l'insegnamento come maestro aggregato dell'Accademia di Avignone, fino al 1669. A questa data divenne priore del Convento di Brives, poi fu mandato a Parigi per l'insegnamento teologico nel noviziato generale. Alla fine della sua vita era priore di S. Giacomo (Parigi).

Del suo insegnamento all'Accademia avignonese è frutto quel manuale che ancor oggi si può consultare con profitto: *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata tt. IV comprehensa* (Lione 1671; corretto e aumentato, Parigi 1674). Nel 1692 contava già 10 edd., e fu più volte edito anche in seguito. Meno fortuna ebbero invece i suoi: *Tractatus theologici juxta inconcussa tutissimaque dogmata Thomae Aq., Doctoris Angelici*, 2 voll., Colonia 1723 (postumi). Una nuova edizione fu curata da A. Dummermuth (Lovanio 1874). La causa del minor successo dei trattati teologici va forse cercata nella moderazione del G. sulle tesi più discusse allora, benché egli rimanga fedele al tomismo.

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 739-40; Hurter, IV, coll. 320-321; R. Coulon, s. v. in DThC, VI, coll. 1508-16.

Abele Redigonda

GOUGAUD, LOUIS. - Storico benedettino, n. il 14 giugno 1877 in Malestroit (Morbihan), m. nell'abbazia di Farnborough il 24 marzo 1941. Entrato nel 1901 nell'Ordine benedettino, fu nominato nel 1910 priore dell'abbazia di S. Michele a Farnborough (Hampshire, Inghilterra), dove visse e lavorò tutto il resto della sua vita, se si eccettua il breve periodo della guerra mondiale 1914-18.

La sua operosità scientifica, specialmente storica, si svolse nelle ricerche sugli albori del cristianesimo presso i Celti, sul monachesimo, sulla liturgia ecclesiastica e monacale irlandese, sull'influsso esercitato dai monaci irlandesi nella cultura medievale del continente europeo. Nel campo della liturgia G. fu però all'avanguardia tra coloro che riconobbero il valore degli studi storici e patristici e lo usarono sapientemente per la storia generale della Chiesa e per gli studi celtici in particolare. G. contribuì con molti articoli ai diversi dizionari ed enciclopedie cattoliche, come al DACL, al *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, ai tre primi volumi del DFC, e al DSp. Delle sue numerose pubblicazioni si citano solamente le

più importanti: *Les chrétientés celtiques* (Londra 1911; 2ª ed. ivi 1932); *Gaelic pioneers in christianity* (ivi 1923); *Devotional and ascetic practices in the middle ages* (ivi 1927); *Ermites et reclus, études sur d'anciennes formes de vie religieuse* (Ligugé [Vienna] 1928); *Anciens coutumes claustrales* (ivi 1930); *The achievements and the influence of Irish monks*, in *Studies*, 20 (1931), p. 154 sgg., con lavori preparativi per un nuovo *Monasticon Hibernicum*; *Les saints irlandais hors d'Irlande* (Lovanio 1936).

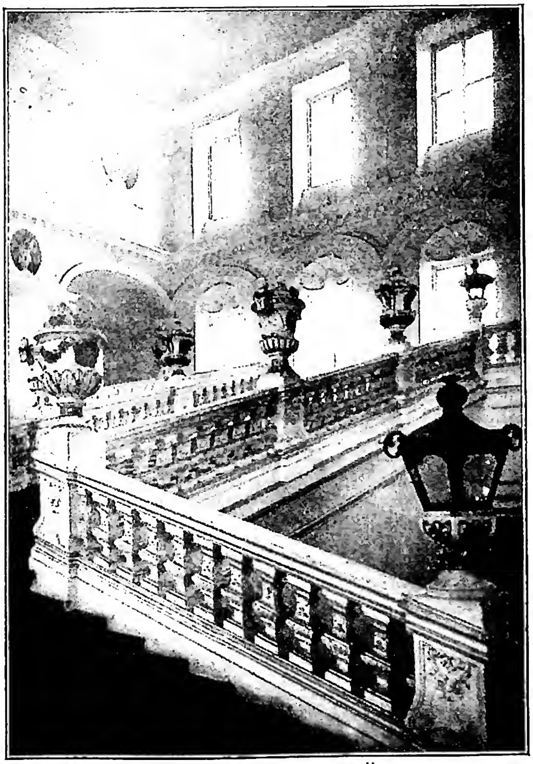
Bibl.: J. Hennig, *The historical work of L. G.*, in *Irish historical studies*, 3 (1942), pp. 180-86 (con elenco completo delle pubblicazioni di G.). Lucchesio Spätling

GOULBOURN, diocesi di: v. canberra-goulbourn, diocesi di.

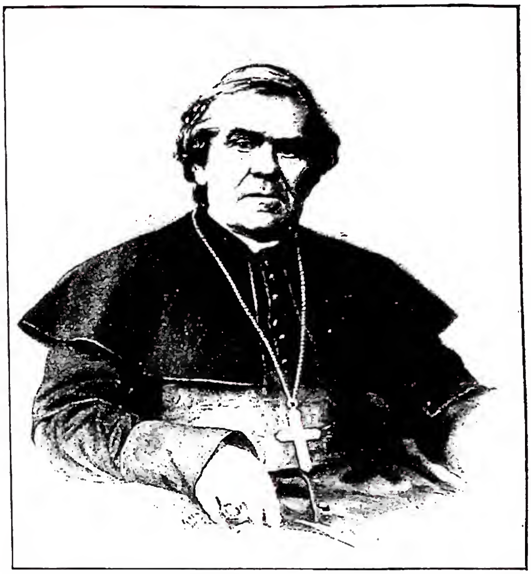
GOUNOD, Charles. - Musicista, n. a Parigi il 17 giugno 1818, m. a St-Cloud il 17 ott. 1893. Di precoce ingegno, studiò musica, lettere e filosofia. Vincitore del Grand prix de Rome, fu a Roma nel 1840 e 1841, dove fu avvinto dalle esecuzioni polifoniche palestriniane, sì da comporre egli stesso una messa, eseguita poi con successo, che gli valse la nomina a maestro di cappella a S. Luigi de' Francesi.

Fu poi a Vienna e a Lipsia. Tornato a Parigi, iniziò una brillante carriera operistica. Scrisse numerose opere che ebbero varia fortuna, fra cui il *Faust*, autentico capolavoro. Compose molta musica sacra: gli oratori *Tobias*, *Jésus sur le lac de Tibériades* (1882), *La Rédemption* (1883), *Mors et vita*, quattro messe solenni, mottetti, uno *Stabat*, un *Requiem* e la celebre *Ave Maria* adattata al preludio di Bach.

Uomo austero, nobile e religiosissimo (da giovane era stato educato in seminario) ha impresso la sua personalità nell'arte, dove hanno larga parte il sentimento



(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)
Göttweig - Scalone imperiale dell'abbazia su disegno di Giov. Luca von Hildebrandt (1738).



(*da Panthéon des illustrations françaises au XIXe siècle publié sous la direction de Victor Frond-Clergé, Parigi s. a.*)
Gousset, Thomas-Marie-Joseph - Ritratto. Litografia.

e la dolcezza. Lo strumentale è signorile e robusto, benché sia spesso dominato dalla ricerca dell'effetto.

Bibl.: M. A. Bovet, *Ch. G., his life and his works*, Londra 1890; L. Pagnerre, *Ch. G., sa vie et ses oeuvres*, Parigi 1890; I. G. Prod'homme e A. Dandelot, *Ch. G., sa vie et ses oeuvres*, 2 voll., ivi 1911; P. L. Hillemacher, *Ch. G.*, ivi s. d. Silverio Mattei

GOURNAY, Marie de Jars de. - Letterata francese, n. a Parigi il 6 ott. 1565, m. ivi il 13 luglio 1645.

Imparò da sola il latino e il greco e, giovanissima, lesse con entusiasmo gli *Essais* di Montaigne, che la adottò come figlia. Frequentava la corte, ben vista da Enrico IV, protetta da Richelieu e onorata dal pubblico letterario. Difese i Gesuiti attirandosi le ire dei nemici dell'Ordine e sostenne l'ideale letterario di Montaigne contro le teorie di Malherbe e il preziosismo. Curò l'edizione definitiva degli *Essais* (1593) e scrisse versi e trattati di morale (*Traité sur l'education des enfants de France*).

Bibl.: Opere: una prima edizione delle opere apparve, a Parigi, nel 1626 sotto il titolo *Ombres de la demoiselle de G.*; ad essa ne seguirono altre nel 1634 e 1641 sotto il titolo di *Les advis ou les presens de la demoiselle de G.* Studi: M. Bayle-L. Feugère, *M.lle de G., étude sur sa vie et ses ouvrages*, Parigi 1853; M. Schiff, *La fille d'alliance de Montaigne, M. de G.*, ivi 1910; J. Dappen, *M. de J. de G., die « Wahltochter » Montaignes*, Düsseldorf 1927; L. M. Richardson, *The forerunners of feminism in French literature of the Renaissance from Christine of Pisa to M. de G.*, Baltimora 1929 (passim). Elena Bosticco

GOUSSET, Thomas-Marie-Joseph. - Cardinale, n. a Montigny-les-Cherbien il 1° maggio 1792, m. a Reims il 22 dic. 1866. Ordinato sacerdote fu professore di teologia dogmatica e poi di teologia morale nel Seminario di Besançon (1818). Divenne vicario generale della diocesi nel 1831, vescovo di Périgueux nel 1836 ed arcivescovo di Reims nel 1840. Vi ristabilì la liturgia romana e tenne nel 1848, 1853, 1857 il Sinodo provinciale. Avversario vittorioso del rigorismo ed ardente promotore della reazione antigallicana in Francia, per gli insigni suoi meriti fu da Pio XI creato cardinale nel 1858. Fondò un'accademia letteraria ed una ricca biblioteca ad uso del clero.

Fra le sue opere ha grande importanza la *Théolo-*

gie morale (2 voll., Parigi 1844), per il nuovo indirizzo dato in Francia con la divulgazione della *Theologia moralis* di s. Alfonso. L'opera era stata preparata da *Justification de la théologie morale du b. A. M. De Ligorio* (2ª ed., Besançon 1832). Pure interessanti la teologia morale sono le altre due opere : *Exposition sur la doctrine sur le prêt à l'intérêt* (Reims 1824); *Le code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale* (Parigi 1827).

Scrisse inoltre : *Concilia Remensia* (Reims 1842); *Théologie dogmatique ou exposition des preuves et des dogmes de la religion catholique* (2 voll., ivi 1848, 1856); *Exposition des principes du droit canonique* (ivi 1859, scritta per confutare le teorie gallicane); *Du droit de l'Eglise touchant la possession des biens destinés au culte et la souveraineté temporelle du pape* (ivi 1862, erudita compilazione da testimonianze patristiche e decreti sinodali); *La croyance générale et constante de l'Eglise touchante l'Immaculée Conception de la Bienheureuse V. Marie* (ivi 1855).

BIBL.: L. Besson, *Vie de S. E. mgr le card. G.*, 2 voll. Parigi 1870; J. Fèvre, *Histoire de S. E. mgr le card. G.*, ivi 1882; F. Gousset, *Le card. G., sa vie, ses oeuvres, son influence*, Besançon 1903. Pietro Palazzini

GOUVEA, ALEXANDER de. - Del Terz'Ordine regolare di S. Francesco, vescovo di Pechino, n. il 2 ag. 1751 ad Evora (Portogallo), m. il 6 luglio 1808. Emise i voti religiosi nel 1773; fece i suoi studi all'Università di Coimbra ove conseguì la laurea in scienze matematiche. Fu membro dell'Accademia reale delle scienze di Lisbona. Eletto vescovo di Pechino nel 1782, ricevette la consacrazione a Goa il 2 febbr. 1783.

La sua vasta cultura gli meritò la carica di presidente del Tribunale delle scienze matematiche di Pechino. Benché sotto regime di persecuzione godè grande stima alla corte e per questo ottenne la scarcerazione di alcuni vicari apostolici. Pastore zelantissimo riuscì a pacificare gli animi e colmare le divisioni tra i missionari. I suoi manoscritti in cinese, latino e portoghese si trovano presso la Biblioteca del Convento di N. Signora de Jesús a Lisbona.

BIBL.: A. Duvigneau, *A propos de mgr Al. de G., évêque de Pékin (1782-1808)*, in *Bulletin cath. de Pékin*, 26 (1939), pp. 319-328; 27 (1940), pp. 257-62. Altre indicazioni si trovano in Streit, *Bibl.*, VII, nn. 3722, 3741, 3815, 3857; X, nn. 1109-1112, 1115-17, 1316, 1389, 1416. Carlo Santi

GOVERNO. - Il termine non ha una accezione univoca, coprendo concetti diversi, anche se connessi, dei quali converrà dire partitamente.

Dal punto di vista obiettivo o funzionale, per g. può assai generalmente intendersi tutta l'attività dello Stato, nei suoi organi costituzionali esplicanti le funzioni attive o primarie della sovranità, la quale, ravvisati nella dinamica della vita statale gli interessi da assumersi come generali e propri della comunità unitariamente considerata, crea i presupposti ed attua i mezzi idonei a realizzarli. Pertanto come tale va considerata non solo l'attività che in via immediata può dirsi attuazione degli interessi generali medesimi (ad. es., la stipulazione di un trattato), bensì, e forse in maggior misura, anche quella che, influendo sulla formazione degli organi, determinando le linee direttrici secondo cui ha da svolgersi l'azione dei poteri, imprime all'azione varia e molteplice dell'apparato statale quell'indirizzo unitario che, in via mediata, serve alla realizzazione di un programma, di una politica; quella che l'attività di g. appunto elabora e realizza. Questo criterio teleologico o contenutistico, che quasi generalmente si assume ad individuare l'attività di g., spiega da un lato perché la stessa non possa correttamente configurarsi come funzione in senso giuridico, quasi quarta funzione della sovranità, accanto ed al di sopra delle tre tradizionali (legislativa-esecutiva-giurisdizionale), le quali si caratterizzano invece per elementi giuridico-formali, e cioè per la struttura o per la forma o per l'efficacia degli atti del loro esercizio, e sembrano invero le irriducibili forme di manifestazione della volontà dello Stato. E spiega per converso perché la stessa attività di g. debba ritrovarsi presente nelle manifestazioni degli organi supremi, sia del potere esecutivo che del potere legislativo, concretandosi quindi giuridicamente in atti appartenenti a funzioni giuridiche diverse.

Dal punto di vista subbiettivo o istituzionale, per g., in ampio senso, può intendersi il complesso delle istituzioni o degli organi dello Stato che in un dato ordinamento costituiscono i centri da cui promana l'attività ora delineata come di g.; siffatta ampia accezione abbraccia pertanto non solo gli organi, semplici o collegiali, partecipanti in modo attivo all'esercizio di tale attività, ma anche quelli che, in via di controllo, condizionando l'agire dei primi, esercitano un influsso sostanziale sulla formazione della direttiva politica.

È appunto avendo riguardo a tale ampia accezione che va proposto il problema della classificazione delle varie forme di g.; problema di fronte al quale, dopo la vastissima letteratura in argomento e le svariatissime opinioni avanzate, più di una voce nella dottrina ha espresso un atteggiamento di quasi scetticismo circa la possibilità di pervenire a risultati scientificamente attendibili. E tuttavia, posto che l'utilità della distinzione è fuor di dubbio, merita ch'essa venga cercata. Or, se si vuole che risponda a fini di logica classificatrice, evitando gli accostamenti descrittivi di connotati non essenziali, la distinzione deve da un lato fondarsi sul criterio giuridico sostanziale, desunto sia dalla varia pertinenza della funzione di g. all'uno o all'altro organo, sia dalle varie relazioni che si pongono tra gli organi che vi partecipano; dall'altro lato essa deve eliminare la complicazione che tale problema soffre assai spesso con quello della classificazione delle forme di Stato, problema logicamente inassimilabile al primo, poi che il g., pur inteso in senso ampio, costituisce solo una parte dell'organizzazione giuridica, la quale a sua volta è uno soltanto degli elementi di cui si compone lo Stato; e pertanto deve tale distinzione operarsi, riecheggiando un'opinione autorevole (Crosa), entro l'ambito omogeneo di quegli Stati che siano riconducibili al prototipo di un'unica forma di Stato; precisamente, badando a quella forma che, nel mondo occidentale, ancor oggi può considerarsi prevalente, è a dire che la distinzione va cercata entro quegli Stati che siano suscettibili di appartenere alla forma dello *Stato moderno-libero*, caratterizzato sinteticamente come *Stato costituzionale*, *rappresentativo* e come *Stato di diritto*, con tutte le specificazioni implicite in tali caratteristiche (pluralità degli organi costituzionali, divisione dei poteri, guarentigie del principio di libertà e di eguaglianza per tutti i cittadini, ecc.).

Procedendo alla distinzione in modo siffatto, si superano o, quanto meno, si considerano come affatto secondarie, tradizionali distinzioni, come (per tacere della tripartizione aristotelica in monarchia, aristocrazia, democrazia) quella fatta dal Machiavelli tra *monarchia* e *repubblica*; la quale, applicata nella realtà degli ordinamenti moderni, si riduce a descrivere il modo di organizzazione di un organo, il capo della Stato, configurato come rappresentativo nelle monarchie, mentre per il resto lascia del tutto inespressi gli elementi essenziali che valgono ad integrare la forma di g.; ancora, applicando il principio discretivo entro il campo di una stessa forma di Stato, si evita di far tutt'uno di forme di g. le quali, ancorché apparentemente simili, coprono fenomeni affatto eterogenei, cosicché non si perverrebbe con esse ad una unificazione concettuale valida. E infine, delimitando il campo della distinzione nel senso sopra indicato, è ovvio che viene escluso ogni riferimento alle forme di g. che si presentano nelle moderne ed attuali forme di *Stato autoritario*, il cui ordinamento si allontana

in misura più o meno profonda (vulnerazione del principio della divisione dei poteri, vulnerazione del contenuto dei diritti civili e politici, ecc.) dai canoni strutturali dello Stato moderno libero.

Sulla scorta del criterio discretivo e del limite che si è assunto, vanno perciò distinte le seguenti forme di g.:

1) G. *costituzionale-puro*, che, con la scomparsa nel 1918 dell'Impero germanico e delle monarchie che ne facevano parte, nelle quali comunemente se ne ravvisava una esemplificazione, si presenta attualmente solo nella specie repubblicana, denominandosi anche g. *presidenziale*; l'esempio più cospicuo ne è offerto dagli Stati Uniti d'America. In tale forma la funzione di g. si incentra nel capo dello Stato che è pertanto anche capo del g.; egli procede, in modo autonomo ed indipendente dal controllo delle Camere, alla determinazione dell'indirizzo politico; nomina e revoca, in base alle proprie valutazioni, i ministri, i quali non costituiscono nel loro insieme un organo collegiale o gabinetto, ma sono collaboratori subordinati del presidente, verso lui solo, e non anche verso le Camere, responsabili. Il presidente, che è eletto dal popolo, incontra una indiretta responsabilità politica solo di fronte a quest'ultimo, non invece di fronte alle Camere.

2) G. *parlamentare*, che nelle sue varie estrinsecazioni storiche, sia monarchiche, sia repubblicane, si caratterizza per l'incentrarsi della funzione di g. in via prevalente od esclusiva, nel Parlamento o, quanto meno, nel ramo elettivo di quest'ultimo. Tale forma, sorta principalmente in via di prassi (così, ad es., nell'ordinamento inglese e nello stesso ordinamento italiano fino all'avvento del fascismo) ed assunta nella storia costituzionale recente anche sul piano normativo, esige che l'azione dell'organo collegiale (gabinetto), al quale appare normalmente affidata l'attività di g. nella sua fase esecutiva, sia aderente in modo costante ai voleri della maggioranza parlamentare. Tale rapporto di dipendenza e di responsabilità politica del gabinetto verso le Camere si esprime col dire che esso ha bisogno costantemente della fiducia del Parlamento, venendo meno la quale gli incombe l'obbligo di dimettersi. Siffatto rapporto di fiducia, che nella prima fase del g. parlamentare trovava luogo nelle fluide norme della consuetudine costituzionale, venne nelle costituzioni recenti e recentissime regolato minutamente dal diritto, che ha disciplinato forme e condizioni per la sua concessione e revoca.

Il capo dello Stato è l'altro perno su cui si è articolata solitamente questa forma di g.; nelle prime forme storiche, evolutesi dalla monarchia costituzionale, esso costituiva un organo che poteva concorrere in modo sostanziale al funzionamento del sistema; infatti essendo il gabinetto, normalmente, da lui nominato e revocato, sia pure sulla base delle indicazioni della maggioranza parlamentare, poteva sussistere, almeno in via eccezionale, una ulteriore responsabilità politica dei ministri verso di lui. Ma, via via, con l'accentuarsi della forza politica nel Parlamento, esso venne perdendo gradualmente ogni potere sostanziale di influsso sulla direttiva politica, cosicché o venne addirittura soppresso o, almeno, svuotato come organo istituzionalmente autonomo, come accadde in talune costituzioni ultraparlamentari del primo dopoguerra (Baviera, Prussia, Estonia, Austria 1920), ove la competenza anche formale a nominare e revocare il gabinetto era assegnata alle assemblee parlamentari; o, in ogni caso, venne a trasformarsi in modo decisivo, diventando un ingranaggio costituzionale essenzialmente estraneo alla funzione della direttiva politica. Esso appare investito invece d'un ruolo diverso, vuoi di tutore della normalità costituzionale nell'azione di g., vuoi, più specificamente, di reintegratore della stessa normalità costituzionale, quando sia turbata, nei momenti di crisi governativa. Qui infatti può operare il suo intervento, o con la designazione della personalità che appare in grado di raccogliere intorno a sé l'appoggio della maggioranza delle Camere, formando un nuovo g.; oppure, quando alla ricostituzione di una maggioranza il Parlamento si riveli assolutamente incapace, procedendo, su conforme proposta del g. dimissionario, allo scioglimento delle Camere.

3) Un'ultima forma che, quantunque solitamente assorbita in quella precedente, merita invece di esserne distinta in base al principio discretivo assunto, è quella che, per il rilievo nettissimo che in essa assume il corpo elettorale, potrebbe denominarsi di g. *popolare*. Tale forma, che sembra ormai consolidata nell'ordinamento inglese e verso la quale potrebbero a lor volta evolvere i sistemi parlamentari degli ordinamenti continentali, presenta l'organo attivo di g., cioè il gabinetto, più esattamente il capo di questo, il *Primo Ministro*, come traenti direttamente la loro investitura dal popolo nelle elezioni generali. Il ruolo che nella forma descritta come parlamentare gioca la Camera, sembra essere qui rivestito dal corpo elettorale, di fronte al quale il g. si presenta ogni volta che questioni relative all'indirizzo politico siano di tale portata da involgerne la piattaforma e la stabilità; qui dunque l'elezione acquista il valore di approvazione della linea politica del g. oppure di ripudio della medesima, con contestuale indicazione, attraverso la prevalenza dell'opposta corrente politica della personalità che, come capo della stessa, dovrà essere scelto dal re a nuovo primo ministro. Tale forma di g. si appoggia essenzialmente al cosiddetto « two party system » (sistema dei due partiti) e cioè ad una distribuzione delle forze politiche e ad un sistema elettorale che, lungi dal frantumare la volontà degli elettori in una gamma variopinta di forze, ciascuna delle quali è impotente a dar vita a un g. efficente (come più spesso accade con l'adozione del sistema proporzionale) assicuri invece più facilmente la polarizzazione dei suffragi attorno a due alternative, delle quali la prevalente ottiene il potere di g., l'altra costituisce l'opposizione.

In un'ultima più ristretta accezione, il termine g. allude all'organo, semplice o collegiale, che, costituendo l'organo centrale del potere esecutivo, esplica l'attività di g. nel suo momento attivo e propulsore, anche se per la sua permanenza nell'ufficio e per il suo funzionamento esso sia soggetto al controllo del Parlamento o del popolo, quando in essi si accentri, come s'è visto, la gravitazione politica del sistema. Mentre il g., in tale senso tecnico, si presenta come organo semplice solo nella forma presidenziale, ove si identifica nella persona del Presidente della Repubblica, nelle forme di g. parlamentari si presenta nella forma collegiale, posto che, normalmente, nell'organo che riunisce i ministri (gabinetto) giace la competenza a formare la direttiva politica. Le esigenze di una più efficente ed unitaria azione di g. hanno condotto peraltro in tempi recenti ad un contemperamento del principio collegiale, nell'organizzazione di quest'organo, con il principio monocratico, per cui un rilievo ed una posizione in tutto eminente sugli altri ministri è venuta in taluni ordinamenti ad acquistare il suo capo. Così, ad es., nell'ordinamento inglese, ove il *Premier* ha conquistato un rilievo nettissimo sui colleghi di gabinetto, anche per il fatto di trarre, come s'è detto, la sua investitura quasi direttamente dalla volontà popolare. Tale preminenza che è sancita, come per lo più accade nell'ordinamento inglese, nelle elastiche norme delle « constitutional conventions », può peraltro variare assai in dipendenza del prestigio e delle qualità personali del primo ministro. Una posizione di analogo rilievo era stabilita, anche formalmente, per il *Reichskanzler* (cancelliere del Reich) nella costituzione tedesca di Weimar (1919), spettando a lui di tracciare le direttive della politica, di proporre la nomina dei ministri al capo dello Stato, e di presiederne il consiglio con voto preponderante in caso di parità. A tali principi sembra anche parzialmente ispirarsi la struttura data al g. dalla nuova costituzione italiana.

Il g., come tale, non era contemplato nello Statuto

albertino, che conteneva solo poche norme (art. 65, 67) relative alla nomina, alla revoca ed alla responsabilità dei ministri. Ma nella vita costituzionale italiana l'organo collegiale raggruppante i ministri, attraverso i quali necessariamente doveva esercitarsi la prerogativa regia, dovendo essi farsi responsabili con la loro controfirma degli atti del sovrano, si configurò subito in modo autonomo, come gabinetto, dando luogo alla forma di g. parlamentare, che si sviluppò senza soluzioni di continuità fino all'avvento del fascismo. L'ordinamento e la struttura interna del Consiglio dei ministri vennero invece più volte regolati dalla disciplina positiva, la quale, in tempo prefascista, attuava (D. 14 nov. 1901, n. 466) una organizzazione del ministero informata essenzialmente al principio della collegialità, restando il presidente del Consiglio soltanto un « primus inter pares ». La legge fascista del 24 dic. 1925, n. 2263, sulle attribuzioni e prerogative del capo del g., facendo di questo l'unico organo competente a determinare l'indirizzo politico, svincolandolo nel contempo da ogni controllo del Parlamento, segnava in Italia la fine della forma di g. parlamentare, ed avviava in modo decisivo il processo d'instaurazione della forma di Stato autoritaria.

La disciplina del g., nella nuova Costituzione italiana, ha inteso innanzitutto realizzare, statuendola anche sul piano normativo, la forma di g. parlamentare. Essa si attua peraltro con talune essenziali innovazioni, posto che la responsabilità politica del g. si pone ormai esclusivamente verso le Camere, e non anche verso il capo dello Stato, al quale è stato tolto il potere di revoca, prima spettante al re nei confronti dei ministri; potere che consentiva, sia pur in via eccezionale, al sovrano di intervenire profondamente nella funzione di g.; da questa sembra invece sia fatto oggi del tutto estraneo il presidente della Repubblica, il quale riveste prevalentemente un ruolo di garante della Costituzione, che già si è descritto come la tendenza più significativa palesata da questo istituto, nell'evoluzione della forma parlamentare di g.

Secondariamente, il rapporto di fiducia non si presenta più oggi come il fluido legame, che era da presumere esistente nel sistema statutario in via normale, finché non fosse spezzato da un voto ostile al g. dato dalle Camere. Ora il g., che entra nell'ufficio all'atto del giuramento dei ministri dinanzi al presidente della Repubblica, non può procedere all'esecuzione del suo programma, se non a patto di ottenere espressamente la fiducia da entrambe le Camere (art. 94); è disposto pertanto che il g. entro dieci giorni dalla sua formazione si presenti alle Camere per ottenerla; che essa sia concessa o revocata con mozione motivata per appello nominale. Ed ai fini di una maggiore stabilità governativa, si è differenziato opportunamente il voto di dissenso dalla mozione di sfiducia, stabilendosi che solo quest'ultima (presentata da almeno un decimo dei componenti delle Camere e messa in discussione non prima di tre giorni dalla sua presentazione) importi l'obbligo per il g. di dare le dimissioni; obbligo che è temperato dalla facoltà (alternativa) dello stesso g. di farsi promotore dello scioglimento delle Camere, al presidente della Repubblica.

Nella nuova Costituzione il g. ha avuto una configurazione chiaramente distinta ed autonoma rispetto al capo dello Stato; esso si articola sul presidente del Consiglio, sui ministri, e sulla riunione di questi nel Consiglio dei ministri. Il presidente del Consiglio ha assicurata infatti una posizione distinta, non più solo formalmente rispetto agli altri ministri; a lui, che è nominato direttamente dal presidente della Repubblica, spettano le attribuzioni: di proporre la nomina degli altri ministri al capo dello Stato; di dirigere la politica generale del g., della quale è responsabile; di promuovere e di coordinare l'attività dei ministri, ai fini dell'unità di indirizzo politico ed amministrativo. D'altronde sussiste sempre il principio collegiale, posto che i ministri incontrano, accanto alle responsabilità individuali per gli atti del loro dicastero, una responsabilità collegiale per le deliberazioni del Consiglio dei ministri. Quale dei due principi organizzativi abbia la prevalenza diranno in futuro le leggi organizzative, alle quali la Costituzione demanda di fissare il numero e le attribuzioni dei ministri, nonché l'organizzazione della presidenza del Consiglio. L'accusa contro il presidente del Consiglio ed i ministri, per reati compiuti nell'esercizio delle loro attribuzioni, può essere promossa dal Parlamento in seduta comune; sulle accuse è competente a giudicare la Corte costituzionale, con composizione specialmente integrata (art. 136, 6° co. Cost.).

Bibl.: Oltre alle opere generali, delle quali per tutti v. O. Ranelletti, *Istituzioni di diritto pubblico*, I, Milano 1948, p. 86 sgg., cf. in particolare: J. Hatschek, *Englisches Staatsrecht*, II, Tubinga 1905, p. 30 sgg.; G. Pardo, *Il conflitto costituzionale e le trasformazioni del diritto pubblico inglese*, in *Riv. dir. pubblico*, 1 (1910), pp. 407-14; R. Redslob, *Die parlamentarische Regierung in ihrer wahren u. in ihrer unechten Form*, Tubinga 1918; J. Hasbach, *Die parlamentarische Kabinettsregierung*, Stoccarda-Berlino 1919; W. Schelcher, *Das parlamentarische System*, in *Archiv des öffentlichen Rechts*, 41 (1921), p. 267; R. Carré de Malberg, *Théorie générale de l'Etat*, II, Parigi 1921; R. Redslob, *Le régime parlementaire*, ivi 1924; J. Scheuner, *Über die verschiedenen Gestaltungen des parlamentarischen Regierungssystems*, in *Archiv d. öffentl. Rechts*, 47 (1927), p. 360; E. Crosa, *Lo Stato parlamentare in Inghilterra e in Germania*, Padova 1929; G. Bourdeau, *Le régime parlementaire dans les constitutions européennes d'après la guerre*, Parigi 1930; trad. it., Milano 1950; C. Mortati, *L'ordinamento del g. nel nuovo diritto pubblico italiano*, Roma 1931; E. Crosa, *Sulla teoria delle forme di Stato*, in *Riv. intern. di filosofia del diritto*, 11 (1931), p. 232 sgg.; L. Raggi, *Alcune osserv. sulla distinzione delle forme di Stato*, in *Studi in on. di F. Cammeo*, II, Padova 1933, pp. 313-18; S. Lessona, *La potestà di g. ecc.*, in *Rivista di dir. pubblico*, 2 (1934), pp. 32-45; M. Dendias, *La fonction gouvernementale et les actes de son exercice*, Parigi 1936; J. Keith, *The king, the constitution, the empire*, ecc., Londra 1938; E. Crosa, *Sulla classificazione delle forme di g.*, in *Scritti giur. in on. di S. Romano*, I, Padova 1940, pp. 441-72; G. M. De Francesco, *Il g. fascista nella classificazione delle forme di g.*, *ibid.*, pp. 575-592; W. Jennings, *Cabinet Government*, Cambridge 1947, p. 24 sgg. Quanto al g. nella nuova Cost. italiana, cf., oltre ad A. Amorth, *La costituzione italiana*, Milano 1948, p. 127; C. Cereti, *Diritto costituzionale*, Torino 1948, p. 137 sgg.; G. Virga, *La crisi e le dimissioni di gabinetto*, Milano 1948, p. 30; G. Balladore-Pallieri, *Diritto costituzionale*, ivi 1949, p. 215; A. Tesauro, *Nozioni elementari di dir. cost. italiano*, Napoli 1949. Serio Galeotti

GOYAU, Georges. - Storico, n. ad Orléans il 31 maggio 1869, m. a Bernay (Eure) il 25 ott. 1939. Accademico di Francia dal 1922; dell'Accademia fu anche, dal 1922, il segretario perpetuo; consultore della Sezione storica della S. Congregazione dei Riti dal 1930. Spirito sensibile e raffinato, rivive la storia e la tradizione cristiana con intima forza di suggestione, in quella che egli ha definito « histoire du droit de croire et du droit de prier » (v. *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, I, Parigi 1910, p. II, l'opera più solida anche nella sezione riguardante il protestantesimo).

Come esempio della sua sensibilità è notevole il volumetto *La pensée religieuse de Joseph De Maistre* (Parigi 1921), dove delinea un profilo religioso e non politico del savoiardo, la storia di un'anima e non di un'attitudine. In collaborazione con A. Pératé e Paul Fabre G. ha: *Le Vatican, les papes et la civilisation*; *le gouvernement central de l'Eglise*, ivi 1895; id., *Le Vatican, la papauté et la civilisation, l'histoire et les arts*, 2 voll., ivi 1901; sotto lo pseudonimo: Léon Grégoire, *Le pape, les catholiques et la question sociale*, ivi 1907, 4ª ed., libro che fece sensazione per la professione delle idee di Leone XIII in materia sociale; *Autour du catholicisme social*, 5 voll., ivi 1897-1912; *Catholicisme et politique*, ivi 1923. Nel campo storico ebbero meritata fortuna i nove volumi dell'*Allemagne religieuse*, ivi 1898-1913; i due: *Une ville Eglise*: *Genève (1535-1907)*, ivi 1919, sulle vicende del riformismo ginevrino, e nell'immediato dopo guerra: *L'Eglise libre dans l'Europe libre*, ivi 1920, a proposito della libertà religiosa. Altre opere compose pure su argomenti storici e letterari; particolarmente importante fu l'attività di G. quale studioso e suscitatore di studi e di problematica missionaria. Fu tra l'altro direttore della *Revue d'histoire des missions* e autore di *Missions et missionnaires* (ivi 1931), *Les grands desseins missionnaires d'Henri de Solages* (ivi 1933), *Clergé colonial et spiritualité missionnaire* (ivi 1937) e, fondamentali,

L'Eglise en marche. Etudes d'histoire missionnaire, 5ª serie, ivi 1928-36; *La France missionnaire dans les cinq parties du monde*, 2 voll., ivi 1948.

BIBL.: J. Calvet, *Le renouveau catholique dans la littérature contemporaine*, Parigi 1931, pp. 277-97; V. Giraud, *Un testament spirituel*, estr. da *Revue des deux mondes*, 110 (15 ag. 1940); F. Veuillot, *G. G.*, Parigi 1942; M. Petrocchi, *Lo spirito di G.*, in *L'uomo e la storia*, Bologna 1944, pp. 109-15; G. Hanotaux, *Vie de G. G.*, Parigi 1946; J. Ph. Heuzey-Goyau (sua seconda moglie), *G. G.*, ivi 1947. Massimo Petrocchi

GOYA Y LUCIENTES, FRANCISCO JOSÉ. - Pittore spagnolo, n. a Fuendetodos presso Saragozza il 30 marzo 1746 e m. a Bordeaux il 16 apr. 1828.

Fu allievo a Saragozza di José Luzán y Martínez, che aveva studiato anche in Italia, specialmente a Napoli, ove era stato condiscepolo del Solimena. A Saragozza restò dal 1760 al 1765, allorquando si recò a Madrid, in un ambiente cioè che vedeva all'opera da alcuni anni il Mengs e G. B. Tiepolo.

Ma a Madrid il bollente spagnolo, più che a dipingere, pensò a vivere intensamente la sua vita, scendendo perfino nell'arena come torero, finché nel 1769, forse per consiglio dello stesso Mengs, non si recò a Roma da dove però dovette essere rimpatriato per la vita avventurosa che vi conduceva. Al ritorno a Saragozza nel '72 egli ricevette importanti commissioni e si può dire che iniziasse soltanto da questo momento la sua effettiva carriera artistica. Nella vòlta del piccolo coro della cattedrale di Nuestra Señora del Pilár dipinse la *Gloria del Cielo* (1772), fredda imitazione tiepolesca, come legate al Tiepolo sono anche le pitture per il monastero di Aula Dei. Più personali (e pertanto da alcuni critici ritenute eseguite anteriormente) sono le pitture murali ora al Museo di Saragozza, provenienti dal Palazzo di Sabradial. Verso il '75 sposò la sorella del pittore F. Bayeu, con il quale collaborò a Madrid nella preparazione dei cartoni per gli arazzi della manifattura reale di S. Barbara. Ed è a questi cartoni (che G. dipinse ad intervalli fino al 1791) che il pittore dovette gran parte della sua popolarità, il che gli procurò anche commissioni per ritratti. Nel 1780 venne nominato membro della « Accademia di pittura di S. Fernando », presentando quale saggio di ammissione il *Crocifisso* ora al Prado, che pur nell'impostazione accademica rivela tuttavia nei vigorosi colpi di pennello il segno del suo spirito ribelle. È quello stesso spirito che lo porta anche nei cartoni per gli arazzi – vere interpretazioni della vita spagnola del tempo – a svincolarsi dalla imitazione delle tappezzerie francesi (cui soggiacque nelle prime prove) per giungere ad un'interpretazione più personale, a forti contrasti di luci (*Maja e l'uomo col mantello, Il bevitore, L'ombrello* etc.). Affini alle popolari caratterizzazioni dei cartoni sono allora anche i personaggi religiosi dipinti in una delle cupole della chiesa di El Pilár di Saragozza (1781-82); del 1781-84 è la grande composizione con *S. Bernardino da Siena che predica ad Alfonso d'Aragona* per la chiesa di S. Francisco el Grande. Di qualche anno posteriore (ca. 1785) sono l'*Annunciazione* (Duchessa di Osuna, Madrid) e il *S. Gregorio e s. Isidoro* (Museo Romantico di Madrid). Tra i ritratti più famosi di questi anni sono da ricordare quello dell'architetto Ventura Rodríguez (1781), di Cornelio van der Gotten (1872, Prado), della famiglia dell'Infante Don Luis (1783), quello dei suoi protettori, il Duca e la Duchessa di Osuna con i loro quattro figli (Prado), di re Carlo IV in costume di cacciatore e della Regina, oggi nel Museo di Capodimonte a Napoli, e del cognato Bayeu. Nei cartoni per arazzi di questi anni, inoltre, egli abbandona i crudi contrasti di luci, immergendo le composizioni in una calda luce dorata. Nel 1785 diviene presidente dell'Accademia; nel 1788 viene nominato pittore di corte da Carlo IV e un anno dopo dipinge per la cappella della cattedrale di Valenza il *Transito di s. Francesco Borgia* e *S. Francesco che conforta un morente*. Nel 1792 una grave malattia lo rende sordo e l'ottimismo che l'aveva fino allora sorretto vien meno. Il pittore si chiude in isolamento ma non diminuisce la sua portentosa attività e oltre i ritratti si ricordano le pitture murali in S. Antonio della Floridia (nei pressi di

(fot. Anderson)
GOYA Y LUCIENTES, FRANCISCO JOSÉ - Autoritratto - Madrid, Galleria del Prado.

Madrid, 1798), il rembrandtiano *Tradimento di Giuda* nella cattedrale di Toledo e la pubblicazione (1797) dei *Caprichos*, le famose incisioni che lo rivelano attento e caustico osservatore, critico spietato delle false tradizioni, delle superstizioni, del fanatismo. Ai primi anni dell'800 può attribuirsi il ritratto della famiglia di Carlo IV (Prado), le due *Maja*, il ritratto del suo nuovo potente protettore, il primo ministro Godoy, e forse a questo momento sono anche da ricordare le sei pitture dell'*Art Institute* di Chicago rappresentanti la *Cattura del bandito Margato da parte del frate Pedro de Zaldivia*. Nel 1808, dopo l'abdicazione di Carlo IV in favore di Ferdinando VII, il pittore passa al servizio del nuovo sovrano e ne dipinge il ritratto equestre. Poi l'invasione napoleonica sconvolge la Spagna; G. è dapprima tra i simpatizzanti del movimento rivoluzionario, ma subito il suo entusiasmo si affievolisce ed egli diventa anzi uno dei più tenaci avversari del padrone straniero, e dal suo animo esacerbato scaturiscono le incisioni dei *Désastres de la guerre* (pubblicate postume nel 1863), spietato atto di accusa della dominazione francese. Partiti i Francesi nel 1814, nell'intento di celebrare la resistenza spagnola esegue il ritratto equestre del generale Palafox (Prado) e i famosi *2 maggio* e *3 maggio*. Nel 1815 pubblica la serie di incisioni della *Tauromaquia*; quindi quella dei Proverbi, *Disparates*, molti dei quali di significato oscuro. Del 1819 sono due delle sue più notevoli pitture religiose, la *Comunione di s. Giuseppe Calasanzio* e l'*Agonia nell'Orto* (Escuelas Pias, Madrid). In seguito all'instaurazione dell'assolutismo di Ferdinando VII (1823), l'artista preferisce abbandonare la Spagna e nel 1824, a 78 anni, si trasferisce in Francia stabilendosi a Bordeaux, ove continua a disegnare e a dipingere. Appartengono a quest'ultimo periodo *La lattaia di Bordeaux* (Conte di Muguiro, Madrid), *S. Pietro* (Phillips Memorial Gallery di Washington, 1827) e *S. Paolo* (Lilienfeld Galleries di Nuova York, 1827).

L'arte di G., è veramente, e non soltanto per la Spagna, l'annuncio di un'epoca nuova. Il pittore spagnolo si stacca dal conformismo dell'arte uffi-

ciale e cortigiana per realizzare visioni fantastiche, ma tuttavia profondamente umane e pertanto, in certo senso, religiose. Perché G. esprime il suo sentimento religioso – come ha notato L. Venturi – « non quando deve rappresentare una scena religiosa, ma quando trova il motivo della propria religione, la religione dell'indipendenza, della libertà, dell'umanità ». Non un volterriano scettico quindi, come da alcuni è stato definito, ma un uomo sostenuto da un profondo senso morale che lo porta a ribellarsi contro ogni corruzione, ipocrisia e sopruso. Anche la sua arte allora si presenta in forma nuova, con una tecnica impressionistica a contrasti di colori.

Già da principio i cartoni per arazzi gli offrono la possibilità di usare una tecnica più spontanea, perché meno finita e quindi meno accademica, e sulla sua visione ebbero certamente un'azione preponderante la scoperta dell'arte di Velásquez – del quale G. incise nel 1777-78 alcune pitture – e, in seguito, l'influsso del Tiepolo cui si sostituì ad un certo momento quello di Rembrandt. È quest'ultimo certamente il periodo più felice : è il momento dei « Capricci », espressione di sentimenti che vengono dal profondo violentemente e che vogliono essere realizzati violentemente. Un dinamismo di forma che è quello che determina anche, ad es., la pittura commemorativa delle *Fucilazioni del 3 maggio*, uno dei capolavori più grandi dell'arte di G. Quanto alle opere religiose vere e proprie, invece, l'artista riesce a creare delle sentite opere d'arte soltanto verso la fine della sua vita, come nella *Comunione di s. Giuseppe Calasanzio* o nell'*Orazione nell'Orto* (1819). Nelle opere eseguite in Francia negli ultimi anni, la sua tecnica si evolve ancora verso un sintetismo più potente, basato su abolizioni di contorni e incupimento di colori : una visione per masse che è il raggiungimento ultimo della sua agitata fantasia di artista. - Vedi tav. LXXIII.

BIBL.: P. D'Achiardi, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII (1933), p. 601 e sgg.; G. Estrada, *Bibliografia di G.*, Nuova York 1941; J. Lopez-Rey, *A contribution to the artist's life-G. and the world around him*, in *Gazette des Beaux-Arts*, 1945, pp. 129-50; id., *The « unfrocking » drawings of F. de G.*, in *Gazette des Beaux Arts*, 1945, pp. 287-96; *Revista de Ideas Estéticas*, numero straordinario dedicato a G., 1946, nn. 15-16; L. Venturi, *Pittori moderni*, Firenze 1946, pp. 8-28; [A. Malraux], *Dessins de G. au Musée du Prado*, Genève 1947; J. Lopez-Rey, *Goya's still-life*, in *The Arts Quarterly*, 1948, pp. 250-61; J. Lopez-Rey, *A XX Century forger of G.'s works*, in *Gazette des Beaux Arts*, 1948, pp. 107-16; E. D'Ors, *L'arte di G.*, trad. it., Milano 1948; A. Malraux, *Saturne, Essai sur G.*, Parigi 1950. Gilberto Ronci

GOZECHINO. - Scolastico di Liegi, m. ca. il 1059. Scrisse una lunga *Epistola ad Valcherum* (PL 143, 885-909), per scagionarsi, con il suo antico discepolo, d'aver abbandonato l'insegnamento con il suo ritiro a Magonza, accampando la malizia dei tempi e lo scandalo dell'eresia di Berengario di Tours, (v.), che stigmatizza come *apostolus Satanae*. Vi si dimostra rigido tradizionalista, contrario alle « novitates quaestionum », professando una fede eucaristica semplice e ortodossa.

BIBL.: Hurter, II, coll. 995-96; F. Béguinot, *La Très Sainte Eucharistie*, II, Parigi 1902, pp. 281-82; I. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, p. 360.
Antonio Piolanti

GOZO. - Isola, città e diocesi nelle isole di Malta. Ha una superfice di 84 kmq., conta 29.787 ab. tutti cattolici; 14 parrocchie, con 144 sacerdoti diocesani e 28 regolari, un seminario, 4 comunità religiose maschili e 13 femminili (1949).

Il 16 marzo 1863 il papa Pio IX elevò mons. F. M. Butigieg a vescovo titolare di Lita nominandolo ausiliare dell'arcivescovo vescovo di Malta, promovendo G. il 22 sett. 1864 a diocesi, e istituendo cattedrale la chiesa dell'Assunta, eretta da Lorenzo Gata tra il 1697 e il 1703. Santuario molto venerato è quello della B. Vergine « ta Pinu ».

BIBL.: A. Vella, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, pp. 687-88.
Enrico Josi

GOZZANO, GUIDO. - Poeta, n. ad Agliè Canavese il 19 dic. 1883, ivi m. il 9 ag. 1916. Laureato in giurisprudenza non esercitò l'avvocatura, orientandosi invece alla vita letteraria. Come poeta e come prosatore riuscì a conquistare un suo stile, in cui anche le imitazioni (pascoliane, dannunziane, nicciane) e gli echi di letture dantesche si fondono in cifra di musicalità e di singolari atteggiamenti della parola. La sua opera, fatta di versi e di narrativa sparsa in periodici, si raccoglie in volumi : *I tre talismani* (fiabe, 1904); *La via del rifugio* (liriche, 1907); *Colloqui* (liriche, 1911); *L'Altare del passato* (novelle, 1916); *Verso la cuna del mondo* (lettere dall'India, 1917); *La principessa si sposa* (fiabe, 1917); *L'ultima traccia* (novelle, 1919); *I primi e gli ultimi colloqui* (1925).

Minato dalla tubercolosi (ne morì a 33 anni durante la prima guerra mondiale), G. sentì acutamente, nello sfacelo stesso dell'energia fisica, tutto il dramma di un'epoca di transizione, oscillante tra la dolce nostalgia del passato e l'accorato presentimento dell'avvenire. Turbato da una sensualità esasperata, mentalmente disorientato dalla cultura contemporanea percorsa da filosofie paradossali, spietatamente sincero verso gli altri e verso se stesso, smarrì la certezza di Dio, pur aspirandovi sempre dolorosamente tra le pieghe di un'ironia senza cattiveria, sorridente di tranquillo distacco, come rivela negli *Ultimi colloqui* e nell'interrogativo : « non morirò premendomi il rosario contro la bocca in grazia del Signore ? ».

(*fot. Alinari*)

GOZZOLI, BENOZZO - *S. Agostino sbarca in Italia*. Affresco nella chiesa di S. Agostino - S. Gimignano.

BIBL.: Edizioni : *Opere* a cura di C. Calcaterra e A. De Marchi, Milano 1948. Studi : G. A. Borgese, *La vita e il libro*, 2ª serie, Torino 1911, pp. 400-12; R. Serra, *Le lettere*, Roma 1914 (ristampa ivi 1920), pp. 77-82; G. Petronio, *Poeti del nostro secolo. I crepuscolari*, Firenze 1937, pp. 29-60; P. Pancrazi, *G. G. senza i crepuscolari*, in *Scrittori italiani del Novecento*, Bari 1939, pp. 1-11; B. Croce, *Lett. della nuova Italia*, VI, ivi 1940, pp. 379-88; M. Marchesi, *Poeti crepuscolari: Corazzini e G.*, Roma 1942, pp. 75-130 (con bibl.); C. Calcaterra, *Con G. G. e altri poeti*, Bologna 1946, pp. 9-125. Salvatore Lombardo Restivo

GOZZI, CARLO. - Scrittore, n. a Venezia il 13 dic. 1720, ivi m. il 4 apr. 1806.

Fratello minore di Gasparo, va ricordato per la *Marfisa bizzarra*, per le *Fiabe* (delicate, talvolta gustose, spesso appesantite da superflue allegorie, che comunque ebbero notevole fortuna specialmente nella Germania romantica), e per le *Memorie inutili*, smaliziata rievocazione della sua vita. Diretto avversario di Carlo Goldoni che accusava di scarsa poesia e di non-moralità, è interessante figura della rigida tradizione veneta contraria alle « follie » moderne letterarie e morali; fedele propugnatore dell' obbedienza ai governi costituiti, è oppositore convinto del distacco tra filosofia e religione operato dai «filosofi», i quali, secondo il G., al « rossore » e alla « vergogna » hanno posto il nome di pregiudizio.

(fot. Gab. fot. naz.)

GOZZOLI, BENOZZO - *Natività di s. Giovanni Battista.* Affresco nel camposanto di Pisa.

BIBL.: E. Carrara, *Studi sul teatro ispano-veneto di C. G.*, Cagliari 1901; H. Hoffmann-Rusack, *G. in Germany*, Nuova York 1930; G. Ziccardi, *Forme di vita e d'arte nel Settecento*, Firenze 1931, pp. 111-80; B. Cestaro, *C. G.*, Torino 1932; A. Bobbio, *Studi sui drammi spagnoli di C. G.*, in *Convivium*, nuova serie, 2 (1948), pp. 722-71; B. Croce, *La letteratura italiana del Settecento*, Bari 1949, pp. 152-65; M. Petrocchi, *Il tramonto della Repubblica di Venezia e l'assolutismo illuminato*, Venezia 1950, cap. 4. Massimo Petrocchi

GOZZI, GASPARO. - N. a Venezia il 4 dic. 1713, m. a Padova il 25 dic. 1786. Scrittore di classico nitore, di un classicismo ricco di umana ironia anche se spesso un po' uniforme nei suoi atteggiamenti, è noto soprattutto per la *Gazzetta veneta*, l'*Osservatore*, *Il mondo morale*, che sono raccolte di dialoghi, monologhi, moralità varie, con quell'acuta attenzione verso « les moeurs » di tipico sapore settecentesco.

Il suo dolce scetticismo è tutto su un piano letterario. Depreca i danni dell'irrazionale fortuna, desidera nell'intimo di « vivere quetamente », ma d'altra parte sente le esigenze del « cuore », fugge la « raison » che non conosce la virtù, rispetta il « fine delle santissime leggi », e, quel che più conta nella storia della spiritualità italiana, è in diretta polemica contro il pirronismo di Pietro Bayle, contro l'astrattismo illuministico, contro « la vanità di voler comparire spirito forte ».

Un equilibrato senso della tradizione lo fece polemizzare contro le *Lettere virgiliane* di Saverio Bettinelli, espressione queste ultime di un divertito « esprit géométrique » tutto teso a notomizzare la *Divina Commedia*.

BIBL.: A. Zardo, *G. G. nella letteratura del suo tempo in Venezia*, Bologna 1923; G. Ortolani, *Voci e visioni del Settecento veneziano*, ivi 1926, p. 205 sgg.; A. Cajumi, *I cancelli d'oro*, Milano 1926, pp. 57-64; F. Pedrina, *L'accademia gozziana*, ivi 1929; O. Bassi, *G. G.*, ivi 1932; E. Falqui, *Il sorriso del G.*, in *Letteratura*, 11 (1939), p. 3 sgg.; G. De Robertis, *Studi*, Firenze 1944, pp. 94-100; G. Toffanin, *L'Arcadia*, Bologna 1947, pp. 159-63; M. Petrocchi, *Il tramonto della Repubblica di Venezia e l'assolutismo illuminato*, Venezia 1950, cap. 4. Massimo Petrocchi

GOZZOLI, BENOZZO. - Pittore, n. a Firenze ca. il 1420, m. a Pistoia il 4 ott. 1497. Il suo vero nome era : Benozzo di Lese di Sandro, e solamente nella 2ª ed. delle *Vite* vasariane ricorre il cognome G. Fu scolaro e seguace dell'Angelico; appare tuttavia nominato la prima volta (genn. 1444) in atto di impegnarsi a collaborare alle famose porte del Battistero fiorentino con Lorenzo e Vittorio Ghiberti. A Roma (1447) e Orvieto (1449) lavora invece con l'Angelico come pittore.

I momenti essenziali della sua attività nell'Umbria e nella Toscana possono riassumersi nel modo seguente : dipinge a Montefalco (1450); a Viterbo (1453 : *Storie di s. Rosa*, perdute), a Firenze (1459 : *Corteo dei Magi*, Palazzo Riccardi); affresco in S. Agostino a S. Gimignano (1463-65); dal 1467 al 1484 esegue le *Storie del Vecchio Testamento* (Pisa, Camposanto, quasi distrutte); lo si trova, infine, a Firenze nel genn. 1497.

La consistenza della sua attività di scultore accanto ai Ghiberti è sconosciuta, ma dovette, comunque, valere in modo circoscritto e subordinato. D'altra parte, collaborando a Roma alla decorazione pittorica della Cappella Niccolina, il G. fu ligio all'Angelico.

Altrettanto dicasi per Orvieto (Duomo, cappella di S. Brizio, i due spicchi nella vòlta), ove non è facile isolare la sua individualità artistica.

Ma a Montefalco (tavola dell'*Assunta*, Pinacoteca Vaticana, ca. 1450; chiesa di S. Francesco, *Storie del Santo*, 1452), il G., ormai indipendente, dimostra la tendenza a dilatare le forme del maestro; a suggerire un più generico plasticismo tramite un colore più pesante, semplificando l'effetto dei cangianti; a complicare la ricerca prospettica e paesistica, senza però sintesi spaziale. L'arte di B. G. si risolve in un racconto piacevole, convincente, talora poetico (affresco in Palazzo Riccardi), in uno stile che non esorbita dai termini del gusto dell'Angelico, senza tuttavia intenderne il significato interiore e religioso. Il G. non rimase indifferente alle conquiste innovatrici di pittori fiorentini quali il Baldovinetti e Filippo Lippi, ma senza modificare la tipologia formale del proprio maestro. Tra le opere più significative : le *Storie di s. Agostino* a S. Gimignano; la *Madonna, angeli e santi* (1461) della Galleria di Londra; la *Madonna e santi* (1466) nella Galleria di S. Gimignano; l'altra nella Gal-

leria di Terni (1466), ecc. L'influsso di B. G. sulla pittura umbra del Quattrocento fu assai vasto, segnatamente sull'Alunno, il Bonfigli, il Mezzastris, il Boccatis ed altri.

BIBL.: G. Gronau, s. v. in Thieme-Becker, III, p. 349 (con bibl.); G. Pacchioni, *Gli inizi artistici di B. G.*, in *L'arte*, 13 (1910), p. 423; R. Van Marle, *The development of the italian schools of painting*, XI, L'Aja 1929, p. 111 sgg. (con bibl.); R. Papini, s. v. in *Enc. Ital.*, VIII, p. 651 sgg. (con bibl.); M. Lagaisse, *Un'opera ignorata di B. G.*, in *L'arte*, 39 (1936), p. 237 sgg. Luigi Grassi

GRABE, JOHANN ERNST. - Patrologo, protestante, n. a Königsberg nel 1666, m. a Oxford nel 1711. Insegnò dal 1685 all'Università di Königsberg. La lettura degli scritti di Bellarmino l'orientò verso il cattolicesimo.

Nei suoi *Dubia* diretti al Concistorio della Chiesa luterana incolpò Lutero d'eresia. Solo l'intervento del pietista Spener impedì la sua conversione. Nel 1697 emigrò in Inghilterra, divenne anglicano e prese residenza a Oxford. Famoso per i suoi scritti patristici che dovevano contribuire alla riunione delle Chiese: *Spicilegium sanctorum Patrum et haereticorum* (2 voll., Oxford 1698-99; 3ª ed. ivi 1724; all'Indice [decr. 15 genn. 1714]). Edizione della *I Apologia* di Giustino (ivi 1700), di Ireneo (ivi 1702). Il suo capolavoro fu l'edizione dei Settanta, basata sul codice alessandrino (voll. I e IV, ivi 1707-1709; voll. II-III, postumi, ivi 1719-20).

BIBL.: *Allgemeine deutsche Biographie*, IX, pp. 536-38; *Dict. nat. biogr.*, XXII, p. 306 sg. Sulla sua importanza per gli studi dei Settanta v. P. Lagarde, *Mitteilungen*, II, Gottinga, p. 190; B. Swete, *An introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge 1914, p. 182 sg. Erik Peterson

GRABMANN, MARTIN. - Storico della teologia, n. a Winterzhofen (Baviera) il 5 genn. 1875, m. il 9 genn. 1949 a Eichstätt, dove si era ritirato definitivamente nel 1943. Sacerdote nel 1898, convittore di S. Maria dell'Anima in Roma (1900-1902), dottore in filosofia e teologia, dedicò qualche anno al sacro ministero. Insegnò dogmatica nel Liceo diocesano di Eichstätt (1906-13), filosofia cristiana all'Università di Vienna (1913-18) e dogmatica in quella di Monaco (1918-39), fino alla soppressione della Facoltà di teologia da parte del governo nazista. Nelle sue lezioni gli autori preferiti erano s. Tommaso d'Aquino e lo Scheeben, che definì: « il più grande in dogmatica nel sec. XIX ».

L'attività scientifica del G. appare soprattutto dalla mole straordinaria di pubblicazioni riguardanti principalmente la teologia e la filosofia medievale. Un centinaio si dovrebbe aggiungere oggi ai 215 numeri della bibliografia annessa alla raccolta miscellanea di 77 articoli *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (= *Beiträge zur Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters*, Supplementband III, Münster), offerta al sessantenne G., nel 1935. Per la storia della teologia dall'età dei Padri in poi, tre sono le opere fondamentali: *Die Geschichte der scholastischen Methode...* (2 voll., Friburgo in Br. 1909 e 1911), condotto fino all'inizio del sec. XIII; *Die theologische Erkenntnis-u. Einleitungslehre des Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift in Boethium de Trinitate* (Friburgo 1948), complemento della *Geschichte* in attesa di un secondo volume sulla *Philosophische Wissenschaftslehre* dell'Aquinate; *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (Friburgo in Br. 1933; vers. it. *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri*, 2ª ed., Milano 1939).

Delle numerose pubblicazioni su s. Tommaso, meritano di essere messe in rilievo *Thomas von Aquin, seine Persönlichkeit u. Gedankenwelt* (Monaco 1946, 8ª ed., vers. it. Milano 1920); *Das Seelenleben d. hl. Th. v. Aq.* (Monaco 1924); *Die Werke d. hl. Th. v. Aq.* (Münster 1931; 3ª ed. ivi 1949), *Einführung in die Summa theologiae d. hl. Th. v. Aq.* (2ª ed. Friburgo in Br. 1928; vers. it. Milano 1929), *Die Lehre d. hl. Th. v. Aq. von der Kirche als Gotteswerk*

(*da Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Monaco 1935*)
GRABMANN, MARTIN - Ritratto.

(Ratisbona 1903), *Die Idee des Lebens in der Theologie d. hl. Th. v. Aq.* (Paderborn 1922), *Die Kulturphilosophie d. hl. Th. v. Aq.* (Augusta 1925; vers. it. Bologna 1931).

Il *Mittelalterliches Geistesleben* (2 voll., Monaco 1926, 1936) è, con qualche eccezione, una raccolta di 42 trattazioni, già pubblicate, ma qui rielaborate o ampliate, sulla storia della scolastica e della mistica medievale; ivi sono vagliati Aristotele, s. Agostino, Proclo e lo Pseudo-Dionigi riguardo al medioevo, l'influsso di Alberto Magno e di s. Tommaso, trattati di logica, commenti di s. Tommaso, autori domenicani, scrittori averroisti.

Per lo studio dell'aristotelismo nel sec. XIII sono importanti *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts* (Münster 1916), *I divieti di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Roma 1941), *Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele* (ivi 1946). L'influsso della logica aristotelica nella Facoltà delle arti è trattata specialmente in *Die Sophismaliteratur des 12. u. 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien* (Münster 1940). Numerosi sono gli studi sugli « artisti », specialmente nei *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (*philos.-hist. Abteilung*). L'influsso della filosofia aristotelica sugli scritti politico-ecclesiastici del medioevo è esaminato, da un autore all'altro, nello studio *Der Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche u. Staat* (Monaco 1934).

Si deve ricordare anche, oltre note o necrologi di scienziati, la collaborazione di G. al *Lexikon f. Theologie u. Kirche* (1930-38), la direzione, assunta dopo la morte di Cl. Baeumker (1925), della collezione *Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters*,

quella del *Philosophisches Jahrbuch* (dal 1927 in poi, con editore Hartmann) e quella della *Series scholastica*, fondata nel 1929 con il P. Pelster, nella collezione *Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia*.

Nelle sue pubblicazioni G. non tratta gli autori e le opere come entità isolate, da considerarsi per se stesse, ma le ripone nella serie del genere, esaminando anche, a seconda del caso, gli influssi subiti o esercitati. Il merito singolare delle sue pubblicazioni (studi o testi), è il suo ricorso alle fonti e ad una infinità di manoscritti, ed una informazione bibliografica ricchissima. Così ha corretto molte attribuzioni false e dissepolti numerosi autori e scritti, dei quali riproduce spesso estratti o testi interi. Si citano soltanto le sue scoperte per Alberto Magno, Guglielmo di Shyreswood, Pietro di Spagna (Giovanni XXI), Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia, Eckhart, Taddeo da Parma, Enrico di Bruxelles.

G. era protonotario apostolico, socio delle Accademie di Monaco, di Berlino e di Vienna, dell'Accademia di S. Tommaso di Roma, dottore *honoris causa* delle Università di Lovanio, di Innsbruck, di Milano, di Budapest, socio della Direzione centrale dei *Monumenta Germaniae Historica*. Pio, modesto, affabile, G. ha dato, come nessun altro in questo secolo, un contributo importantissimo alla conoscenza scientifica del medioevo filosofico e teologico.

BIBL.: I. Lechner, *Protonotar Professor Dr. theol. et phil. M. G. zum 50 - jährigen Priesterjubiläum*, in *Klerusblatt*, 15 (1948), n. 8; L. Ott, *M. G. zum Gedächtnis*, Eichstätt 1949; *M. Gr. u. seine Verdienste um die Thomasforschung*, in *Divus Thomas* (Friburgo), 27 (1949), pp. 129-53; anon., *Mons. M. G.*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 4 (1949), pp. 283-84; E. Gilson, *Mgr M. G.*, in *Archives d'histoire doctrinale et littérature du moyen âge*, 18 (1949), pp. 5-8; L. Olt, *M. G. und seine Verdienste um die Thomasforschung*, in *Divus Thomas* (Friburgo), 27 (1949), pp. 129-53. Augusto Pelzer

GRACIÁN, Girolamo della Madre di Dio: v. girolamo della madre di dio.

GRACIÁN Y MORALES, Baltasar. - Gesuita e scrittore spagnolo, n. a Belmonte l'8 genn. 1601, m. a Tarazona il 6 dic. 1658. Entrò nella Compagnia di Gesù a Tarragona (1619) e, ordinato sacerdote, visse alternativamente in Huesca, Zaragoza, Lérida, Gandia, Valencia e, a intervalli, in Madrid, ove si segnalò come sacro oratore.

Nella condotta religiosa e nel gusto letterario non ebbe sempre serenità di giudizio. Così riluttò alla censura dei suoi libri da parte dell'Ordine, e, nelle sue opere, ai pregi associò eccessi di concisione e di acutezza.

I suoi libri sono programmi di educazione sociale dei diversi tipi degli uomini di mondo: *El Héroe* (Madrid 1637), *El político Fernando* (Saragozza 1604), *El discreto* (Huesca 1646), *El oráculo manual y arte de prudencia* (ivi 1647), *El Criticón* (Saragozza 1651; Huesca 1653; Madrid 1657). Quest'ultimo è un romanzo filosofico in tre parti, corrispondenti alle tre età dell'uomo, ispirato dalle *Acutezze* del Pellegrini e dal *Canocchiale aristotelico* del Tesauro, dove G. spiegò tutto il suo spirito critico, analizzando i tipi, le regioni, i costumi del suo tempo, con satira sentenziosa, profonda e, a volte, implacabile.

G. molto contribuì alla diffusione del culteranismo e del concettismo, specialmente con la sua *Agudeza y arte de ingenio* (Huesca 1648).

Immune dai consueti difetti formali è, invece, il *Comulgatorio* (Saragozza e Madrid 1655), in cui G. rivela il suo spirito devoto e il fondo sincero del suo carattere.

BIBL.: Opere: *El discreto, Oráculo manual, El Héroe*, in *Bibl. de autores españoles*, LXV; *El Héroe, El discreto* (con intr. di A. Farinelli), Madrid 1900; *Cartas autógrafas* (a cura di A. Bonilla), in *Rev. crit. hisp.*, 2 (1916), pp. 212-35; *El Criticón* (a cura di M. Romera-Novarro), Filadelfia 1938-40 (trad. it. di E. Mele, Bari 1927); Sommervogel, III, coll. 1646-56. Studi: B. Croce, *I trattatisti italiani del concettismo e B. G.*, Napoli 1899; F. Rahola, *Estudio crítico sobre B. G. y on « Criticón »*, Barcellona 1908; A. Morel Fatio, *Les moralistes espagnoles du XVIIe siècle et en particulier sur G. B.*, in *Bull. hisp.*, 12 (1910), p. 377 sgg.; A. Coster, *B. G.*, in *Rev. hisp.*, 29 (1913), p. 347 sgg.; F. Maldonado, *B. G. como pesimista y politico*, Salamanca 1916; A. F. G. Bell, *B. G.*, Oxford 1921; G. Marone, *Morale e politica di B. G.*, Napoli 1925; E. Sarmiento, *La estética de B. G.*, in *Bull. hisp.*, 37 (1935), p. 27 sgg.; A. Farinelli, *G. y la literatura áulica en Alemania*, in *Divagaciones hispánicas*, II, Barcellona 1936, p. 97 sgg. Una rassegna bibliografica su G. a cura di M. Romera-Navarro si trova in *Hisp. rev.*, 4 (1936), p. 11 sgg. Cf. inoltre: A. Ferrari, *Fernando el católico en B. G.*, Madrid 1945; J. M. García Lopez, *G. B.*, Barcellona 1947. Costanzo Eguia

GRADENWITZ, Otto. - Giurista, n. a Breslavia il 16 maggio 1860, m. a Heidelberg il 7 luglio 1935.

Fu professore di diritto romano, dapprima straordinario a Berlino nel 1890, donde passò a Königsberg (1895), poi a Strasburgo (1907) e infine a Heidelberg dove insegnò fino al 1928. Fu colui che risuscitò la critica delle fonti, ricollegandosi a quanto avevano fatto Cuiacio e Fabro; e, per il momento in cui apparve (1887), nel massimo fiorire della pandettistica, la sua opera *Die Interpolationen in den Pandekten*, è l'opera di un precursore (v. interpolazioni). La critica del testo ebbe in lui un indagatore acutissimo e di straordinaria versatilità, che applicò il metodo della decomposizione ai testi giuridici giustinianei e teodosiani, alle leggi repubblicane, alla Regola di s. Benedetto e agli scritti di Bismarck. A lui si deve l'impulso dato al *Vocabularium iurisprudentiae romanae*; alla sua fatica personale è dovuto l'*Heidelberger Index zum Theodosianus* (1925; v. codex theodosianus), l'indice delle *Novelle* teodosiane e posteodosiane; i *Laterculi vocum latinarum* (1904), doppio indice di tutto il lessico latino in ordine alfabetico diretto ed inverso.

Curò inoltre l'edizione dei *Fontes iuris romani antiqui* del Bruns arricchendola di indici; e scrisse una *Einführung in die Papyruskunde* (Lipsia 1900) ancora utilmente consultata.

BIBL.: *O. G.*, in *Die Rechtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Lipsia s. d.; E. Albertario, *O. G.*, in *Studia et documenta historiae et iuris*, 2 (1936), p. 251 sgg. Rodolfo Danieli

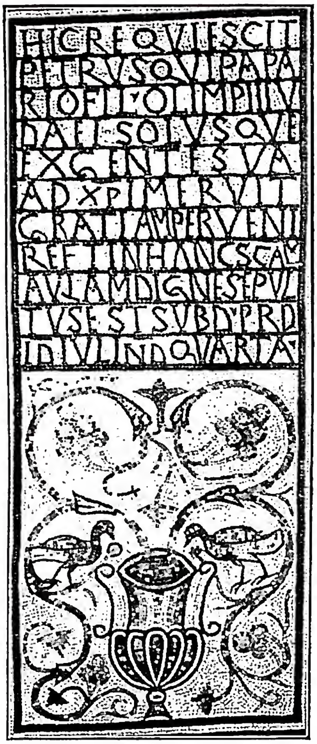
GRADI: *a*) accademici: v. baccelliere, baccellierato; laurea; licenza; *b*) gerarchici: v. potere, divisione del; *c*) di cognizione: v. affinità; consanguineità.

GRADISCA, diocesi di: v. gorizia, diocesi di.

GRADO. - Il nome antico di G. è *Gradus*, primo scalo delle navi dirette ad Aquileia lungo il Natisone (come Gradus Arnensis = S. Pietro a Grado presso Pisa e Gradus Massaliorum presso Marsiglia) e non Aquae gradatae; il centro di Gradus era al limite di una campagna abitata e coltivata, quasi interamente libera dalle acque e non su un'isola.

La storia di G. comincia propriamente con il 568, quando il patriarca d'Aquileia, Paolo, vi si trasferì dinanzi all'irrompere dei Longobardi nella Venezia. Ma allora era già luogo forte e sicuro, fornito di edifici di culto e di abitazioni; l'Impero bizantino vi si poté mantenere finché Venezia durante il sec. viii lo sostituì. Intanto, sul principio del sec. vii, in territorio longobardo si costituì il nuovo patriarcato di Aquileia; mentre a G. continuò la successione dei patriarchi che non poterono più rimetter piede nell'antica Aquileia. Si ebbero così di fronte, a pochi chilometri di distanza, due patriarcati, dei quali quello di G. ristretto quasi unicamente all'isola omonima, metropolita però dei piccoli vescovati veneti che sorsero lungo il litorale sino a Chioggia. Il patriarcato fu da Niccolò V nel 1451 trasferito a Venezia ed il primo patriarca ne fu s. Lorenzo Giustiniani, già vescovo di Castello. G. fu da allora solo una parrocchia.

Muri di edifici romani sono apparsi sotto la basilica di S. Agata e dalla laguna o da demolizioni provengono epigrafi romane e rilievi. Nell'interno della cinta murale a rettangolo allungato (probabilmente sec. v), solo in parte conservata, si riconoscono tre basiliche e tre battisteri. Il Duomo (S. Eufemia) è un'ampia basilica di



(*fot. Soprintendenza, Trieste*)
Grado - Iscrizione sepolcrale musiva di un Pietro ebreo convertitosi al cristianesimo, ritrovata nell'aula rettangolare sotto il Duomo (sec. v).

tipo ravennate, tripartita, ad abside poligonale, eretta dal patriarca Elia (571-586) sulle mura di una basilica anteriore, a sua volta costruita attorno ad una piccola aula rettangolare, poi absidata, con vasca battesimale (principio del sec. v; un musaico sepolcrale è della fine del secolo). Ha il pavimento musivo originale, il più esteso del sec. vi, ma con larghe zone di restauro, e plutei marmorei coevi; ai lati dell'abside due *martyria* e a destra il *salutatorium*, tutti con bei pavimenti musivi. Da ricordare nel tesoro del Duomo due capselle argentee (secc. v e vi) e una pala d'argento sbalzata (1372). Più piccola è S. Maria delle Grazie, con abside incorporata nella pianta rettangolare (secc. v e vi); fra le due basiliche, il battistero ottagono (sec. v). Presso l'estremità meridionale della cinta è stata scavata la basilica di S. Agata, sorta nel sec. v e rifatta nel ix; anch'essa aveva un battistero. Nei pressi di G., nell'isola di Barbana, è un santuario della Madonna, cui convengono pellegrinaggi da tutta la regione; pittoreschi quelli della prima domenica di luglio e dell'Assunta. - Vedi tav. LXXIV.

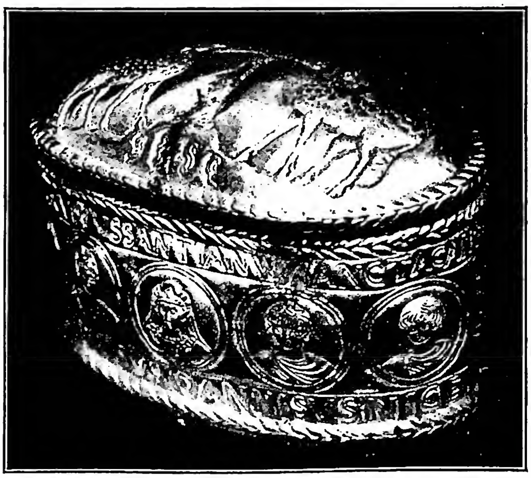
Bibl.: R. Cattaneo, *L'architettura italiana dal sec. VI al Mille circa*, Venezia 1888, pp. 47-55; G. Caprin, *Lagune di G.*, Trieste 1890; H. Swoboda-W. Wilberg, *Bericht über Ausgrabungen in G.*, in *Jahreshefte d. österr. archäol. Inst.*, 9 (1906), *Supplemento*, coll. 1-24; P. Paschini, *Le vicende politiche e religiose del territorio friulano da Costantino a Carlo Magno*, in *Memorie storiche forogiuliesi*, 7 (1911); 8 (1912); 9 (1913); C. Costantini, *Aquileia e G.*, Milano 1916; A. Morassi, *Antica oreficeria italiana*, ivi 1936, p. 33; G. Brusin, *Aquileia e G.*, Udine 1947; P. L. Zovatto, *Il battistero di G.*, in *Rivista di archeologia cristiana*, 23-24 (1947-48), pp. 231-51; V. De Grassi, *Esplorazioni archeologiche nel territorio della laguna di G.*, in *Aquileia nostra*, 21 (1950), coll. 5-24.
Mario Mirabella Roberti

GRADUALE. - I. Il libro. – L'attuale *Liber gradualis*, di cui un estratto riunito poi con parti dell'Antifonario, costituisce il diffusissimo *Liber usualis*, approvato dalla Chiesa come raccolta dei canti della Messa, nell'edizione vaticana del 1907. Contiene in più del fondo antico tutte le aggiunte posteriori, dovute all'introduzione di nuove feste nel calendario.

La denominazione definitiva dei libri liturgici può risalire ad Amalario di Metz (sec. ix). Il termine Antifonario si applicò dapprima a ogni raccolta di canti liturgici. Questo termine fu riservato poi al manoscritto che riportava le antifone sia della Messa che dell'Ufficio. Per ultimo « Antifonario » fu solo il libro contenente i canti dell'Ufficio, compresi i responsori: il « Cantatorium » o « liber Gradalis » o « Gradualis », che in un primo tempo conglobava i canti della Messa destinati al solista, diventò poi la raccolta di tutti i canti della Messa. I canti responsoriali della Messa entrarono nel « Liber Responsorius » destinato ai responsori dell'Ufficio, nel « Liber Sacramentorum », compilato per il celebrante (dal sec. x-xi in poi « Missale plenarium » erede del « Liber Sacramentorum ») e che compendiò anche i canti della Messa e le letture.

II. Il canto. – G. è il canto eseguito durante la Messa dopo la lettura dell'Epistola. L'Introito, l'Offertorio, il *Communio* - canti che accompagnano un'azione - furono introdotti nella celebrazione della Messa dopo il G., il *Tractus* e l'*Alleluia* (che sostituì il *Tractus*). Questi ultimi seguono qualche lettura, sia la primitiva lettura dei Profeti rimasta in alcune Messe (quattro *Tempora*), sia la seconda lettura, quella dell'Apostolo, l'attuale Epistola: sono canti di riposo, o meglio di contemplazione, destinati a dare all'uditore tempo di penetrarne l'insegnamento e, con l'aiuto della musica, a provocare quegli affetti che formano la parte conclusiva delle meditazioni secondo i metodi moderni. I canti detti di azione devono invece mantenere desta l'attenzione dei fedeli mentre si svolge il rito: processione, oblazione o Comunione. I canti dopo le letture sono ereditati dalla Sinagoga; gli altri sono innovazione della Chiesa.

Si sono date etimologie diverse della parola G. La meno accettata fa derivare « gradualis » da « gradalis » piacevole, perché la melodia, molto ornata, riesce di gusto gradevole. La più comunemente ricevuta, si riferisce al posto che occupava il solista per cantare questa melodia, e cioè l'ambone o « gradus »: il diacono saliva fin sul pulpito; il lettore dell'Epistola e il cantore del G. rimanevano su qualche grado inferiore, donde l'espressione « responsorius gradualis », canto eseguito sui gradini. Il termine più antico dato a questo canto è quello di « Psalmus responsorius ». Forse questa espressione si sarà abbandonata quando, alla forma semplice del ritornello, si saranno sostituite melodie più ricche che hanno fatto ridurre il numero dei versetti del solista. Infatti, il testo del Responsorio g. va di regola preso dal Salterio. Nel ms. 339 di S. Gallo, buon testimone della tradizione antica, su 118 G. se ne contano 104 presi dai Salmi: gli altri provengono da testi biblici, uno eccettuato, per la Dedica, « Locus iste ». In un primo tempo, il salmo era cantato per intero (cf. s. Agostino, *in Ps. 138*). Il ritornello consisteva in un versetto, o parte di versetto, preso dal medesimo salmo, e si ripeteva dopo ognuno dei



(*fot. Soprintendenza, Trieste*)
Grado - Capsella d'argento del Duomo (principio del v sec.).

Graduale Romanum:
Integrum & completum: tam de Tempore quam de Sanctis.
Iuxta ritum Missalis noui, ex decreto Sacrosancti Concilij Tridentini restituti,
Et Pij Quinti Pont. Max. iussu editi: Summa fide, diligentiaq; cura emendatum & excusum.
cum Kyrialis modulationes omnes continente, quibus in ipsis, Hymno angelico, ac Symbolo decantando Romana vtitur Ecclesia.
L A
VENETIIS, Apud Iuntas.

(*fot. Enc. Catt.*)

GRADUALE - Frontespizio del *G. romanum*, ed. Giunta, Venezia 1586 - Roma, esemplare della Biblioteca Istituto Nazionale d'archeologia e Storia dell'arte.

versetti eseguiti dal solista. Nel sec. VIII il canto del G. si trova ridotto alla forma attuale, cioè senza ritornello, di modo che non è più un responsorio. Non è più neanche un G., poiché non si canta più all'ambone, ma in piano con le antifone. Eccezionalmente, qualche manoscritto riferisce ancora 2 versetti. Alcuni vestigi dell'uso antico persistono, p. es., nella Settimana di Pasqua: ogni giorno dell'Ottava si riprende il G. « Haec dies », e i versetti sono tutti dello stesso *Ps.* 117; in origine erano cantati tutti nello stesso giorno. Anche nella domenica 1ª di Quaresima il *Tractus* « Qui habitat », che modula l'intero *Ps.* 90, altro non è che un G.; lo stesso nel Mercoledì della Settimana Santa e nel Venerdì Santo per il Tractus... « Domine audivi ».

In alcuni luoghi, p. es., in Inghilterra, si continuò fino al sec. XIII a ripetere il ritornello dopo il versetto. La forma responsoriale propria del G. vuole infatti che la prima parte del canto sia intonata e cantata integralmente dal solista: il coro ripete il ritornello. Il solista, riposato, eseguisce allora un versetto ornato, e il coro ripete il ritornello; dopo tutti i versetti, il coro riprende ancora una volta il ritornello, e poi daccapo tutta la prima parte del canto. Se questo canto fosse stato molto ornato, ne sarebbe derivata una lunghezza esagerata e una disproporzione nella celebrazione della Messa: s. Agostino si scusa in un suo sermone perché il *psalmus responsorius* era durato più del suo desiderio: il salmo scelto aveva 24 versetti! (*Ps.* 138). Questa è una ragione per ammettere una evoluzione nello stile melodico del *Responsorium graduale*. È probabile che agli inizi non solo la prima parte destinata al coro, ma anche il versetto del solista fosse pressapoco sillabico: una prova di questa opinione si trova nel fatto che per i Responsori dell'Ufficio la parte del solista è rimasta di tale stile, anzi con formole fisse, mentre la parte destinata al coro è molto più variata e ornata.

Il solista del Responsorio graduale era fino a s. Gregorio un diacono, come tuttora nella liturgia ambrosiana. Un eccessivo zelo per le esibizioni vocali fece togliere ai diaconi il loro privilegio dallo stesso s. Gregorio, nel Concilio romano del 595. Nel sec. VII in Spagna il numero dei solisti per il versetto del G. può essere di due o tre (cf. s. Isidoro di Siviglia, *De ecclesiasticis officiis*, I, cap. 9); a Roma bisognerà aspettare il sec. XII per registrare questo cambiamento: per cinque secoli, il solista rimase unico e fu scelto tra i più capaci della *Schola cantorum*. L'uso di cantare a memoria imponeva una competenza che non era di tutti: al più il solista portava in mano il « Cantatorium » dove originariamente leggeva le sole parole senza neumi. Nei primordi nella salmodia responsoriale il coro era incaricato di « rispondere » era forse l'assemblea dei fedeli; quando il ritornello è di stile neumatico e talvolta anche melismatico, l'esecuzione spetta non più a persone senza cultura musicale ma alla *schola cantorum*.

Si osserva che non tutti i modi gregoriani sono adoperati per le melodie del G.: manca il modo 8°; i modi 1° e 4° sono poco rappresentati. È vero che generalmente la prima parte del G. si canta nella forma plagale del modo e il versetto nella forma autentica, e così i G. di 5° modo, i più numerosi e probabilmente i più antichi, sono nella 1ª parte di 6° e nella 2ª di 5° modo.

Il genere di composizione melodica a cui appartengono i G. è per lo più il genere centonizzato: le formole preesistenti sono cucite secondo precise regole d'arte. Questo genere venuto dall'uso della musica greca – e forse anche ebraica – dimostra insieme con la scelta del testo salmodico l'antichità del canto del G.

Le liturgie orientali hanno nella Messa un canto equivalente al G. romano, il « Prokeimenon »; nell'Ufficio un canto seguito a una lettura esiste pure con termine che richiama i gradini sui quali stava il solista romano si chiama la « Katabasia ». Nella liturgia ambrosiana il canto che segue la lettura dell'Epistola si chiama « Psalmellus » e corrisponde al G. romano.

BIBL.: H. Leclerq, s. v. in DACL, IX, coll. 344-54; A. Gastoué, *Les origines du chant romain*, Parigi 1907, p. 70 sgg.; P. Ferretti, *Estetica gregoriana*, I, Roma 1934, p. 168-89; R. Aigrain, *Liturgie*, in *Enciclopédie de connaissances liturgiques*, Parigi 1947, passim.
Pietro Thomas

GRADUALI, SALMI. - Quindici Salmi (119-33 secondo la Volgata; 120-34 secondo l'ebraico) che formano una breve collezione a sé, inserita nel V libro del Salterio. La denominazione deriva dalla traduzione latina (*canticum graduum*) del titolo *šîr hamma'ălôth*, che andrebbe tradotto piuttosto « cantico delle salite » o « ascensioni ».

Finora non è stata presentata una spiegazione sicura, da tutti accolta, della strana espressione. Alcuni, badando all'uso della radice verbale ebraica per descrivere il ritorno dall'esilio, ritengono che i S. G. furono composti o cantati in questa fausta occasione. Altri vedono nel termine un riferimento all'uso di cantarli nel Tempio su i « gradini », che conducevano dall'atrio delle donne in quello degli Israeliti. Alcuni moderni, poi, hanno voluto scorgere nel titolo un'indicazione sul genere poetico dei carmi, nei quali si noterebbe una « gradazione » o « concatenazione progressiva » di idee. L'ipotesi più probabile è ancora quella che spiega il nome come un riferimento alla consuetudine di cantare detti S. durante i pellegrinaggi annuali, mentre gli Israeliti « salivano » a Gerusalemme o si recavano al colle del Tempio.

BIBL.: S. Garofalo, *Il Salterio del Pellegrino*, Brescia 1950.
Angelo Penna

GRAF, Arturo. - Letterato e poeta, n. in Atene il 19 genn. 1848, m. a Torino il 30 maggio 1913. Di padre tedesco e di madre italiana, visse fino ai 15 anni in Grecia e Romania. Venuto in Italia, si laureò in giurisprudenza nel 1870 a Napoli, ove fu anche scolaro di Francesco De Sanctis. Nel 1871 tornò in Romania dove attese all'azienda commerciale del fratello. Nel 1874, trasferitosi a Roma, si dedicò a indagini di storia del costume e della cultura medievale.

Dal 1876 fu professore di letteratura italiana nell'Università di Torino; nel 1883 tra i fondatori del *Giornale storico della letteratura italiana* e condirettore fino al 1890. La sua anima, assillata dal problema del dolore e della finalità della vita, passò da un amaro positivismo a un più fiducioso spiritualismo razionalistico: « La religione che faccia per me deve essere una religione aperta, libera, mobile, senza dommi immutabili; l'anima della religione è la fede, non il preciso contenuto della fede » (*Per una Fede*, 1906). Documento del suo pensiero religioso sono inoltre le *Lettere confidenziali a una giovane allieva* (in *Nuova Ant.*, 442-44 [1948], pp. 406-18), l'articolo *Non è cosa nostra il Cristianesimo?* (in *Il Rinnovamento*, 2 [1907, II], p. 453) e il vol. *Ecce homo: aforismi e parabole* (1906). Ebbe vivissimo il senso del valore morale dell'insegnamento; ne sono testimonianza i discorsi universitari: *La crisi letteraria* (1888); *Per la nostra cultura* (1898); *L'università futura* (1906). Ma la sua produzione poetica (*Poesie*, ed. completa, Torino 1922) è improntata a una tormentata intima perplessità che si traduce spesso in immagini d'incubo, di sgomento e di disfatta disperazione, con intonazioni decadentistiche; vivissimo sempre il senso del mistero sentito come amaro ed orribile, ma da ultimo con qualche cenno di maggior fiducia.

Non sono prive di preconcetti anticattolici le sue opere critiche: *Studi drammatici* (1878); *Roma nella memoria e nell'immaginazione del medioevo* (1882-83); *Attraverso il Cinquecento* (1888); *Il diavolo* (1889); *Miti, leggende e superstizioni nel medioevo* (1892-93); *Foscolo, Manzoni, Leopardi* (1898); *L'anglomania e l'influsso inglese nel sec. XVIII* (1911). Sono all'Indice: *Miti e leggende e superstizioni del medioevo* (decr. 16 genn. 1893) e *Il diavolo* (decr. 16 luglio 1892).

Bibl.: A. Deferrari, *A. G. la vita e l'opera letteraria*, Milano 1930 (con app. bibl.); G. A. Levi, *A. G. poeta lirico*, in *Dall'Alfieri a noi*, Firenze 1935, pp. 287-301; G. Petrocchi, *La poesia di A. G.*, in *Humanitas*, 3 (1948), pp. 300-308, ristampato in *Scrittori piemontesi del secondo Ottocento*, Torino 1948, pp. 79-93
Fausto Montanari

GRAFFIIS, Giacomo de. - Teologo moralista, n. a Capua nel 1548, m. ivi il 19 ott. 1620. Entrò nell'Ordine benedettino a Napoli, dove, laureatosi *in utroque iure*, fu penitenziere e censore ecclesiastico e trascorse la sua vita, salvo una breve parentesi, in cui fu maestro dei novizi a Venezia.

Quasi tutte le sue opere sono di indole casistica, tra cui soprattutto notevoli le *Decisiones aureae casuum conscientiae* (I, Venezia 1591; II, ivi 1595), con un'appendice (Bologna 1603) e degli *Additamenta* (Venezia 1610); *Consilia seu Responsa casuum conscientiae* (ivi 1604); *Practica casuum s. Pontifici reservatorum...* (Napoli 1609); *De arbitrariis confessariorum* (ivi 1613). Ha anche opere oratorie, oltre ad un'opera teologica (*De potestate papae*) rimasta inedita.

Come moralista è tra i più quotati del sec. XVII.

Bibl.: Hurter, III, coll. 600-601; B. Heurtebize, s. v. in DThC, VI, coll. 1691-92; D. M. Prümmer, *Manuale theol. moralis*, I, Friburgo in B. 1931, p. 23.
Pietro Palazzini

(*per cortesia della Pont. Comm. di Archeologia Sacra*)

Graffiti - G. con invocazione agli apostoli Pietro e Paolo (sec. III) nelle Triclia Apostolorum in Catacumbas - Roma, S. Sebastiano.

GRAFFIN, René. - Orientalista, n. a Pontvallain (Sarthe, Francia) il 22 marzo 1858, m. a Ste-Radegonde-en-Touraine il 3 genn. 1941, dopo aver dato in Francia un impulso decisivo allo studio delle lingue e letterature dell'Oriente cristiano.

A Roma compì nel Pontificio seminario francese i suoi studi teologici fino al sacerdozio; ivi ebbe, fin dal 1880, la sua vocazione insieme missionaria e scientifica: far conoscere ai cristiani d'Occidente ed alle stesse Chiese orientali i tesori patristici, agiografici e liturgici delle letterature orientali. Dopo un anno di perfezionamento a Innsbruck, tornò all'Istituto Cattolico di Parigi, dove fondò (ott. 1886) il corso di lingue e letterature cristiane orientali: siriaca, araba, copta, etiopica, armena e finalmente, nel 1927, georgiana; nel 1894 iniziò la pubblicazione della *Patrologia Syriaca*, affiancata (dal 1907) dalla *Patrologia Orientalis*, per le quali fece disegnare, incidere e fondere ben 9 caratteri orientali speciali; nel 1896 appariva la *Revue de l'Orient chrétien* come supplemento trimestrale all'*Oeuvre d'Orient*. Alla morte di mons. G. le *Patrologie* contavano 28 voll. e la *Revue* 30 voll. In questa immensa opera il suo principale ed infaticabile collaboratore fu un suo antico discepolo, il sacerdote F. Nau.

Bibl.: L. Mariès, *Mgr R. G.*, in *Construire*, 3 (1941), pp. 216-27; S. Grébaut, *Un grand orientaliste: mgr R. G.*, in *Revue de l'Orient chrétien*, 30 (1946), pp. 225-30.
Stanislao Lyonnet

GRAFFITI. - G., come dice il nome, sono disegni o scritture eseguiti con punta dura sopra un fondo meno duro, come intonaco murario, terracotta, o anche marmo o metallo. Il disegno è caratterizzato dal suo aspetto piatto, senza quasi rilievo, per quanto si cerchi di supplirvi con ombreggiature e minute; lo scritto dalla natura cursoria, e sommaria, che ne fa generalmente un testo di difficile lettura.

Per compenso esso suole esprimere con più freschezza ed immediatezza i sentimenti personali. Per questo motivo sono preziosissimi gli innumerevoli g. che si sono trovati quasi su ogni muro di Pompei; per la storia del cristianesimo lo sono non meno quelli lasciati dai primi cristiani sopra le loro tombe, sui muri delle loro case e specialmente sulle pareti del loro santuari. Proprio grazie ad essi è stato più volte possibile riconoscere santuari venerati di martiri nelle catacombe, ad es., la « memoria

Apostolorum » lungo l'Appia ove poi sorse S. Sebastiano. Per il genere di tali scritture cf. CAPITALE, SCRITTURA.

BIBL.: G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, II, Roma 1867, pp. 13-20; H. Leclercq, *Graffites*, in DACL, VI, coll. 1453-1542. Antonio Ferrua

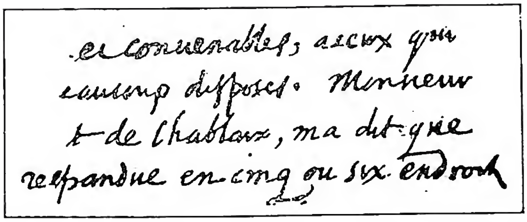
GRAFOLOGIA. - Da γραφή (scrittura) e λόγος (discorso) ha come oggetto di studio la ricerca degli eventuali rapporti che intercedono tra la scrittura dell'individuo e le sue caratteristiche nervose, psichiche, morali; secondo alcuni autori (vecchi tentativi di J. Chr. Grohmann e moderni studi di G. Moretti) perfino le note fisiche della costituzione corporea; donde la possibilità di conoscere l'intera personalità attraverso la perizia grafologica.

Nell'evoluzione delle teorie e dell'applicazione pratica della g. si susseguirono concetti informativi differenti, sia per quanto riguarda la valorizzazione indiziale da dare di preferenza a questo o quell'elemento del complesso grafico, sia per il loro corrispondente valore periziale, sia per il potere di rivelazione delle sole note innate o anche di quelle acquisite della natura individuale (v. CARATTERE E CARATTERIOLOGIA; INDOLE).

L'esame grafologico prende in considerazione i numerosi elementi della scrittura, dai segni grafici elementari nelle loro caratteristiche di forma, inclinazione, intensità di tracciato, maggiore o minore unione o distanziamento tra lettere e parole; alle particolarità di allineamento e direzione del rigo, di semplicità o armonicità o superfluità del disegno. Si giunse, così, dai grafologi a dare un corrispondente valore somatico e psicologico ai singoli segni, o meglio, più modernamente, ai complessi grafici costituiti dall'associazione o combinazione di essi, complessi indicativi delle disposizioni affettive-attive, delle attitudini intellettuali, finanche dell'abito morfologico del soggetto in esame. Uno dei più autorevoli cultori moderni di g., il recanatese p. Girolamo Maria Moretti, dell'Ordine dei Minori Conventuali, nel suo trattato elenca, descrive, studia criticamente il valore diagnostico di settanta segni grafici, distinti in sostanziali, modificati, accidentali, classificati ciascuno nei riguardi del proprio valore quantitativo con un personale sistema di classificazione decimale. Le singole tendenze e il loro diverso valore decimale nel combinarsi condurrebbero alla determinazione della risultante psicologia o quadro psicografico personale.

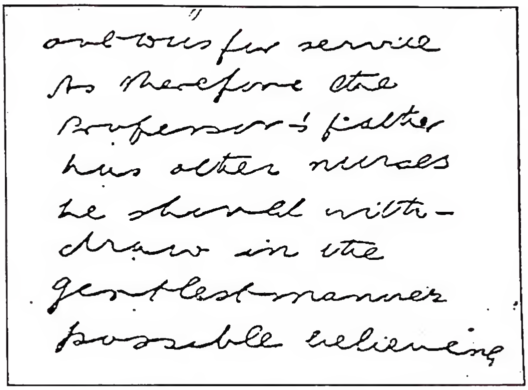
Per quanto riguarda l'esposizione più particolareggiata della storia, delle regole e dell'applicazione pratica della g., si rimanda alle opere citate nella bibliografia, particolarmente alle più moderne, svolte sotto forma di trattati a impostazione scientifica.

Per quanto concerne invece un giudizio della scien-



(da G. Moretti, Trattato di g., Padova 1948, 7a ed., p. 659, fig. 417)

GRAFOLOGIA - Scrittura di s. Francesco di Sales. Intozzata del primo modo (comando, imperiosità), angolosa (risentimento, permalosità), ascendente (tendenza a perfezionare la propria personalità), diritta con direzione quasi verticale delle aste (sostenuta nelle manifestazioni dei sensi e dell'affettività), larga di lettere e tra lettere (profondità d'intelligenza e generosità); inoltre chiara, cioè tale che ogni segno rappresenta bene se stesso (chiarezza d'idee e di comunicativa). Scrittura in accordo con le tendenze innate del Santo, portato naturalmente al dominio all'ira al risentimento, divenuto modello di dominio di sé e di mitezza, attraverso un continuo eroico sforzo, sorretto e potenziato dall'opera della Grazia.



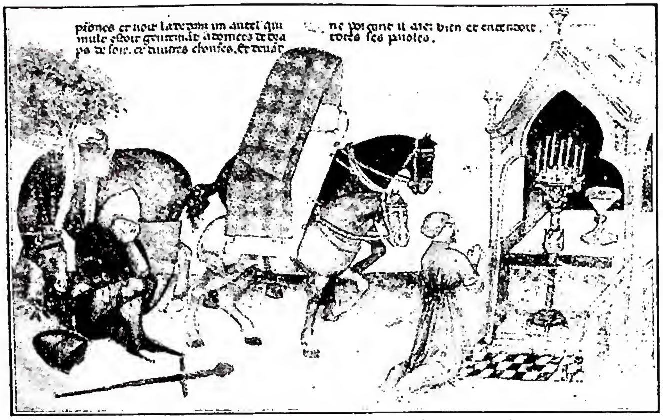
(da G. Moretti, Trattato di g., Milano 1944, 6a ed., p. 616, fig. 341)

GRAFOLOGIA - Scrittura del mahatma Gandhi. Vanno notate principalmente: la larghezza delle singole lettere (profondità d'intelligenza), quella tra le lettere (generosità) e tra le parole (ragionamento, critica); l'intozzatura del primo modo, cioè l'esser vergata con pressione forte e continua (comando, imperiosità), l'angolosità (risentimento, permalosità), la sinuosità, cioè la varia inclinazione dell'asse delle singole lettere (profonda sensibilità); inoltre il mantenere il rigo (fermezza di propositi), l'esser profusa cioè con slanci di lettere e ricci (espansività), fluida e scorrevole (spontaneità).

tificità della g., e il conseguente giudizio morale d'essa, è da notare che senza dubbio è possibile, sulla base di argomentazioni fisiopsicologiche scientifiche, sostenere la esistenza di ben definiti rapporti tra le caratteristiche della personalità, intesa nel senso più ampio e comprensivo, alla maniera delle moderne scuole costituzionalistiche e i vari tipi di linguaggio (v.) esterno (mimico, fonico, grafico). L'osservazione di ogni giorno e, in particolare, lo studio dell'individuo in differenti condizioni di sanità o di malattia fisica o psichica, mostra corrispondenti modificazioni del gesto, della parola, della scrittura; l'indagine anatomo-fisiologica del sistema nervoso pone in evidenza la presenza di centri del linguaggio, della scrittura, mimico-fasici ben determinati e collegati tra loro in rapporti strutturali, di correlazione e collaborazione (v. LOCALIZZAZIONI CEREBRALI; NERVOSO, SISTEMA). Come non può dubitarsi che, ben inteso in condizioni di spontaneità, il gesto e la parola siano personali all'individuo e manifestazioni del suo io psico-fisico, così ciò deve ritenersi egualmente certo per la scrittura. Punto pratico della questione rimane il problema del valore indiziale dei singoli segni e dell'entità e qualità del diagnosticabile dai segni grafici. Perciò, pur confessando fede nel valore scientifico della g., si ritiene che, come già nel corso del suo sviluppo storico, il futuro dovrà fare giustizia sommaria di molta materia attualmente considerata buona e riportare in confini più modesti ma più saldi alcune conclusioni pratiche che a un esame veramente critico appaiono artificiose costruzioni preventive e che, se pure in mano a cultori particolarmente abili giungono a collimare con la realtà, sembrano derivare più da un particolare intuito di chiaroveggenza (v.) che dall'applicazione di canoni dedotti con metodo scientifico.

Scienziati di valore furono attratti dalle caratteristiche di serietà e dalla possibilità di inquadrare lo studio della g. con metodo scientifico e portarono a essa il contributo della loro opera; basterà qui ricordare A. Binet, Ch. Richet, C. Lombroso, E. Morselli.

Dalle predette basi scientifiche della g. deriva il giudizio che di essa può darsi dal punto di vista morale. Essa, a meno che non voglia, ad es., della chiromanzia (v.), trasmodare nella predizione del futuro comportamento libero dell'individuo, sorpassando le ragionevoli previsioni generiche della condotta dell'individuo, arguibili dalle circostanze e dalle



(da *M. Vloberg, L'Eucharistie dans l'art*, Parigi 1946, p. 134)
GRAL - Un cavaliere in adorazione del S. G. Miniatura d'un *Romanzo di Lancillotto* (sec. XIV).

sue tendenze psico-somatiche, non può assolutamente catalogarsi tra le cosiddette arti divinatorie e scienze occulte condannate da Sisto V con la bolla *Coeli et terra* del 5 genn. 1585 (*Bullarium Romanum*, VIII, Torino 1863, pp. 646-50) e negli altri documenti ecclesiastici relativi alla divinazione e magìa (v.) in genere. Per ciò il suo studio teorico e la sua applicazione pratica sono moralmente lecite, pur auspicando che essa non sia abbandonata in mano ai ciarlatani e agli empirici, ma abbia come soli cultori individui di adeguata competenza nelle scienze biologiche, psicologiche, costituzionalistiche, mediche.

BIBL.: C. Lombroso, *G.*, Milano 1895; R. Donnini, *Il carattere rivelato dalla scrittura*, Perugia 1925; R. Astillero, *G. scientifica*, 2ª ed., Milano 1928; J. Crepieux-Jamin, *Les bases fondamentales de la graphologie*, Parigi 1929; M. Leibl, *G. psicologica*, Milano 1935; id., *Caratterologia grafologica*, ivi 1942; R. Ambrosi, *Impariamo a conoscerci*, Verona 1943; G. Moretti, *G. pedagogica*, Padova 1947; id., *Trattato di g.*, 7ª ed., ivi 1948; id., *G. delle attitudini umane*, ivi 1948; S. La Colla, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, pp. 641-43. Giuseppe de Ninno

GRAL. - È il nome di una coppa leggendaria, dotata di virtù soprannaturali, nella quale, secondo la saga celtico-francese, Gesù avrebbe consumato l'ultima cena, e che Giuseppe di Arimatea, dopo avervi raccolto il sangue sprizzante dalle ferite del Crocifisso, avrebbe portato seco in Gran Bretagna quando andò a compiervi opera di missionario. Il nome stesso di *G.* e *S. G.*, meglio che da *sanguis realis*, pare debba derivarsi dal medio latino *gradalis* = piatto, benché il carattere, ch'esso pure ebbe, di dispensiere inesauribile di vivande, tolto al noto motivo fiabesco del tavolino magico, abbia fatto mettere il vocabolo in relazione con *gradatim*.

La leggenda del *G.*, sorta forse al principio del sec. XII in Spagna o nella Francia meridionale dall'unione di elementi orientali e cristiani, ebbe tosto grande diffusione e penetrò per tempo in leggende profane illustri, come quella di Parsifal e, mediante l'introduzione di questo ultimo tra i « cavalieri della tavola rotonda », in quella di re Artù, come appunto la si trova nel più antico poema che sia rimasto intorno al *G.*, quello di Cristiano di Troyes, e nel più insigne, quello di Wolfram von Eschenbach.

In questi poemi la preziosa coppa ha assunto il carattere di una gemma eccezionale, uno smeraldo di un sol pezzo, custodita in uno splendido tempio sopra un monte inaccessibile, il Monsalvato, e sotto la guardia dei casti ed umili templari. Nel Venerdì Santo essa viene sollevata in alto dagli angeli che vi depongono un'Ostia consacrata da Dio medesimo. Specialmente nel poema tedesco il *G.* assunse un più profondo significato mistico ed etico, e divenne il compendio della Grazia divina e della felicità terrena, simbolo a un tempo di purificazione e di redenzione, e mèta di ansiose e ardue ricerche di cavalieri, nei quali si compiva così l'unione perfetta degli ideali cristiani e cavallereschi.

La leggenda del *G.*, la quale tende, nella sua origine, a mostrare come la fede cristiana sia stata portata direttamente dall'Oriente alle regioni settentrionali d'Europa, fu detta giustamente dal Bertoni « un grande tentativo fatto dall'eresia per combattere la supremazia di Roma nella storia della propaganda della dottrina della Chiesa, e per sostituire un'altra autorità a quella di s. Pietro ».

BIBL.: W. Golther, *Die Sage vom heil. G.*, Halle 1899; id., *Parsifal in der deutschen Literatur*, Berlino e Lipsia 1929; G. Bertoni, *Materiali per la storia della leggenda del S. G. in Francia*, Roma 1930. Bruno Vignola

GRAMATICA (della GRAMATICA), ANTIVEDUTO. - Pittore romano; di famiglia originaria da Siena. N. ca. il 1571, m. a Roma il 13 genn. 1626. Le sue prime opere lo dimostrano manierista orientato verso il Barocci; in un periodo più avanzato appare quale un caravaggesco di scarsa grazia ma di notevole vigore.

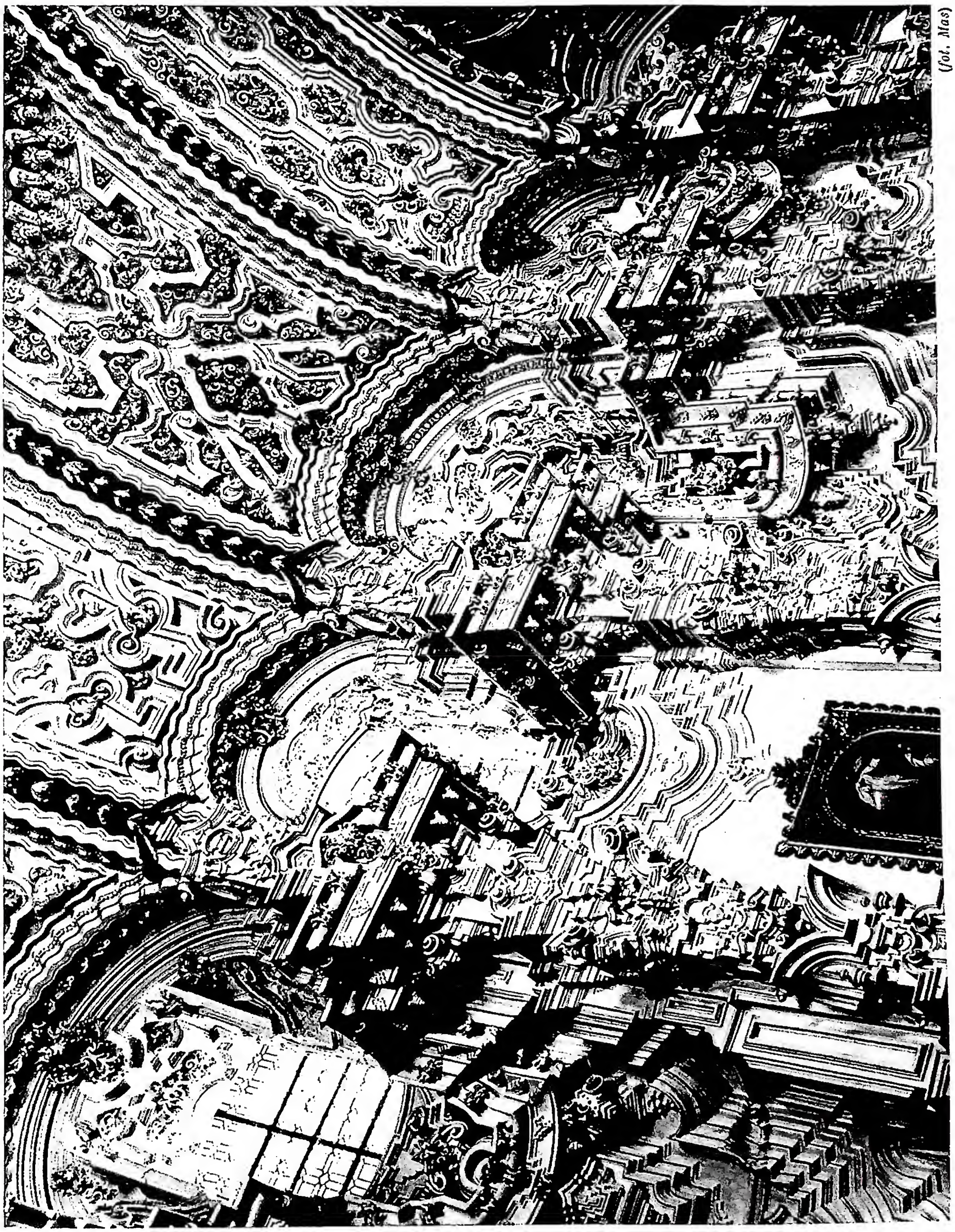
Del suo primo periodo si conserva la pala dell'altar maggiore nella Chiesa di S. Stanislao a Roma con il *Salvatore tra Santi polacchi* (ca. 1594); il suo tardo periodo può illustrarsi con la *Visione di s. Romualdo* della chiesa dei Camaldolesi presso Frascati, suo capolavoro (ca. 1619), con la *Natività* della chiesa di S. Giacomo in Augusta a Roma (ca. 1620) e con *S. Luca che dipinge la Vergine* della chiesa dei SS. Luca e Martina a Roma (ca. 1624), copiato da un quadro tradizionalmente attribuito a Raffaello, oggi conservato nell'Accademia di S. Luca. Molti quadri gli sono stati ultimamente attribuiti, talvolta con scarso fondamento. La pala d'altare a S. Maria della Scala a Roma, dipinta da A. G. nel 1602, si vede ora sostituita da una copia settecentesca.

BIBL.: F. Noack, s. v., in Thieme-Becker, XIV, pp. 497-498; R. Longhi, *Ultimi studi sul Caravaggio e la sua cerchia*, in *Proporzioni*, 1943, pp. 5, 32, 54. Witold Wehr

GRAMONT, ANTOINE-AGÉNOR-ALFRED de, principe di BIDACHE, duca di GUICHE. - Ministro francese, n. il 14 ag. 1819 a Parigi, m. ivi il 18 genn. 1880. Legatosi con Luigi Napoleone Bonaparte, divenne dopo il colpo di Stato ministro plenipotenziario a Cassel, a Stoccarda (marzo 1852), e a Torino (genn. 1853).

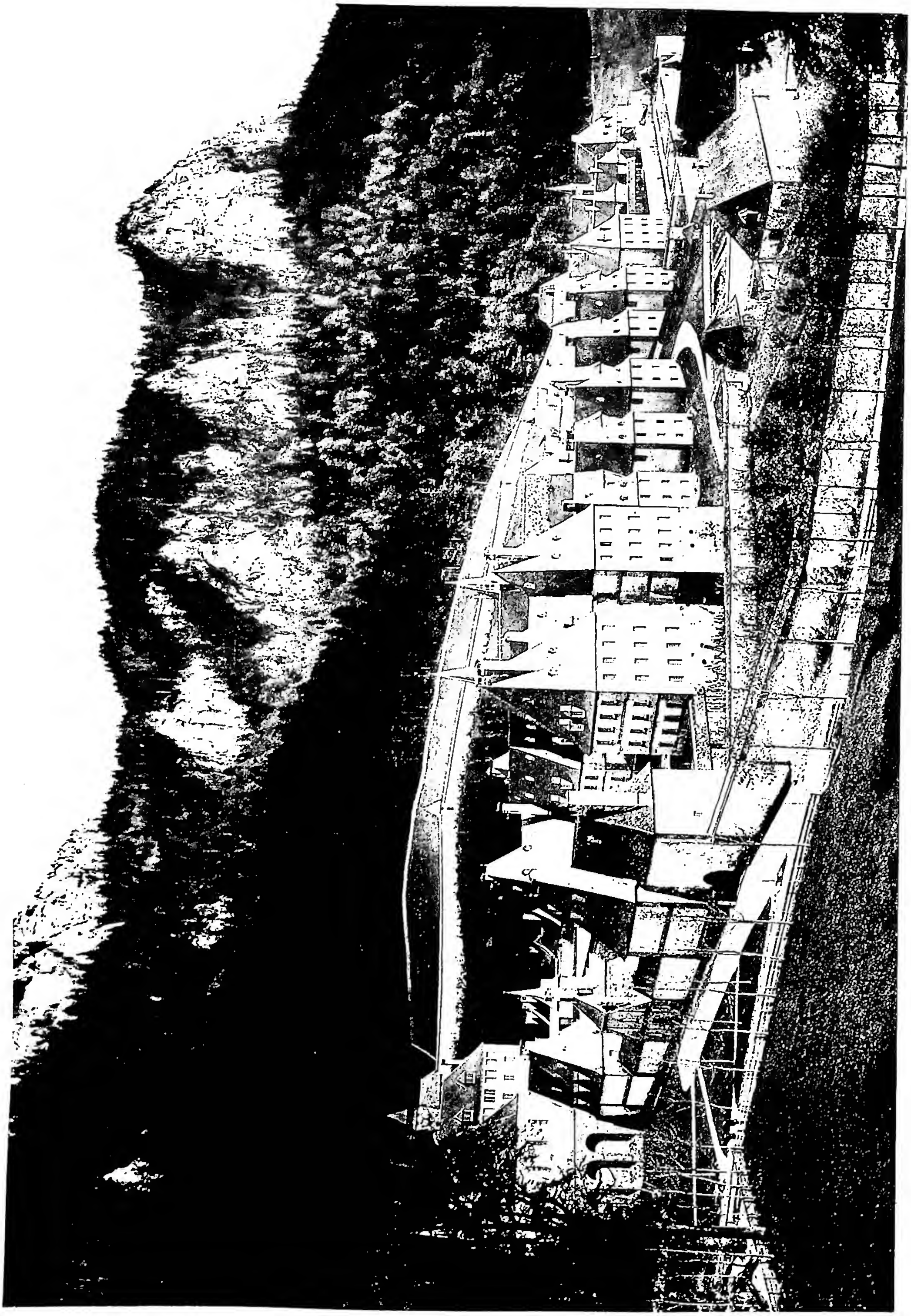
In quest'ultima sede rimase oltre quattro anni e prese parte alle trattative che portarono all'entrata del Piemonte nell'alleanza anglo-francese ed alla partecipazione sarda alla guerra di Crimea. Passò in seguito a Roma, dove rimase fino al 1861. Ambasciatore a Vienna dal 1861 al 1870, passò al Ministero degli esteri ed è in buona parte dovuto alla sua inabile condotta durante la candidatura di Leopoldo di Hohenzollern al trono di Spagna lo scoppio della guerra franco-prussiana. Quale ministro degli Esteri comunicò nel 1870 alla corte di Roma il ritiro delle truppe francesi dallo Stato pontificio e tentò inutilmente una triplice alleanza austro-italo-francese. Caduto il secondo impero tentò invano di giustificare il suo atteggiamento durante la crisi finale del medesimo, ma le sue affermazioni furono unanimemente contraddette.

BIBL.: L. Thouvenel, *Le secret de l'empereur. Correspondance entre M. Thouvenel, le duc de G. et le général comte de Flahaut 1860-63*, Parigi 1889; A. Robert-E. Bourloton-G. Cougny, *Dict. des parlementaires français*, III, pp. 232-33; L. Mordini, s. v. in *Diz. del Risor. ital.*, III, p. 249; E. Bourgeois-E. Clermont, *Rome et Napoléon III*, Parigi 1907, passim; F. Valsecchi, *Il Risorgimento e l'Europa. L'alleanza di Crimea*, Milano 1948, passim. Silvio Furlani



(fot. Mas)

SAGRESTIA DELLA CERTOSA. Particolare della vòlta a stucchi. Opera di Fra Manuel Vasquez (n. 1697-m. 1765).



(fot. Naurdein)

VEDUTA D' INSIEME.

GRAMONT (Grandmont), Gabriel de. - Cardinale, m. a Balma (Tolosa) il 26 marzo 1534. Vescovo di Conserans (St-Lizier) nel 1523, poi di Tarbes nel 1524; nel 1532 di Poitiers, donde poco dopo passò alla sede di Tolosa.

Inviato francese presso Clemente VII nel 1530, col compito di controbattere l'influenza di Carlo V, fu creato cardinale l'8 giugno 1530. Enrico VIII di Inghilterra asserì d'aver avuto da lui, quando fu in Inghilterra nel 1527, il primo dubbio sulla legittimità del suo matrimonio con Caterina d'Aragona; ma ciò non è verosimile. È vero invece che Francesco I nel 1532 per ragioni politiche lo incaricò di favorire l'offerta del divorzio di Enrico.

Bibl.: Eubel, III, p. 21; A. Ciaconius, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S.R.E. Cardinalium*, III, Roma 1677, col. 519; Pastor, IV, II, pp. 456, 479. Antonio Cistellini

GRAMSCI, Antonio. - Uomo politico e scrittore, n. ad Ales (Cagliari) il 23 genn. 1891, m. a Roma il 27 apr. 1937. Fu dal 1924 segretario del Partito comunista italiano; arrestato dal governo fascista l'8 nov. 1926, passò il resto della sua vita in prigione; malato per gli stenti subiti, m. in una clinica.

(per cortesia del dott. W. Wher)

Gramatica, Antiveduto - *Il Salvatore tra i ss. Stanislao e Adalberto.* In basso s. Giacinto. Quadro dipinto verso il 1594 - Roma, pala dell'altar maggiore della chiesa polacca di S. Stanislao.

Oltre gli articoli su l'*Ordine nuovo* lasciò, inediti, i suoi quaderni scritti in carcere: sia da essi sia dalle *Lettere dal carcere* (5ª ed., Torino 1948) si può ricostruire la sua assidua polemica tesa a portare la teorica comunista dal meccanicismo del materialismo storico al « neoumanesimo » della filosofia della prassi. Acute pagine o semplici spunti ha vergato sui rapporti tra nord e sud e tra città e campagna durante il Risorgimento, sulla formazione degli intellettuali e la loro parte nel sistema classista, sulle classi « subalterne », sulla letteratura popolare, sul cosmopolitismo della controriforma, sul Machiavelli. I suoi limiti nell'esame della storia della Chiesa cattolica sono nell'immistione che fa tra Chiesa « politica » e Chiesa istituto religioso: secondo G. « il papato ha colpito il modernismo come tendenza riformatrice della Chiesa e della religione cattolica, ma ha sviluppato il popolarismo, cioè la base economico-sociale del modernismo » (*Il risorgimento*, Torino 1949, pp. 72-73). In realtà al G. sfugge l'unità del *Corpus Christi mysticum*, mentre non sfugge al suo realismo sociale l'unità culturale della Chiesa cattolica, la cui forza consiste nel sentire « la necessità dell'unione dottrinale di tutta la massa religiosa » e nel lottare « perché gli strati intellettualmente superiori non si stacchino da quelli inferiori » (*Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, ivi 1948, p. 7); su questo piano spiega l'opposizione dei cattolici al Croce: « i cattolici capiscono molto bene che il significato e la funzione intellettuale del Croce non sono paragonabili a quelli dei filosofi tradizionali, ma sono quelli di un vero riformatore religioso, che per lo meno riesce a mantenere il distacco tra intellettuali e cattolicismo e quindi a rendere, in certa misura, difficile anche una forte ripresa clericale nelle masse popolari » (*op. cit.*, pp. 182-83). Il G. intende però il cattolicesimo come una cattiva funzione sociale da superare e non come unione spirituale di credenti. Per G. nell'età moderna, ad opera del liberalismo, il cattolicesimo su un piano religioso non sarebbe ormai in gran parte che una superstizione. Con la Restaurazione il cattolicesimo, da posizioni integrali nel campo della cultura e della politica, sarebbe disceso a partito contrapposto ad altri partiti (*Note sul Machiavelli*, Torino 1949, p. 233 sgg.).

Bibl.: Abbondante bibl. in S. F. Romano, s. v. in *Enc. Ital., Appendice* II, pp. 1075-76, a cui si aggiunga: E. Passerin, *Posizioni e polemiche tra storia e sociologia*, in *Studium*, 44 (1948), p. 22 sgg.; M. Sancipriano, *L'umanesimo assoluto di A. G.*, in *Humanitas*, 4 (1949), p. 685 sgg.; M. Aloisi, *G., la scienza e la natura come storia*, in *Società*, 6 (1950), pp. 385-410. Massimo Petrocchi

GRAN, arcidiocesi di: v. strigonia, arcidiocesi di.

GRANADA, diocesi di. - Diocesi, con città dello stesso nome, nel Nicaragua, nell'America centrale. Ha una superfice di 29.500 kmq., con 300.000 ab. dei quali 299.000 cattolici; conta 31 parrocchie, con 24 sacerdoti diocesani e 24 regolari, un seminario, 4 comunità religiose maschili e 4 femminili (1949).

La diocesi fu creata con decreto della S. Congregazione Concistoriale del 2 dic. 1913 per smembramento della diocesi di Guatemala; le furono assegnate le quattro province civili di G., Riva, Chontales e San Juan del Norte; è suffraganea di Managua. Il primo vescovo fu mons. José Candida Pinol y Batres.

Bibl.: AAS, V (1913), pp. 548-49; *Cath. Enc., Supplemento*, p. 346. Enrico Josi

GRANATA, arcidiocesi di. - Chiesa metropolitana nell'Andalusia meridionale, con suffraganei i vescovadi di Almeria, Cartagena, Guadix, Jaen e Malaga. Ha una superfice di 8448 kmq. con 682.000 ab. dei quali 680.000 cattolici. Conta 246 parrocchie servite da 325 sacerdoti diocesani e 97 regolari, 13 comunità religiose maschili e 93 femminili (1949). Il Seminario fu arricchito dai fondatori e dotato generosamente da Carlo V; poi da Leone XIII eretto in Università pontificia con le tre solite facoltà. Si ricorda inoltre l'insigne Collegio-Seminario del S. Monte fondato nel 1610.

(*fot. Mas*)
GRANATA, ARCIDIOCESI di – *L'Immacolata.* Scultura di Alonso Cano (1656) – Sagrestia della Cattedrale.

È leggendaria la sua fondazione nel sec. I da parte di s. Cecilio, ma nel Concilio Iliberitano (ca. 300) troviamo presente il suo vescovo. Soppressa la diocesi nel sec. VIII con l'invasione maomettana, risorse nel 1492 con la conquista della città per opera dei sovrani Ferdinando e Elisabetta e in virtù della bolla d'Innocenzo VIII fu eretta in metropoli. Nel 1523 si incominciò la costruzione della Cattedrale con pianta gotica, che fu poi modificata con elementi barocchi e del Rinascimento ed arricchita da pitture magnifiche di Alonso Cano (autore pure della graziosa facciata e di parecchie statue), Giovanni di Siviglia ed altri maestri. Accanto alla Cattedrale vi sono due famose cappelle funerarie: una contiene l'artistico sepolcro reale dei su ricordati Ferdinando e Elisabetta; nell'altra è deposto il prode F. Pérez del Pulgar, il quale durante l'assedio della città entrò da solo e inchiodò nella principale moschea una pergamena con le parole « Ave Maria », incendiando pure la vicina Alcaceria. Nella sagrestia vi sono cimeli di gran valore, negli archivi preziosi codici e una ricca collezione di libri corali. La Cattedrale è dedicata a s. Cecilio e alla Madonna delle Angustie e gode da molti secoli del titolo di « apostolica » e il suo Capitolo di quello di « eccellenza ». – Vedi tav. LXXV.

BIBL.: F. Bermudez de Pedraza, *Historia eclesiástica de G.*, Granata 1638; H. Florez, *España Sagrada*, XII, Madrid 1904, p. 79 sgg.; *Anuario religioso español 1947*, ivi 1947, pp. 378-79.
Giuseppe M. Pou y Marti

GRAN BRETAGNA. – Questo nome si applica spesso, con inopportuno traslato, per indicare tanto il Regno Unito di G. B. e Irlanda del nord (« United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland »), che è uno Stato europeo, quanto il « British Commonwealth », che è il complesso di unità politiche, distribuite su tutta la terra, dipendenti e gravitanti attorno al primo. Propriamente la G. B. è invece l'isola maggiore dell'arcipelago britannico, che comprende, a sua volta, con la Scozia (Scotland), l'Inghilterra (England), toponimo usato anch'esso, in senso generico, quale sinonimo di G. B. L'argomento sarà quindi trattato sotto la voce INGHILTERRA. Cf. anche IRLANDA; SCOZIA. *

GRANDE CHARTREUSE, LA. – I. STORIA. – Nel 1084, s. Bruno insieme con sei compagni, tra i quali Landuino, per suggerimento di s. Roberto di Molesme e anche, sembra, di Seguino di Escotay, abate di La Chaise-Dieu, si recò presso il vescovo Ugo di Grenoble il quale li condusse in una delle sue terre deserte sul massiccio di Chartreuse, cedendone la proprietà a Bruno e ai suoi compagni; essi vi costruirono, al principio, semplici capanne disposte intorno ad un oratorio; in seguito, con l'aiuto del vescovo di Grenoble, si costruì il primo monastero che servì poi da modello. Unito alla chiesa si trovava un piccolo chiostro che immetteva al refettorio, alla sala del Capitolo e alla foresteria; poi un chiostro più ampio il quale dava accesso alle celle dei monaci, separate le une dalle altre e costituite da tre piccoli ambienti per la vita eremitica.

Questa era dedicata alla contemplazione, allo studio e alla trascrizione di manoscritti, secondo la testimonianza degli abati benedettini Guiberto di Nogent e Pietro il Venerabile i quali si spinsero fino alla G. C. a visitare gli anacoreti.

Nel 1090 s. Bruno fu chiamato a Roma da Urbano II, e alla G. C. rimase Landuino con quei monaci che non avevano seguito Bruno. Nel 1099 Landuino visitò s. Bruno che si era ritirato in Calabria alla « Torre » e ottenne da lui una lettera per gli eremiti rimasti alla G. C., lettera che, sotto la denominazione di testamento di s. Bruno, costituisce il primo nucleo della legislazione certosina. Più tardi, nel 1127, vennero redatte le « consuetudines » approvate da Innocenzo II nel 1133. Nel 1142 si tenne alla G. C. il primo Capitolo generale e venne stabilito che il priore della G. C. fosse il Generale di tutto l'Ordine; primo fu s. Anselmo, settimo priore della G. C. Nel 1259 il Capitolo approvò gli « Statuta antiqua » dettati dal p. Riffier; nel 1368 si ebbero i « Nova statuta » del de Raynald; nel 1508 la « terza compilazione » redatta dal du Puy. Una nuova collezione degli statuti curata dal p. Carasse fu approvata dal Capitolo nel 1581; essa venne ristampata nel 1679 dal p. Le Masson. Ma tutte le modifiche non intaccarono mai l'essenza delle norme stabilite da s. Bruno, onde la sentenza: *Cartusia numquam reformata quia numquam deformata.* Soppresso il monastero con la Rivoluzione Francese nel 1790, i monaci vi fecero ritorno nel 1816. Espulsi di nuovo nel 1904, essi si trasferirono a Farneta presso Lucca; di recente sono tornati alla G. C.

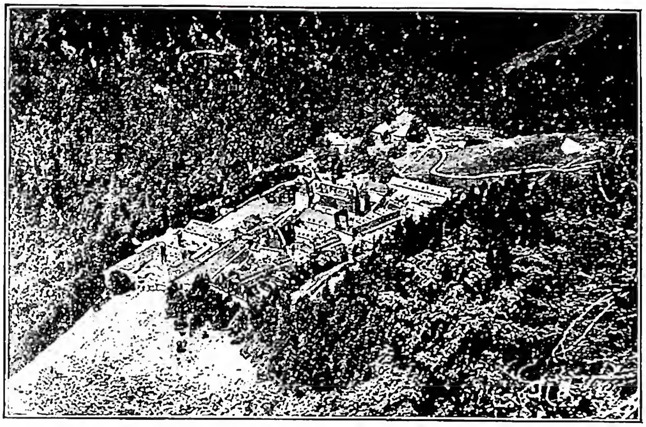
A 2 km. dal monastero, in mezzo ad un bosco, si trova la cappella di Notre-Dame de Casalibus (1440) e, poco più oltre, sotto una roccia, la cappella di s. Bruno, ricostruita nel 1640 e restaurata nel 1820; si crede che essa occupi il posto dell'eremo primitivo.

Oggi nella biblioteca di Grenoble si trovano 36 volumi della dispersa biblioteca della G. C.; essi formano quattro Bibbie complete: una delle quali è del tempo di s. Bruno. In una di tali Bibbie sono contenute copie delle prime donazioni ricevute per l'ingrandimento della G. C.

BIBL.: Cottineau, I, coll. 1322-24. Enrico Josi

II. ARTE. – Dell'edificio originario rimane la chiesa, oggi Capitolo, e una parte del chiostro costruito nel sec. XII da s. Antelmo. Una ricostruzione generale del Convento distrutto dagli incendi venne intrapresa durante il 1550 dal 50° Generale dell'Ordine, Innocenzo Le Masson.

Il Convento si compone essenzialmente di due corpi di fabbrica disposti ai lati della chiesa ed è dominato da dieci campanili di varie altezze. A sinistra della porta d'ingresso è un edificio che serve ad ospitare i visitatori poveri; le donne non sono ammesse nel recinto del Convento e vengono ricevute in un edificio separato, detto l'infermeria. Un cortile quadrangolare s'apre davanti alla porta d'ingresso; in esso sono due vasche alimentate dalla sorgente che prende il nome da s. Bruno. Oltre il cortile si giunge a un corridoio lungo 130 m. col quale comunicano tutte le gallerie che mettono in comunicazione le varie parti del Convento. A destra e a sinistra del corridoio vi sono anche delle grandi sale per accogliere i visitatori stranieri. Oltre sono la cappella domestica, la chiesa, il refettorio, la cucina, la dispensa, alcune celle, nonché l'alloggio del p. Generale e la biblioteca ricca di oltre 6000 volumi. La chiesa, ricostruita dopo l'incendio del 1474, ha linee semplici ed eleganti ed una copertura a vòlta molto alta e slanciata di linee. Sotto la biblioteca è una cappella con un altare decorato da un curioso musaico composto con frammenti di radici di alberi diversi. Nella sala capitolare sono i ritratti dei primi cinquanta Generali dell'Ordine e 22 quadri raffiguranti la vita di s. Bruno i cui originali, dipinti dal Le Soeur, sono al Louvre.



(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
GRANDE CHARTREUSE, LA - Veduta d'insieme dal sud-ovest.

Il grande chiostro rettangolare è sorretto da 130 arcate che seguono nella loro disposizione le accidentalità del terreno e sono di varia epoca. Le più antiche sono a sesto acuto, le più recenti, a tutto sesto, risalgono al sec. XVII. Nel mezzo del chiostro è il cimitero e da presso la Cappella dei Morti fondata nel 1382 : di faccia è un'altra cappella dedicata a s. Luigi costruita dal re Luigi XIII. Nel Convento sono ospitati 40 padri e 20 fratelli che vivono in 60 celle che s'aprono in due corridoi lunghi ben 220 m. ciascuno. - Vedi tav. LXXVI.

BIBL.: G. Bourtrais, *La G. C.*, Grenoble 1881; F. A. Lefebvre, *St-Bruno et l'Ordre des Chartreux*, Parigi 1883; Cottineau, I, coll. 717-718, 1922-24; M. Allemand, *Chartreuse la Grande*, in *Enc. Ital.*, IX, p. 944. Emilio Lavagnino

GRANDERATH, Theodor. - Gesuita, canonista e storico, n. a Giesenkirche (Renania) il 19 giugno 1839, m. a Valkenburg (Limburgo olandese) il 19 marzo 1902. Fu professore nel Collegio di Ditton-Hall (Inghilterra), prima di diritto canonico (1874-1876) e poi di dogmatica e apologetica (1876-87).

Passato a Exaeten (Olanda) per compiere la *Collectio Lacensis* fondata dal p. G. Schneemann, ne pubblicò il settimo ed ultimo volume : *Acta et decreta Sancti Oecumenici Concili Vaticani* (Friburgo in Br. 1890). Consacratosi ormai agli studi su questo Concilio, scrisse : *Constitutiones dogmaticae SS. Oecumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae* (ivi 1892) e passato a Roma, dove Leone XIII mise a sua disposizione gli Archivi Vaticani, compose l'opera sua capitale : *Geschichte des Vatikanischen Concils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung nach den authentischen Dokumenten* (3 voll., ivi 1903-1906, postumi, per cura del p. K. Kirch, che completò anche l'ultimo; vers. franc., 3 voll., in 6 parti, Bruxelles 1907-10, con un'appendice di documenti [ivi 1914]). L'opera, studio diretto e accurato delle fonti, sfrutta anche documenti di prim'ordine intorno all'atmosfera agitata e ostile che circondò il lavoro del Concilio e risponde e ribatte i sospetti e gli intrighi degli avversari. Nel frattempo cooperò per molti anni con importanti articoli di teologia e di diritto ai periodici *Stimmen aus Maria Laach* (1874-99) e *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1881-96).

BIBL.: F. Lauchert, *Biographisches Jahrbuch*, 7 (1904), p. 265; P. Bernard, s. v. in DThC, VI, II, coll. 1693-94. Celestino Testore

GRANDE RISVEGLIO : v. RISVEGLIO.

GRANDE VEICOLO : v. BUDDHISMO.

GRANDI, Achille. - Sindacalista e parlamentare, n. a Como il 24 ag. 1883, m. a Desio il 27 sett. 1946.

Di professione tipografo, fin dal 1907 partecipò con lo studio e l'apostolato all'organizzazione del nascente movimento sindacale cattolico. Dopo aver diretto l'Unione del lavoro di Como e costituito il Sindacato italiano tessile, diede vita nel 1919 alla Confederazione cosiddetta « bianca », costituita dalle unioni sindacali cattoliche. Fu uno dei fondatori del Partito popolare italiano, per il quale venne eletto deputato nel 1919, 1921 e 1924, nel collegio di Como-Sondrio. Assunta nel nov. 1922 la direzione della Confederazione italiana lavoratori, condusse una lotta accanita contro i soprusi del monopolio sindacale fascista. Partecipò all'azione di opposizione parlamentare detta dell'Aventino. Soppressa dalla dittatura la Confederazione « bianca », tornò a fare il tipografo, partecipando tuttavia all'attività antifascista clandestina, fino a che, nel luglio 1943, fu chiamato dal governo Badoglio a reggere come commissario governativo la Confederazione lavoratori dell'agricoltura. Sostenitore convinto dell'unità sindacale, nel 1945, dopo che le trattative con le organizzazioni sindacali prefasciste si conclusero con il *patto di Roma*, divenne segretario generale della Confederazione generale italiana del lavoro in rappresentanza della corrente democratica cristiana. Contemporaneamente aveva fondato e diretto le Associazioni cristiane dei lavoratori italiani (v.). Membro di diritto della direzione centrale della Democrazia cristiana, componente della Consulta nazionale, venne eletto deputato per il collegio di Milano all'Assemblea costituente, di cui fu anche vice presidente.

BIBL.: *I 556 deputati alla Costituente*, Roma 1946, p. 287; G. Gronchi, *Commemorazione di un maestro del sindacalismo*, in *La conquista del lavoro*, 3 (1950), p. 1 sgg. Augusto Moreschini

GRANDI, Ercole : v. DE ROBERTI, ERCOLE.

GRANDI, Francesco. - Pittore, n. a Roma il 21 apr. 1831, m. ivi nel 1891. Scolaro di Lodovico Venuti e dell'Accademia di S. Luca, fu tra i più attivi pittori di soggetti sacri che abbia avuto Roma durante il sec. XIX.

Nella basilica di S. Paolo fuori le mura dipinse nella navata maggiore due grandi affreschi con *S. Paolo che parla al popolo* e *S. Paolo cacciato dal Tempio*; altri due ne dipinse nella nave trasversa di S. Giovanni in Laterano con *Papa Silvestro che riceve la donazione di Costantino* e il *Vespignani che presenta a papa Leone XIII i piani per*

il restauro della Basilica. Altre sue pitture sono in S. Maria in Aquiro. Nel 1869 portò a compimento gli affreschi del Fracassini in S. Lorenzo fuori le mura, purtroppo perduti nella loro quasi totalità durante la seconda guerra mondiale. Dipinse anche, nella cupola del duomo di Vercelli, scene della vita di s. Eusebio e numerosi quadri per le chiese, non solo di Roma, avvalendosi di schemi figurativi tradizionali interpretati secondo i modi del più moderno ma ragionevole naturalismo.

Il G. fu anche pittore di soggetti profani, come in alcuni ambienti del teatro di Fano di cui dipinse anche il sipario, nonché disegnatore d'arazzi e ritrattista (ritratti di Pio IX e di Leone XIII).

Bibl.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XIV, p. 507.
Emilio Lavagnino

GRANDIN, Vitale. - N. l'8 febbr. 1829 a St-Pierre-la-Cour, diocesi di Laval, nel 1853 entrò tra gli Oblati di Maria Immacolata, nel 1854 andò nel nord-ovest canadese, nel 1857 fu nominato coadiutore di St-Boniface e nel 1871 vescovo di St-Albert, ove m. il 3 giugno 1902.

Numerose lettere pubblicate nelle *Missions O.M.I.* dànno notizie del suo operato. Come vescovo di St-Albert fu strenuo difensore degli interessi cattolici del nord-ovest; contribuì all'elevazione culturale della diocesi stabilendo gli Indiani in sedi fisse, provvedendo ai bisogni degli immigrati cattolici, ed erigendo scuole. Nella lotta tra il condottiero dei meticci Riel e il governo anglo-canadese nel 1885 con prudenza e fermezza s'adoperò per la tutela dei diritti di ambedue le parti. È considerato come il « santo del nord-ovest ». La sua causa di beatificazione è in corso.

Bibl.: E. Jonquet, *Mgr G. O.M.I., premier évêque de St-Albert*, Montréal 1903; Streit, *Bibl.*, III, p. 839.
Giovanni Rommerskirchen

GRAND ISLAND, diocesi di. - Diocesi negli Stati Uniti d'America, nel Nebraska. La diocesi venne eretta il giorno 8 marzo 1912 con il nome e residenza in Kearney, per smembramento dalla diocesi di Omaha e come suffraganea di Dubuque. In data 11 apr. 1917 la sede veniva trasferita a G. I., e costituita suffraganea di Omaha; a cattedrale fu eretta la chiesa di S. Maria.

La diocesi si estende per 14.875 kmq. con una popolazione di 296.076 ab., di cui 29.753 cattolici distribuiti in 53 parrocchie, con 83 sacerdoti diocesani, 3 regolari, un seminario, una comunità religiosa maschile, e 23 femminili (1949). Nel 1946 si ebbero 245 conversioni.

Bibl.: AAS, 4 (1912), p. 337; 9 (1917), pp. 230-31; *The Official Catholic Directory 1947*, Nuova York 1947, pp. 468-70.
Enrico Josi

GRANDMAISON, Léonce de. - Gesuita, teologo e apologista, n. a Le Mans il 31 dic. 1868, m. a Parigi il 15 giugno 1927. Entrò nella Compagnia di Gesù (1886) già con il pensiero, non mai più illanguidito, di difendere con la penna e con i libri la Chiesa e Gesù Cristo dagli assalti della incredulità e del razionalismo nelle varie sue forme e fasi; al che dovevano poi servirgli l'ingegno aperto, l'applicazione costante, la profonda conoscenza acquistata della teologia, della storia delle religioni, della psicologia. Professore di teologia apologetica a Fourvière, Canterbury, Ore Place, fu chiamato alla redazione degli *Etudes* nel 1908. Da quest'anno al 1919 ne assunse la direzione; e già nel 1910 fondava le *Recherches de science religieuse*, quale supplemento tecnico e scientifico degli *Etudes*, dirigendole fino alla morte. Lavoratore instancabile, prese parte a tutte le più vive e spinose questioni dottrinali, specialmente modernistiche, del suo tempo.

Dei suoi scritti assai numerosi, diffusi in *Etudes*, *Recherches*, *Revue pratique d'apologétique*, *Revue d'ascétique et mystique*, ecc., e dei suoi libri, vanno soprattutto ricordati per lo squisito senso della misura e la serena comprensione dell'animo umano: *La religion personnelle* (Parigi 1927; vers. it. Brescia 1927); *La crise de la Foi chez les jeunes* (Parigi 1927) ambedue studi preziosi di psicologia religiosa; *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement* (ivi 1928), *Ecrits spirituels* (3 voll., postumi, ivi 1933-35), conferenze, ritiri, tridui, ridotti a schemi, tenuti dal 1912 al 1927, all'Associazione di S. Francesco Saverio, da lui fondata fra signore desiderose di apostolato. Ma l'opera principale, a cui attese tutta la vita, studiando, ricercando e riforbendo la materia e profondendovi non solo la sua cultura, ma tutto il suo amore e la sua pietà, fu *Jésus-Christ, sa personne, ses messages, ses preuves* (2 voll. postumi, a cura di J. Lebreton, ivi 1928), preparata già dall'articolo *Jésus-Christ*, in DFC, II (1914), coll. 1288-1538, e dal volume *Jésus-Christ dans l'histoire et dans le mystère* (Parigi 1927). L'opera non è, strettamente parlando, una « vita » di Gesù; ma è di natura apologetica e vuole rispondere alla domanda di Gesù agli Apostoli: « Chi dite voi ch'io sia? », esaminando e discutendo le fonti per la vita del Salvatore, l'ambiente in cui visse, la religione annunciata, la natura della sua persona, le prove da lui addotte per dimostrare le proprie asserzioni. In questo schema logico e classico il G. profuse la sua piena conoscenza dell'argomento, nulla scansando di ciò che fu detto contro, tutto esaminando con acume e con pienezza. L'opera ebbe molte edizioni e versioni; il p. J. Huby ne pubblicò una edizione ridotta (Parigi 1930; vers. it. Brescia 1944).

Bibl.: J. de Geuser, *Bibliographie*, in *Recher. de science relig.*, 18 (1928), pp. 281-95. Vita: H. du Passage, *Le p. L. de G. In Memoriam*, in *Etudes*, 192 (1927, III), pp. 5-21; J. Lebreton, *Le p. L. de G., son oeuvre scientifique* in *Recher. de science relig.*, 17 (1927), pp. 385-413; id., *Introduction* alla ediz. del *Jésus-Christ*, I, Parigi 1928, pp. VII-XXXV; id., *L. de G., le directeur des Etudes et des Rech. scienc. relig.*, in *Etudes*, 212 (1932, III), pp. 257-75; id., *Le p. de G.*. Parigi 1932 (trad. it. Brescia 1936).
Celestino Testore

GRAND RAPIDS, diocesi di. - Città nello Stato di Michigan (Stati Uniti d'America): eretta da Leone XIII il 12 maggio 1882 per smembramento della diocesi di Detroit. Nella popolazione rurale molti erano emigrati dal Belgio, dall'Olanda, alcuni dall'Islanda, più tardi dalla Polonia.

Primo vescovo ne fu mons. H. J. Richter. Comprende le seguenti contee: Allegan, Antrim, Barry, Benzie, Charlevoix, Cheboygan, Clare, Crawford, Grand Traverse, Emmet, Ionia, Isabella, Kalkaska, Kent, Lake, Lellanau, Manistee, Mason, Mecosta, Missaukee, Montcalm, Muskegon, Newaygo, Oceana, Osceola, Otsego, Ottawa, Roscommon, Wexford. Ha una superfice di 42.839 kmq. con una popolazione di 1.188.277 ab. dei quali 107.920 cattolici distribuiti in 109 parrocchie, 74 cappelle, 57 missioni, 166 sacerdoti diocesani e 38 regolari; un seminario (St Joseph), 5 comunità religiose maschili e 13 femminili; vi è inoltre un collegio, 33 *High-Schools* diocesane e parrocchiali, 63 scuole elementari parrocchiali; nel 1946 vi furono 628 conversioni. La Cattedrale è dedicata a s. Andrea. La diocesi è suffraganea di Detroit.

Bibl.: T. F. Meehan, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, p. 726; *The official Catholic Directory, 1947*, Nuova York 1947, pp. 471-75.
Enrico Josi

GRANELLI, Giovanni. - Gesuita, letterato ed oratore, n. a Genova il 15 apr. 1703, m. a Modena il 3 marzo 1770. Non ancora sacerdote, insegnò con straordinario successo belle lettere nel Collegio di Padova; indi passò a Bologna, nel Collegio di S. Luigi, per lo studio della teologia, assistendo nello stesso tempo i convittori, per i quali compose le tragedie *Sedecia*, *Manasse*, *Dione*, recitate nel teatro del Collegio dal 1731 al 1733 e ripetute a Parma nel 1736. Il G. vi si dimostra autore destro nella pittura dei caratteri, nella fattura squisita del verso e nella forbitezza dello stile. Dal 1737 si dedicò alla predica-

zione, restaurando specialmente il genere delle « lezioni sacre », di argomento scritturistico; nel 1761 fu chiamato a Vienna, come predicatore di corte, da Maria Teresa, che vi voleva riprendere la predicazione italiana interrotta. Fu rettore del Collegio di Modena, bibliotecario e teologo del duca Francesco III.

Oltre alle tre tragedie accennate, ne compose una quarta, *Seila* (1761), ma fiacca e stenta; più celebri rimasero le opere oratorie: *Lezioni morali, istoriche, critiche e cronologiche*, che trattano la storia del Vecchio Testamento fino alla cattività di Babilonia (16 voll., Parma-Modena 1765-69); *Prediche quaresimali e panegirici* (2 voll., Modena 1771), delle quali si ebbero in breve molte edizioni. Le *Poesie scelte* comparvero postume (ivi 1772).

BIBL.: Opere complete: 23 voll., Venezia 1828-31. Studi: S. Bettinelli, *Elogio del p. G.*, nel I vol. della ed. cit., pp. 1-28; Sommervogel, III, coll. 1673-77; E. Bertana, *Il teatro tragico italiano del sec. XVIII prima dell'Alfieri*, in *Giornale stor. della letter. ital.*, *Supplemento*, 4 (1901), pp. 111-12, 115-16; id., *La tragedia* (*Storia dei generi letterari*), Milano s. a., p. 267; M. Cerini, *Le tragedie di G. G.*, in *Riv. teatrale ital.*, 9 (1910), pp. 257-70; E. Santini, *Storia dell'eloquenza ital.*, I, *Oratori sacri*, Palermo 1923, pp. 166-67; G. Natali, *Il Settecento*, II, Milano 1929, pp. 961-62, 1123-24; 3ª ed., ivi 1950, pp. 955 sg., 1130-31. Celestino Testore

GRANELLO, TOMMASO MARIA. - Teologo domenicano, n. a Bologna il 22 ag. 1840, m. a Roma il 24 marzo 1911.

Ricevuto l'abito domenicano a Roma (20 ott. 1860), per le vicende politiche del 1866 dovette riparare in Francia. Tornato in Italia, insegnò a Firenze, Bologna e Ferrara (1876), dove fu maestro dei novizi. Fondò e diresse per vari anni (1884-95) la rivista *Il Rosario. Memorie domenicane*. Fu compagno del commissario del S. Uffizio (1885-96), poi commissario egli stesso (1897) e arcivescovo titolare di Seleucia (1897). Dei molti libri si ricordano: *Vita di s. Domenico* (Ferrara 1876); *S. Pio V* (2 voll., Bologna 1877-78); *Alcune pagine sulla vita di s. Caterina da Siena* (Ferrara 1880); *Meditazioni su alcune virtù di s. Caterina da Siena* (ivi 1880).

BIBL.: anon., *Il p. T. G.*, in *Il Rosario. Memorie domenicane*, 14 (1897), pp. 90, 609-11; anon., *Alla memoria di fra' T. M. G.*, *ibid.*, 28 (1911), pp. 219-24, 230-58; I. Taurisano, *Hierarchia Ord. Praed.*, Roma 1916, p. 78. Alfonso D'Amato

GRANGIA. - È una organizzazione benedettina e specialmente cistercense, di persone e di beni economici, avente le caratteristiche di una grande azienda agraria di piano, nella quale tutte le figure economiche della produzione, cioè quelle del proprietario, dell'imprenditore e del lavoratore, sono riunite nella persona giuridica dell'abbazia (v.).

Il bene economico è rappresentato dal capitale fondiario che perviene all'abbazia per donazione o acquisto. Le persone sono i monaci e i conversi ai quali si aggiungono i salariati. Le g., composte talvolta di varie cascine, sono indipendenti l'una dall'altra, ma insieme formano una unità sociale alle dipendenze dell'abate e una unità economica dipendente dal cellerario o amministratore dei beni dell'abbazia. L'abate è rappresentato nella g. da un « præpositus prior » (rettore della cappella della fattoria) ed il cellerario da un monaco grangiere o fattore. Questi dirige i lavori agricoli, ed è incaricato degli acquisti e delle vendite inerenti alla sua g.

È importante rilevare che le g. benedettine tutelate da numerose salvaguardie, in verità non sempre rispettate, costituivano, con le costruzioni minori monacali, i soli fabbricati rurali medievali isolati, siti nel centro economico dell'azienda.

BIBL.: J. M. Canivez, *Statuta Capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis*, II, Lovanio 1934; G. Donna, *Lo sviluppo storico delle bonifiche e dell'irrigazione in Piemonte*, Torino 1939; F. Gosso, *Vita economica delle abbazie piemontesi* (*Analecta Gregoriana*, 22), Roma 1940; G. Donna, *L'organizzazione agricola della g. cistercense*, in *L'osservatore romano*, 5-6 apr. 1943. Giovanni Donna

GRAN MAESTRO DEL SACRO OSPIZIO: v. FAMIGLIA PONTIFICIA.

GRAN NAMAQUALAND, VICARIATO APOSTOLICO di: v. KEETMANSHOOP, VICARIATO APOSTOLICO di.

GRANT, THOMAS. - Vescovo, n. a Ligny-les-Aires (diocesi di Arras, Francia) il 25 nov. 1816, m. a Roma il 1º giugno 1870. Frequentò il St. Cuthvert's College (Urshaw), vicino a Durham, ed il Collegio Inglese a Roma, di cui nel 1844 divenne rettore. Fu segretario del card. Acton.

A nome dei vescovi inglesi si adoperò presso la S. Sede per la restaurazione della gerarchia cattolica nel paese e tradusse in italiano, per la S. Congregazione di Propaganda Fide, i documenti inglesi relativi alla questione. Coadiuvò anche mons. Palma nella stesura della prefazione storica del decreto del 1850, che appunto ricostituì la gerarchia ecclesiastica cattolica in Inghilterra. Pio IX lo nominò primo vescovo di Southwark: la consacrazione da parte del card. Fransoni avvenne a Roma il 6 luglio 1851. Modesto e semplice, il G. era tenuto in gran considerazione dal governo britannico che varie volte ricorse ai suoi buoni uffici per dirimere conflitti tra la legge civile e quella canonica. Nel nov. 1869 ritornò a Roma per partecipare al Concilio Vaticano. Fu nominato latinista del Concilio e membro della Congregazione per i Riti orientali e per le Missioni apostoliche.

BIBL.: T. Cooper, *G.*, in *The dictionary of national biography from the earliest times to 1900*, VIII, pp. 403-404, con bibl. Silvio Furlani

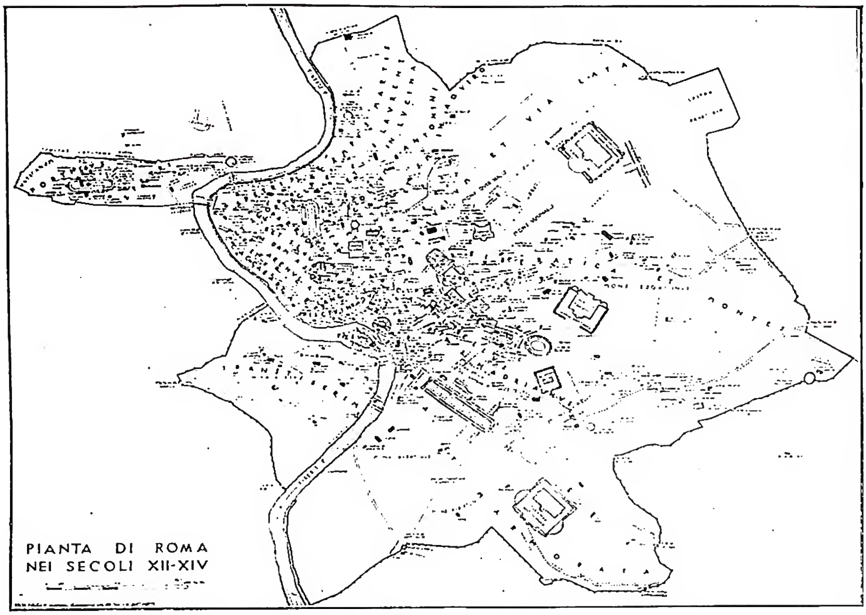
GRAN VARADINO, DIOCESI di: v. ORADEA MARE; SATU MARE.

GRANVELLE, ANTOINE PERRENOT de. - Cardinale, n. a Ornans (Franca Contea) il 20 ag. 1517, m. a Madrid il 21 sett. 1586. Era figlio di Nicola, ministro di Carlo V. Studiò a Padova e a Lovanio. Nel 1538 ebbe il vescovato di Arras. Rappresentò Carlo V all' apertura del Concilio di Trento. Dal 1549 fu ministro di Filippo II, che lo inviò nei Paesi Bassi come consigliere di Margherita di Parma. La sua politica mirante ad instaurare un governo assoluto e a distruggere l'eresia protestante lo mise in forte contrasto con la nobiltà indigena e specialmente con Guglielmo d'Orange.

Nel 1560, quando Paolo IV riorganizzò la Chiesa nei Paesi Bassi e vi eresse nuovi vescovati, il G. fu fatto arcivescovo di Malines, e l'anno seguente fu nominato cardinale. Ma ritenuto autore di questa riscossa cattolica, divenne ancora più inviso al popolo e alla nobiltà, che, dopo la rivolta dei *Gueux*, riuscì ad alienargli il favore della Reggente e di Filippo II. Dovette perciò lasciare il paese e ritirarsi a Besançon. Nel 1565 fu mandato a Roma, e di qui, nel 1571, viceré a Napoli, dove sostenne risolutamente i diritti del re di Spagna, anche contro Gregorio XIII. Nel 1575 tornò a Roma e vi rimase fino al 1579. Fu richiamato poi a Madrid e gli fu affidata la presidenza del Consiglio supremo d'Italia. Durante la guerra portoghese resse il governo della Spagna. Avendo rinunziato all'arcivescovato di Malines, ottenne quello di Besançon (1584), del quale tuttavia non prese mai possesso. Il G., oltreché abile politico, fu munifico protettore di letterati e di artisti e appassionato raccoglitore di quadri.

BIBL.: *Correspondance du card. de G.*, Bruxelles 1878-1896; A. Wauters, *A. P. seigneur de G.*, in *Biographie nationale de Belgique*, VIII, ivi 1884-85; H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, III, 3ª ed., ivi 1923, passim; E. de Moreau, *Hist. de l'Eglise en Belgique*, IV, ivi 1949, v. indice. Roberto Palmarocchi

GRANZOTTO, CLAUDIO. - Francescano, scultore, n. a S. Lucia di Piave il 23 ag. 1900, m. a Padova in concetto di santità il 15 ag. 1947. Semplice muratore fino al 1918, sotto le armi manifestò la sua inclinazione alla scultura, e di ritorno si iscrisse al-



(*da R. Valentini e G. Zucchetti, Codice topografico della città di Roma, Roma 1946, tav. f. t.*)

GRAPHIA AUREAE URBIS - Pianta di Roma nei secc. XII-XIV, ricostruita secondo il cod. Laurenziano LXXXIX, inf. 41.

l'Accademia di Venezia ove nel 1930 otteneva il diploma, ricevendo subito numerose ordinazioni dall'Italia e dall'estero.

Ma il 7 dic. 1933 vestì l'abito francescano nell'Isola del Deserto a Venezia, continuando poi anche nella vita religiosa, specialmente nei conventi di Vittorio Veneto e di Chiampo, a coltivare la sua arte, in cui diede veri capolavori. Le opere sue più notevoli sono le sculture eseguite per la chiesa del paese natale, fra le quali l'acquasantiera con la conchiglia portata dal diavolo, la *Grotta di Lourdes* nel Collegio serafico di Chiampo, il *Cristo morto* nella chiesa francescana di Vittorio Veneto ecc.

BIBL.: E. Urbani, *Oltre l'arte*, 3ª ed., Vicenza 1950.

Alberto Ghinato

GRAPHIA AUREAE URBIS. - Dall'unico manoscritto che l'ha tramandata (Laurenziano LXXXIX, inf. 41, sec. XIII), sembra, piuttosto che opera organica, una giustapposizione di testi differenti per autore ed età.

In una prima parte, a carattere storico, trovano luogo le origini favolose di Roma, da un presunto arrivo di Noè in Italia alla fondazione dell'Urbe: questo inquadramento, mentre indulge all'andazzo del tempo, è qui in parte giustificato dalla preordinazione divina della città eletta alla egemonia del mondo, prima attraverso una potenza militare irresistibile, poi mediante un primato spirituale. Su questo sfondo trova posto il testo dei *Mirabilia*, con aggiornamenti quasi trascurabili; ma con una più razionale disposizione dell'elemento leggendario, logicamente ravvicinato al momento sul quale s'era abbarbicato come edera tenace. Questa nuova disposizione delle parti dei *Mirabilia* è frutto di una collaborazione anonima, intesa a rendere l'opuscolo sempre meglio rispondente ai fini di una guida per i visitatori dell'Urbe.

Da questa descrizione interna si passa *ex abrupto* ad una terza parte costituita da un curioso documento, anch'esso privo di unità organica, che lo Schramm intitolò *Libellus de caerimoniis aulae imperatoris*. Si inizia questo con un rifacimento di una più antica lista di sette giudici, rappresentanti dell'alta burocrazia del palazzo imperiale. Si riscontrano grossolani errori di etimologie da parte di un erudito poco esperto di greco, e solo un fuggevole richiamo alla realtà apre uno spiraglio alla cronologia del documento: *comes autem Caesariani Palatii dictator Tusculanensis est*. E un *comes sacri Lateranensis Palatii* fu appunto un Alberico di Tuscolo tra il 1026-28, ma, inavvertitamente, si passa dal palazzo imperiale al patriarchio Lateranense.

Alle stesse confusioni e incongruenze è informato il cerimoniale che segue nel documento, il che lascia adito alla supposizione che l'autore della lista sia lo stesso del cerimoniale. In questo nessuna parte è riservata al clero, e la persona dell'imperatore è più vicina a un Cesare o ad un Ottaviano, che non ad un Costantino, nella figura del quale sembrano confluire le tradizioni antico-testamentarie, cristiane e romane.

Anche nelle tre formole che chiudono questo strano documento (nomina di un patrizio, di un giudice, di un cittadino) è sempre immanente il riflesso dell'idea imperiale romana, in una atmosfera di credenti o di illusi nella reviviscenza di una tradizione ancora efficente e operante, se richiamata in vita da una potente personalità. Si è nel clima storico della *renovatio*.

BIBL.: S. Keller, *Untersuchungen über die Judices sacri Palatii Lateranensis*, II, *Das sogenannte « Verzeichnis der römischen Richter vom Jahre 1000 »*, in *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, 3ª serie, 10 (1901), pp. 194-96; id., *Die sieben römischen Pfalzrichter im byzantinischen Zeitalter* (*Kirchenrechtliche Abhandlungen*, a cura di U. Stutz, 12), Stoccarda 1904; K. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, I, Lipsia 1929, p. 190 sgg.; II, ivi 1930, p. 68 sgg.; E. Eichmann, *Der sogenn. Salische Kaiserordo*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Kanonist. Abteilung*, 27 (1938), pp. 1-26; R. Valentini e G. Zucchetti, *Codice topograf. della città di Roma*, III, Roma 1946, p. 67 sgg.

Roberto Valentini

GRASSELLINI, GASPARE. - Cardinale, n. a Palermo il 19 genn. 1796, m. a Frascati nel 1875. Ricoprì diverse cariche in Curia, ove fu tra l'altro chierico di Camera e pro-presidente della Congregazione del Censo (1840). Fu inoltre capo di varie delegazioni dello Stato pontificio e governatore di Roma nel 1847, finché non venne nominato commissario pontificio straordinario per le quattro legazioni e pro-legato di Bologna. Strenuo sostenitore dei diritti e dell'autorità del governo, si mostrò sempre avverso a qualsiasi tendenza novatrice. Il 16 giugno 1856 fu innalzato alla porpora da Pio IX con la diaconia dei SS. Vito e Modesto, da cui passò poi a quella di S. Maria ad Martyres.

Di lui restano: *Discorso accademico su l'egloga IV di Virgilio* (Roma 1838); *Discorso sulla storia de' sommi*

pontefici (ivi 1842); *Discorso accademico sul giudizio avuto da Gesù Cristo innanzi a Caifasso e innanzi a Pilato* (ivi 1844) e *Des rapports du pouvoir temporel avec la souveraineté spirituelle des pontifes romaines* (Parigi 1865).

BIBL.: Moroni, passim, v. indice. Niccolò Del Re

GRASSI, BATTISTA. - N. a Rovellasca il 27 maggio 1854, m. a Roma il 4 maggio 1925. Le sue ricerche, iniziatesi nel campo della parassitologia, si sono successivamente estese a vari gruppi animali (chetognati, imenotteri, ditteri, termiti, aracnidi, murenoidi e teleostei) ed hanno aperto fecondi campi di indagine biologica.

Il suo nome è legato alla scoperta del parassita intermedio del plasmodio della malaria che infetta l'uomo ed alla descrizione del suo ciclo di sviluppo. Affrontò i più vari problemi, grazie alla sua grande passione per la ricerca ed alla sua vastissima cultura, e si circondò di una valente schiera di collaboratori ed allievi. Ebbe una vivace polemica con R. Ross per la priorità della scoperta della *anopheles*, quale trasmettitrice della malaria nell'uomo, scoperta che fonti imparziali rivendicano al G. Negli ultimi anni si prodigò per la profilassi antimalarica nelle regioni italiane più colpite dalla malaria.

Fu credente e visse senza ambizioni, umile e povero; riteneva la vita non appartenere al solo ordine chimico-fisico, ma dipendere da un ordine superiore, come si rileva dall'importante suo discorso: *La vita come sembra ad un biologo*, in *Rendic. Acc. Lincei*, 1906, II, pp. 219-39.

BIBL.: P. De Kruif, *I cacciatori di microbi*, trad. it., Milano 1935, pp. 344-59; G. Cotronei, *L'opera scientifica di B. G.*, Roma 1937. Giorgio M. Baffoni

GRASSI, GREGORIO, beato. - Minore osservante, vescovo e martire in Cina, n. a Castellazzo Bormida (Alessandria) il 13 dic. 1833, m. a Tai-yuangfu (Shiansi settentrionale) il 9 luglio 1900.

Francescano nel 1848, sacerdote nel 1856, nel 1861 partì per la Cina, dove esercitò per 40 anni il suo zelo efficace come semplice missionario e poi come vescovo titolare di Ortosia e coadiutore con diritto di successione, indi vicario apostolico dello Shian-si settentrionale. Nella persecuzione nel 1900, scatenata da Tse-Hsi, madre dell'Imperatore, con l'appoggio dei boxers, fu imprigionato alla sua residenza di Tai-yuangfu il 5 luglio e ucciso in odio alla fede il 9 dello stesso mese. Beatificato da Pio XII, con altri 28 compagni, fra europei e cinesi, il 27 nov. 1946. La causa di canonizzazione è stata ripresa il 25 febbr. 1949 (AAS, 41 [1949], pp. 84, 472-73). Per i nomi degli altri compagni martiri, v. CINA, III, coll. 1666-67.

BIBL.: G. Ricci, *Barbarie e trionfi. Le vittime illustri del Shansi in Cina nella persecuzione del 1900*, Firenze 1910, pp. 21-260; 523-621; id., *Acta martyrum Sinensium*, Quaracchi 1911, v. indice; AAS, 14 (1947), pp. 213-21, 307-11 (discorso di Pio XII). Celestino Testore

GRASSI, ORAZIO. - Gesuita, n. a Savona ca. il 1583, m. a Roma il 23 luglio 1654. Entrò diciottenne nella Compagnia; insegnò matematica a Genova e poi a Roma.

Qui compose il trattato *De tribus cometis* (Roma 1619) per chiarire la natura delle tre comete apparse nel 1618, cui rispose Mario Guiducci con il *Discorso sulle comete* (Firenze 1619), redatto in buona parte dal Galilei (v.). Il G. rispose, sotto lo pseudonimo di Lotario Sarsi, con il trattato *Libra astronomica ac philosophica* (Perugia 1619) e poi una seconda volta con il suo *Ratio ponderum librae et libellae* (Parigi 1626). Secondo il Guiducci il G. si mostrò non del tutto alieno dal moto della terra. Fu nel 1626 l'architetto della chiesa di S. Ignazio a Roma e ne preparò il modello per il card. Ludovisi nel 1628-29; sul suo progetto la chiesa fu poi terminata nel 1685.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1685-86; IX, col. 433; G. Bricarelli, *G. Galilei e la teoria del canocchiale*, in *Civ. Catt.*, 1912, II, pp. 456-61; id., *La figura morale di G. Galilei*, *ibid.*, 1916, IV, pp. 416-29; id., *Il p. O. G. architetto di S. Ignazio in Roma*, *ibid.*, 1922, II, pp. 13-25; G. Galilei, *Opere*, VI, Firenze 1932, pp. 21 sgg., 109 sgg. (qui si hanno le due prime opere del G.). Pio Paschini

GRATIA, ARETINUS. - Canonista del sec. XIII. Insegnò diritto romano a Bologna con il titolo di *Magister decretalium*.

Innocenzo III ed Onorio III gli inviarono molte decretali. Nel 1218 fu a Roma in qualità di *capellanus Pontificis*; nell'anno seguente ritornò a Bologna come arcidiacono con il privilegio di conferire i gradi accademici. Non si sa se debba identificarsi con il G. divenuto nel 1324 vescovo di Parma e durato in tale carica fino al 1236, oppure sia un personaggio distinto. Secondo il Diplovataccio scrisse dei commentari alle decretali; di sicuro si ha un *Ordo iudiciarius* pubblicato da F. Ch. Bergmann con questo titolo: *Pillii, Tancredi, Gratiae libri de iudiciorum ordine* (Gottinga 1842).

BIBL.: F. C. von Savigny, *Storia del diritto romano nel medioevo*, trad. it. di E. Bollati, II, Torino 1857, p. 316; J. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, I, Stoccarda 1875, pp. 197-98. Cosimo Petino

GRATIANUS, CARDINALIS. - Canonista del sec. XII, designato negli antichi manoscritti con il nome generico di *Cardinalis*. N. a Pisa, insegnò diritto canonico a Bologna; dal 1168 si firma *S.R.E. subdiaconus et notarius* fino al 1178, quando diviene *Cardinalis diaconus tituli SS. Cosmae et Damiani*. Appartiene al gruppo dei glossatori principali del *Decreto*; sembra, difatti, che verso il 1160 abbia composto un *Apparatus*.

BIBL.: J. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, I, Stoccarda 1875, pp. 145-48; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 428. Cosimo Petino

GRATITUDINE. - I. NOZIONE. — Dal lat. *gratitudo*, è la virtù che inclina l'uomo a riconoscere (con la mente e con le parole) i benefici ricevuti e, almeno in qualche modo, a ricambiarli. S. Agostino la chiama « virtù con la quale si manifesta la volontà di ricordare i benefici e le amicizie » (*De diversis quaest.*, 83, p. 31: PL 40, 21). È connessa alla virtù della giustizia. A differenza dell'obbedienza e della pietà che importano un obbligo che si suole chiamare « legale », la g. importa solo un dovere di convenienza o « morale »; obbligo cioè il cui adempimento non si può esigere a rigor di giustizia, ma soltanto per una certa onestà od equità. La trasgressione di questo dovere raramente è così grave da costituire peccato mortale; tuttavia la sua pratica è di grande importanza, non solo per la vita spirituale, ma anche per una pacifica e gioconda convivenza umana.

La g. sorge soltanto da un beneficio ricevuto; la g., però, come virtù speciale sorge solo da benefici ricevuti da uguali o inferiori. Infatti la riconoscenza a Dio per i benefici da lui ricevuti si chiama virtù di religione: quella dovuta ai genitori appartiene alla virtù della pietà; quella infine che si deve ai superiori, da cui si ricevono i benefici del governo e del bene comune, si riduce alla virtù dell'osservanza.

Tre elementi costituiscono la virtù della g.: *a*) riconoscere e ricordare i benefici ricevuti; *b*) manifestare con parole la riconoscenza per il beneficio ricevuto; *c*) ricambiarlo con i fatti, per quanto è possibile (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 107, a. 2). Si potrebbero chiamare questi anche i tre gradi della virtù della g.

II. QUALITÀ. — La g. dev'essere: *a*) pronta, si deve cioè manifestare subito appena ricevuto il beneficio (cf. *ibid.*, 2ª-2ªᵉ, q. 107, a. 2); *b*) interna, e non solo esterna; deve cioè procedere da sincero, intimo affetto e non si deve semplicemente manifestare con fredde parole; *c*) umile, si deve cioè riconoscere che il beneficio è una cosa utile; chi infatti disprezza il dono, non si può dire

dotato della virtù della g.; *d*) disinteressata; la riconoscenza che si esprime non deve avere lo scopo di procacciarsi nuovi e maggiori benefici, come spesso avviene nei mendicanti.

III. Vizi opposti alla g. – Per eccesso si oppone la ricompensa del beneficio fatta o con una fretta smoderata o a chi non si deve, perché questo mostrerebbe piuttosto di non voler in alcun modo legarsi al benefattore (*ibid.*, 2ª-2ªᵉ, q. 106, a. 4). Vizio molto più frequente, e che si oppone alla g. per difetto, è l'ingratitudine. Può essere : *a*) materiale : quando, senza che ci sia vero disprezzo, o si trascura l'obbligo della g. oppure si fa alcunché contro il benefattore. Ordinariamente non oltrepassa il peccato veniale, anzi non è neppure un peccato speciale : è piuttosto una delle circostanze del peccato contro il benefattore. Si sogliono enumerare vari gradi di questa forma di ingratitudine : dissimulare il beneficio; non ringraziare; non riconoscere pubblicamente il beneficio ricevuto; *b*) formale : quando si disprezza il benefattore o il beneficio; può essere peccato grave se questo disprezzo offende gravemente il benefattore e così lede in modo grave la carità. I gradi di questa forma di ingratitudine sono : *a*) contraccambiare il bene con il male (cf. *Ier.* 18, 20); *b*) vituperare pubblicamente il beneficio. A questo modo peccavano gli Israeliti quando nel deserto si lamentarono di essere stati tratti fuori dall'Egitto; *c*) riputare il beneficio quasi un maleficio.

Bibl.: *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, qq. 106-107; O. Schilling, *Theologia moralis*, II, Rottenburg 1940, pp. 299-301, n. 355; B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, II, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 793, 836-39, nn. 814, 875-80; Vl. Jankélévitch, *Traité des vertus*, ivi 1949, pp. 484-98.

Giuseppe Sette

GRATO, santo. - Vescovo e patrono della diocesi di Aosta, molto venerato nelle regioni alpine circonvicine, è indentificato con il *presbyter Gratus* che sottoscrisse, a nome del proto vescovo aostano, Eustasio, gli atti del Sinodo di Milano del 451. Prese parte alla solenne traslazione del martire tebeo s. Innocenzo in Agauno, descritta in una relazione della fine del sec. v (cf. ed. B. Krusch, in MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, III, Hannover 1896, p. 40). È sconosciuto l'anno della sua morte; noto invece è il giorno della sua deposizione, dall'iscrizione sepolcrale 7 sett. (cf. P. Barocelli, *Inscriptiones Italiae*, vol. XI, Regio xi, fasc. 1. *Augusta Praetoria*, Roma 1932, p. 24), data che diventerà tradizionale nei libri liturgici valdostani a cominciare dal più antico calendario aostano (non propriamente liturgico), inserito in un messale del sec. xi : « *VII id. Sept.* : *Augusta depositio sancti Grati* » (cf. A.-P. Frutaz, *Un missel noté du XIe siècle*, in *Revue grégorienne*, 14 [1929], p. 134).

(da Inscriptiones Italiae, a cura di P. Barocelli, vol. XI, regio XI, fasciculus I: Augusta Praetoria, Roma 1932, p. 24)
Grato, santo - Iscrizione sepolcrale (sec. v) - St-Christophe (Aosta), chiesa parrocchiale.

Il culto di s. G. ebbe un forte impulso nel sec. xiii con la traslazione delle sue reliquie dalla Collegiata di S. Orso alla Cattedrale, ricordata al 27 marzo, in un *Martirologio* della Cattedrale della fine del sec. xiii. È onorato quale protettore delle campagne e dei loro prodotti. Le reliquie del Santo sono conservate nella Cattedrale in una suntuosa cassa-reliquiario gotica (v. tav. LXXI), in argento e rame dorato, con figure a mezzo tondo, opera dell'orafo Giovanni di Malines (1421-58).

Il racconto leggendario ed anacronistico che il canonico aostano Giacomo de Curiis (m. nel 1285) inserì nell'ufficiatura del Santo, composta per incarico del Capitolo cattedrale, e che costituisce la fonte di tutti i racconti posteriori, non merita alcun credito. Secondo questo racconto e le amplificazioni posteriori, accettati comunemente dagli storici locali, s. G., d'origine greca, sarebbe stato vescovo d'Aosta al tempo di Carlomagno (ca. il 775 e l'810) e avrebbe partecipato all'invenzione del capo del Precursore in Palestina e ne avrebbe portato una parte notevole ad Aosta.

Bibl.: *Acta SS. Septembris*, III, Venezia 1761, pp. 72-78 (cf. anche *ibid.*, *Februarii*, I, ivi 1735, pp. 98-99; *Iunii*, IV, ivi 1753, pp. 761-62; completare il testo relativo all'invenzione del capo del Precursore, con P. Poncelet, *Catalogus codd. hagiographicorum lat. Bib. capituli eccl. Cath. Eporediensis*, in *Analecta Bollandiana*, 41 [1923], pp. 327-28 [leggendario del sec. xiv] e *Septembris*, VI, Anversa 1757, p. 349); P.-E. Duc, *Culte de st Grat*, 8 fascc., Torino-Aosta 1892-97 (opera di molto interesse); F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300. Il Piemonte*, Torino 1898, pp. 72-76; J.-A. Duc, *Histoire de l'Eglise d'Aoste*, I, Aosta 1901, pp. 78-88, 169-203 e passim negli altri 9 voll.; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 2ª ed., Parigi 1907, pp. 228, 247-48; Lanzoni, pp. 1053-55; G. B. Curti-Parini, *Il culto di s. G. e le pratiche religiose contro le intemperie di s. Colombano al Lambro*, Lodi 1924; V. Leroquais, *Les bréviaires mss. des bibliothèques pub de France*, I, Parigi 1934, p. 32 (Ginevra, sec. xv); II, p. 196 (Mâcon, sec. xv); IV, p. 96 (Roanne, sec. xv); id., *Les Psautiers mss. des bibl. pub. de France*, I, Mâcon 1940-41, p. 238 (Mâcon, sec. xv); II, p. 139 (Aosta, sec. xv).

A. Pietro Frutaz

GRATRY, Alphonse. - Filosofo, n. a Lilla il 30 marzo 1805, m. a Montreux il 7 febbr. 1872. Compiuti gli studi medi entrò all'« Ecole polytechnique ». Lo determinava a questo passo un fermo proposito di preparazione scientifica che gli permettesse di affrontare validamente quel programma di restaurazione cristiana del pensiero che il suo spirito, superato un periodo di crisi intellettuale, si era proposto. Ordinato sacerdote il 22 dic. 1832, dopo un periodo passato a Strasburgo insieme con altri giovani sacerdoti sotto la direzione del Bautain, ritornava nel 1841 a Parigi per dirigere il Collegio St-Stanislas.

Più tardi veniva nominato *aumônier* all'« Ecole normale supérieure », incarico che tenne fino a che la polemica con E. Vacherot, direttore della scuola, sulle origini del cristianesimo, nata dalla pubblicazione dell'*Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie* del Vacherot stesso non l'indusse a lasciare la scuola quasi contemporaneamente al suo avversario. Nel 1851 entrò nell'Oratorio in cui vedeva farsi realtà il suo sogno di un cenacolo sacerdotale di studi. Qui elaborò le sue opere maggiori, *De la connaissance de Dieu* (1855), *La logique* (1855), *De la connaissance de l'âme* (1857). Ma l'ideale, per contrasti di mentalità tra il G. e il Pététot, spirito nobile ma rigido e austero, non poté attuarsi compiutamente. Nel 1861 G. si ritirava dall'Oratorio non tralasciando però gli studi (*Les sources* [1862]; *Les sophistes et la critique* [1864]), ma facendo in essi maggior posto ad argomenti più propriamente religiosi (*La paix* [1861]; *La philosophie du Crédo* [1861]; *Commentaire sur l'Evangile selon st Mathieu* [1863]; *La morale et la loi de l'histoire* [1868]). Insieme attese ad attività pratiche promovendo (1867) la *Lega internazionale della pace* che tendeva a riunire a questo scopo uomini di differenti idee religiose e politiche. In questo stesso anno veniva chiamato all'Accademia.

(*da Panthéon des illustrations françaises au XIXe siècle publié sous la direction de Victor Frond Clerge, Parigi s. a.*)
GRATRY, ALPHONSE - Ritratto.

L'ultima battaglia, fallita poco dopo il 1870, avvenne durante il Concilio Vaticano. G., con quattro lettere, attaccò il dogma dell'infallibilità provocando, e non senza ragioni, un richiamo severo del superiore dell'Oratorio. Proclamato il dogma G. l'accettò obbedientemente. Morì provato da amarezze e da una durissima malattia. La sua salma fu tumulata a Parigi.

Il pensiero del G. è dominato dal motivo che al vero si va « con tutto l'essere »; nell'abbandono di questo metodo il G. vede la ragione del disperdimento della filosofia del suo tempo. Il neo-criticismo, il positivismo, il fideismo, ma soprattutto il neo-hegelismo di Vacherot e di Schérer sono l'espressione di un pensare « isolato», che non sa « trarre che l'errore dallo spettacolo delle cose visibili, dai fatti interiori dell'anima e da quello degli avvenimenti umani » (*Conn. de Dieu*, I, p. 21), ed ha dimenticato che « lo sviluppo solido e sano del pensiero procede dallo sviluppo dell'anima intera e della volontà » (*op. cit.*, p. 41). A questo metodo integrale occorre ritorni la filosofia perché essa sia veramente apportatrice di vita e non di crisi. La ricerca filosofica esige uno spirito alto e intenso, sinceramente religioso, ed insieme la conoscenza del mondo delle scienze sperimentali e matematiche che, pur nella loro peculiarità, si richiamano anzi si unificano in quanto la matematica dà luci e formule alla metafisica, la geometria alla psicologia. Questo patrimonio unitario di conoscenze, che solo si conquista attraverso la cooperazione di spiriti eletti (è l'ideale e lo scopo dell'Oratorio) costituisce quella scienza comparata che è condizione indispensabile per ben filosofare. Di qui moverà quindi il pensiero per affrontare le questioni più importanti, anzitutto quella di Dio.

G. inizia infatti la sua elaborazione dalla teodicea, convinto che « la filosofia è tutta intera nella teodicea » (*op. cit.*, I, p. 71). Ed è appunto nello studio del problema di Dio dove il G., pur affermando di non pretendere a nuove prove della sua esistenza ma solo di approfondire e rendere inattaccabili quelle già date, presenta alcune delle sue teorie caratteristiche, quali quella del procedimento dialettico e del senso divino. All'esistenza di Dio si giunge infatti, per il G., non solo attraverso le prove classiche ma anche attraverso il procedimento dialettico. Esso è già inizialmente operante nel calcolo infinitesimale e consiste appunto « nel passare senza alcun processo intellettuale, se pure aderendo ad uno slancio più che legittimo della ragione, dal finito all'infinito, dall'essere finito che si è, che si vede, che attualmente si tocca, all'essere infinito realmente ed attualmente esistente, che l'esistenza del finito implica e suppone » (*op. cit.*, I, p. 59). Ma questo procedimento, in cui vien trascurata la necessaria distinzione tra l'infinito matematico e l'infinito metafisico, non è tuttavia sufficente per affermare l'esistenza di Dio. « La ragione avrà bisogno dei dati esterni del mondo per conoscere il mondo, dei dati interiori dell'anima per conoscerla, e non avrà bisogno di nulla per riconoscere Dio? Non si appoggerà su Dio per conoscerlo e non avrà bisogno di alcun dato di Dio per elevarsi sino a Dio?» (*Logique*, I, p. 100). Questo ci è offerto appunto dal « senso divino » che G. definisce « l'inevitabile attrazione del sommo bene in ogni anima » (*Conn. de Dieu*, I, p. 69). Esperienza viva di Dio operante in noi, e che dipende da noi ascoltare o tradire, questo senso divino non è però un senso misterioso che si sostituisce alla ragione ma si chiarisce alla fine come uno slancio, uno stimolo della ragione stessa.

Chi si dà alla ricerca filosofica con tutto l'essere unendo alla ragione la volontà e il cuore, perché « i pensieri sono grandi quando il cuore li dilata » (*Sources*, p. 8), non può dunque non arrivare a Dio; né può non coronare la sua ricerca con l'adesione alla fede che ci dà con il possesso di Dio una felicità piena e tanto alta da identificarsi quasi, per il G., con la visione beatifica. Preparata dalla fede naturale nei principi indimostrabili, intrinseca alla stessa ragione, anticipata da questa, la fede soprannaturale si presenta come legittimo coronamento del nostro pensiero limitato, che della fede vede anche la necessità come condizione indispensabile per non decadere spiritualmente. L'unione con Dio pacifica, fa intensamente uomini, e, per l'aiuto della grazia, veramente liberi e capaci di intendere, malgrado i dolori, la viva bellezza dell'universo, in cammino non già verso la morte, ma verso uno stato di mirabile unità e stabilità dove tacciono le attuali dispersioni e cambiamenti, e le anime beate, unite ai loro corpi trasformati, hanno il loro luogo. Perché l'immortalità non è solo dell'uomo ma, in forma diversa, di tutto l'universo, intimamente legato alla nostra vita di esseri immortali.

Il pensiero del G. si svolge ricco di vita e di motivi, vittima talora di un sentimento troppo vivo e di eccessivi simbolismi. Così, ad es., quand'egli ricerca analogie tra la vita dell'anima e la vita dell'universo, e nella teoria sul linguaggio nella quale il G. segue in parte i tradizionalisti, sostenendo che la parola è sorta per un cospirare dell'attività di Dio, di Adamo e delle cose, e che esprime l'essenza delle cose stesse. Come non va esente da critica la teoria sull'induzione e la deduzione che accentua eccessivamente la distinzione tra i due procedimenti; e la riduzione del principio di causalità a quello di ragion sufficente, e del principio di identità all'identità di sostanza.

Ma anche queste posizioni contribuiscono a chiarire la vera personalità del G. che unisce a un'immaginazione talora troppo fervida, un animo appassionato di Dio e dell'uomo, un anelito di salvazione e di donazione ricco di potenza educativa. G. ha saputo parlare agli uomini del suo tempo; il suo insegnamento, raccolto dall'Ollé-Laprune (v.), operò nella filosofia religiosa francese dell'Ottocento, né può dirsi che esso sia del tutto spento.

BIBL.: A. Perraud, *Le p. G., sa vie, ses oeuvres*, Parigi 1900; vers. it., Milano 1917; A. Chauvin, *Le p. G.*, 2ª ed., ivi 1911; P. Revaux, *Le p. G., sa vie et sa doctrine*, ivi 1912; C. L. Braun, *G.s Theorie der religiösen Erkenntnis*, dissert., Strasburgo 1914; B. Pointud-Guillemot, *Essai sur la philosophie de G.*, ivi 1917; M. Barbano, *Profilo di A. G.*, nella raccolta di passi del G., *La sete e la sorgente*, Torino 1936, pp. V-XLV; J. Marias, *La filosofia del p. G.*, Madrid 1941; A. Largent, s. v. in DThC, VI, coll. 1754-63; A. D. Sertillanges, *Il cristianesimo e la filosofia*, vers. it., II, Brescia 1948, pp. 313-19. Romeo Crippa

GRAUERT, HERMANN von. - Storico tedesco, n. a Pritzwalk (Brandeburgo), da famiglia oriunda della Westfalia, il 7 sett. 1850, m. a Monaco di Baviera il 12 marzo 1924. Compiuti gli studi storici e giuridici nelle Università di Gottinga (dove si laureò nel 1876), di Berlino e di Monaco, fu addetto all'Archivio di Stato in Baviera dal 1877 al 1883, nel quale periodo fu due volte a Roma per fare delle ricerche nell'Archivio Vaticano (1882-83). Dal 1883 al 1923 fu professore di storia nell'Università di Monaco prima come libero docente, poi dal 28 dic. 1884 come ordinario; nel 1915-16 vi fu anche rettore magnifico. Fu socio della Accademia bavarese e nel 1914 gli fu conferito il titolo nobiliare *ad personam*. Tre soggetti caratterizzano la sua attività scientifica: il papato, l'impero e la pace (internazionale) di cui vedeva un promotore in Dante.

Intorno a queste tre idee s'aggira la maggior parte dei suoi studi, pubblicati per lo più nel *Historisches Jahrbuch* della Görres-gesellschaft (di cui divenne presidente nel 1920). Egli diresse questa importante rivista dal 1885 quasi fino alla fine della sua vita. Uno dei suoi primi e migliori lavori fu sul famoso decreto di Niccolò II sull'elezione del romano pontefice (1059), in *Historisches Jahrbuch*, 1 (1880), pp. 501-602; cf. anche *ibid.*, 13 (1892), pp. 172-91; 19 (1898), pp. 827-41; 20 (1899), pp. 236-325. Importante anche lo studio sulla donazione costantiniana (*ibid.*, 3 [1882], pp. 3-30; 4 [1883], pp. 45-95, 525-617, 674-80; 5 [1884], pp. 117-20). Contro W. Martens dimostrò che Ildebrando (Gregorio VII) era stato monaco benedettino (*ibid.*, 16 [1895], pp. 283-311; 17 [1896], pp. 952-55). I suoi studi danteschi comparvero nel citato *Hist. Jahrb.* (16 [1895], pp. 510-44; 18 [1897], pp. 58-87; 20 [1899], pp. 718-62); in *Historisch-politische Blätter* (120 [1897], pp. 81-100, 173-80, 321-56, 512-36, 633-52, 789-822), e nell'opuscolo *Dante und Houston Stewart Chamberlain* (Friburgo in Br. 1904). Negli Atti dell'Accademia bavarese (classe fil. filol. stor., 27 [Monaco 1912]), pubblicò *Magister Heinrich der Poet und die römische Kurie* (introduzione e testo), rivendicando l'opera poetica, già attribuita a Vinsalvo (Vinsauf), al canonico Enrico di Würzburg. Ha inoltre al suo attivo diversi altri scritti nei quali difese gli ideali della cultura cattolica.

BIBL.: Autobiografia presso W. Zils, *Geistiges und künstlerisches München in Selbstbiographien*, Monaco 1913 (v. indice); H. Günther, *H. v. G.*, in *Historisches Jahrbuch*, 44 (1924), pp. 169-96; W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, I, Augusta 1933, coll. 1107-1109. Livario Oliger

GRAUN, KARL HEINRICH. - Musicista, n. a Wahrenbrück il 7 maggio 1701, m. a Berlino l'8 ag. 1759. Compì a Dresda seri e profondi studi con illustri maestri del tempo.

Le sue prime composizioni sacre lo imposero all'ammirazione di tutti, dopo di che passò con successo al genere teatrale. A Brunswig fu maestro di cappella e direttore del teatro, per il quale scrisse molti spartiti che gli conquistarono generali simpatie. Fra i suoi lavori pregevoli per purezza di ispirazione e rigida fraseologia musicale, vanno annoverate: cantate, *Te Deum*, l'oratorio *Der Tod Jesu* (11 apr. 1754, Berlino), sonate per organo, ecc.

BIBL.: C. Mennicke, *Hasse und die Brüder Graun als Symphoniker* (con ricchi cataloghi tematici), Dresda 1906. Silverio Mattei

GRAVELBOURG, DIOCESI di. - Città e diocesi nel Canadà, eretta il 31 genn. 1930 dal papa Pio XI con la cost. apost. *Universa Christi fidelium cura*.

La diocesi si estende per 19.695 kmq.; conta 126.000 ab. dei quali 18.500 cattolici, distribuiti in 36 parrocchie, 28 missioni con cappelle e 9 senza cappelle, servite da 42 sacerdoti diocesani e 27 regolari; due comunità religiose maschili e 11 femminili (1949). La diocesi è suffraganea di Regina; la Cattedrale è dedicata a s. Filomena.

BIBL.: AAS, 22 (1930), pp. 309-11; *Le Canada ecclésiastique*, 1949, Montréal 1949, pp. 551-56. Enrico Josi

GRAVIDANZA. - È lo stato della donna che porti in sé uno o più ovuli fecondati che si sviluppano, attraverso gli stadi di embrione e di feto, fino a quella perfezione organica che ne permetta la vita separata da quella materna. In condizioni di normalità, giungendo la g. al suo termine fisiologico e risolvendosi con l'espulsione del feto maturo nell'atto del parto (v.), essa ha una durata (gestazione) fissa per le singole specie animali; in particolare nella donna si compie in un tempo che oscilla tra 260 e 270 giorni, cioè ca. 9 mesi; meno (180-260 giorni) se il parto è prematuro; al di sotto di 180 giorni si parla di aborto (v.) e tale epoca fissa il termine legale sotto cui il feto è considerato incapace di vivere staccato dall'organismo materno.

La g. è, com'è chiaro, soltanto degli animali i cui figli si sviluppino nell'organismo stesso della madre, venendo all'esterno vitali (vivipari), pur se, come per l'uomo, inetti nei primi tempi a muoversi liberamente nell'ambiente esterno e a procacciarsi da soli l'alimento, necessità adempiute dall'allattamento e dall'allevamento del neonato, atti che assumono al massimo grado nella specie umana contenuto psicologico e morale, primi svolgimenti di quell'educazione della prole da cui i genitori possono esonerarsi solo per corrispondenti gravi motivi (CIC, can. 1013).

Lo stato di g. produce nella madre una serie di modificazioni che, se appaiono manifestamente chiare nel suo apparato della generazione, rivestono sempre, più o meno intensamente, a volte tanto da creare addirittura uno stato di malattia, tutta la sua entità psico-fisica, dagli apparati organici più diversi al suo equilibrio neuropsicologico e morale.

La gestazione, com'è noto, si svolge nell'utero, organo muscoloso cavo situato nella regione più bassa del bacino; esso, della grandezza circa d'una piccola pera nello stato di verginità, accolto in sé l'uovo fecondato, circa ormai alla fine della prima settimana di vita, grande quanto un granello di canapa, deve seguire lo sviluppo progressivo del nuovo essere e degli annessi ovulari che l'accompagnano (membrane, liquido amniotico, placenta), giungendo, g. a termine, a un volume tale da invadere pressoché interamente la cavità addominale, ricacciando all'indietro e in alto le anse intestinali, all'innanzi la parete anteriore dell'addome che così rivela, nei periodi più avanzati della g., lo stato particolare della donna.

Da ciò una prima serie di modificazioni di ordine meccanico, che si fanno sentire sugli organi e sulle funzioni della digestione, della respirazione, della circolazione, creando molestie e disturbi che, pur raggiungendo spesso un limite quasi intollerabile negli ultimi tempi della g., vanno considerati dell'ordine fisiologico, tali da non costituire malattia in senso stretto.

Ma, oltreché meccanicamente, la donna è gravata dalla g. per le particolari condizioni del suo ricambio organico, spostato nel suo equilibrio dalle più difficili condizioni di attività delle sue grandi funzioni organiche, come poco prima s'è detto, e ciò vale particolarmente per i grandi emuntori delle sostanze metaboliche di rifiuto (intestino, reni, fegato) e appesantito dagli scambi vitali del feto che chiudono il loro ciclo nella madre attraverso la circolazione della placenta.

A tutto ciò va aggiunto un nuovo equilibrio della costellazione endocrina (v. ENDOCRINE, GLANDOLE) proprio della donna in g.; esso sarebbe dovuto alla secrezione del corion e della decidua producenti iperfunzione della tiroide, dell'ipofisi, della corteccia surrenale; ne segue uno spostamento dell'equilibrio neurovegetativo, con pre-

valenza del vago nei primi mesi e del simpatico negli ultimi mesi della g.; a ciò particolarmente vanno attribuiti i disturbi gravidici (nausee, vomiti), presenti in quasi tutte le donne nei primi mesi del nuovo stato.

Ma simili condizioni di anormalità, per così dire fisiologica, possono esser sorpassate, comparendo stati morbosi, anche assai gravi, legati alla g.; questi, i difetti ginecologici e le anormalità ostetriche che possono porre in pericolo la vita della madre, creando le cosiddette indicazioni all'aborto (v.) terapeutico e la loro discussione morale.

Gli stati morbosi d'indole medica, legati alla g., sono rappresentati dall'aggravarsi di malattie di cui già la donna era inferma, in maniera manifesta o occulta, o dallo svilupparsi di episodi, intossicazioni gravidiche (v.), di gravità varia, che di solito scompaiono nel corso e al termine della g., a volte invece possono esser l'inizio d'uno stato morboso che rimarrà permanente. Del primo gruppo assumono particolarmente interesse pratico la tubercolosi e le malattie di cuore, che creano senza dubbio uno stato di minorazione nella donna che s'incammina alla g. e nel passato costituivano una delle più assolute indicazioni all'aborto terapeutico.

Nei riguardi della tubercolosi (v.), le progressive conquiste nel campo della terapia chirurgica (pneumotorace, toracoplastica, ecc.) e particolarmente medica (antibiotici: streptomicina, PAS, ecc.) hanno indubbiamente trasformata la prognosi della malattia e in particolare la necessità medica dell'interruzione abortiva della g. Se la donna è ben assistita e curata durante la gestazione, il parto e il puerperio, si può assistere alla nascita anche ripetuta di figli senza apprezzabile danno per la salute della madre.

Nei riguardi delle malattie di cuore, va tenuto presente trattarsi di forme a decorso cronico, le quali per loro conto procedono, più o meno lentamente, verso il fatale esito dello scompenso cardiovascolare, legato all'usura che lo svolgersi dell'attività giornaliera impone al cuore con la continua richiesta di prestazioni. Si può sostenere che, nel valore delle cause di tale logorio che la vita materna, nonostante le accresciute comodità meccaniche, impone in particolare al sistema nervoso e a quello circolatorio, la g. pesa in maniera secondaria e assai ridotta; per cui la donna malata di cuore, eventualmente alleggerita dell'allattamento, non riceve, come prima si pensava, un colpo decisivo in rapporto alla maternità, mentre è dimostrato che l'interruzione della g. è per la donna un rischio maggiore che non la sua continuazione. Il ben noto cardiologo di Budapest I. Zarday in una sua comunicazione il cui riassunto testualmente si riporta (A. V. Lombardi [v. bibl.], pp. 217-22), afferma: « Prima del 1900 la mortalità delle cardiopatiche gravide era, in media, del 48,4%; mentre nei primi 4 decenni di questo secolo tale cifra si è ridotta al 6,2% ». Nel materiale osservato dal Lombardi e nelle casistiche di altri, la mortalità dovuta a scompenso – in corso o a termine di g. – è dello 0% (!). Egli ritiene che il rischio costituito dalla coincidenza della gestazione con le cardiopatie possa, mediante adeguato trattamento, essere così ridotto da non rendere mai necessaria l'interruzione della g.

Il normale decorso della g. e, in fine, del parto (v.) possono esser morbosamente modificati da anomalie congenite o acquisite dell'apparato riproduttore materno (cause ginecologiche) o da anomalie nello svolgimento della gestazione, dall'impianto dell'ovulo altrove che in sede uterina, dal presentarsi di emorragie, dalle malposizioni e dalle anomale presentazioni del feto al momento del parto (cause ostetriche). Tali eventualità possono costituire un attentato anche assai grave per la vita della donna, dell'embrione, del feto più o meno maturo in corso di sviluppo e all'atto di abbandonare l'organismo materno che l'ospitava. Tra la medicina, che pone in primo luogo la vita della madre e tenta salvarla anche sacrificando quella del figlio, e la morale che, valutando sullo stesso piano il diritto naturale di entrambi alla vita, vieta in maniera assoluta ogni atto positivo che risulti letale per il nascituro, sorgono i più dolorosi contrasti nella prescrizione e nella valutazione dell'aborto (v.) e degli atti embriotomici (v. EMBRIOTOMIA). Così, p. es., per quanto riguarda il caso dell'inserzione ectopica dell'ovulo fecondato con sviluppo extrauterino della g. (nel caso più frequente, sviluppo nella tromba o g. tubarica), mentre la medicina amorale, valutando unicamente il grave pericolo, anche mortale, della madre e il preponderante valore sociale di questa, consiglia e applica l'asportazione preventiva della tromba gravida, donde l'aborto, che in tal caso viene permesso purtroppo da molte leggi civili in qualità di aborto terapeutico e non criminoso, la medicina che rispetta i limiti dell'etica, al contrario, ne vieta l'esecuzione, considerandolo diretta uccisione e ritiene lecita l'operazione soltanto se già sono in atto le gravi complicazioni emorragiche e imminente il pericolo di morte per le donna; in tal caso l'azione è diretta primitivamente a riparare questi danni, mentre la morte del feto, se già non avvenuta, segue indirettamente non voluta in sé (aborto indiretto [P. G. Payen, v. bibl.]).

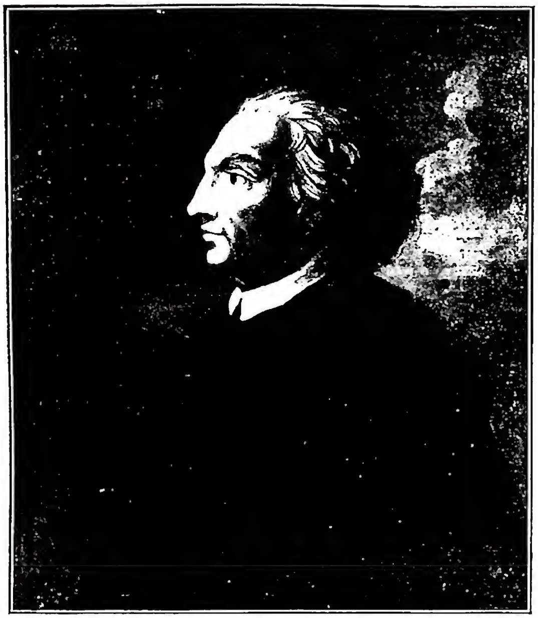
A parte i predetti casi morali, la g. fa nascere particolari doveri per la donna che la porta; a questa, infatti, è affidata direttamente la tutela della nuova vita che s'è accesa e del nuovo organismo che va formandosi. In primo luogo verso Dio, che l'ha associata direttamente all'opera della creazione di nuove vite, poi verso il nascituro impotente a difendere da sé la sua vita e di cui essa è in gran parte arbitra, verso il coniuge che collaborò alla nascita, verso la società di cui il figlio fa parte già prima di venire alla luce, la donna assume doveri morali e legali, di cui anche la legge degli uomini le chiede stretto conto.

Essa, pur ammesso che attraversa uno stato che nella grandissima maggioranza dei casi appartiene all'ordine fisiologico, senza dubbio mezzo di raggiungimento e progressivo perfezionarsi di una piena femminilità, è legata, però, da alcune particolari cautele che possono farle conservare o raggiungere quello stato di salute necessario per un'ottima g.; deve quindi evitare, per quanto dipende da lei, eccessivo strapazzo (sport violenti), deperimento, intossicazioni voluttuarie (assai dannoso il fumo, come dimostra anche l'elevata percentuale di aborti spontanei nelle lavoranti di tabacco), malattie, cause tutte che attraverso il danno al proprio organismo potrebbero influire, anche in maniera assai grave, sulla vita, sullo sviluppo, sulla futura salute del nuovo essere a lei affidato da Dio e dalla società. La donna in stato di g. ha il dovere di conoscere bene i doveri del proprio stato insieme con gli eventuali rischi ad esso connessi, riuscendo così più facilmente a evitarli; in ciò non dovrà valersi dei consigli e dei giudizi di persone non tecniche, spesso ignoranti e colme di pregiudizi dal lato igienico e morale, ma far regolare la propria condotta e il proprio regime di vita da guide oneste, intelligenti, di sicura scienza, come può essere il medico cattolico.

Anche la serenità psichica, la costante applicazione della mente alla riflessione della grandezza della maternità, della gioia d'una propria creatura che si desideri fisicamente e moralmente perfetta; il suscitare, attraverso sensazioni adeguate, immagini di bellezza, di bontà, di perfezione nella propria mente; tutto ciò, in accordo alla credenza popolare, esercita un benefico influsso sullo sviluppo e in parte sulla qualità del figlio. Tale convinzione è basata sulla natura psico-fisica dell'organismo umano, su quanto insegnano la fisiologia e la psicologia dei rapporti tra le passioni (v.) e i loro riflessi organici, sulla base dei reperti sperimentali della medicina psicosomatica (v. MEDICINA).

BIBL.: L. A. Muñoyerro, *Deontologia médica*, Madrid 1934; P. G. Payen, *Déontologie médicale d'après le droit naturel*, 2ª ed., Parigi 1935; R. Biot, *A servizio della persona umana*, Torino 1939, pp. 116-45; E. Alfieri-A. Bertino-I. Clivio, ecc., *Trattato di ostetricia*, 4ª ed., Milano 1945; E. Bon, *Medicina e religione*, trad. A. Alliney, 3ª ed., Torino 1946, pp. 384-98; P. Tournier, *La medicina individuale*, Roma 1947; I. Zarday, *Cardiopatie e g.*, in *Cuore e circolazione*, I, ivi 1948; A. V. Lombardi, *Orientamenti attuali in cardiologia*, Milano 1950, pp. 217-22; A. Niedermeyer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, III, Vienna 1950.
Giuseppe de Ninno

GRAVINA, DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di Bari; deve il nome agli scoscesi burroni che si aprono sui fianchi delle Murge verso lo Ionio.



(fot. Enc. Catt.)
GRAVINA, GIAN VINCENZO - Ritratto - Roma, Biblioteca Angelica.

STORIA. – Un «Petrus episcopus Gavensis» partecipò alla consacrazione di papa Adriano II (867); per cui se, come pare giusto, lo si attribuisce a G., egli sarebbe il primo vescovo della città. A lui successe Leone, che intervenne quale delegato apostolico alla Dieta di Ponthion, indetta da Carlo il Calvo (876) e vi pronunciò un discorso. Nel 968 l'imperatore Niceforo Foca, con l'imposizione del rito greco, concedeva al nuovo metropolita di Otranto la facoltà di eleggere i vescovi della regione e gli assegnava cinque altre città suffraganee, tra cui G. Il rito greco rimase nella roccaforte bizantina fino alla fine del sec. x, poi lentamente scomparve e la diocesi passò da Otranto a Matera (1052). Tra i vescovi si notano: Roberto, che intervenne al Concilio Lateranense di Alessandro III (1179) e Giulio Sacchetti, fiorentino (1623), poi cardinale. Nel 1818, Pio VII univa le due sedi di G. e Irsina. È oggi immediatamente soggetta alla S. Sede. La diocesi ha una superfice di 660 kmq. con 36.000 ab., conta 10 parrocchie, 33 sacerdoti diocesani e 4 regolari.

MONUMENTI. – La Cattedrale fu fondata nel 1092 dal normanno Umfrido, ma della costruzione medievale restano un rosone e la facciata incompleta. La chiesa attuale, dedicata a Maria S.ma Assunta, è opera del sec. xv; pregevoli il coro ligneo (1579) e un armadio della sacrestia (1561). Caratteristiche le grotte che costellano le falde di un burrone accidentato, di cui le principali sono: la cripta di S. Michele, chiesa a cinque navate scavata nella roccia, con pilastri quadrilateri; la cripta Tota e la cripta del Redentore o di S. Vito Vecchio con un grande Cristo in trono e quattro angeli (ca. sec. xiv). Notevoli pure il chiostro romanico di S. Sebastiano con pilastri cruciformi, la chiesa di S. Francesco, opera del Rinascimento, e la chiesa di S. Sofia.

BIBL.: H. W. Schulz, *Denkmäler der Kunst des Mittelalters in Unteritalien*, I, Dresda 1860, pp. 9 e 159; IV, ivi 1860, documento CCCXIII a p. 115; J. Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, Parigi 1904, pp. 325, 352, 549 e passim; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, I, ivi 1904, pp. 117, 132, 150 e passim; P. Calderoni-Martini, *G. e l'antica Silvium*, Gravina 1920, pp. 45, 61 sgg.; A. Vinaccia, *I monumenti medievali di Terra di Bari*, I, Bari 1915, pp. 43-46; II, ivi 1915, pp. 123 e 147; G. Gabrieli, *Inventario topografico e bibliografico delle cripte eremitiche basiliane di Puglia*, Roma 1936, pp. 39-40; A. Medea, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, ivi 1939, pp. 59-67, tavv. 14-23; D. Nardone, *Documenti inediti di Carlo VIII re di Francia in G.*, in *Iapigia*, 13 (1942), pp. 225-32.
Pasquale Testini

GRAVINA, DOMENICO. - Teologo domenicano, n. a Napoli nel 1547 ca., m. a Roma il 26 ag. 1643. Insegnò in vari conventi, fu promosso maestro in teologia nel 1608. Dal 1610 professore al Collegio S. Tommaso a Roma, nel 1622 reggente allo Studio di Taranto; fu pure provinciale di Napoli e infine procuratore generale e vicario generale dell'Ordine (1643). Sepolto nella Chiesa della Minerva.

Uno dei più dotti ed illustri domenicani dell'epoca. Lasciò varie opere, la maggiore parte ancora manoscritte. Da ricordare: *Catholicae praescriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis haereticos*, in 12 tomi, di cui editi solo quattro in 7 voll. (Napoli 1619-39). Contro il card. Bellarmino, che nel suo *De gemitu columbae* aveva criticato gli antichi Ordini religiosi, scrisse: *Vox torturis seu de florenti usque ad nostra tempora.... sacrarum Religionum statu* (ivi 1625). Alla risposta di un gesuita (U. Roth), ribatté con *Congeminata vox turturis.... iterato occinentis* (ivi 1633). Contro l'apostata dalmata Marc'Antonio de Dominis, già vescovo di Segni e arcivescovo di Spalato, pubblicò: *Pro sacro fidei catholicae et apostolicae deposito... apologeticus* (ivi 1628), e *Pro sacrosanto Ordinis sacramento vindiciae orthodoxae* (ivi 1634). Scrisse ancora: *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus βασανίστης haec est lapis Lydyus* (2 voll., ivi 1638).

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 532-34; P. Th. Milante, *De viris inlustribus Congregationis S. Mariae Sanitatis*, Napoli 1745, pp. 190-99; *Acta Capitulorum generalium O. P.*, VI (*Monum. Ord. FF. Praed. Hist.*, 11), ed. B. M. Reichert, Roma 1902, pp. 106, 152, 341; VII, pp. 50, 139, 140; R. Coulon, s. v. in DThC, VI, coll. 1769-72.
Alfonso D'Amato

GRAVINA, GIAN VINCENZO. - Letterato e giurista, n. a Rogiano (Cosenza) il 20 febbr. 1664, m. a Roma il 6 genn. 1718. Avviato agli studi classici dal cugino Gregorio Caloprese, cartesiano, studiò a Napoli anche storia e diritto. Nel 1689 passò a Roma, segretario del card. Pignatelli. Nel 1690 fu tra i fondatori dell'Arcadia e ne dettò le leggi nell'arcaico stile delle XII Tavole: ma dagli altri arcadi poi dissentì sembrandogli troppo superficiale l'indirizzo letterario prevalente, e nel 1711 ne uscì per fondare l'Accademia dei Quirini.

Alternò gli studi letterari con quelli della storia del diritto, né gli furono estranee preoccupazioni specificatamente morali e spirituali, come è testimoniato dall'opuscolo *Hydra mystica sive de corrupta morali doctrina* (1691, sotto lo pseudonimo di Prisco Censorino Fotistico) in cui denuncia i pericoli sia della casistica, sia dell'eresia protestantica. Nel 1699 ebbe da Innocenzo XII la cattedra di diritto civile alla Università di Roma, dopo aver pubblicato lo *Specimen prisci iuris* (1697) che ne rivelò l'ingegno giuridico; nel 1703 passò alla cattedra di diritto canonico. La sua originalità sta nell'aver reagito contro l'astratto giusnaturalismo di spirito cartesiano, ricollegando il diritto con la storia, con ingegno meno sintetico di quello del Vico, che gli fu amico, ma con magistero immediatamente più chiaro ed efficace; così che può essere considerato precursore e stimolatore del Vico stesso, e una delle fonti del Montesquieu. Tali argomenti sviluppò maggiormente nel *De ortu et progressu iuris civilis* (1701) che diventò, quindi, il primo libro dell'opera definitiva *Originum iuris civilis libri tres* (1708).

Nel campo delle lettere la sua opera capitale è la *Ragion poetica* (1708; v. l'ed. a cura di G. Natali, Lanciano 1920) in cui si riattacca alla poetica aristotelica per reagire contro gli abusi secentistici, ma insistendo sul valore intimamente morale dell'esercizio della letteratura, preannuncia e prepara il clima del rinnovamento letterario del Settecento. Infelici invece sono le sue cinque tragedie (1712), che tuttavia contribuirono a combattere

la vanità delle tragedie romanzesche, richiamando la tragedia verso la storia : a questo scopo fu più efficace il trattato *Della tragedia* (1715).

Notevoli sono anche i discorsi che scrisse sul metodo degli studi : *De instauratione studiorum* (1712) e le lettere inedite a Francesco Pignatelli, vescovo di Napoli, in cui tratteggia gli avvenimenti romani della fine del Seicento.

BIBL.: F. Moffa, *G. V. G.*, Napoli 1907; B. Croce, *L'estetica del G.*, in *Problemi di estetica*, Bari 1911, pp. 360-70; id., *G. V. G. l'«illuminante»*, in *Nuovi saggi sulla lett. ital. del Seicento*, ivi 1931, pp. 341-46; B. Barillari, *L'estetica di G. V. G.*, ivi 1937; id., *Preestetica e filosofia del diritto in G. V. G.*, ivi 1937-39. Fausto Montanari

GRAVINA, PIETRO. - Cardinale, n. il 16 dic. 1749 a Monte Vago (diocesi di Girgenti), m. il 6 dic. 1830 a Palermo. Studiò presso i Teatini a Palermo e nel Collegio Clementino di Roma e frequentò l'Accademia ecclesiastica. Referendario dell'una e dell'altra Segnatura, ebbe il governo di Città di Castello, Spoleto, Jesi, Fano ed Ancona.

Nominato arcivescovo titolare di Nicea da Pio VI il 12 sett. 1794, fu inviato nunzio a Lucerna; poi nel 1802 a Madrid. Nel 1812 condannò come illegali le disposizioni delle Cortes di Cadice sulla riduzione dei conventi, abolizione della manomorta, ecc., consigliando di regolare di comune accordo con la S. Sede e non unilateralmente le questioni controverse. Soprattutto la soppressione del tribunale dell'Inquisizione determinò un grave conflitto tra il governo ed il nunzio, il quale nel luglio 1813 dovette lasciare Cadice e rifugiarsi in Portogallo. Richiamato nel 1814, dopo il ritorno di Ferdinando VII, il G. rimase a Madrid altri due anni. Creato da Pio VII cardinale del titolo di S. Lorenzo in Panisperna l'8 marzo 1816, ebbe nel sett. successivo l'arcivescovato di Palermo. Durante la rivoluzione siciliana del 1820 fu presidente della giunta provvisoria di pubblica sicurezza e tranquillità, nonché luogotenente generale ed appoggiò il governo legittimo.

BIBL.: G. Moroni, *Diz. di erudiz. stor.-eccl.*, XXXII, pp. 78-80; A. Sansone, *La rivoluzione del 1820 in Sicilia*, Palermo 1888, passim; J. Becker, *Relaciones diplomáticas entre España y la S. Sede durante el siglo XIX*, Madrid 1909, passim; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I, Monaco 1933, passim; S. Furlani, *La supresión de la posta de España en Roma en 1816*, in *Anuario de historia del derecho español*, 18 (1947), pp. 591-629, passim. Silvio Furlani

GRAVITAZIONE. - I. GENERALITÀ. - Nello studio di fenomeni naturali si è, nel corso dei secoli, ripetutamente presentata l'opportunità di ammetter l'ipotesi che corpi materiali possano, o senz'altro debbano, mutuamente attirarsi (e talvolta eventualmente anche respingersi) pur non essendo in contatto o anche essendo sensibilmente distanti. Nette affermazioni in tal senso, che Empedocle, Anassagora e poi Leucippo e Democrito posero a base delle loro cosmogonie, sono ricordate in opere di Platone e di Aristotele, e in queste anche interessantemente avvicinate ai fenomeni di caduta dei gravi in prossimità della superfice terrestre. In questo campo si trova ancora, almeno latente, l'ammissione di una di codeste misteriose attrazioni fino al tempo di Galileo, che, con le sue simultanee scoperte della legge fondamentale della dinamica e della legge della caduta dei gravi, poté finalmente fissarne in modo assai più chiaro il carattere fondamentale. Fu infatti allora provato che la terra, ancor considerata globalmente, come un tutto, in vicinanza della sua superfice attraeva tutti i corpi materiali con una forza atta a imprimere loro una eguale accelerazione (cioè un eguale incremento della loro velocità, approssimativamente eguale a 980 centimetri al secondo, accelerazione che ormai si indica convenzionalmente con la lettera *g*). Segue immediatamente dalla legge dinamica di Galileo che la forza di attrazione su ciascun corpo (cioè il suo peso) è necessariamente proporzionale alla sua massa.

Ma malgrado la straordinaria importanza di codesto risultato galileiano che, assai più dei suoi celebri dialoghi su *I massimi sistemi*, fu quello che «all'Anglo che tanta ala vi stese - sgombrò primo le vie del firmamento», non ci si trova ancora innanzi alla nozione e alla legge universale della g. La precisazione di quella nozione e la completa formulazione della sua legge furono prevalentemente opera di Newton.

II. LA DEDUZIONE NEWTONIANA. - In primo luogo il newtoniano terzo principio della dinamica, affermando l'esistenza, per reazione, di una eguale attrazione del corpo considerato sul corpo terra, stabiliva fra di essi una completa reciprocità. Si poteva quindi senz'altro estendere il risultato di Galileo affermando che «fra due corpi qualsiasi di massa m e m' si verifica sempre una attrazione proporzionale al prodotto m m' di quelle masse». Però il passo decisivo verso la concezione dell'universalità del fenomeno della g. fu compiuto da Newton solo quando, alla sua mente occupata nella ricerca della causa per cui la luna accompagna la terra nel suo moto nello spazio (nel 1666), balenò l'idea che essa dovesse consistere in una forza attrattiva avvincente reciprocamente terra e luna, della stessa origine e della stessa natura di quella che, in vicinanza della superfice terrestre, avvince terra e qualsiasi corpo materiale, determinandone il peso e, se libero, la caduta con l'accelerazione *g*.

In base al criterio sperimentale galileiano, l'attendibilità di codeste ipotesi poteva venir dimostrata solo dal pieno accordo di tutte le sue conseguenze con la realtà. La luna, per il solo fatto di muoversi intorno alla terra su un'orbita approssimativamente circolare, è necessariamente sottoposta a una accelerazione centripeta, che la cinematica, già allora sufficentemente costituita, permetteva senza difficoltà di calcolare in base alla sua distanza D dal centro della terra e al suo periodo di rivoluzione T; due grandezze già allora note con sufficente esattezza. Codesta accelerazione centripeta risultava eguale a 0,272 centimetri al secondo, cioè 3600 volte più debole di quella su corpi materiali alla superfice della terra. Per l'attendibilità dell'ipotesi newtoniana la forza attrattiva della terra su qualsiasi corpo situato alla distanza D dal suo centro avrebbe dovuto avere quello stesso valore.

A questo punto sorse una notevole difficoltà: i principi fondamentali di Galilei-Newton avevano permesso, data l'esistenza di una forza attrattiva fra due masse, di affermare che essa doveva essere proporzionale al loro prodotto; però nulla dicevano circa la dipendenza di tale forza dalla loro distanza. Ma anche qui Newton genialmente supplì con altre due ipotesi, che poi avrebbero dovuto *a posteriori* risultare in pieno accordo con l'ipotesi primitiva. In quel tempo era opinione assai diffusa che l'intensità di fenomeni che potessero considerarsi emanati simmetricamente da un centro (come, p. es., la luce da una sorgente puntiforme) dovesse attenuarsi proporzionalmente alla superfice sferica che raggiungeva, e quindi proporzionalmente al quadrato della distanza da quel centro. In tal caso, se anche l'emanazione non avvenisse dal solo centro, ma da strati sferici simmetrici intorno ad esso, l'effetto in un punto esterno doveva essere eguale a quello che si avrebbe avuto se tutta l'emanazione provenisse da quel centro. Così, supposte le masse della terra distribuite simmetricamente intorno al centro, Newton poté impostare i suoi calcoli come se tutta la massa terrestre fosse condensata nel suo punto centrale. Allora, indicando con R il raggio terrestre, e data la legge ammessa relativamente all'effetto della distanza, le forze e quindi le accelerazioni alle distanze R e D dovranno soddisfare la condizione F in R : F in D $= D^2 : R^2$. Ma essendo l'accelerazione alla superfice della terra a in R = 980 e quella alla distanza della luna a in D = 0,272 centimetri al secondo e quindi a in R a in D = 3600, segue che il rapporto D/R dovrebbe esser eguale a 60, ossia che la distanza della luna dovrebbe essere eguale a 60 R. Ma allora, per l'inesatta conoscenza

di R, la si riteneva di soli 56 R. L'ipotesi di Newton non risultava quindi in sufficente accordo con l'apparente realtà.

Ma nel 1683 fu resa nota la nuova e più rigorosa misura dell'arco di meridiano eseguita da Picard. In base ad essa il raggio della terra risultava sensibilmente minore di quanto si era fino allora ritenuto e precisamente ca. 1/60 della distanza della luna. Naturalmente Newton fu felice di poter riprendere in considerazione la sua ipotesi del 1666 e nel 1687, dopo quattro anni di meditazioni e di lavoro, pubblicava la sua opera immortale, nella quale, sistemati i principi della dinamica di Galileo e suoi, dava e applicava largamente la classica formula delle forze gravitazionali F

$$F = G \cdot \frac{M_1 M_2}{D^2},$$

ormai valevole per qualsiasi massa dell'universo, a qualsiasi distanza. La costante universale G fu determinata con successive delicate esperienze, sempre più esatte, in $G = 6{,}66.10^{-8}$ cm^3/sec^2. gr^{-1}.

Ma dell'illimitata universalità della nozione della g. e della sua legge ci si fa un'idea adeguata solo quando la si consideri elementarmente, cioè riferendola ad ogni particella di materia dell'universo concepita come attraente e come attratta. I fenomeni che si manifestano non sono che le risultanti di codesti innumerevoli fenomeni elementari.

III. Pregi e difetti della teoria newtoniana. – Per quanto riguarda i pregi della concezione newtoniana non è certo il caso di insistere. Tutti sanno che nei *Principia* era già contenuta, assai più che in germe, la meccanica celeste che da secoli passa di trionfo in trionfo applicando la concezione e la legge di Newton valida fino a inconcepibili distanze. E non solo valida con mediocri approssimazioni, ma con approssimazioni quasi altrettanto inconcepibili. Basta ricordare che due minime divergenze, che in altre scienze naturali sarebbero state considerate trascurabili, condussero a scoprire i due più lontani pianeti del nostro sistema solare e gli strani compagni di alcune stelle doppie.

Ma non manca anche qualche difficoltà. L'ammissione di azioni fra corpi distanti senza intervento di un mezzo trasmettitore o, come subito si disse, di azioni a distanza, ripugnava al suo stesso autore, che insistette nel dichiarare che egli non affermava affatto che quelle azioni fossero realmente a distanza, ma solo che gli ulteriori fenomeni si svolgevano *come se* esse fossero effettivamente tali. Ed è degno di nota che, mentre contemporanei e, per due secoli, successori cercarono di sviluppare numerose interpretazioni e teorie del fenomeno della g., Newton rigorosamente se ne astenne, come se egli avesse genialmente intuito quello che fu finalmente evidente solo oltre la metà del sec. XIX: « che alle basi più profonde della conoscenza della natura, non si può giungere con interpretazioni di tipo meccanicistico ».

Altra difficoltà rilevante proviene dal fatto che, se si considera l'universo infinitamente esteso, come praticamente si usava nei secoli precedenti, e con una distribuzione media di materia analoga a quella della parte di esso accessibile all'osservazione, la teoria newtoniana non potrebbe più essere valida. Per questa e altre difficoltà v. relatività.

Bibl.: J. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Londra 1687 e edd. successive; id., *Principi di filosofia naturale. Teoria della g.*, trad. it. con note critiche di F. Enriques e U. Forti, Roma 1925. P. Paolo Straneo

GRAZ, diocesi di: v. seckau, diocesi di.

GRAZIA. - Deriva dalla radice greca χαρ (cf. latino *gratus*), che importa il senso di godimento e di diletto e ha dato origine alla parola χάρις (= « g. »). Nella letteratura profana questa voce significa bellezza fisica e morale (cf. le tre Grazie associate a Venere e alle Muse), benevolenza, favore, beneficio, gratitudine. Non manca l'idea di g. come influsso divino sull'uomo nelle religioni di mistero e nella magia. Nella S. Scrittura si riscontra l'uso della voce g. (*ḥēn* nel Vecchio Testamento, χάρις nel Nuovo) sia in senso soggettivo (benevolenza, gratitudine) sia in senso oggettivo (dono materiale o spirituale). In base ai testi del Nuovo Testamento e in modo particolare di s. Paolo, la G. si definisce teologicamente: dono gratuito, soprannaturale conferito da Dio all'anima umana in ordine alla vita eterna. Essa suppone la visione beatifica, come fine soprannaturale della vita umana, e implica tutta l'economia divina, che accompagna l'uomo nell'itinerario verso quel fine, offrendogli i mezzi adeguati a conseguirlo.

La G. propriamente detta è un dono infuso nell'intimo dell'anima e delle sue facoltà e si divide in *abituale* e *attuale*, secondo che ha carattere permanente (a modo di abito) o transeunte.

Alla prima categoria appartengono la G. *santificante*, che ha per sede l'essenza dell'anima, le virtù e i doni dello Spirito Santo (v.), che sono infusi nelle facoltà dell'anima; la seconda categoria (G. attuale) comprende varie specie di G.: eccitante e adiuvante, preveniente e susseguente, sufficente ed efficace. Questa ultima è la più importante anche perché oggetto di grandi controversie teologiche.

Sommario: I. Esistenza. - II. Necessità. - III. Essenza. - IV. Causa ed effetti.

I. Esistenza. – Oggettivamente l'esistenza della G. in genere è attestata dalla Rivelazione divina. Ma la questione si può porre dal punto di vista soggettivo chiedendo se l'uomo possa avere coscienza o cognizione diretta della G. infusa nella sua anima. Alcune sètte protestanti (ad es., quaccheri, pentecostali) ammettono una viva esperienza psicologica della G.; anche gli immanentisti parlano di una esperienza del divino. La dottrina cattolica rigetta generalmente tali opinioni, in quanto compromettono la trascendenza soprannaturale del dono divino; ma riconosce le esperienze straordinarie dei grandi convertiti e dei mistici, che sono elevati fino a un ineffabile contatto spirituale con Dio, che opera in loro.

Un aspetto più discusso della questione è la conoscenza razionale della G. Contro la certezza della propria santificazione vantata da Lutero, il Concilio di Trento (sess. VI, Denz-U, 802) definì che nessuno può sapere con *certezza di fede*, immune da falsità, di aver conseguito la G. di Dio e però tutti possono temere del proprio stato e della propria sorte. Ma le scuole teologiche discutono se l'uomo santificato può avere per cognizione naturale la certezza di essere in G. di Dio. L'opinione di s. Tommaso e di gran parte dei teologi ammette la possibilità di una certezza soltanto morale in senso largo.

Quanto all'esistenza oggettiva, c'è la duplice testimonianza della S. Scrittura e della Tradizione. Come per altri misteri, così per la G. non c'è una rivelazione esplicita e formale nell'Antico Testamento, ma semplici indizi, che si accentuano progressivamente con l'avvicinarsi dei tempi messianici. Il primo è lo stato di giustizia originale in cui furono creati i progenitori, che perciò erano immuni dalla concupiscenza (v.) e godevano dell'amicizia di Dio. Dopo il peccato Dio restaurò il vincolo spezzato stabilendo un patto con Abramo e con la sua stirpe, patto rinnovato con Mosè in base al concetto di paternità divina in rapporto al popolo considerato come figlio (*II Sam.* 7, 14), oggetto dell'amore del Padre celeste (*Ex.* 4, 22; *Deut.* 8, 5). Ma il patto iniziato nella sfera spirituale e soprannaturale man mano degenerò, per la rozza mentalità del popolo ebraico, in interesse materiale, riducendo il sentimento religioso a un banale esteriorismo. Dio si servì dei profeti per richiamare all'interiorità (*Am.* 4, 11-22; 5, 14-15; *Mich.* 6, 8; *Is.* 66, 2; *Ier.* 4, 3-4 e 14, 7). Essi inculcarono il rapporto tra l'anima e Dio non solo con l'antico concetto di adozione filiale, ma anche con l'immagine delicata delle nozze spirituali (*Os.* 1-3; *Ier.* 2, 2; *Ez.* 16, 8; *Cantico*), dell'acqua vivificatrice, della luce, del fuoco (cf. *Salmi* e *Libri sapienziali*).

Dal complesso del Vecchio Testamento si possono ricavare facilmente questi elementi, in cui è implicito il concetto fondamentale della G. santificante: *a*) un'azione di Dio nell'intimo dell'anima (*Ier.* 18, 6; 17, 14; 31, 18; *I Reg.* 8, 58); *b*) una purificazione dello spirito (*Is.* 1, 18; *Ps.* 50); *c*) un rinnovamento interiore secondo la forte espressione di *Ez.* 11, 19: « Et dabo eis cor unum et spiritum novum tribuam in visceribus eorum et auferam cor lapideum de carne eorum et dabo cor carneum ut in praeceptis meis ambulent ». Si sente qui il preludio del regno della G. annunziato dal Vangelo.

Nel Nuovo Testamento domina il messaggio del Regno di Dio, che importa principalmente una vita nuova dello spirito rigenerato nella fede e nella carità di Cristo. Già nei Sinottici sono delineati i caratteri fondamentali del Regno: mutamento dello spirito (μετάνοια: *Mt.* 4, 17; *Mc.* 1, 4) operato per mezzo del Battesimo (*Mc.* 1, 15 e 16, 16; cf. *Io.* 3, 5), santità interiore in antitesi con il formalismo farisaico (*Mt.* 5, 20; 23, 23), soprattutto carità somma verso Dio e verso il prossimo (*Mt.* 22, 37).

Ma la rivelazione piena della G. si trova in s. Paolo e in s. Giovanni. Il primo la presenta sotto la luce soteriologica come una forza redentrice dal peccato. Restaurazione iniziata con il Battesimo, che è rinascita in Cristo risorto (*Rom.* 6, 4-11), vita nuova alimentata dalla fede e dalla carità (*I Cor.* 13; *Eph.* 3, 14-19), per cui si determina una nuova creazione (*II Cor.* 5, 17), l'uomo nuovo rivestito di Cristo (*Col.* 3, 9; *Gal.* 3, 27), vivente di Cristo (*Gal.* 2, 20). La sintesi del pensiero di s. Paolo, che vibra in tutte le *Epistole* (*Eph.*, primi capitoli) si legge in *Tit.* 3, 5: « Secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Salvatorem nostrum; ut iustificati gratia ipsius heredes simus secundum spem vitae aeternae ». La vita della G. è in atto nel Corpo Mistico (v.), in cui Cristo Capo trasfonde la linfa rigeneratrice nei suoi membri, i fedeli incorporati in lui, che son così abilitati a realizzare la verità nell'amore (*Eph.* 4, 16).

Secondo s. Giovanni la G. è vita soprannaturale che Cristo accende nelle anime con il Battesimo (*Io.* 3), nutrisce con il pane eucaristico (*Io.* 6), conserva con l'immanenza di sé in noi e di noi in lui come tralci nella vite (*Io.* 15). Anche s. Giovanni, come s. Paolo, insiste sull'adozione filiale, che fa dei fedeli altrettanti nati da Dio (*Io.* 1; *I Io.* 3, 1), sulla profonda unità fra Cristo e i credenti in lui (*Io.* 17). Vita dunque soprannaturale, divina, che implica una certa partecipazione della natura stessa di Dio, « consortium (κοινωνία) divinae naturae » come dice *II Pt.* 1, 4. Tanta ricchezza non è frutto di industrie e di sforzi umani, ma dono gratuito di Dio: « Gratia enim estis salvati per fidem et hoc non ex vobis: Dei enim donum est » (*Eph.* 2, 8). Questa G., che impegna l'uomo a collaborare con Dio, è viatico per la vita eterna, anzi è già la vita eterna anticipata: « Gratia autem Dei vita aeterna in Christo Iesu Domino nostro » (*Rom.* 6, 22).

I Padri hanno nella S. Scrittura gli elementi essenziali per costruire una teologia della G., che è poi antropologia soprannaturale. I Padri apostolici, non avendo preoccupazioni teologiche, si contentano di riecheggiare i concetti di s. Paolo e di s. Giovanni, sottolineando piuttosto i frutti della G. divina nell'uomo. Vale per tutti il passo di s. Clemente Romano (*Ep. ad Cor.*, 35): « Quam beata sunt, dilecti, et mirabilia dona Dei! Vita in immortalitate, splendor in iustitia, veritas in libertate, fides in confidentia, continentia in sanctitate... Unus est Deus et unus Christus et unus Spiritus gratiae, qui effusus est super nos » (*ibid.*, 46); ma richiede la nostra cooperazione, pur essendo noi giustificati in virtù della fede (*ibid.*, 33-37).

Ma dalla fine del sec. II, la dottrina della G. diventa nelle mani dei Padri, specialmente degli orientali, un'arma contro il pessimismo gnostico e manicheo. Muovendo dall'idea di partecipazione della natura divina (cf. s. Pietro) o della rinascita in virtù della Spirito Santo (cf. s. Giovanni) o della nuova creazione in Cristo e dell'adozione divina (cf. s. Paolo), essi esprimono in sintesi tutta l'economia della G. con il termine « deificazione » (θεοποίησις) che diventa usuale nei loro scritti. S. Ireneo più volte insiste sull'efficacia della redenzione operata da Cristo, che salva gli uomini facendoli rinascere a Dio (*Adv. haer.*, II, 22, 4); l'Incarnazione tende a divinizzare gli uomini: « Per il suo immenso amore si è fatto quel che noi siamo per farci diventare quel che lui è » (*ibid.*, pref. al l. V). Più vivamente ancora parlano in questo senso gli Alessandrini (Clemente, Origene). Nel sec. IV-V, nelle controversie intorno ai misteri della S.ma Trinità e dell'Unione ipostatica, i Padri sviluppano la dottrina della G. alla luce di quelle due massime verità di fede. S. Atanasio, in lotta con gli ariani, a rivendicare la consostanzialità del Verbo con il Padre, si serve volentieri di questo argomento: Cristo Redentore ci rende (con la sua G.) partecipi della natura divina, dunque è veramente Dio (*Ep. de synodis*, 51). Aggiunge: « Per questo il Figlio di Dio si è fatto figlio dell'uomo, perché i figli dell'uomo, cioè di Adamo, diventino figli di Dio... partecipi della vita stessa di Dio... lui dunque Figlio di Dio per natura, noi invece per G. » (*De Incarn. Dei Verbi et c. Arianos*, 8). Anche la divinità dello Spirito Santo si prova dal fatto che lo Spirito, come il Verbo e insieme con esso, ci rende divini (*Ep. ad Serapionem*, 1, 24); argomento caro anche a s. Basilio (*De Spiritu Sancto*, 9, 22 e altrove). S. Cirillo Alessandrino sottolinea il connubio umano-divino dell'Unione ipostatica come esemplare dell'unione tra Dio e l'uomo elevato alla partecipazione della vita soprannaturale: « Divinam participamus naturam non solum quia gratia ad supernaturalem gloriam evolamus, verum etiam quia Deum inhabitantem possidemus » (*In Io.*, I, 9).

In tal modo i Padri orientali presentarono la G. piuttosto come uno *stato* di comunione con Dio. Ma in Occidente il pelagianesimo (v.) diede l'occasione di mettere in evidenza l'aspetto dinamico e antropologico della G. A Pelagio, che esaltava l'attività dell'uomo fino al conseguimento della vita eterna con le proprie forze, s. Agostino, il dottore della G., opporrà l'azione di Dio nell'uomo, trasponendo tutta l'attività etica umana nella sfera soprannaturale, dove si armonizzano la G. divina e la nostra libertà. Dalla vasta opera di s. Agostino non è difficile ricavare questi principi, che sono la trama della sua antropologia soprannaturale contro il naturalismo stoicizzante di Pelagio: *a*) Dio domina l'uomo, anche nella sfera della libera volontà senza intaccarla (*De corrept. et gratia*, 14, 45; *De spiritu et littera*, 37, 58, e altrove); *b*) la G. non è termine di sforzo e di merito umano, ma è dono gratuito di Dio (*Ep. 207 ad Vitalem* e altrove); *c*) prima del peccato originale nell'uomo c'era la G., con cui egli poteva perseverare nella santità (*auxilium sine quo non*); dopo il peccato è necessaria una G. più forte che influisca positivamente sull'uomo e lo induca a perseverare (*auxilium quo*; cf. *De corrept. et gratia*, 13, 14). S. Agostino canta il trionfo della G. sulle riluttanze della carne e dello spirito smarrito, secondo la sua drammatica esperienza, che lo avvicina a s. Paolo.

II. Necessità. – L'attività dell'uomo può considerarsi in rapporto al vero e in rapporto al bene, secondo le sue supreme specifiche facoltà: l'intelletto e la volontà. Inoltre tanto il vero quanto il bene possono appartenere a due sfere distinte, l'una naturale e l'altra soprannaturale, secondo che sono proporzionati alla natura umana o ne trascendono la potenzialità e le esigenze (v. ORDINE NATURALE E SOPRANNATURALE). Contro il pelagianesimo (v.), che concede troppo alle forze naturali dell'uomo, e contro il luteranesimo (v.), che troppo gli nega, la dottrina cattolica insegna questi punti:

a) Nonostante il peccato originale e le sue conseguenze, l'uomo può conoscere con la propria intelligenza ogni verità di ordine naturale, anche l'esistenza e i principali attributi di Dio (cf. Concilio Vaticano, sess. III, *De Revelatione*, can. 1). Ma è *moralmente* necessario l'aiuto estrinseco della Rivelazione, perché il genere umano raggiunga « expedite, firma certitudine et nullo admixto errore » il complesso delle verità etico-religiose (Concilio Vaticano, sess. III, cap. 2).

b) Per conoscere le verità assolutamente soprannaturali, come i misteri (v.), occorre la Rivelazione divina (aiuto *oggettivo*); per aderirvi con certezza e a motivo dell'autorità di Dio, occorre la fede (v.), che pur avendo un fondamento razionale come *credibilità*, è soprannaturale e quindi effetto della G., come libera determinazione di volontà e come consenso dell'intelletto (Concilio Tridentino, sess. VI, capp. 6-7; Concilio Vaticano, sess. III, cap. 3 e canoni corrispondenti).

c) L'uomo, anche senza l'aiuto della G., può in genere fare il bene naturale ed evitare il male; ma non può fare *tutto* il bene né osservare *tutta* la legge naturale, in modo da evitare *ogni* peccato, senza quell'aiuto.

d) Ma è *fisicamente* necessaria la G. a porre anche il minimo atto *salutare*, proporzionato cioè al fine soprannaturale, che è la vita eterna. Anzi non è possibile neppure una preparazione *positiva* alla G. senza la G., e anche per l'uomo già santificato è necessario l'aiuto speciale della G. attuale per perseverare a lungo in quello stato, e un aiuto specialissimo per la perseveranza finale, a cui è legata la vita eterna (Concilio Cartaginese, Arausicano II, Tridentino, sess. VI; inoltre v. le *Proposizioni di Baio* condannate da Pio V e le *Proposizioni di Giansenio* condannate da Innocenzo X).

Così la Chiesa rivendica l'integrità fondamentale della natura umana nonché la libera cooperazione dell'uomo con Dio contro il pessimismo etico-religioso di Lutero, di Baio e di Giansenio; e difende la necessità dell'intervento soprannaturale di Dio nell'attività dell'uomo ferito dal peccato originale, contro il naturalismo antropologico di Pelagio.

III. Essenza. – Lutero, partendo dal concetto di peccato originale come intrinseca e irreparabile corruzione della natura, doveva logicamente ridurre la G. redentrice di Cristo a un elemento *estrinseco* alla psicologia dell'uomo, e cioè alla misericordia di Dio, che dissimula il peccato e imputa al peccatore (che resta sempre tale su questa terra) la santità del Redentore. Più tardi Baio dirà invece che la G. è elemento integrativo della natura umana e in concreto si riduce alla stessa attività dell'uomo in quanto è moralmente buona, cioè corrispondente alla legge di Dio.

La dottrina cattolica è compendiata chiaramente nel Concilio di Trento (sess. VI, capp. 6-7) sia per la G. santificante (abituale), sia per la G. attuale. La G. santificante è causa formale della nostra santificazione, nel senso che Dio produce nell'anima nostra la giustizia che ci rinnova e ci fa veramente santi (cap. 7). La G. e la carità sono diffuse dallo Spirito Santo nel nostro cuore e ad esso aderiscono (can. 11). La G. dunque è una *realtà* soprannaturale operata da Dio nell'intimo dell'anima, come del resto è già noto dalla divina Rivelazione. L'estrinsecismo di Lutero non si può conciliare con la dottrina di s. Paolo e di s. Giovanni né con quella di s. Pietro, che parla di partecipazione (κοινωνία) della natura divina nell'uomo. La realtà della G. è comprovata dai suoi effetti formali, cioè dalla filiazione adottiva e dal diritto alla vita eterna, che costituisce il merito (v.).

Da questi sicuri principi la teologia deduce giustamente che la G. santificante è di natura *accidentale* e si riduce più esattamente a un *abito* entitativo o qualità abituale inerente all'essenza dell'anima, che viene così elevata a un modo di essere deiforme, quasi a una nuova natura, la quale integrata dalle virtù infuse e dai doni dello Spirito Santo (v.), diventa principio di attività soprannaturale proporzionata alla vita eterna.

La ricchezza della G. divina non è in tutti dello stesso grado, ma può crescere sia con la degna frequenza dei Sacramenti, specialmente della S.ma Eucarestia, sia con lo sforzo generoso di cooperazione da parte dell'uomo. La G. si perde, insieme con la carità, nel momento in cui l'anima pone un atto gravemente peccaminoso, che rende impossibile la coesistenza del vincolo di amicizia e di unione con Dio. Chi è in G. ha Dio in sé (v. inabitazione).

Se errori ed eresie son sorti intorno all'essenza della G. santificante (abituale), grandi controversie teologiche si sono accese intorno all'essenza della G. *attuale*. I tomisti, seguendo le orme di s. Tommaso, ritengono che la G. attuale è un positivo influsso divino sulle facoltà dell'anima per muoverle ad agire nella sfera soprannaturale. In altri termini la G. attuale non sarebbe altro che la premozione fisica (v.) trasportata sulla linea soprannaturale. I molinisti invece identificano la G. attuale con lo stesso atto umano, che si deve nello stesso tempo a Dio e alla creatura secondo il doppio aspetto della *soprannaturalità* e della *vitalità*. Alcuni (Billot) ammettono quella identificazione soltanto per gli atti indeliberati, che sono come il risveglio dell'attività della volontà, la quale dopo passa ad agire liberamente, senza ulteriore influsso divino. Secondo la dottrina tomistica, la G. attuale è una virtù operativa transeunte, che si riduce agevolmente a una *qualità* fluente, distinta da Dio e dall'anima su cui influisce. Difatti nei documenti della Rivelazione la G. è chiamata *vocatio, illuminatio, pulsatio, tractio*, termini che esprimono una vera azione di Dio sulla creatura. S. Tommaso parla in questo senso (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 109, a. 9): « Homo in gratia (habituali) exsistens... indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum ». Altrove accenna a un aiuto gratuito « interius animum movens ».

Le controversie teologiche s'imperniano specialmente sulla natura della G. efficace, e dipendono tutte dal diverso modo di concepire il concorso divino (v.) in genere sulla libera attività umana. È fuori di ogni discussione il *fatto* o l'esistenza d'una G. sufficente e di una G. efficace, almeno nel senso che la G. divina a volte produce il suo effetto (l'atto salutare) a volte rimane sterile. Nella S. Scrittura c'è testimonianza dell'una e dell'altra : « Quia vocavi et renuistis » (*Prov.* 1, 24); « Ierusalem, Ierusalem... quoties volui congregare filios tuos... et noluisti » (*Mt.* 23, 37). Dunque l'uomo può opporre un rifiuto all'invito di Dio e perdere i frutti del suo dono. Ma d'altra parte si legge : « Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini : quocumque voluerit inclinabit illud » (*Prov.* 21, 1); « Faciam ut in praeceptis meis ambuletis » (*Ez.* 36, 27); « Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere » (*Phil.* 2, 13). Il significato ovvio di simili espressioni porta al concetto di un'azione e cioè di una G. divina, che raggiunge infallibilmente il suo effetto.

La Chiesa ha definito : *a*) che l'uomo può resistere alla G. (Concilio Tridentino, sess. VI, can. 4 *de iustificatione*); *b*) che c'è una G. meramente sufficente, che è pure dono di Dio (contro il giansenismo: propp. 1ª e 2ª di Giansenio, Denz-U, 1092-93; e prop. 6ª gianseniana, Denz-U, 1296); *c*) che c'è una G. che ottiene il suo effetto, salva la libertà umana (Concilio Tridentino, sess. VI, capp. 5-6). L'efficacia della G. si riconnette con la questione della volontà divina antecedente e conseguente (v.).

Ma una vivace controversia teologica è sorta nel sec. xvi sulla natura dell'efficacia della G., tra il gesuita Molina e il domenicano Bañez, che rappresentava la tradizione tomistica. Per la complessa questione v. molinismo e bañez. Qui basta ricordare quanto riguarda strettamente il problema della g. in rapporto con la libertà umana.

Ludovico Molina, preoccupato della libertà compromessa o negata dai luterani, ha costruito un sistema teologico per salvaguardarla, nonostante la prescienza, il concorso naturale, la G. e la predestinazione divina. Egli non ammette un influsso diretto di Dio sulla volontà umana, in modo che questa sia determinata da quello ad agire; ma riduce l'azione divina a un concorso *simultaneo* (più cooperante che operante). Inoltre egli, pur subordinando il mondo e l'uomo a Dio, sostiene che c'è nelle cose una concatenazione di cause e di circostanze, che influiscono sulla libera determinazione della volontà

umana, la quale perciò è prevista da Dio con la scienza media ma non è causata direttamente dalla volontà divina, che realizza le cose secondo l'ordine previsto (indipendentemente da essa) nella divina essenza. In base a questi principi Molina spiega l'efficacia della G. *estrinsecamente*, cioè in rapporto alla corrispondenza del libero arbitrio dell'uomo, cui la G. è offerta. Una stessa G. può essere meramente sufficiente. Se Dio vuol salvare un uomo, ne esplora il libero arbitrio con la scienza media e secondo le previsioni di essa prepara quelle G., a cui certamente l'uomo corrisponderà, attese le disposizioni psicologiche e le circostanze di tempo e di luogo.

Lo scoglio principale del molinismo è quello di attribuire, come sembra, all'uomo più che a Dio l'efficacia della G. e quindi la salvezza eterna. Ad evitare quello scoglio è sorto il *congruismo* (v.) di Suárez e di altri gesuiti, che riconoscono nella G. efficace un beneficio maggiore che nella G. sufficiente, in quanto che la prima ha in se stessa una *congruità* ad ottenere più sicuramente il consenso del libero arbitrio e quindi l'atto salutare.

I Domenicani, rappresentati da Domenico Bañez, sulle orme di s. Tommaso, difendono una netta distinzione tra l'una a l'altra G. Coerentemente al loro sistema sulla prescienza e sul concorso divino (*predeterminazione fisica*), essi sostengono che l'atto libero umano, come qualsiasi altra realtà, dipende dalla volontà divina, come dalla sua propria causa determinante. La G. efficace è per natura sua tale da piegare infallibilmente la volontà umana a un determinato atto. Tuttavia l'atto che ne segue è libero, perché scaturisce da una volontà, che potrebbe resistere (in senso diviso), sebbene di fatto non resista (in senso composto). Invece la G. sufficente, di tutt'altra natura, non muove ad agire, ma prepara soltanto il soggetto all'azione. Lo scoglio del tomismo è la libertà umana, che sembra compromessa sotto l'azione della G. intrinsecamente efficace. Ad evitare questo scoglio son sorti sistemi attenuati, che vanno sotto il nome generico di *sincretismo*, in quanto cercano di conciliare le posizioni estreme. Tale la teoria elaborata dalla Sorbona e adottata da s. Alfonso de' Liguori, tali gli sforzi fatti recentemente da teologi dell'una e dell'altra sponda (Billot, Guillermin, Marin Sola, ecc.). La Chiesa lascia discutere. Ma per superare il punto morto della controversia annosa sembra ormai necessario mettersi per una via di un sano eclettismo, che sappia prendere dall'uno e dall'altro sistema opposto i migliori elementi per tentare una soluzione, che eviti le asprezze degli estremisti. Il sincretismo moderno è sulla buona strada e tende a conciliare la libertà umana con la G. efficace, attenuando l'azione divina e armonizzandola con le esigenze della psicologia umana. Il molinismo elimina il mistero dall'uomo e lo addensa in Dio; il tomismo rigido fa l'opposto. Sembra più giusto lasciare il mistero dov'è, cioè nel punto d'inserzione dell'energia soprannaturale della G. nella complessa psicologia dell'atto umano. Bisogna però evitare ciò che sembra ripugnare alla vera libertà umana, come la predeterminazione fisica *ad unum* dei bagnesiani, e ciò che sembra ripugnare alla suprema causalità divina, come la scienza media dei molinisti. Ma una soluzione adeguata non si raggiungerà mai, finché l'oscurità della fede non cederà il posto alla luce della visione beatifica.

IV. Causa ed effetti. – Il Concilio di Trento ha determinato fino al dettaglio la causalità in rapporto alla G. (sess. VI, cap. 7): la santificazione (o G. santificante) ha la sua causa *finale* nella gloria di Dio e di Cristo e, quanto all'uomo, nella vita eterna; la sua causa *efficente* in Dio che purifica e santifica; la sua causa *meritoria* in Gesù che ci ha redento meritando per noi e dando soddisfazione alla divina giustizia da noi offesa; la causa *strumentale* nel sacramento del Battesimo; e finalmente la causa *formale* nella giustizia e nella santità, con cui Dio ci giustifica e ci rende santi davvero.

Quella che interessa maggiormente è la causa efficente. È Dio che produce in noi la G., come risanamento del peccato e come partecipazione della natura e della vita divina. Si discute sulla natura dell'azione con cui Dio produce la G.: non si può parlare di creazione, perchè la G. non è sostanza ma accidente e il termine proprio dell'atto creativo è l'essere sostanziale. I teologi dicono che Dio trae la G. dalla *potenza obbedienziale* dell'anima, il che significa che l'anima ha una capacità (passiva) rispetto alla G. che Dio le infonde. Ai Sacramenti si attribuisce un influsso causale strumentale nella produzione della G., ma è discutibile se si tratti di causalità fisica o di causalità morale.

La distribuzione della G. dipende dalla libera volontà di Dio; ma volendo egli la salvezza di tutti (*I Tim.* 2, 3-6), a tutti concede almeno la G. sufficente a salvarsi. È dottrina di fede che Dio dà la G. ad evitare il male e a fare il bene ai fedeli in stato di santificazione (cf. 1ª prop. di Giansenio, condannata da Innocenzo X: Denz-U, 1092). È certo anche che Dio elargisce la G. ai peccatori perché si convertano: « Vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat » (*Ez.* 33, 11). Né restano privi del beneficio della G. gl'infedeli sia *positivi* (che rigettarono la fede con il peccato) sia *negativi* (che non hanno la fede perché non conoscono la Rivelazione divina): la Chiesa ha condannato l'opinione contraria di Giansenio (5ª prop.: Denz-U, 1379). La ragione sta nella verità della volontà salvifica di Dio e nella universalità della Redenzione operata da Gesù Cristo, il quale « pro omnibus mortuus est » (*II Cor.* 5, 14). Ma la salute degl'infedeli (v.) costituisce un problema teologico a parte.

Gli effetti principali della G. sono la *giustificazione* e il *merito*: dell'una e dell'altra si tratta in particolare (v. le voci relative). Qui basta accennare che la giustificazione è un effetto della G. come causa *formale* e consiste in una reale liberazione dal peccato e in una vera partecipazione della natura e della vita divina. Lutero invece l'ha ridotta a una finzione giuridica, cioè a una non-imputazione del peccato e a una imputazione della santità di Dio e dei meriti di Gesù Cristo.

Il merito è effetto della G. come causa efficente e ha la sua radice nella libera cooperazione dell'uomo con l'azione divina, per cui l'uomo acquista un diritto alla vita eterna. Dal complesso della dottrina cattolica intorno alla G., mentre risalta l'amore infinito di Dio verso la sua creatura, si rileva anche il valore e la dignità della natura e della persona umana chiamata a cooperare con Dio per la propria salvezza. Un'armonia dunque del divino e dell'umano, che afferma i diritti e il dominio di Dio senza manomettere la psicologia e la dignità dell'uomo. Quell'armonia è gravemente compromessa tanto dal pelagianismo quanto dal luteranismo.

Bibl.: 1. S. Scrittura: E. Tobac, s. v. in DFC, II, coll. 324-44; P. Bonnetain, s. v. in DBs, III, coll. 701-1319 (copiosa erudizione); A. Rademacher, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und joanneischen Theologie*, Friburgo in Br. 1903; P. Rousselot, *La Grâce d'après st Jean et st Paul*, in *Recherches de science religieuse*, 18 (1928), pp. 87-104; A. Lemonnyer, *La théologie du Nouveau Testament*, Parigi 1928, pp. 78-138, 162-68; I. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, ivi 1946, pp. 280-97; id., *L'Evangile de Paul*, ivi 1949, pp. 175-306; P. Denis, *La révélation de la Grâce dans st Paul et dans st Jean*, Liegi 1949; P. Heinisch, *La teologia del Vecchio Testamento*, trad. it. di D. Pintonello, Roma 1950, pp. 360-61 e passim.

2. SS. Padri: I. Habert, *Theologiae Graecorum Patrum vindiciae circa universam materiam Gratiae*, Parigi 1647; F. Wörter, *Die christl. Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apost. Zeiten bis auf Augustinus*, Friburgo in Br. 1860; O. Koerber, *S. Irenaeus de Gratia sanctificante*, Würzburg 1865; E. Scholl, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Friburgo in Br. 1881; G. A. Pell, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, ivi 1888; F. K. Hümmer, *Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade*, Kempten 1890; F. Holt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, Friburgo in Br. 1890; E. Weigl,

Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alex., Magonza 1905; I. B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Monaco 1910; T. Salgueiro, *La doctrine de st Augustin sur la Grâce d'après le traité à Simplicien*, Porto 1925; J. Rivière, *Notre vie dans le Christ chez st Augustin*, in *La vie spirituelle*, 11 (1930), pp. 71-94; N. Merlin, *St Augustin et les dogmes du péché originel et de la Grâce*, Parigi 1931; V. Capanaga, *La teologia augustiniana de la Gracia y la historia de las controversias*, El Escurial 1933; T. I. Mc Kugo, *De relatione inter charitatem Augustinianam et Gratiam actualem*, Mundelein 1936; I. Fahey, *Doctrina s. Hieronymi de Gratiae divinae necessitate*, ivi 1937; L. Janssens, *Notre filiation divine d'après st Cyrille d'Alexandrie*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 15 (1938), pp. 233-78; I. Gross, *La divinisation du chrétien selon les Pères grecs*, Parigi 1938; J. Schmucker, *Die Gnade des Urstandes und die Gnade der Auserwählten in Augustins De correptione et gratia*, Ratisbona 1939; F. Di Sciascio, *Fulgenzo di Ruspe e i massimi problemi della G.*, Roma 1941; R. Pio, *La G. abituale in s. Agostino*, ivi 1943; H. du Manoir, *Dogme et spiritualité chez st Cyrille d'Alexandrie*, Parigi 1944, pp. 163-84 e passim.

3. Scolastici: P. Minges, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus*, Magonza 1900; I. Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae*, Graz 1905; K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*, Lipsia 1907; G. Božitkovicz, *S. Bonaventurae doctrina de Gratia et libero arbitrio*, Marienbad 1919; F. Mitzka, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 50 (1926), pp. 27-72 220-52; H. Doms, *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus*, Breslavia 1929; J. Shupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Friburgo in Br. 1932; M.-I. Congar, *Albert le Grand théologien de la Grâce sanctifiante*, in *La vie spirituelle*, 15 (1933), 109-40; V. Doucet, *Matthaei ab Aquasparta quaestiones disputatae de Gratia nunc primum editae cum introductione critica*, Quaracchi 1935; I. Hartnett, *Doctrina s. Bonaventurae de deiformitate*, Mundelein 1936; I. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, I, Friburgo in Br. 1942; A. Landgraf, *Die Erkennbarkeit des eigenen Gnadenstandes nach der Lehre der Frühscholastik*, in *Scholastik*, 20-24 (1949), pp. 39-58.

4. S. Tommaso: R. M. Schultes, *Circa doctrinam s. Thomae de iustificatione*, in *Angelicum*, 3 (1926), pp. 166-75, 345-54; Th. Ohm, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin*, Münster 1927; E. Neveut, *Controverses récentes sur le concours divin et la prémotion divine*, in *Divus Thomas Plac.*, 47 (1927), pp. 123-26; id., *Etudes sur la Grâce sanctifiante*, *ibid.*, 47 (1927), pp. 656-75; id., *Notion et caractère surnaturel de la Grâce actuelle*, *ibid.*, 48 (1928), pp. 362-85; id., *Des actes entativement surnaturels*, *ibid.*, 49 (1929), pp. 357-82; id., *De la Grâce actuelle élevante*, *ibid.*, 50 (1930), pp. 588-99; O. Lottin, *Liberté humaine et motion divine. De st Thomas à la condemnation de 1277*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 7 (1935), pp. 52-69; 156-73; H. Bouillard, *Conversion et Grâce chez st Thomas d'Aquin*, Parigi 1944 (tesi di laurea molto discutibile); H. Rondet, *Nature et surnaturel dans la théologie de st Thomas d'Aquin*, in *Recherches de science religieuse*, 33 (1946), pp. 56-91; H. De Lubac, *Surnaturel. Etudes historiques*, Parigi 1946, pp. 231-60 (su s. Tommaso: l'opera è molto criticata). F. Bourassa, *Les missions divines et les surnaturelles chez st Thomas d'Aquin*, in *Sciences ecclésiastiques*, 1 (1948), pp. 42-94; Th. Deman, *St Thomas d'Aquin Théologien de la Grâce*, in *Revue de l'Université d'Ottawa*, 19 (1949), pp. 66-79*; G. Ladrille, *Grâce et motion divine chez st Thomas d'Aquin*, in *Salesianum*, 12 (1950), pp. 37-84.

5. Grandi controversie: G. Schneemann, *Controversiarum de divinae Gratiae liberique arbitrii concordia, initia, progressus*, trad. lat. di G. Gietmann, Friburgo in Br. 1881; Th. De Régnon, *Bannes et Molina*, Parigi 1883; id., *Bannesianisme et molinisme*, ivi 1890; A. M. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Responsio ad p. Schneemann aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores*, ivi 1886; V. Frins, *S. Thomae doctrina de cooperatione Dei cum omni creatura praesertim libera. Responsio ad p. Dummermuth*, ivi 1893; A. M. Dummermuth, *Defensio doctrinae s. Thomae de praemotione physica. Responsio ad p. Frins*, Lovanio 1895; A. Wagner, *Doctrina de Gratia sufficienti*, Graz 1911; X. M. Le Bachelet, *Prédestination et Grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Acquaviva (1620-23)*, 2 voll., Lovanio 1931; P. Dumont, *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Parigi 1936; A. Di Giovanni, *La G. del primo uomo e la perdita di essa nelle controversie di s. Roberto Bellarmino*, Messina 1941.

6. Autori recenti: Hanno scritto trattati teologici sulla G.: C. Mazzarella, P. Pesch, S. Schiffini, G. de San, B. Beraza, H. Lange (molinisti); N. Del Prado, E. Hugon, F. Diekamp, A. Hoffmann, R. Garrigou-Lagrange (tomisti rigidi); L. Janssens, L. Billot, I. Van der Meersch, C. Boyer, P. Parente (temperati). Nuove controversie tra A. D'Alès, *Providence et libre arbitre*, Parigi 1927 e R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, 5ª ed., ivi 1928 (appendice: *St Thomas et le néomolinisme*); tra R. Garrigou-Lagrange, *De comoedia banneziana et recenti syncretismo*, in *Angelicum*, 22(1946), pp. 3-25 e P. Parente, *Causalità divina e libertà umana*, in *La scuola cattolica*, 75 (1947), pp. 89-108; H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Parigi 1948 (saggio di una sintesi critica integrale, che però non si può accettare senza qualche riserva); M. J. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, a cura di I. Gorlani, Brescia 1949, pp. 453-521; F. Walland, *La G. divinizzante*, Colle don Bosco (Asti) 1949. Pietro Parente

GRAZIANI de Garzadoro, Francesco (*de Garzatoribus*). - Canonista, n. a Torrebelvicino, in data incerta. Era *doctor iuris* a Padova nel 1550; fu canonico a Vicenza e morì nel 1588.

È noto soprattutto per un *Compendium iuris canonici, omissis duplicibus et evacuatis a constitutionibus Romanorum pontificum, a Concilio Tridentino, et a Cathechismo nunc primum excusum* (Venezia 1580), opera assai pregiata ai suoi tempi per la organicità ed esattezza della dottrina e l'utilizzazione delle nuove fonti tridentine, accanto a quelle tradizionali del *Corpus iuris canonici*.

Bibl.: I. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, 1, Stoccarda 1880, p. 449. Pietro Palazzini

GRAZIANO. - Canonista e teologo italiano, il cui nome non presenta alcuna aggiunta, né patronimica, né aggettivale. Qualche volta, nei dizionari o nei commentari alla *Divina Commedia*, dove Dante ricorda G., si trova detto Francesco G.; ma Francesco è aggiunta del tutto arbitraria ed errore non si sa donde derivato; lo stesso si deve dire del nome Giovanni. Evidentemente G. è un nome romano. Per quanto non risulti con precisione, il luogo della sua nascita deve, conformemente alla tradizione, collocarsi in Toscana; se ne disputano l'appartenenza Ficulle o Carraria, presso Orvieto, e Chiusi, nel Senese, con maggior insistenza quest'ultima. Certo l'attività di G. non sembra andare fuori od oltre la Toscana, sua patria, l'Emilia e la Romagna, particolarmente Bologna, dove egli dimorò nel monastero dei SS. Nabore e Felice, compose il suo *Decretum* (v. corpus iuris canonici, II) ed insegnò, per primo, nella più antica università, centro della cultura giuridica europea, il diritto canonico, della cui scienza è considerato il fondatore. Segna l'inizio della formazione di questa disciplina scientifica e del primo insegnamento aperto a tutti, anche laici.

La data della sua nascita, come quella della sua morte, sono ignote; soltanto si può dire che compose il *Decretum* tra il 1140 e il 1150. Anzi la tradizione bolognese, iscritta sul marmo di un'epigrafe a ricordo di lui nella basilica di S. Petronio in Bologna, segnala come data di formazione del *Decretum* il 1151.

Sembra ormai accertato che egli sia stato religioso (sebbene vi sia qualche storico che lo dica laico o religioso non sacerdote) e membro dell'Ordine camaldolese. Alcuni pensano che egli sia stato invece cluniacense, poiché non è dato sapere con certezza se al suo tempo il monastero dei SS. Nabore e Felice di Bologna fosse veramente camaldolese. Non si sa quali studi abbia fatto e dove; qualcuno dice nel monastero di Classe; ma altri vogliono che i cronisti confondano la parola Classe con Chiusi. Certo insegnò a Bologna. Non si ha traccia di cariche pubbliche da lui ricoperte, né di sue attività nel campo politico; la sua nomina a vescovo pare notizia senza fondamento. Pertanto le note biografiche che lo riguardano sono un tessuto di leggende, il che avviene del resto anche per altre personalità di questi secoli medievali.

Quando il *Decretum* apparve non si ebbe la sensazione che esso fosse opera di un grande giurista, *lucerna iuris*; però il libro o meglio i libri ebbero una fortuna immensa, nelle scuole e nel fòro dei paesi cristiani d'Europa; ma anche varia attraverso i secoli; Lutero lo gettò alle fiamme, ciò che non impedì neppure ai suoi seguaci lo studio del testo. Volta a volta esaltato e disprezzato, il

Decretum è oggi considerato nel suo giusto valore. Si è disposti a riconoscere che in esso si trova lo sforzo di una sintesi, di una unificazione potente, meglio opera di più uomini che di un uomo solo; i suoi errori sono comuni alla cultura del tempo. Ma non si può non partire dall'opera di G. per tracciare le linee di ogni istituzione giuridica che dal medioevo trapassò all'età moderna.

Dante pone G. in Paradiso e dice: « Quell'altro fiammeggiare esce dal riso - di Grazian, che l'uno e l'altro fòro - aiutò sì che piace in Paradiso » (X, 103-105).

BIBL.: E. Niccolai, *G. da Chiusi. Notizie dell'opera sua ed onoranze nell'VIII sec. dal « Decretum »*, Roma 1933; una raccolta di studi in *Apollinaris*, 21 (1948): articoli di F. Roberti, A. Giabbani, A. Van Hove, S. Riccobono, A. Stickler, G. Le Bras, S. Kuttner, A. Vetulani, G. Battelli, anche in estratto sotto il titolo: *G. Testi e studi camaldolesi*, Roma 1949.
Giuseppe Forchielli

GRAZIANO, GIOVANNI: v. GREGORIO VI, ANTIPAPA.

GRAZIANO (*Imp. Flavius Gratianus*), IMPERATORE ROMANO. - Figlio di Valentiniano I e della prima moglie Marina, n. a Sirmio il 23 maggio 359, m. presso Lione il 25 ag. 383. Eletto console per la prima volta nel 366, fu nominato Augusto nell'ag. 367. Ebbe un'accurata educazione sotto la guida del retore Ausonio; nel 374 sposò Costanza, figlia di Costanzo II. Nel nov. 375 successe al padre nel governo dell'Impero d'Occidente, ma dovette dividerlo con il fratellastro Valentiniano II, acclamato Augusto dall'esercito appena quattrenne, per istigazione di Giustina, seconda moglie di Valentiniano I. Giovane colto, mite, di buoni costumi, G. si mostrò generoso e clemente. Nel 378 si recò in Oriente per aiutare lo zio Valente nella lotta contro i Goti e, ucciso Valente nell'ag. dello stesso anno, rimase signore per alcuni mesi anche dell'Oriente. Nel genn. 379 si associò nell'Impero il prode generale spagnolo Teodosio, cui lasciò il governo dell'Oriente. Nel 383, mentre marciava contro gli Alamanni, il generale della Britannia, Magno Massimo, si ribellò; G. gli marciò contro, ma, abbandonato dall'esercito, fu fatto prigioniero e assassinato.

Sebbene fosse cristiano convinto, G. si mostrò nei primi anni di governo indifferente alle questioni religiose che travagliavano allora la Chiesa. A partire invece dal 378, sotto l'influsso e la direzione di s. Ambrogio, inaugurò una politica religiosa attiva tutta devota al cattolicesimo e contro il paganesimo e l'arianesimo. Il primo atto di questa nuova attività fu il Concilio tenuto a Sirmio (378) durante la spedizione in Oriente, in cui furono fatti dei tentativi di avvicinamento tra i vescovi orientali e gli occidentali per combattere insieme l'errore macedoniano, allora sorgente, e comporre lo scisma che funestava la Chiesa di Antiochia; furono anche deposti sei vescovi eretici dell'Illirico. Ritornato in Gallia, dove si era stabilito a Treviri, si mostrò sempre più aperto sostenitore dell'ortodossia nicena contro ogni sorta di eretici. Nell'ag. 379 e nell'apr. 380 emise due decreti di proscrizione contro l'arianesimo. Stabilitosi a Milano, nel 381 vi convocò, nel sett., per suggerimento di s. Ambrogio, un Concilio al quale intervennero 35 vescovi italo-illirici, per giudicare la posizione dei due vescovi ariani, Palladio di Retiaria e Secondiano di Singiduno. I due eretici furono deposti e G. ratificò la sentenza cacciandoli in esilio. Dietro richiesta dello stesso Concilio vietò anche le adunanze religiose dei fotiniani a Sirmio e degli ursiniani a Roma. Nel 382, ancora per suo intervento, fu convocato il Concilio di Roma per definire le questioni delle Chiese di Antiochia e di Costantinopoli lacerate da lotte intestine, ma per l'assenza dei vescovi orientali non si approdò a nulla. Dello stesso anno è il decreto di esilio contro i priscillianisti.

Mentre G. si adoperava per la restaurazione del cattolicesimo e la soppressione dell'arianesimo, non trascurava di deprimere sempre più anche il paganesimo; si astenne dal perseguitare le persone che ancora vi aderivano, ma fu radicale ed energico nei principi, prendendo decisivi provvedimenti, per separare completamente lo Stato dal paganesimo. Nel 382 infatti rifiutò il titolo di *Pontifex maximus*, ritenuto fino allora anche dagli imperatori cristiani; fece ritogliere dall'aula del Senato l'ara della Vittoria; privò i collegi sacerdotali e la vestali delle sovvenzioni statali e delle immunità di cui godevano e ne attribuì i beni al fisco pubblico; interdisse agli apostati del cristianesimo di far testamento, proscrisse le superstizioni divinatorie e vietò il culto pubblico nei templi.

La politica religiosa di G. in Occidente, affiancata da quella di Teodosio in Oriente, accelerò certamente la fine del paganesimo ed il trionfo dell'ortodossia cattolica contro l'arianesimo.

BIBL.: O. Seeck, *Gratian*, in Pauly-Wissowa, VII, coll. 1831-1839; id., *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, V, Berlino 1913, pp. 37-158; G. Costa, *Religione e politica nell'Impero romano*, Torino 1923, p. 304 sgg.; E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, I, Vienna 1928, pp. 282-311; J. R. Palanque, *L'empereur Gratien et le grand pontificat païen*, in *Byzantion*, 8 (1933), pp. 41-47; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente*, Bologna 1941, pp. 166-71, 195 sg. Agostino Amore

GRAZIANO da PARIGI. - Scrittore cappuccino della provincia parigina, n. il 5 marzo 1875, vestì l'abito dell'Ordine il 4 ott. 1896, m. a Parigi il 1° ag. 1943.

Tra le sue pubblicazioni d'argomento francescano è particolarmente apprezzata l'*Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle* (Parigi 1928), opera premiata dall'Accademia di Francia, in cui espone con giudizio sereno, mediante l'analisi di documenti e di fatti, il sistemarsi dell'Ordine, fra contrasti di tendenze, in quella forma di vita e d'attività ch'era rispondente al suo compito storico. La morte gl'impedì di proseguire lo studio, fermatosi al 1318. Nella monografia *St François d'Assise. Sa personnalité. Sa spiritualité* (Parigi 1927; 2ª ed. ivi 1928; trad. it., Reggio Emilia 1929; trad. olandese, Rijswijk 1931; trad. spagnola, Madrid 1932) ne stabilisce, fra diverse interpretazioni, le note distintive. Nell'opuscolo *St François d'Assise et l'influence sociale de l'Evangile* (Parigi-Couvin 1910), rivela i fattori evangelici dell'azione francescana. Pubblicò inoltre in varie riviste pregevoli articoli su temi francescani.

BIBL.: Necrologio, in *Analecta Ord. Min. Capuccinorum*, 59 (1943), p. 176; Godefroy de Paris, *Le r. p. G. de P. frère mineur capucin*, Parigi 1944. Ilarino da Milano

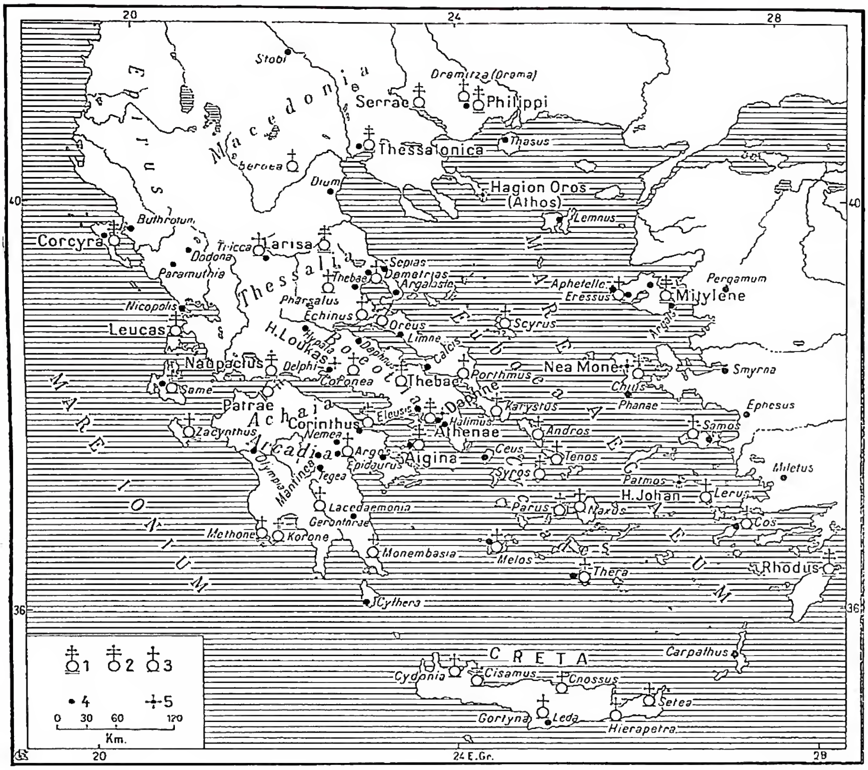
GRAZIANO da PISA. - Cardinale, nipote di Eugenio III (1147-53), vissuto nel sec. XII sotto il pontefice Alessandro III, dal quale fu inviato nel 1169, insieme al card. Viviano, come legato della S. Sede a Enrico II d'Inghilterra, per trattare la riconciliazione con s. Tommaso di Canterbury.

Nel 1178 veniva eletto cardinale diacono del titolo dei SS. Cosma e Damiano, e nello stesso anno rinviato a Enrico II per lanciare la scomunica contro il Re. Tornato a Roma, seguì il fuggiasco Alessandro III a Venezia e fu compagno inseparabile di peregrinazione anche dei successivi pontefici, che lo incaricarono di diverse altre missioni. Alla morte di Celestino III si attendeva la tiara, ma fu eletto Innocenzo III, che pure si servì di lui per una missione di pace fra Genova e Pisa. Non si conosce l'anno della morte, da porsi nei primi anni del sec. XIII (sottoscrisse a un atto del 1205).

BIBL.: I. Palatius, *Fasti cardinalium*, I, Venezia 1703, coll. 333-35; Eubel, I, p. 3. Alberto Ghinato

GRAZIE: v. INDULTO; PRIVILEGIO; RESCRITTO.

GRAZIE. - Dal lat. *Gratiae*, gr. χάριτες, sono dèe simbolo della bellezza, donatrici di gioia e in genere di quanto allieta la vita. Esiodo (*Theog.*, 907) le fa figlie di Zeus e della oceanina Eurinome (cioè, secondo l'esegesi della scuola naturistica, del cielo e



(*Enc. Catt.*)

GRECIA - Cartina ecclesiastica storica (sec. IX): 1) Sedi metropolitane; 2) Sedi arcivescovili; 3) Sedi vescovili; 4) Basiliche e monumenti cristiani antichi; 5) Monasteri.

dell'aurora) e ne dà i nomi: Eufrosine (= Allegrezza), Aglaia (= Splendore), Talia (= Floridezza).

Per questo loro significato di integrale letizia esse sono concepite come inseparabili e, come tali, rappresentate in un primo tempo tenentisi per la mano, vestite di lungo chitone, in seguito abbracciate e nude, ma di una nudità non procace, che giustifica l'epiteto dato loro da Orazio (*Od.*, 1, 4, 6) di *decentes* nel quale sono associate le idee di avvenenza e di costumatezza. Pindaro (*Ol.*, 14, 1) le esalta come datrici di saggezza, di bellezza, di splendore. In Atene erano venerate ai piedi dell'Acropoli, ma la sede principale del loro culto era ad Orcomeno di Beozia. Per l'affinità del numero i Greci hanno spesso associato divinità femminili in gruppi ternari (cf. J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, Oxford 1922, p. 286), e per quella del significato le G. sono spesso associate alle Ore patrone delle tre stagioni dell'anno, alle Ninfe e alle Muse. Loro attributo sono i dadi, i fiori, gli strumenti musicali.

BIBL.: Stoll-Furtwängler, *Charis*, in W. H. Roscher, *Lexikon*, I, col. 873; Escher, s. v. in Pauly-Wissowa, III, col. 2150 sgg.; P. Decharme, *La mythologie de la Grèce antique*, Parigi 1878, p. 217 sgg. — Nicola Turchi

GRAZZINI, ANTON FRANCESCO. - N. a Firenze il 22 marzo 1503, ivi m. il 18 febbr. 1584. Fu speziale e scrittore; fondò con altri nel 1540 l'Accademia degli Umidi, tra i quali si nomò il Lasca, e della Crusca nel 1582.

Meglio che nelle rime serie (Firenze 1741) riuscì nelle giocose e più che alle opere di cultura (*Lezioni alla Croce*) si dette a quelle di briosa fantasia: dalla *Guerra dei mostri* (solo 1 canto) e dalla *Nanea* alle 3 farse (integra una sola, *Il frate*) e dalle 7 commedie anteriori al '66 (*La gelosia, La spiritata, La strega, La pinzochera, La sibilla, I parentadi, L'arzigogolo*) ai 3 incompiuti cicli di novelle (*Le cene*, 1540-50 ca.). Di contro all'umanesimo latineggiante e al canone della imitazione, difese il volgare e volle la rappresentazione della vita. Ma nelle commedie non riuscì a liberarsi dalla influenza della tradizione e nelle novelle da quella del Boccaccio; e benché in epoca di riforma cattolica, non riguardò a convenienze morali né risparmiò i religiosi.

Del G. sono all'Indice: *La seconda cena*, decr. 7 ott. 1746; *Scelta di prose e poesie italiane* (Londra 1765), decr. 26 genn. 1767.

BIBL.: G. M. Biscioni, *La vita del Lasca*, nella ed. delle *Cene*, Milano 1816; G. B. Magrini, *Di A. F. G. detto il Lasca e delle sue opere in prosa e in rima*, Imola 1879; G. Gentile, *Delle commedie di A. F. G. detto il Lasca*, Pisa 1896; A. Chiari, *La fortuna del Boccaccio*, in *Questioni e correnti di storia letteraria* a cura di A. Momigliano, Milano 1949, pp. 322-26. — Alberto Chiari

GRÉA, MARIE-ETIENNE-ADRIEN. - Fondatore dei Canonici Regolari dell'Immacolata Concezione, n. a Lons-le-Saunier (Jura) il 18 febbr. 1828, m. a Rotalier (Jura) il 23 febbr. 1917.

Diplomato all'Ecole des Chartes, abbracciò la carriera ecclesiastica; e preso dall'ideale generoso di restaurare la santità del clero e le pratiche religiose nelle parrocchie, pensò di istituire una Congregazione di Canonici Regolari che all'apostolato diretto delle anime congiungessero le obbligazioni della vita comune monastica. Le regole, da prima approvate (1887), furono in seguito rivedute e modificate in nuove costituzioni nel 1907, che mutavano i punti essenziali dello statuto primitivo. La prova dolorosa fu cristianamente sopportata e la fondazione continuò; ma il G. da quel momento, tentato invano di riprendere con qualche compagno la vita religiosa da lui ideata, si ritirò a Rotalier.

BIBL.: P. Benoit, *Les Chanoines Réguliers de l'Immaculée Conception*, Arras 1902; F. Vernet, *Dom G., 1828-1917*, Parigi 1938. — Celestino Testore

GREAT AWAKENING: v. RISVEGLIO.

GREAT FALLS, DIOCESI di. - Città dello Stato di Montana negli Stati Uniti. Comprende le seguenti contee della parte orientale dello Stato di Montana: Big Horn, Blaine, Carbon, Carter, Cascade, Choteau, Custer, Dawson, Daniels, Fallon Fergus, Hill, Garfield, Golden Valley, Iudith Basin, Liberty, Mc Cone, Musselshell, Park, Petroleum, Phillips, Powder River, Prairie, Richland, Roosevelt, Rosebud, Sheridan, Stillwater, Sweet Grass, Treasure, Valley, Wibaux, e Yellowstone. Il nome della diocesi è molto appropriato perché ivi il fiume Missouri compie un salto

di ca. 28 m. in una serie di cascate che vengono sfruttate per energia elettrica e per irrigazione. La regione è molto ricca di minerali.

Nel 1850 primi a evangelizzare la zona furono il gesuita De Smet con altri compagni, mentre nel Montana gli stessi padri avevano stabilito missioni per gli indiani fino dal 1841. La diocesi fu eretta da Pio X il 18 maggio 1904 e primo vescovo ne fu mons. M. C. Lenihan (m. nel 1943). La diocesi è suffraganea di Portland in Oregon. La cattedrale di S. Anna fu dedicata il 15 dic. 1907.

La diocesi ha una superfice di 94.158 miglia con una popolazione di 288.600 ab. dei quali 40.200 cattolici, distribuiti in 57 parrocchie, con 158 chiese, 34 cappelle, 104 missionari, servite da 83 sacerdoti diocesani e 21 regolari. Nella diocesi sono quattro comunità religiose maschili (Premostratensi, Cappuccini, Gesuiti, Redentoristi) e dieci femminili; per l'educazione della gioventù vi sono: il College of Great Falls, 6 High Schools parrocchiali e 2 private; 13 scuole elementari parrocchiali; nel 1946 vi furono 261 conversioni.

BIBL.: J. Medin, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, pp. 734-35; *The Official Catholic Directory 1947*, Nuova York 1947, pp. 476-80. Enrico Josi

GRECHE, VERSIONI DELLA BIBBIA: v. GRECIA: VII. LE VERSIONI GRECHE DELLA BIBBIA.

GRECHETTO, GIOVANNI BENEDETTO CASTIGLIONE, detto il. - Pittore genovese, n. a Genova nel 1610 (?), m. a Mantova nel 1665. Ebbe una educazione manieristica che superò, passando dalla scuola di G. B. Paggi a quella di G. A. De Ferrari. Viaggiò molto, recandosi a Firenze, Roma, Napoli, Bologna, Venezia, e Mantova, dove fu invitato (ca. 1639) dal duca, e vi operò lungamente.

La sua cultura figurativa si arricchì di esperienze diverse su opere dello Strozzi, del Van Dyck, dei Bassano e di Giovanni Rosa; ma la sua individualità di fresco colorista e decoratore, il suo dinamismo pittorico estroso e il nobile gusto cromatico sono degni della grande stima che di lui ebbero i contemporanei. Trattò scene del Vecchio e del Nuovo Testamento, quadri di genere, soggetti mitologici, nature morte. Tra le numerose opere, il *Presepe* in S. Luca, il *Crocifisso* in S. Maria della Cella in Sampierdarena e la *Cerere* in Palazzo Doria, a Genova. Il G. fu anche incisore, e, come tale, inventò il monotipo.

BIBL.: P. K., s. v. in Thieme-Becker, VI, p. 164 (con bibl.); G. Delogu, *G. B. Castiglione, « Il G. »*, Bologna 1928; id., *Pittori minori liguri lombardi piemontesi del Seicento e Settecento*, Venezia 1931, v. indice; A. Morassi, *Mostra della pittura del Seicento e Settecento in Liguria*, Milano 1947, p. 63. Luigi Grassi

GRECIA. - Il regno che comprende la parte meridionale, più articolata, della regione balcanica, le isole ioniche ed egee (meno Imbro e Tenedo), Creta, la Macedonia orientale e la Tracia occidentale.

GRECIA - 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizione ecclesiastica cattolica; 3) Ferrovie.

SOMMARIO: I. Geografia. - II. Preistoria e storia fino al cristianesimo. - III. Religione. - IV. Storia civile dal cristianesimo ad oggi. - V. Storia ecclesiastica. - VI. La κοινή. - VII. Le versioni greche della Bibbia. - VIII. Letteratura. - IX. Archeologia ed arte. - X. Ordinamento scolastico.

I. GEOGRAFIA.

È lo Stato più meridionale e più insulare d'Europa: 132.562 kmq., di cui 108.707 (82%) in terraferma.

Il paese è quasi interamente coperto di montagne (Olimpo m. 2985; Pindo m. 2575), tra le quali si aprono poche e piccole pianure, più spesso in forma di bacini chiusi, che le difficili comunicazioni isolano gli uni dagli altri. Il clima è mediterraneo o sublitoraneo, con inverni miti e piovosi, estati calde e asciutte, cui l'accentuato rilievo, il vicino mare e le frequenti brezze imprimono un carattere meno eccessivo. Più che di boschi, la montagna calcarea è rivestita di macchie e di magri pascoli: l'arativo rappresenta appena il 10 % e le colture arboree il 3 % della superfice territoriale. L'agricoltura resta, ciò nonostante, la base dell'economia greca; insufficenti al consumo interno i cereali, i prodotti più importanti sono il tabacco (primo posto in Europa), l'olivo e soprattutto la vite (passolina di Corinto e sultanina di Creta). Nell'allevamento prevalgono caprini ed ovini. Modesta l'importanza della pesca. Risorse minerarie non mancano (ferro, piombo, argento, zinco, ecc.), ma il loro sfruttamento industriale è inceppato, oltre che dalla deficenza di capitali, dalla insufficenza di forza motrice (poca lignite, modesta capacità idroelettrica). Lo squilibrio della bilancia commerciale è attenuato dai proventi del commercio marittimo, favorito da una buona marina mercantile (1,3 milioni di tonn. di stazza), molto attiva soprattutto nel Mediterraneo orientale.

Regioni (e province, o *nómoi*)	Superficie in kmq.	Popopolazione (censimento ott. 1940)	Densità a kmq.	Centri abitati più importanti (e popolazione in 1000 ab.)
CONTINENTALI	108 707	7 347 002	67	
Epiro (Arta, Giánnina, Thesprotia, Prévesa)	9 552	367 695	38	Giánnina (20)
Macedonia (Calcidica, Cavala, Drama, Flórina, Kilkis, Kozáni, Pella, Salonicco, Serres, Monte Santo)	34 603	1 731 889	50	Salonicco (225)
Tracia (Ebros, Rhodopi)	8 586	354 816	41	Komotini (33)
Tessaglia (Larissa, Trikkala)	13 488	577 247	43	Làrissa (30)
G. continentale (Attica-Beozia, Etolia-Acarnania, Ftiotide-Fócide)	20 835	1 853 085	89	Atene (487)
Poloponneso (Acaia, Arcadia, Argolide-Corinzia, Elide, Laconia, Messenia)	21 643	1 173 541	54	Patrasso (79)
INSULARI	23 855	1 288 729	54	
Eubea	4 297	179 533	42	Calcide (22)
Isole ionie (Cefalonia, Corfù, Zante)	1 947	223 452	115	Corfù (34)
Isole asiatiche dell'Egeo (Chio, Lesbo, Samo)	3 901	311 751	79	Mitilene (29)
Isole dell'Egeo, già italiane	2 682	115 913	43	Rodi (55)
Cicladi	2 649	141 654	53	Hermupolis (18)
Creta (Iráklion, La Canea, Lasiti, Rétimo)	8 379	442 339	53	Iráklion o Candia (42)
Regno di G.	132 562		55	
1949 (valutazione)		7 780 000		

Dopo la seconda guerra mondiale furono assegnate (15 sett. 1947) alla G. le isole italiane dell'Egeo, incorporate nel Regno e suddivise in quattro province (Rodi, Calino, Scarpanto e Coo).

La popolazione (7,8 milioni di ab.) è costituita per l'87 % da Greci, con minoranze turche, albanese, slave ed armene. Un terzo di essa è considerata urbana; ma dei centri abitati due soli superano i 100 mila ab. (Salonicco e Pireo) e due i 50 mila (Patrasso e Volo), mentre la capitale ha superato ormai il milione (se considerata unita al suo po.to, il Pireo).

La G. è costituita in Regno indipendente dal 1830 (parentesi repubblicana 1923-24); la Costituzione del 1911 è ora in via di revisione.

BIBL.: O. Maull, *Griechisches Mittelmeergebiet*, Breslavia 1922: J. S. Roncek, *Economic geography of Greece*, in *Econom. geography*, 11 (1935), pp. 91-104; J. H. Schultze, *Neugriechenland*, Gotha 1937; A. Billy, *La Grèce*, Grenoble 1937; G. N. Cofinas, *La Grèce économique*, Bruxelles 1939; A. R. Burn, *The modern Greeks*, Londra-Nuova York 1945; I. Hunter, *This is Greece*, Londra 1947.
Giuseppe Caraci

II. PREISTORIA E STORIA FINO AL CRISTIANESIMO.

DALLE ORIGINI ALLA CONQUISTA ROMANA. – Pressoché assente il paleolitico, la preistoria greca ha inizio con il neolitico (dalla metà del IV millennio ca.), i giacimenti del quale sono localizzati nella parte orientale del continente, in quella nord-orientale del Peloponneso e a Creta. La civiltà cretese è notevolmente diversa da quella continentale (v. EGEA, RELIGIONE) e questa (i suoi monumenti principali sono le ceramiche) si può dividere con relativa approssimazione in due epoche, la prima delle quali, denominata da Sesklo in Tessaglia, sembra provenire da immigrazione, la seconda, denominata da Dimini, pure in Tessaglia, piuttosto da evoluzione dalla prima, non escludendo con questo un nuovo afflusso di genti. La patria dei neolitici (Traci, Pelasgi) sarebbe da ricercare per la prima ondata nell'Asia Minore (e l'itinerario avrebbe seguito le vie della Tracia e della Macedonia), per la seconda nella Mesopotamia (l'ingresso in G. sarebbe comunque avvenuto dal nord).

La cultura neolitica scompare con l'età dei metalli (dalla metà del III millennio ca.) : nuovi invasori vengono ora dai mari meridionali e orientali (Cari, Lelegi, Ciclopi della posteriore mitologia greca), e, successivamente, dal settentrione. Son questi ultimi gli Arioeuropei (o Indoeuropei), che costituirono dal sec. XII ca. la civiltà micenea, sotto l'influsso culturale e, almeno per tre secoli, anche politico, di Creta. Assurti a grande potenza, i Micenei (Achei), a partire dalla metà del sec. XV ca., conquistarono le isole del Mare Egeo e Creta stessa, e giunsero a stabilirsi sulle coste dell'Asia Minore (guerra di Troia dell'inizio del sec. XII ca.).

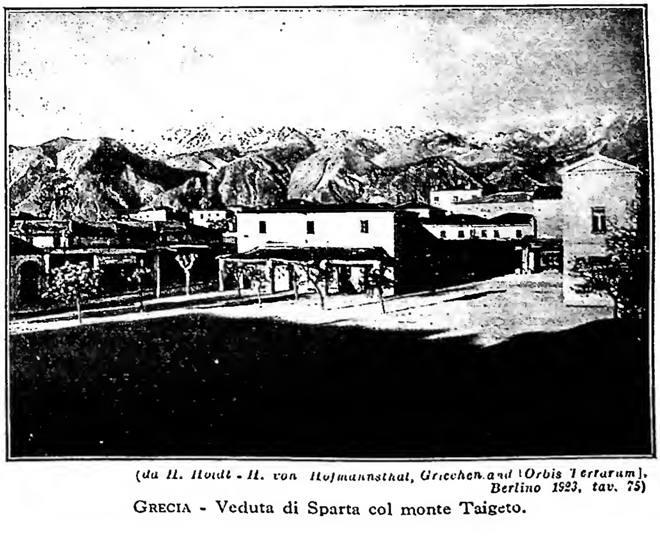
Con l'età del ferro (dal sec. XII ca.), forse in seguito a nuove migrazioni (« invasione dorica ») la civiltà micenea scompare (non repentinamente) ed ha inizio un periodo oscuro (il medioevo greco, fra il 1000 e l'800 ca.) nel quale si viene formando la configurazione politica e la civiltà della G. dell'età storica. La prima unità politica della quale furono i villaggi che, raggruppati per regione, formavano uno Stato di cui la regione appunto era l'eponima. Ben presto, dapprima nella porzione orientale del continente, nelle isole e sulle coste dell'Asia Minore, i villaggi si unirono entro cinte fortificate, e si costituì così la *polis*, la città-Stato. La monarchia patriarcale, che fu la prima forma di governo, cede rapidamente e senza urti il posto, per l'evolversi delle condizioni economiche e sociali, al governo aristocratico, il quale a sua volta, per l'estendersi territoriale degli Stati, per lo sviluppo assunto dal commercio e dalle industrie, formatesi nuove classi sociali accanto a quella dei proprietari terrieri, finisce per trasformarsi in democratico. Una delle più importanti cause determinanti della mutazione è la codificazione del diritto (legislazioni di Draconte, Solone, Fedone, Filolao, ecc.), per la quale, poiché tutti sono uguali di fronte alla legge, ogni cittadino ha il diritto di partecipare all'amministrazione della cosa pubblica. Talvolta la democrazia fu, per il rilassamento che segue ogni aspra lotta politica, in crisi, e si ebbe, per periodi più o meno lunghi, il governo di uno solo (tirannide): tale Pisistrato ad Atene. Attraverso questo sviluppo politico-sociale passarono tutte le città-Stato, con la sola eccezione di Sparta (v.).

Mentre il territorio ellenico era travagliato dalla formazione delle *poleis*, che governavano sé e la regione circostante, non si arrestava il processo di diaspora nel bacino dell'Egeo, iniziato alcuni secoli avanti dai primi invasori arioeuropei, e in tutto il Mediterraneo : fra l'VIII e il VI sec. le coste d'Asia Minore, la Sicilia, l'Italia meridionale si popolano di colonie greche, che, indipendenti dalla madre-patria, conservano pure con essa un rapporto quasi filiale. L'indipendenza di quelle d'Asia Minore (Ionia, per il gran numero di colonie ioniche) fu in pericolo fin dalla metà del sec. VI ca. Creso (561-46) impone un tributo in cambio dell'indipendenza. Ma vinto Creso dai Persiani e scomparso l'impero lidio, la dominazione si fa effettiva e cruda. Un tentativo di rivolta, capeggiato

da Policrate di Samo e finito miseramente, offre a Dario l'occasione d'una spedizione nel continente, spedizione che termina con il controllo persiano sull'Ellesponto, sulla Tracia e, forse, sulla Macedonia. Una nuova rivolta, più consistente per la partecipazione delle città dell'Eolia e dell'Ellesponto, della Caria e di Cipro, capeggiata da Aristagora di Mileto e repressa dopo la battaglia navale di Mileto, consiglia Dario di tentare addirittura la conquista della G. Ma il tentativo naufraga con la sconfitta dei Persiani da parte degli Ateniesi e dei Plateesi condotti da Milziade nella piana di Maratona (590). Uguale sorte ebbe la successiva spedizione del figlio e successore di Dario, Serse. Dovette egli questa volta scontrarsi con una lega formata da Spartani, Ateniesi, Corinzi ed altri. Dopo il successo alle Termopili che apriva ai Persiani la via alla presa e distruzione di Atene, Serse subì una grave sconfitta navale a Salamina, sconfitta che lo costrinse alla ritirata. Rimaneva in Grecia il generale Mardonio, ma anche questi veniva vinto e ucciso dagli Spartani a Platea (479), mentre contemporaneamente la flotta greca disperdeva ancora una volta quella persiana presso il promontorio di Micale. La vittoria era perfezionata con la conquista delle isole e delle città greche d'Asia Minore (vittoria di Cimone sull'Eurimedonte, 469 ca.), e sanzionata dalla pace di Callia (448 ca.), per la quale il successore di Serse, Artaserse, riconosceva l'indipendenza delle colonie d'Asia. Parallelamente il dominio greco si consolidava in Sicilia e nell'Italia meridionale a danno di Cartaginesi e Etruschi.

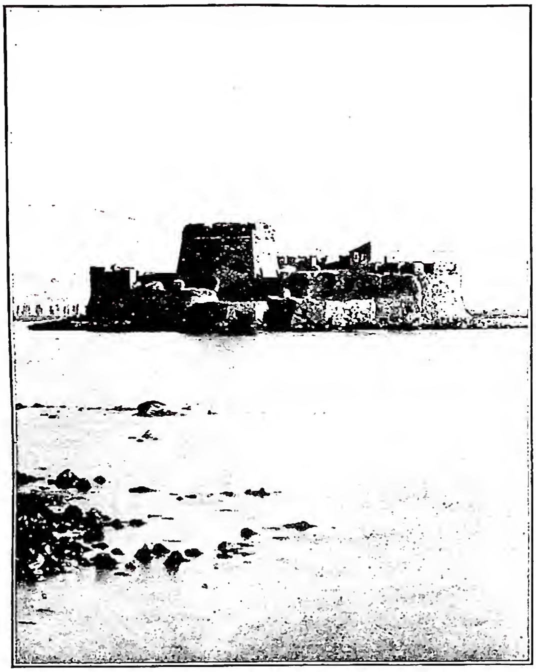
Frattanto Atene, cui era stato demandato il comando della guerra poco dopo le battaglie di Platea e di Micale dalla Lega delico-attica (478), alla quale partecipavano i peloponnesiaci e nella quale le singole città avevano posizione di federate autonome, fornitrici di navi e di contributi pecuniari, per questa stessa preminenza in seno alla Lega, si avviava a divenire grande potenza. Dopo la battaglia dell'Eurimedonte la Lega, formata dall'Eubea, dalle Cicladi ioniche, dalle città ioniche e eoliche dell'Asia Minore, da quelle dell'Ellesponto, della Propontide, della costa tracia e macedone, della Lidia e della Caria, si trasformò lentamente in impero ateniese, e Atene, conscia ormai della sua posizione di dominatrice, entra in conflitto con Sparta. Uniti a quelli di Tebe gli Spartani sconfiggono gli Ateniesi a Tanagra (457). Si affretta Atene a concludere un armistizio con Sparta, per dedicarsi alla sottomissione della Beozia e di altri paesi della G. centrale. Ma, ribellatasi nuovamente la Beozia e sconfitti gli Ateniesi a Coronea (447), la G. centrale riacquista la sua indipendenza. Domata successivamente una rivolta capeggiata dall'Eubea, Atene concludeva con Sparta una pace trentennale (446-45), per la quale era riconosciuto lo *statu quo* fra le due avversarie. Le ostilità si ripresero nel 431: da una parte Atene con pochi alleati, dall'altra Sparta, con il Peloponneso, Megara, la Beozia, la Focide, la Locride e le colonie corinzie del Mare Ionio, seguito assai largo che Sparta era riuscita a procurarsi erigendosi a paladina degli oppressi. La guerra ebbe alterne vicende, e si concluse nel 421 (pace di Nicia) con un nuovo riconoscimento dello *statu quo* prebellico. Il quale fu ancora una volta turbato per l'esplosione d'un conflitto fra le colonie ateniesi della Magna Grecia e Siracusa. Atene e Sparta intervennero l'una contro l'altra, e la campagna si concluse disastrosamente per gli Ateniesi (413), dando altresì l'occasione alle città ioniche soggette ad Atene di ribellarsi con l'aiuto di Dario II di Persia e degli Spartani. La sorte delle armi fu dapprima favorevole agli Ateniesi (battaglia navale di Cizico, 410), ma ben presto gli Spartani si ripresero a Nozio (407), e, pur sconfitti alle Arginuse (406), poterono battere definitivamente gli Ateniesi ad Egospotami (405). La guerra finiva (404) sanzionando il netto predominio di Sparta nel mondo greco. Era un cambiamento di padrone, non la liberazione dalla tirannia ateniese, come avevano sperato le città che si erano rivolte per aiuto a Sparta. Di qui nuovo malcontento, che Sparta non si curò di sedare, guastando anzi i suoi rapporti con la Persia, e rompendoli addirittura per portare aiuto alle città ioniche minacciate da Tissaferne. I Persiani sono sconfitti a Sardi (395). In G. intanto si formava una Lega antispartana, favorita dai Persiani, cui partecipavano le Beozia, Atene, Corinto e Argo, oltre agli ex-alleati di Sparta nella G. centrale e settentrionale. Sconfitta la Lega a Coronea (394), la vittoria spartana fu infirmata dalla sconfitta navale subita poco prima a Cnido ad opera dei Persiani. Tutti abbandonarono allora Sparta, e Atene poteva, con l'aiuto dei Persiani appunto, ricostituire parte del suo Impero. Ma due potenze non potevano evidentemente convivere in G., e un nuovo urto pertanto si profilava fra Sparta e Atene. Questa volta i Persiani entrarono nel conflitto come moderatori, ottenendo con la pace di Antalcida il dominio sulle città greche d'Asia Minore, lo scioglimento di tutte le leghe ad eccezione di quella peloponnesiaca, e riconfermando l'autonomia dei singoli Stati greci. Sparta, avvantaggiata da questa situazione, cercò negli anni seguenti di estendere la sua potenza a danno di Tebe. Riuscito il progetto in un primo tempo, ne nacque poi una guerra fra Spartani e Tebani, appoggiati questi ultimi da una lega cui parteciparono anche gli Ateniesi. Sconfitta a Nasso la flotta spartana (376), la potenza ateniese veniva rifiorendo parallelamente a quella tebana, e gelosi d'essa gli Ateniesi cercarono di riaccostarsi agli Spartani. Ma sconfitti questi nel 371 a Leuttra da Epaminonda tebano anche gli Ateniesi di lì a poco ne uscivano indeboliti. Per compiere l'opera di conquista Epaminonda tentava nel 362 una spedizione ma cadeva alla testa dei suoi. Aveva così fine l'egemonia tebana e si concludeva allora una pace generale dalla quale « Sparta e Atene rimanevano indebolite, la Lega peloponnesiaca rotta, la G. disorganizzata ».

Mentre la penisola era travagliata dai continui conflitti, a nord si veniva formando lo Stato macedone. Salito al trono, Filippo II (360) rivolse la sua attenzione alla conquista della G. Filippo iniziò le ostilità nel 357 occupando Amfipoli in Tracia e proseguì l'azione per diversi anni, avviandola a conclusione quando, nel 349, si rivolse contro Atene. I Macedoni riuscirono in un primo tempo ad entrare a far parte ufficiale del mondo greco (346), a sconfiggere poi a Cheronea (338) una Lega beotica e a concludere infine la pace di Demade con gli Ateniesi, per la quale Filippo restava l'effettivo dominatore della penisola. Si apprestava allora egli a iniziare una spedizione contro la Persia, quando cadeva ucciso (336). Gli succedeva il figlio Alessandro Magno. Le tappe della



(da H. Holdt - H. von Hofmannsthal, Griechenland [Orbis Terrarum], Berlino 1923, tav. 75)

GRECIA - Veduta di Sparta col monte Taigeto.



(da H. Holdt - H. von Hofmannsthal, Griechenland [Orbis Terrarum], Berlino 1923 tav 73)

GRECIA - Isola fortificata di Burgi, presso Nauplia.

sua fulminea campagna, dopo che tutte le città della G. avevano fatto atto di sottomissione, contro la Persia sono note : in breve sottomise tutta l'Asia Minore (334); sconfisse Dario III a Isso (333), aprendosi in tal modo le porte alla conquista della Fenicia, della Palestina e dell'Egitto; batté nuovamente Dario a Arbela (331), e, ucciso Dario dal satrapo di Battriana, sottometteva tutto l'Impero e la parte nord-occidentale dell'India. Ritornato dalla spedizione (324), mentre meditava l'organizzazione dello sterminato Impero, moriva a Babilonia (323). Dei successori di Alessandro (diadochi), Antipatro conservava il regno di Macedonia e di G. Morto Antipatro, dopo una serie di lotte nelle quali l'unità dell'Impero si sperdeva tra varie dinastie, il regno di G. passò a Demetrio Poliorcete, cui successe, dopo che Pirro re dell'Epiro gli ebbe tolta la Macedonia (288), il figlio Antigono Gonata. Nel 272 questi era da capo padrone della Macedonia e della G., ma la sua posizione era ormai indebolita per la formazione di nuove leghe : tra queste l'etolica e l'achea. Una serie di guerre si svolse fra i successori di Antigono Gonata e le due leghe. Alla fine Dosone, sconfitti i federati a Sellasia (222), riunì sotto di sé gran parte della G. in una nuova lega ellenica, alla quale parteciparono anche gli Achei, mentre Etoli e Ateniesi se ne tennero fuori.

Alla fine del sec. III Filippo V, successore di Dosone, in accordo con il Regno seleucida, si rivolse contro i Tolomei d'Egitto. Questo fatto provocò l'intervento romano. Sconfitto a Cinocefale Filippo II (197), la Macedonia diveniva Stato vassallo dei Romani e in G. veniva organizzato un sistema di leghe indipendenti. Domata una ribellione scoppiata in G., a capo della quale si era posto Antioco, e sconfitto Perseo, figlio di Filippo, a Pidna (168), la Macedonia venne divisa in 4 Stati vassalli di Roma, e vent'anni dopo (148-47) ridotta a provincia, mentre gli Achei, profittando della situazione torbida in Macedonia, so levavano la G. Intervenendo a domare la rivolta, i Romani fecero della G. dapprima una parte della provincia di Macedonia (146), più tardi una provincia a sé con il nome di Acaia. L'indipendenza politica ellenica finiva così nell'Impero di Roma. Ma non tramontava la cultura greca, che anzi animava di sé l'intero mondo mediterraneo divenuto romano (v. anche ELLENISMO).

BIBL.: G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, 3ª ed., 2 voll., Firenze [1942]; R. Cohen, *La Grèce et l'hellénisation du monde antique*, 3ª ed., Parigi 1948, ambedue con ricchissima bibl.

Mario Camozzini

III. RELIGIONE.

La religione greca nasce dalla fusione della cultura degli invasori arioeuropei con quella autoctona, che, secondo un'espressione oggi corrente ma convenzionale, si chiama mediterranea (per i territori cretesi, minoica). Oltre il significato letterale questa classificazione non ne ha però altri di più profondi, e non risolve alcuno dei problemi che un tentativo di penetrazione dell'intimo della religione greca pone allo studioso.

Se è vero che la civiltà arioeuropea era di tipo patriarcale e quella mediterranea matriarcale, è altrettanto vero che i termini « patriarcato » e « matriarcato », ove non siano applicati a una cultura nota nei suoi elementi e nel suo sviluppo, indicano semplicemente una categoria dai limiti molto vasti entro i quali si possono trovare, e si trovano, notevoli differenze, che si realizzano nel processo di individuazione di quelle culture, che, in senso molto lato, possono dirsi comprese nelle menzionate categorie. Così la cultura arioeuropea era evidentemente un tipo ben definito di cultura patriarcale, alla quale, non conoscendo assolutamente nulla d'essa per il periodo prediaspora, cioè per tutta l'età nella quale soltanto esisteva un « puro » arioeuropeo, non è possibile applicare *a priori* le categorie di un patriarcato costruito per la maggior parte sugli elementi offerti dai cosiddetti « primitivi » attuali. Lo stesso vale per la cultura minoica, e la constatazione vuol dare rilievo alla difficoltà d'una comprensione « storica » della religione greca, religione che si rende apprezzabile solo in età storica, quando nasce la G., e ciononostante non si presenta come un complesso di credenze e di norme « primitive », ma come un tutto già fissato da un lunghissimo e ignoto travaglio. A questa difficoltà d'ordine storico se ne aggiunge un'altra, ugualmente preoccupante e comune per lo studio di molte religioni antiche, d'ordine psicologico. Abituati (e si potrebbe dire addirittura condizionati) da ca. 2000 anni a una religione che, pur essendo rivelata, è ricca di elementi razionali e possiede addirittura una sua filosofia, è molto difficile per i moderni accostarsi a una religione del tutto arazionale e comprenderla nella sua intima essenza senza snaturarla e senza assumere, almeno in sede di comprensione, un atteggiamento di critica più o meno sufficente, giustificata dalla convinzione che quel tipo di religiosità è « superato ».

Una terza e ultima difficoltà d'ordine preliminare si presenta allo studioso : non c'è traccia in G. di libri sacri o di una letteratura spiccatamente religiosa o canonica. « Non c'è nemmeno, neppure nelle scuole filosofiche, una speculazione dottrinale che abbia preso per oggetto un formulario di credenze più o meno ufficiale e fissato; non c'è, infine, nell'Ellade, il bilancio dell'attività costruttrice di profeti e riformatori religiosi » (Picard, v. bibl., p. 10). La teologia era per i Greci la dottrina delle persone e delle opere dei vari dèi, dottrina che solo una volta venne fissata (da Cornuto), e che l'unica personalità che avrebbe potuto sistemarla (Platone) disdegnò.

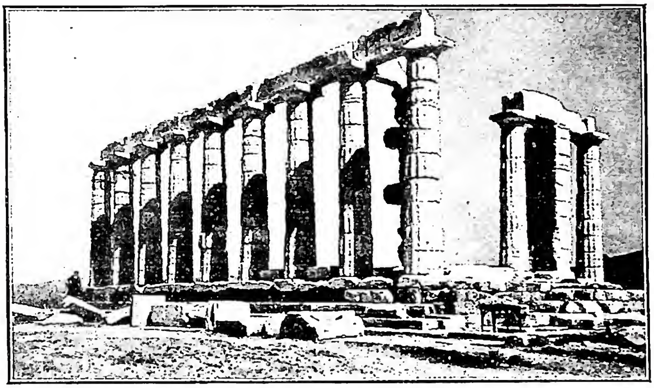
Tuttavia le fonti per la conoscenza della religione greca non difettano : nella letteratura si trovano riferimenti storico religiosi in ogni autore, riferimenti che hanno riscontro nell'archeologia, nell'epigrafia e nella numismatica, che, complessivamente, costituiscono l'abbondantissimo materiale di ricerca e di studio.

Il primo autore che abbia significato nella storia della religione greca è Omero. Nella sua orbita vive Esiodo, che per altro, e forse per reazione, ripudia gli ideali omerici nella preoccupazione di sistemare

i dati religiosi alla luce delle sue personali tendenze. Gli elegiaci, i lirici e i tragici dànno abbondanti notizie dei miti e dei riti, e il contributo specifico di questi ultimi è di particolare importanza per la conoscenza della religiosità e della moralità dell'Attica antica (Eschilo soprattutto). Motivo spiccatamente etico è rilevabile in Pindaro, mentre la materia mitica già di Eschilo e di Sofocle trova in Euripide un interprete eccessivamente soggettivo. Una preoccupazione razionalistica è apprezzabile nel tentativo di Erodoto di sistemare la religione secondo uno storicismo preconcetto, dal quale s'era fatto guidare anche Ecateo. Ma gli storici, soprattutto dopo che, da Tucidide in poi, la storia si fa veramente critica, sono fonte di grande valore.

Tra i mitografi, che si rivelano i più degni collaboratori dei poeti e degli esegeti, oltre al già citato Esiodo, sono da ricordare Ferecide, Ellanico e, nel sec. v, quando la mitologia si è in un certo senso specializzata, Erodoro, Socrate e Stesimbroto. Mitografi occasionali sono i filosofi, soprattutto i critici razionalisti della sistemazione mitica, i grammatici, che si servono della materia storico religiosa come mezzo per la spiegazione degli antichi autori, e gli storici, poligrafi ecc. dell'età ellenistica. La tradizione figurativa conserva a sua volta il più notevole valore documentario; anzi, le fonti più antiche su dèi, eroi e culti, sono costituite proprio dal materiale offerto dalle scoperte archeologiche, che sono di continuo arricchite di nuovi risultati. Gli scavi di Atene, di Eleusi, di Olimpia, di Delfi, di Epidauro, di Pergamo, ecc., hanno posto in luce documenti di importanza fondamentale paragonabili a quelli che offre la numismatica (tipi divini, leggende olimpiche e eroiche, feste e cerimonie). Anche l'epigrafia, infine, fornisce ricco materiale di indagine: « atti di consacrazione, racconti della costruzione di edifici di culto – templi, tesori, altari, ecc. – leggi sacre, cronache di templi, decreti ufficiali di fondazioni di città, o quelli di associazioni pie, sia nel dominio cultuale privato, sia in altri vicini alla religione; si aggiungono i rituali, gli oracoli, i cataloghi del personale sacerdotale, i calendari, i processi verbali, ecc. » (Picard, v. bibl., p. 19). In questo materiale, che rappresenta in sostanza l'intero patrimonio culturale ellenico, è racchiusa la religione greca. La quale, mentre non sembra essere stata soggetta ad uno svolgimento, ché le principali credenze riscontrabili in Omero sono valide per il cittadino del v o del IV sec. a. C. (è l'atteggiamento dell'individuo di fronte alla religione, se mai, che muta, non la religione), si compone, come la maggior parte delle religioni, di una mitologia e di un culto. Materia della mitologia, che è « una maniera di espressione al cui posto non si potrebbe scegliere un'altra perché è essa l'unica materia di espressione conforme ai tempi » (così secondo K. Kerényi), sono le opere delle divinità, nelle quali si realizzano ed assumono la loro personalità le figure divine. La principale delle quali è Zeus (v.), il dio del cielo della *coiné* arioeuropea, re degli dèi e degli uomini. Abitatore, con la sua corte divina, dell'Olimpo, è il protettore della società, della famiglia, del *clan*, della città e dello Stato. Sua paredra è Era (v.), sorella e sposa, probabilmente divinità preellenica, come attesterebbero la sua funzione di protettrice di Argo, la localizzazione a Micene del suo tempio più famoso, e l'aver posto nell'Argolide lo svolgimento dei suoi miti più importanti. La sua funzione si esaurisce nel proteggere i matrimoni e le donne maritate. Pure d'origine preellenica sarebbe Atena (v. J. van Windekens, *Eléments d'origine pélasgique dans la religion grecque*, in *Le muséon*, 63 [1950], p. 97 sgg), figlia di Zeus (già in età micenea è la rappresentazione d'una dea armata, coperta da uno scudo), che, per il mondo ellenico, è la dea della forza attiva ma non esclusivamente guerriera: protettrice di città, degli artigiani, delle donne che vogliono abbigliarsi e di molte altre attività, nelle quali è necessaria la saggezza.

Fratello di Zeus è Posidone (v.), dio del mare e di tutte le acque (sorgenti, fiumi, laghi), ma anche, un tempo, signore della terra (era, secondo un'antichissima tradizione, lo sposo di Demetra), divinità che deriva tutta la sua importanza dal mondo naturale; fatto che la priva del valore morale ehe è proprio degli altri dèi della G. Accanto a Zeus il dio greco più significativo è Apollo (v.), anch'egli, forse, di origine non greca, il « puro » e il « santo » per eccellenza; colui che sopraintende alle norme che regolano rettamente la convivenza fra gli uomini, il musico, l'ispiratore dei cantori e anche lo svelatore del futuro, dell'ignoto, fratello di Artemide (v.), la dea simbolo della libertà femminile, anch'essa probabilmente di origine non greca, regina delle selve dove vive cacciando e dove nasconde la sua ritrosia, alla quale rinuncia per assistere le partorienti (ma anche per portare ad esse la morte), o per badare ai neonati.



(per cortesia della dott. E. Gerlini)

GRECIA - Tempio di Sunion (sec. v a. C.).

Pure non greca è Afrodite (v.), la cui patria è forse la Mesopotamia, la dea dell'amore, della pace del mare, dalla spuma del quale nasce, e della navigazione tranquilla. Tutti sono schiavi delle sue arti, uomini e dèi, ad eccezione di Artemide, Atena e Estia.

Lontano, ma non per questo estraneo al mondo degli olimpici, è Ermete (v.), divinità antichissima, il cui nome è connesso forse con il mucchio di sassi (*erma*): dispensatore di doni agli uomini, dei quali protegge il guadagno, soprattutto l'inaspettato, ma anche il calcolato o il raggiunto con mezzi non tutti leciti. È ladro fin dalla nascita, e fu egli a porre nel cuore della donna « bugie, parole lusinghiere e malizie ». Ma è anche protettore delle mandre e dei pastori: spirito duplice che genera negli uomini inquietudine e senso di protezione ad un tempo.

Personificazione della forza bruta, dio della guerra come fine a se stessa, è Ares (v.): di scarso contenuto spirituale, la cui poca importanza è uguagliata da quella di Efesto (v.), il dio del fuoco, e, nello stesso tempo, il dio artigiano, che abita i vulcani (l'Etna soprattutto), e da quella di Estia, figlia di Rea e di Crono, la personificazione del focolare, divinità « rappresentata in maniera imperfetta nella sua figura umana, tanto che è sempre evidente che il rispetto e la venerazione vanno al focolare stesso e al suo fuoco, non alla dea » (Nilsson).

Oltre a queste divinità (olimpiche), grande importanza attinsero, ma estranee in un primo tempo alla religione ufficiale, Demetra (v.) e Dionisio (v.).

Meglio che nella mitologia le credenze del complesso della nazione greca si possono rilevare nel culto, che è

l'esplicazione del lato sociale della religione : tanto più in G. dove la pratica religiosa è sotto il controllo dello Stato. Dal punto di vista del culto appunto si pone in luce la connessione sempre più delineantesi tra fondamento della religione ufficiale e fondamento dello Stato, tanto che la religione greca finisce con il finire della *polis*. Il suo lungo mantenersi fu agevolato dalla posizione paradossale nella quale si posero i critici della tradizione religiosa, critici che fiorirono anche nel periodo di pieno splendore della nazione greca, posizione di detrattori che non cessano di prestare il loro ossequio a quelle stesse divinità contro le quali appuntano i loro strali.

Non è traccia in G. dell'esistenza di una classe sacerdotale : fanno eccezione, forse, i sacerdoti di Zeus dodoneo (v. DODONA, oracolo di), e quelli praticanti nei culti misterici, dove appaiono anche confraternite religiose estranee alla religione ufficiale. Ad Eleusi (v. ELEUSINI, MISTERI) il gran sacerdote ed altri subordinati erano forniti esclusivamente da un determinato γένος. Ma nulla di ciò nella religione civica. Nella quale l'autorità religiosa era esercitata dal popolo, che, eletti o scelti a sorte, per lo più per un tempo limitato, i sacerdoti li delegava a eseguire le deliberazioni delle assemblee o dei magistrati. Questo non comportava naturalmente incompatibilità fra la funzione di sacerdote e una qualsiasi altra attività : era sufficente che durante le celebrazioni l'officiante si dedicasse solo all'attività sacra. Ad alcuni culti presiedevano sacerdoti, ad altri sacerdotesse, ad altri ancora gli uni e gli altri insieme. Ma in determinate occasioni erano le stesse autorità civili e militari che dirigevano il rito. Il luogo di culto sottostà, naturalmente, a un certo processo evolutivo : originariamente ogni altare è sede della divinità quando venga invocata, e il primitivo altare non è altro che una rozza pietra quadrata, rotonda o elittica. Successivamente si distinguono due tipi di are : il βωμός e l'ἐσχάρα, mentre un terzo tipo, il βόθρος, serviva nelle pratiche per le divinità ctoniche. Questi altari vengono poi posti al centro d'un sacro recinto (τέμενος) circondato a sua volta da un muro (περίβολος), e chiuso nell'interno del tempio, che diviene così vera e propria residenza della divinità. L'immagine, che ha dinnanzi un tavolo per le offerte, è collocata in una cella (ναός) talvolta rinserrante in sé un ἄδυτον, che soltanto dal sacerdote e in determinate circostanze poteva essere penetrato, mentre l'afflusso dei fedeli nel sacro recinto sottostà, secondo i riti e le divinità, a precise norme : accesso limitato a determinate occasioni, talvolta soltanto annuali, per quanto, di regola, l'entrata sia consentita giornalmente. Il tempio è di solito dedicato a una sola divinità, e il santuario più importante era all'origine sull'acropoli, ma questo probabilmente solo nell'epoca nella quale la sede acropolitana era l'unico tempio chiuso, mentre si conservano luoghi sacri all'aperto : in boschi, presso sorgenti, fiumi, cime di monti, ecc.

Le pratiche cultuali non differivano molto le une dalle altre : tra esse si comprendevano sacrifici ed offerte, inni e preghiere, cerimonie di espiazione e di purificazione. Si implorava solitamente anzitutto il dio di rendersi presente con un ὕμνος κλητικός, e si compiva poi il sacrificio. Il quale poteva essere cruento o incruento, sacramentale, se la divinità veniva incorporata dal fedele per mezzo di un pasto, o sacrificale, se l'offerta veniva lasciata alla divinità. Venivano sacrificati animali diversi secondo le diverse divinità; agli olimpi si offrivano animali bianchi, ai ctonii neri. Il rito si eseguiva di solito per ottenere qualche cosa (questo era anche il caso delle purificazioni), in determinate circostanze. Ciò era pure delle processioni, che si praticavano soprattutto in connessione alle divinità « agrarie ». L'intensità con la quale si esegue il rito in onore di un dio è testimoniata dal fatto che, nell'atto di culto, la singola divinità riassume in sé tutto il θεῖον, realizzazione questa per lo meno enoteistica.

Per completare lo schematico quadro del culto greco è da notare che i riti, il calendario, i tipi stessi di culto non superarono mai la cerchia delle mura cittadine. Lo spirito estremamente particolaristico del popolo greco fece sì, per tanto, che se, grosso modo, le credenze erano uguali per tutti, la puntualizzazione della fede e della reverenza in questa piuttosto che in quella divinità, dipendeva esclusivamente dall'arbitrio dei cittadini. Forse solo un determinato tipo di organizzazione cultuale assunse valore panellenico, e cioè l'oracolo. Nei tempi più antichi quello di Dodona che, situato nella parte settentrionale della G., « avrebbe potuto guidare le immigrazioni dei Dori », in età più recente quello di Delfi (v.). Qui era venerato Apollo, che si era sostituito, probabilmente, a una divinità autoctona, e che costituì, a un determinato momento, un luogo comune di concorso per tutti i Greci. Da Apollo delfico traggono origine le tradizioni relative ai sette saggi e la raccolta dei precetti delfici, la poesia di Pindaro, e tutto quel chiarore di saggezza che emana dall'equilibrio spirituale di Apollo : qui Socrate trova il suo γνῶθι σεαυτόν.

Tra le feste ufficiali dei fasti ateniesi, sono da ricordare in onore di Zeus le Düpòlie (v.), in onore di Atena le Pianòpsie (v.), in onore di Apollo le Targhelie (v.), le Munichie (v.), le Brauronie (v.) e le Tauropolie (v.) in onore di Artemide, ed altre ancora.

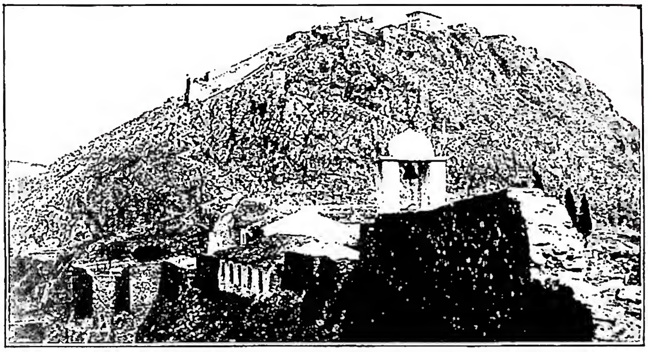
Accanto alla religione ufficiale, della quale poeti, filosofi, storici e poligrafi sono i portavoce, è riscontrabile in G. una « religiosità popolare », che, non cessando di esistere accanto alla religione civica, saprà assurgere a notevole sublimazione. Trascurando i misteri (v.), punto d'arrivo, nonostante l'antichissima loro origine, della religiosità popolare, resti di credenze e di pratiche di natura meno precisa sono accertabili soprattutto attraverso Pausania. Nella sua *Periegesis* si parla di pietre (ἱεροὶ λίθοι), ritenute, forse, in origine, provviste di virtù magica, e in seguito connesse a qualche divinità; di venerazione di alberi (l'olivo sull'acropoli di Atene, ad es.) e della loro connessione a determinate divinità (Zeus, Dioniso, Artemide, ecc.) ; di originario teriomorfismo, documentato sia dagli appellativi che portano alcuni dèi in età storica, sia nei miti nei quali le divinità si trasformano in animali o nei culti nei quali il sacerdote porta nome di animale. Elementi più appariscenti della religiosità popolare sono i riti di carattere chiaramente magico : quelli per richiamare la pioggia; i sacrifici annuali ai Venti, alle Nuvole, ai Tuoni; i riti che vogliono provvedere alla fecondazione della terra e degli uomini, ecc.

Alla sfera magica appartiene pure una serie di credenze, che comportano riti eliminatori, in una specie di fluido malefico (μίασμα) che emanerebbe in determinate circostanze da persone e cose, idea che genera la formazione d'un concetto del puro e dell'impuro, concetti divisi però da una linea di confine abbastanza fluttuante. È certo che chi ha avvicinato certe persone o certe cose, chi ha compiuto determinati atti è investito dal fluido che da essi emana, e deve esserne purificato. Particolarmente in precise circostanze : i sacrifici, ad es., devono essere offerti ἁγνῶς καὶ καθαρῶς. E bisogna togliere il μίασμα che emana dall'aver versato o dall'essere stato toccato dal sangue; dall'essere stata – per una donna in età di concepire – a una cerimonia funebre; dall'aver avvicinato una donna incinta o mestruante; dalla sozzura tutta fisica che proviene dalla congiunzione carnale; dall'aver compiuto un delitto o l'aver avvicinato il colpevole, ecc. Le pratiche per liberarsi dal μίασμα erano varie : lustrazioni con acqua, fuoco, fumigazioni, servono a questo scopo, che è testimoniato anche dalla presenza di un cratere d'acqua posto all'entrata dei templi, perché si possa, prima dell'ingresso, purificarsi, dato che si può essere stati colpiti dal μίασμα anche senza saperlo; e, d'altra parte, il μίασμα può essere trasferito su un animale, su un uomo o su un oggetto.

La caratteristica di tutti questi riti ha fatto parlare qualcuno di un certo loro « predeismo », non volendo con questo affermare che appartengano a uno stadio della religione greca nel quale non appaiono dèi, ma che essi non implicano alcun dio, l'implicazione non essendo essenziale al rito. È l'idea di *tabu*, invece, che si esplica nella credenza « in forze soprannaturali utili o dannose che agiscono per contatto o per contagio; si cerca di captare direttamente le forze buone come a respingere o a distruggere quelle cattive ».

Nell'ambiente religioso primitivo dovette anche fiorire il culto degli antenati (v. ANTENATI, culto degli; DEFUNTI, venerazione dei), dal quale deriva il culto del-

l'eroe (v.), come rivelano i culti misterici che, forse in origine riti « agrari », toccano con la loro fondazione i tempi più lontani, si mantengono accanto alla religione civica e sbocciano poi nelle grandi manifestazioni orfiche e eleusine. Una continuità di rapporti fra il defunto e il vivente è attestata dalla festa annuale che si celebrava in onore dei morti : in quel giorno il defunto visitava i vivi e si tratteneva con essi per ritornare a sera alla sua triste dimora. Qui sorge l'idea dell'anima che sopravvive alla morte e che è rappresentata in forma materiale spesso sotto specie di animale, come il serpente o un uccello. Ma il culto al defunto veniva tributato come se egli continuasse a mantenere figura corporea, anche quando verrà introdotto l'uso di cremare il cadavere, uso che avrebbe dovuto portare una concezione più spirituale.


(per cortesia della dott. E. Gerlini)
GRECIA - Il Palamidion visto dall'Acronauplia - Nauplia.

La religione greca, come già notato, si dissolve con il dissolversi della unità politica del paese. Il disperdersi della cultura ellenica nel mondo del Mediterraneo e la facilità con la quale i Greci identificavano le loro divinità con quelle dei paesi stranieri, porta alla perdita del carattere genuino delle divinità stesse e dei culti ad essi connessi. Non solo : con la spedizione di Alessandro vengono importati nuovi culti, e a questi si rivolge il popolo divenuto ormai scettico, come ai culti misterici, greci bensì, questi ultimi, ma posti al di fuori della religione ufficiale, che viene sempre più trascurata a vantaggio d'essi (v. anche ELLENISMO).

BIBL.: Fondamentali sono i grandi repertori enciclopedici: Pauly-Wissowa, W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*; Ch.-V. Daremberg-E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Letteratura specifica: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Monaco 1941; II, ivi 1950: sostituisce i manuali ormai divenuti classici di Preller, Gruppe, Farnell, ecc.; a pp. 3-12 del I vol., storia degli studi dall'inizio del sec. XIX; contiene ricca bibl. Per una bibl. degli aa. 1939-45, v. A. Brelich, *Storia delle religioni. Religione greca, rassegna*, in *Doxa*, 1 (1948), pp. 59-88. Cf. anche: W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, nuova ed., Francoforte s. M. 1947; Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, Parigi 1948 (un II vol. sulla religione della G. classica è in preparazione), con ricchissima bibl.; M. P. Nilsson, *Religiosità greca*, trad. it., Firenze 1949; id., *Minoan Mycenaean religion and its survival in Greek religion*, 2ª ed., Lund 1950. Mario Camozzini

IV. STORIA CIVILE DAL CRISTIANESIMO AD OGGI.

I. EPOCA IMPERIALE. – Dal principio dell'èra imperiale la G., devastata nel suo territorio, dove si erano combattute le ultime battaglie della Repubblica (Farsalo, Filippi, Azio), decimata nella popolazione, impoverita nelle ricchezze (Strabone nel l. VIII della *Geografia* ne fa una descrizione pietosa), poté salutare la sua restaurazione con l'avvento di Augusto all'Impero. Questi nel 27 a. C. staccò il Peloponneso dalla Macedonia, ricostituì le amministrazioni locali, specialmente quelle che avevano significato panellenico, come l'anfizionia di Delfi, e ne costituì di nuove, come quella propria delle popolazioni dell'Acaia, con sede in Argo, con a capo un « elladarca », quasi risurrezione simbolica dell'antica lega Achea; e richiamò in vita il tribunale dell'Areopago, sostituendo però l'elezione alla scelta per sorteggio.

Fu criterio di Roma di largheggiare nelle autonomie locali, accentrando però in mani imperiali il governo generale del paese, il cui titolare era di nomina senatoria. Atene, Sparta e Rodi godevano il privilegio di città libere, esenti cioè dal controllo del governatore romano.

Durante i primi due secoli dell'Impero la storia della G. non presenta fatti degni di rilievo. La vita del paese è tutta presa dagli affari dell'amministrazione e dalle ambiziose gare municipali, chiusa nel ricordo del glorioso passato, aliena dal partecipare con i suoi uomini al governo dell'Impero, anche quando l'editto di Caracalla concesse pure ai Greci la cittadinanza romana. La grecità è sentita soprattutto nella celebrazione dei giuochi olimpici, tradizionale simbolo di panellenismo, che fin dal 776 a. C. furono sempre celebrati (servendo anche, dal sec. IV in poi, a fissare il calcolo del tempo) fino al 393 d. C., quando Teodosio I ne proibì l'ulteriore celebrazione.

Neppure dal punto di vista religioso, salvo Corinto distrutta da Silla e riedificata da Cesare mediante l'afflusso di coloni stranieri, vi fu compenetrazione tra l'elemento latino ed il greco, nonostante la simpatia che gli imperatori dimostrarono per la G. Claudio (m. nel 54) imbevuto di ellenismo non le lesinò la sua simpatia; Nerone (m. nel 68) vi raccolse facili allori; Adriano (m. nel 138) dimorò a lungo in Atene, nel 131 consacrò il nuovo Olympieion e fondò nella città un'assemblea comune (sinedrio) dei Greci attorno al tempio da lui costruito a Zeus Panellenio, con annesso culto imperiale, collegio sacerdotale, feste e giuochi.

Ma nel sec. III, durante la crisi dell'Impero, comincia a turbarsi la tranquillità della regione. Sotto Decio (m. nel 245) i Goti ne minacciano le frontiere, tanto che sotto Valeriano (m. nel 260) si dovettero elevare le mura di Atene e nel 267, sotto Gallieno (m. nel 268), la città fu occupata da Goti ed Eruli, ricacciati dal generale greco Dexippo. Nel 396 si presenta di nuovo dinanzi ad Atene Alarico che non l'assale perché atterrito dalla statua di Athena Prómachos dominante dall'Acropoli, ma distrugge il santuario di Eleusi (395) e devasta il Peloponneso, da cui Stilicone lo ricaccia.

L'ordinamento provinciale stabilito da Augusto durò fino alla riforma di Diocleziano, il quale assegnò la G., sotto il nome di Acaia, al prefetto del pretorio dell'Illirico. Unica superstite del classicismo rimase l'Università di Atene, fedele al platonismo tradizionale sempre vivo pur nella sua interpretazione neoplatonica, ostile al cristianesimo. La sua chiusura, ordinata da Giustiniano nel 529, segnò la morte del paganesimo culturale in G.

II. MEDIO EVO. – Sotto la dominazione di Bisanzio, che, iniziata con la fondazione di Costantinopoli (330), assume il suo aspetto specifico con Giustiniano (527-65), la posizione della G. passa in sottordine. In forza della divisione in *themi* che tradusse in atto nelle varie province dell'Impero la situazione già da lui stabilita per gli esarcati di Ravenna e di Africa – per la quale venne di nuovo riunita nella mano di uno stesso governatore (stratego) l'amministrazione civile e militare che Diocleziano aveva affidato a due funzionari diversi – la provincia di Acaia fu abolita e sostituita da due circoscrizioni : 1. Ellade, che comprendeva l'Attica, la Beozia, la

Focide, la Locride e la Tessaglia, con Tebe per residenza dello stratego; 2. Peloponneso, con sede a Corinto.

Le invasioni dal nord di Vandali (467-77) e di Slavi (549, 588) nel Peloponneso, dove questi ultimi finirono per insediarsi definitivamente, alterarono la composizione etnica della popolazione, per quanto i Greci, con la loro superiore cultura, riuscissero ad assorbire il preponderante elemento slavo. Le antiche città sono ridotte a villaggi e il latifondo si estende sulle terre già coltivate. Queste tristi condizioni del popolo greco finiscono per sfociare in una aperta ribellione, presto domata, che scoppia in Atene nel 727, quando Leone III Isaurico iniziò la lotta iconoclasta. Né cessarono qui le tribolazioni della G. perché nel 746-47 una grave pestilenza spopolò Atene, continue lotte dovette il paese sostenere per arginare la progressiva invasione degli Slavi nel territorio; le incursioni che gli Arabi musulmani, insediatisi dall'823 a Creta, compivano nelle isole e sulle coste della G.; l'invasione dei Bulgari che Basilio II, detto perciò il Bulgaroctono, sconfisse nel 1018 presso Atene e il saccheggio che Ruggero II di Sicilia nel 1147-49 operò in Acarnania e in Etolia, occupando i due centri commerciali di Corinto e Tebe.

L'espugnazione di Costantinopoli da parte della IV Crociata (1204) portò un profondo rivolgimento nella situazione della G. alla quale i condottieri latini, specialmente di Francia, occupandola, applicarono il sistema feudale. Sorsero così il principato di Morea retto dalla dinastia di Goffredo di Villehardouin, il ducato di Atene che passò da Bonifacio III di Monferrato a Ottone de la Roche, a Gualtieri di Brienne e da ultimo agli Acciaioli di Firenze. Né sono da dimenticare le relazioni, sia commerciali sia politiche, che a causa dell'importanza della sponda adriatica il mezzogiorno d'Italia mantenne sempre con la G.; onde si può ben dire che la catastrofe di Costantinopoli nel 1453 fu catastrofe non solo dei Greci ma anche della latinità estromessa, con la sua cultura occidentale, dalla regione.

I Turchi Ottomani di Maometto II conquistarono Costantinopoli nel 1453 e nel 1456 s'impadronirono di Atene. La G. fu divisa in sei distretti organizzati militarmente : Morea, Beozia e Attica, Tessaglia, Etolia e Acarnania, Epiro, Eubea. Così la sua unità territoriale veniva ricostituita e il paese sotto il regime turco poté godere di una pace misera ma effettiva. Questo tuttavia non apportò nessun miglioramento civile perché il governo ottomano, modellato su quello proprio delle orde nomadi, fu come accampato nei territori occupati, governando con la legge del deserto, ignaro dell'amministrazione civica. Durante questi lunghi secoli di regime ottomano non vi sono eventi politici interni da registrare, salvo la progressiva occupazione, in danno dei Veneziani, dell'Eubea (1470), di Lepanto, Corone, Modone, Navarino (1499-1501), cioè di quasi tutta la G., da parte dei Turchi.

Le ostilità tra Veneziani e Turchi, nonostante le paci del 1503 e del 1573, continuarono sempre finché nella lunga guerra dal 1645 al 1669 i Veneziani perdettero dopo una eroica resistenza l'isola di Candia e in quella dal 1685 al 1689 il Peloponneso. Fu durante questa guerra che il Partenone, dai musulmani adibito a polveriera, andò quasi distrutto per una bomba lanciata dai Veneziani di Francesco Morosini (27 sett. 1687). Con l'aiuto dell'imperatore Leopoldo I il Morosini poté di nuovo impadronirsi del Peloponneso il cui possesso gli fu confermato dalla pace di Carlowitz (1699), ma per pochi anni, perché nel 1718, per la pace di Passarowitz, passò di nuovo ai Turchi, senza rimpianto dei Greci che dichiaravano preferire il Sultano ai Veneziani e il patriarca greco di Costantinopoli al papa latino di Roma.

III. L'indipendenza nazionale. – La Rivoluzione Francese provocando ovunque il sorgere dei nazionalismi, oltre a quelli dei Serbi, Bulgari, Rumeni della penisola balcanica soggetta al turco, suscitò anche quello della G. incoraggiata (qui come presso le altre popolazioni citate) dalla Russia che da Pietro il Grande in poi si è sempre sentita la naturale protettrice delle popolazioni ortodosse.

L'opposizione a questo moto di liberazione veniva dall'Austria di Metternich, contrario, in nome dei principi della Santa Alleanza ad ogni spirito di nazionalismo che, qualora avesse prevalso, avrebbe finito per sgretolare, come poi avvenne di fatto, lo stesso Stato austriaco; ma veniva platonicamente incoraggiato dalla Russia che sosteneva le associazioni segrete (eterie) ed accoglieva nelle file dell'esercito e negli uffici civili i Greci profughi dalla Turchia; e più efficacemente dall'Inghilterra che, scoppiata l'insurrezione, inviò in appoggio la sua flotta. La rivoluzione scoppiò a Jassy per iniziativa di Alessandro Ipsilanti, aiutante di campo dello zar Alessandro I, e si sviluppò in Acaia sotto la guida di P. Mauromikali e T. Colocotroni, con la benedizione dell'arcivescovo di Patrasso, che innalzò nelle mura di Calavrita la bandiera dell'insurrezione e con l'azione efficace di M. Bòtzaris e degli ammiragli Canaris e Miaùlis.

Primo effetto dell'insurrezione fu la riunione a Epidauro, il 1° genn. 1822, di un'assemblea degli insorti che proclamò l'indipendenza della G. ed elesse un consiglio di cinque membri e un senato di 59 membri presieduto da Demetrio Ipsilanti, fratello di Alessandro. Mentre le potenze accoglievano con freddezza l'appello degli insorti, illustri liberali europei accorsero volontari all'appello: basti ricordare lord G. Byron, caduto poi a Missolungi, e Santorre di Santarosa, caduto a Sfacteria. La G. intanto, a sopire le discordie interne, aveva instaurato un regime dittatoriale sotto il corfiota conte Giovanni Capodistria (1827), già ministro alla corte dello zar Alessendro I, ben presto ucciso (1831) per il suo contegno autoritario.

In difesa del Sultano si schierò il viceré d'Egitto Mehemet Ali, nominato per l'occasione pascià di Morea, il quale mandò suo figlio Ibrahim ad occupare Navarino, Tripolitza e Missolungi (1827). Le tre potenze interessate agli avvenimenti (Francia, Inghilterra e Russia), interposero la loro mediazione, ma Ibrahim, dopo averla accettata, non volle sottostare alle condizioni di armistizio e allora la flotta inglese entrata in azione annientò quella egiziana ottenendo così la liberazione della G. dai Turchi. Il Trattato di Adrianopoli (sett. 1829) confermato dalla Conferenza di Londra (1830) riconobbe l'indipendenza della G. entro i limiti dell'Ellade, Peloponneso, Eubea e di alcune isole dell'arcipelago, fissando a nord il confine secondo una linea, dal golfo di Volo a quello di Arta, che escludeva le popolose province di Epiro, Tessaglia, Macedonia, nonché le grandi isole di Creta, Rodi, Samo e Chio.

La corona del nuovo Regno fu offerta al principe Leopoldo di Sassonia-Coburgo e avendo questi rifiutato fu offerta a Ottone, secondogenito di Luigi di Baviera, che fece il suo solenne ingresso a Nauplia, capitale provvisoria, nel 1833 e fissò ad Atene la capitale del Regno. A causa del suo sistema di governo, troppo accentratore alla tedesca, scoppiò nel 1862 una rivoluzione che persuase Ottone a ritornarsene in Baviera. Gli successe il principe Giorgio di Danimarca, favorito dall'Inghilterra, la quale per l'occasione cedette alla G. le isole Ionie (1864) che deteneva dal 1815.

La nuova Costituzione che dava alla monarchia un carattere democratico, in quanto la sovranità del popolo vi era riconosciuta attraverso il sistema parlamentare, andò in vigore nel 1864.

Sotto il regno di Giorgio I la G. migliorò la sua condizione interna; grazie alle due guerre balcaniche aumentò il suo territorio con la conquista di Salonicco fatta dal diadoco Costantino, salito al trono (come XII di questo nome, per riannodarsi all'ultimo dei Paleologi caduto sotto le mura di Bisanzio nel 1453) dopo l'assassinio del padre a Salonicco (1913). Ma la prosperità raggiunta fu annullata dalle vicende della prima guerra mondiale a cui il cretese Venizelos volle che la G. partecipasse, contro il parere del Re che voleva la neutralità, e che dovette andarsene in esilio (1917) da cui fu richiamato, in seguito a un plebiscito, nel 1920. Ma la sconfitta, inflittagli dai Turchi in Asia Minore (1922), costrinse Costantino XII a un'abdicazione definitiva nel 1922. Gli successe, essendo premorto Alessandro I (che regnò dal 1917 al 1920), l'altro figlio Giorgio II che, in seguito alla rivoluzione repubblicana capitanata dal Plastiras, dovette abdicare nel 1924.

Il regime repubblicano durò fino al 1935 quando l'Assemblea nazionale, con uno schiacciante plebiscito, richiamò Giorgio sul trono. L'equilibrio instabile dei partiti persuase il nuovo presidente del Consiglio Metaxàs ad assumere un atteggiamento dittatoriale. Gli eventi, intanto, coinvolgevano il paese nella seconda guerra mondiale : attacco alla G., muovendo dall'Albania, da parte di inadeguate forze italiane delle quali ebbe ragione l'abile difesa del generale Papagos (1940-41); intervento della Germania in G. (1941); sbarco degli alleati anglo-americani (1944); ritiro del re Giorgio in Inghilterra; reggenza dell'arcivescovo Damaskinòs (1945); sanguinosa guerriglia fra il fronte nazionale (Elam) e l'esercito popolare (Elas) di liberazione ossequiente ai Soviet, sotto la guida di Markos; plebiscito istituzionale (1946) che vota il ritorno del Re. Questi muore nel 1947 e gli succede il fratello Paolo II. Dopo la cessione alla G. delle isole del Dodecanneso (1946), un trattato di amicizia tra l'Italia e la G. viene firmato a S. Remo il 5 nov. 1948.

(per cortesia della dott. E. Gerlini)
GRECIA - Rada della Croce - Tinos.

BIBL.: per la storia della G. medievale v. la bibliografia alla voce ORIENTE, IMPERO ROMANO di, *Storia*. - Per la G. moderna: Fr. Ch. Pouqueville, *Hist. de la régénération de la Grèce*, Parigi 1826; G. G. Gervinus, *Risorgimento della G.*, 3 voll., Milano 1863-64; G. F. Hertzberg, *Gesch. Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart*, Gotha 1876-78; F. Gregorovius, *Gesch. der Stadt Athen im Mittelalter*, 2 voll., Stoccarda 1889; W. Miller, *Greece*, Londra 1928; J. Ancel, *Peuples et nations des Balkans*, Parigi 1930, pp. 15, 98, 109, 157, 183; G. Zoras, *Nel primo centenario della costituzione del Regno ellenico*, in *L'Europa orientale*, 13 (1933), p. 106 sgg.; id., *La restaurazione monarchica in G.*, *ibid.*, 16 (1936), p. 177 sg.; M. Vasmer, *Die Slaven in Griechenland*, Berlino 1941. Nicola Turchi

V. STORIA ECCLESIASTICA.

I. DAGLI INIZI DEL CRISTIANESIMO FINO AL SEC. XX. – 1. *Età apostolica*. - La Bibbia ebraica chiama i greci *Jāwān* (« Ioni »). Jāwān era un discendente di Iapheth; Settanta (Ἰωϋάν) e Volgata (*Iavan*) ne trascrivono il nome nelle genealogie (*Gen.* 10, 2. 4; *I Par.* 1, 5. 7); altrove lo traducono Ἕλληνες e *Graeci*, o Ἑλλάς e *Graecia*. In assiriaco si diceva *Jāmnu*, *Jāmanu*, *Jāvanu* (« Ioni »). In *Is.* 66, 19 Jahweh promette che farà giungere gli Israeliti fino ai Greci e alle « isole ». *Ez.* 27, 13.19 e *Ioel* 3, 6 (ebr. 4, 6) parlano del commercio di schiavi, vasi e metalli che i Tiri facevano con i Greci. *Dan.* 8, 21 sgg. e 11, 2 descrive la potenza dell'ariete o Alessandro « re dei Greci » (« primo re dei Greci » : *I Mach.* 1, 1; 6, 2). Anche i Seleucidi sono « re dei Greci » (*Dan.* 10, 20; *Zach.* 9, 13; *I Mach.* 1, 11; 8, 18: contro essi i Giudei chiedono aiuto ai Romani, che li liberino dal « giogo dei Greci »).

Le prime relazioni politiche tra Giudei e abitanti della G. propriamente detta ebbero luogo (*I Mach.* 12, 20-23) sotto il re di Sparta Areios I (309-265 a. C.) e il sommo sacerdote Onia I (325-300) o II (ca. il 265). Ionathan Maccabeo (168-142 a. C.) si richiama a un'antichissima parentela tra Spartani e Giudei (*I Mach.* 12, 6. 21; 14, 20; cf. *II Mach.* 5, 9, e Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIV, 10, 22); Simone (142-134) rinnovò l'alleanza su desiderio di Sparta (*I Mach.* 14, 16-23).

Nel periodo « greco » o « ellenistico », iniziatosi dopo la conquista d'Alessandro Magno (m. nel 323 a. C.), la Palestina, dopo un breve periodo di governo tolemaico, fu sotto l'Impero « greco » dei Seleucidi re di Siria. Si diffusero allora tra i Giudei, specie sotto Antioco IV (v.), i costumi pagani dei « Greci », nonostante la resistenza dei nuclei fedeli (*II Mach.* 4, 15; 9, 24); ebbero corso la lingua ellenistica e le monete greche (v. DIDRAMMA; DRAMMA). Ma l'incontro del giudaismo con l'ellenismo (v.) ebbe luogo principalmente ad Alessandria (v.), ed ebbe poi altri focolai a Antiochia, Cirene, Smirne. Per i Giudei detti « ellenisti », perché di lingua greca, diffusi nella diaspora (v.), furono fatte le versioni greche della Bibbia, la più antica e importante delle quali è detta dei Settanta; si sviluppò inoltre un'importante letteratura giudeo-ellenistica, il cui principale esponente fu Filone (v.). Al tempo della predicazione apostolica, la G. propriamente detta era la provincia romana di Acaia. Conquistata nel 146 a. C., fu dapprima aggregata alla Macedonia; fu elevata a provincia senatoria da Augusto nel 27 a. C., con capoluogo Corinto (v.) « totius Graeciae lumen » (Cicerone, *Pro lege Man.*, 5). Dell'Acaia, distinta dalla Macedonia (*Act.* 20, 2), era proconsole Gallione (v.; *Act.* 18, 12) quando giunse s. Paolo, fuggitivo da Tessalonica, ad Atene e Corinto. Vi prosperavano comunità giudaiche e sinagoghe (*Act.* 18, 1-4); l'Apostolo vi introdusse il cristianesimo.

I libri del Nuovo Testamento menzionano numerosi Giudei ellenisti a Gerusalemme (*Act.* 6, 1; 9, 29) : ἑλληνιστής (da ἑλλενίζειν « vivere come i Greci » o « parlare greco »), tradotto dalla Volgata (a torto) *Graecus*, è il giudeo che parla greco (*Act.* 21, 37-39) perché nato o domiciliato nel mondo di lingua e cultura ellenica. Il termine Ἕλλην (Volg. *Graecus*) equivale nel Nuovo Testamento a « pagano » (*Io.* 7, 35; *Act.* 11, 19; 14. 1; 18, 4; *Rom.* 1, 14. 16; 2, 9 sg.; 3, 9; *Gal.* 3, 28) in opposizione a Ἰουδαῖος; οἱ Ἕλληνες equivale a τὰ ἔθνη (cf. *Act.* 13, 47), con esplicito riferimento al mondo culturale greco-romano. La civiltà e la potenza greco-romana s'identificava infatti con il paganesimo (*I Cor.* 1, 22-24). Ma nel cristianesimo, tolta ogni distinzione all'infuori della fede in Cristo, non vi è più distinzione tra Giudei e Greci (*Rom.* 10, 12; *Gal.* 3, 28), né tra Greci e barbari (*Rom.* 1, 14; *Col.* 3, 11). La G. fu il focolaio donde si diffuse la civiltà nel mondo (« oikouméne ») antico. Il suo pensiero filosofico e religioso contribuì indirettamente e più spesso negativamente, a preparare l'umanità al messaggio cristiano universale e personale. A.-J. Festugière espone, in ricca sintesi, le correnti profonde, non di rado esoteriche, che rivelano il travaglio soggiacente all'irrequieta indagine greca intorno a Dio, all'anima, al cosmo, al tempo della comparsa del cristianesimo.

La fede portata da s. Paolo in G. vi si sviluppò rapidamente. S. Clemente Romano (sec. I) vi suppone comunità numerose. Molti vescovi vi erano già nei primi tre secoli. Atene ridiventò il centro dell'erudizione per l'Occidente; l'Accademia pagana vi fu chiusa solo nel 529. Dal tempo di Costantino la maggior parte dell'antica G. passò alla prefettura dell'Illirico; da Valentiniano I la G. fu unita alla prefettura d'Italia; nel 379 passò di nuovo all'Impero romano d'Oriente.

BIBL.: J. Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. it., IV, Torino 1914, pp. 205-10; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 35-46; H. Windisch, Ἕλλην, Ἑλλάς..., in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Test.*, II (1935, ristampa 1950), pp. 501-14. Sulla mentalità religiosa greca in rapporto al messaggio cristiano : A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Parigi 1933; id., *La*

révélation d'Hermès trismégiste, I, *L'astrologie et les sciences occultes*, ivi 1948; II, *Le Dieu cosmique*, ivi 1949, cui seguiranno, III, *Les doctrines de l'âme*, e IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*; cf. M. P. Nilsson, *Religiosità greca*, trad. it., Firenze 1949.

Antonino Romeo

2. *Età subapostolica*. - Lo sviluppo successivo esterno della Chiesa greca si manifesta nella partecipazione dei suoi vescovi ai concili ecumenici. Già nel Concilio di Nicea (325) sono presenti 4 o 5 vescovi della Macedonia e della Tessaglia, 3 dell'Acaia, 4 delle isole. Nel Concilio di Efeso (431) si nota la presenza di 5 vescovi della Macedonia e della Tessaglia, di cui uno rappresentava anche il vescovo (vicario papale) di Salonicco, del metropolita di Corinto con 6 suffraganei, del metropolita dell'Epiro vecchio con 2 suffraganei, e del metropolita di Rodi con 4 suffraganei. Nel VII Concilio ecumenico (787) si trovano i sinodali della G., cioè il metropolita di Salonicco, quello di Gortina con 9 suffraganei, i 5 vescovi delle isole di Corfù, Zante, Cefalonia, Egina, Lemno, il metropolita di Nicopoli (Epiro) ed altri 3 vescovi del Peloponneso e di altre regioni greche.

L'intera organizzazione ecclesiastica dell'Illirico orientale a cui le diocesi della G. erano incorporate, eccettuati però i vescovati della metropoli di Rodi, comprendeva alla fine del sec. IX ed anche più tardi una sessantina di diocesi. Tale sviluppo era dovuto almeno in grandissima parte alla concordia con la Sede Romana a cui quelle diocesi appartenevano di diritto ed anche di fatto fino al 732; ai sacrifici fatti nelle prime persecuzioni dai martiri come Dionigi, Publio, Leonida, Cirillo di Creta, Demetrio, Isidoro, i Dieci di Creta; alla teologia apologetica e dommatica insegnata dagli apologeti Aristide ed Atenagora, dal maestro Teodoro, il futuro arcivescovo di Canterbury, da Andrea di Creta, da Giuseppe di Salonicco fratello di s. Teodoro Studita, e dai futuri apostoli degli Slavi, i ss. Cirillo e Metodio provenienti da Salonicco; allo zelo e al buon esempio di Nicone Metanoeite (m. nel 998) e dei fondatori di celebri monasteri, Luca (m. nel 946), Atanasio Atonita (m. nel 1000; v. ATHOS), e Cristodulo di Patmos (m. nel 1093). La separazione di Bisanzio dalla Chiesa cattolica (v. COSTANTINOPOLI, I, *Il patriarcato*) trascinò la Chiesa greca nella stessa triste sorte. I due Concili ecumenici di Lione (1274) e di Firenze ed altri molti tentativi dei papi ebbero soltanto un successo temporaneo. Anzi dopo il rifiuto dei tentativi d'unione crebbe spesso l'odio contro la Chiesa cattolica come viene dimostrato da tanti scritti dei controversisti greci. Nel sec. XIV poi la nuova eresia del palamismo, propagata da Gregorio Palamas, metropolita di Salonicco, e dai suoi seguaci e successori Nilo e Nicola Cabasilas, aggiunge un grave ostacolo all'Unione. La dominazione latina che dal sec. XIII abbracciò molte parti della G. moderna, giovò poco all'Unione, risultò anzi spesso, per i metodi usati dai governi, un vantaggio dei dissidenti benché i loro vescovi non fossero ammessi ufficialmente nelle loro sedi. Quando cessò la dominazione dei Latini, si poterono meglio constatare i gravi detrimenti patiti dalla Chiesa cattolica specialmente a cagione dei matrimoni misti. Un esempio caratteristico viene offerto da Creta, occupata dal sec. XIII fino all'a. 1669 dai Veneziani; ivi ebbero origine i patriarchi più avversi alla Chiesa cattolica come Melezio Pegas e Cirillo Lukaris. Sotto la dominazione turca, la gerarchia greca poté di nuovo riorganizzarsi. Tuttavia la sua cultura ed il suo influsso non erano certamente floridi, principalmente a cagione della triste situazione dei loro patriarchi. Proprio in quei tempi, come si vedrà sotto, la Chiesa greca dissidente chiese ed accettò ben volentieri i servizi dei missionari cattolici e della Sede Romana. Non si vuole però negare che anche in quei tempi, particolarmente per aiuto di benefattori « ortodossi », dell'estero, furono istituite scuole, ad es., al Monte Athos, ad Atene, Chios, Patmos, Janina, Missolungi, nelle isole Ionie, ecc.

Dopo la liberazione dai Turchi il governo greco promosse le scuole elementari e medie e nel 1837 fondò l'Università di Atene con una facoltà di teologia. Certamente la Chiesa greca trasse da queste istituzioni dello Stato parecchi vantaggi ma anche detrimenti a cagione della statolatria liberale dei governanti d'allora. La Chiesa greca stessa patì una trasformazione, in quanto il governo liberale, col consenso di un'assemblea di vescovi, proclamò nel 1833 l'indipendenza della Chiesa greca dal patriarcato bizantino. Seguirono altri fatti di importanza capitale, come la soppressione di molti vescovati e di molti monasteri maschili e femminili. Su queste ed altre difficoltà v. ATENE, ARCIDIOCESI di.

Gregorio XVI, nel difendere strenuamente i principi religiosi nelle lotte interne della G. (prima metà del sec. XIX), ha certamente reso servizi alla causa della santa libertà contro la statolatria. Egli istituì la delegazione apostolica. Nella seconda metà del sec. XIX continuò l'influsso dei protestanti cominciato già prima; anche il fatto che molti professori di teologia si fossero formati nelle università tedesche, particolarmente presso maestri protestanti, ebbe effetti poco salutari. Le lettere encicliche di Pio IX e Leone XIII che invitavano i dissidenti all'Unione trovarono in G. forte opposizione anche nella stampa. Non mancò però anche in giorni tristi la fiducia dei genitori « ortodossi » che affidavano i loro figli agli istituti cattolici tenuti da religiosi e da suore.

II. La Chiesa cattolica, dal sec. XIII al sec. XX. – Papa Innocenzo III creò nel 1209 l'arcivescovato latino di Atene con 11 sedi suffraganee. Altri vescovati latini furono eretti verso lo stesso tempo in Creta ed altrove. Anzi la G. di allora presentava una grande organizzazione ecclesiastica. Furono lasciati in carica quei pochi vescovi che prestarono il giuramento di obbedienza al Papa e ai suoi rappresentanti. Accorsero in aiuto delle anime anche religiosi occidentali.

Così il monastero di Daphni venne nelle mani dei Cistercensi. I Domenicani, Francescani ed altri religiosi fondarono residenze nella G., soprattutto in Creta. Ma le conversioni dei Greci non furono numerose. La dominazione latina non menò gli abitanti indigeni alla fede cattolica dei loro padroni. Non fu colpa della Chiesa che parecchi dei signori ed anche qualche ecclesiastico non fossero di condotta esemplare. Felice fu l'iniziativa promossa, soprattutto dopo il Concilio di Firenze, di attrarre soavemente i dissidenti alla Chiesa cattolica per mezzo di sacerdoti cattolici di rito greco : anzi forse la causa principale dello scarso risultato dell'apostolato cattolico nei secoli precedenti fu appunto il latinismo. In Creta, in Metone e in Corone si formarono forti gruppi di cattolici sotto sacerdoti di rito greco. Il vescovo cattolico di rito greco Giuseppe che prima portava il nome di Giovanni Plusiadeno, fu un valente scrittore ed esemplare prelato, morto presso il suo gregge nell'espugnazione di Metone nel 1500. I cardd. Bessarione ed Isidoro di Kiev sostenevano col loro autorevole influsso i cattolici di rito bizantino. Nel sec. XVII molti prelati dissidenti della G. indirizzarono lettere alla Curia romana chiedendo aiuto; lo stesso fecero i monasteri greci dell'Athos, Nea Mone (Chios) e Patmos. La S. Sede fu benigna e caritatevole verso tali suppliche, benché qualche volta si mostrasse restia in conseguenza di alcune tristi esperienze fatte con gli Orientali. Furono ottenute anche conversioni di prelati dissidenti; alcuni nondimeno non perseverarono. In ogni caso l'apostolato dei missionari cattolici nella G. trovò spesso fiducia presso gli « ortodossi ». Le scuole dei Gesuiti, Cappuccini e Lazzaristi furono frequentate da non pochi figli di genitori dissidenti. Quando nel sec. XIX iniziò un rigoglio di fondazioni ca-

ritatevoli ed educative con tutte le attrezzature moderne in Atene, nel Pireo, a Salonicco, in Creta, a Chios, a Naxos, a Syros, a Santorino, a Tinos, a Corfù ed altrove, i genitori « ortodossi » mostrarono grandissima fiducia verso queste scuole e verso altre istituzioni del genere. Così è rimasto fino ad oggi benché non siano mancati nel decorso dei tempi attacchi contro le opere cattoliche. Per il contributo culturale dei cattolici greci nell'Occidente, v. COLLEGI ECCLESIASTICI (*IX. Greco, Pontificio*).

BIBL.: G. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours*, Parigi 1881; V. Laurent, *La liste épiscopale du synodicon de Thessalonique*, in *Echos d'Orient*, 32 (1933), pp. 300-10; Chrys. Papadopulos, Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία, in Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδε α, X (1934), pp. 657-86; G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della G.: I. Chios; II. Tinos; III. Syros; IV. Naxos; V. Thera* (Santorino), Roma 1934-41 (cf. *Orientalia Christiana*, 34 [1934, 1]; *Orientalia Christiana analecta*, 107 [1936]; 112 [1937], 115 [1938]; 130 [1941]); id., *La Chiesa cattolica in G. (1600-1830)*, in *Orientalia Christiana periodica*, 2 (1936), pp. 164-90, 395-436; C. Silva-Tarouca, *Epistolarum Romanorum pontificum ad vicarios per Illyricum aliosque episcopos collectio Thessalonicensis* (*Textus et documenta, series theologica*, 23), Roma 1937; H. Giustiniani, *History of Chios*, edita da Phil. P. Argenti, Cambridge 1943; G. Hofmann, *Papa Gregorio XVI e la G.*, in *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa*, II, Roma 1948, pp. 135-57; E Dellaggio, *Les philhellènes et la guerre de l'indépendance, 138 Lettres inédites de J. Orlando et A. Louriotis*, Atene 1949.

Giorgio Hofmann

III. NEL SEC. XX. – La Chiesa « ortodossa » greca ha ricevuto una nuova Costituzione nel 1940. Fino al 1923 era stata governata da un Sinodo permanente di 5 membri presieduto dall'arcivescovo di Atene. Lo Statuto del 1923 sostituì questo Sinodo con un altro composto da tutti i vescovi, lasciando all'arcivescovo di Atene il disbrigo degli affari ordinari. Questo ordinamento durò fino al 1925. Un nuovo Statuto costituì nel 1931 un'Assemblea generale di tutti i vescovi da radunarsi almeno ogni 3 anni e un Sinodo permanente di 8 membri. Lo Statuto del 1940 ritenne questi due organi, soltanto ridusse a 6 i membri del Sinodo ai quali affidò il compito dell'elezione dei nuovi vescovi da farsi mediante la presentazione di 3 candidati al governo, che ne avrebbe poi scelto uno. Furono soppresse alcune diocesi ed altre fuse insieme, cosicché risultarono 65 diocesi e l'arcidiocesi di Atene, sottomesse al Sinodo di G., mentre la provincia di Creta, soggetta al patriarca bizantino, numera un metropolita e 7 vescovi suffraganei.

Nel 1938 l'arcivescovo Crisostomo Papadopulos fu sostituito alla sua morte da Crisanto Filippides, il quale a sua volta ebbe come successore, nel 1941, Damaskinòs, divenuto poi reggente del Regno fino al ritorno del re; egli morì nel 1949 ed ebbe come successore Spyridon.

Negli ultimi 20 anni la Chiesa « ortodossa » ha avuto relazioni tese con la Chiesa cattolica e invece molto amichevoli con quelle protestanti. La tensione, la cui causa fu l'arrivo in G. di numerosi cattolici di rito greco insieme al loro vescovo dopo la guerra contro la Turchia (1921), si è manifestata in numerosi atti legislativi contro il « proselitismo », nel costante rifiuto di riconoscere l'arcivescovo latino di Atene, nell'opposizione del clero contro l'istituzione del matrimonio civile (la legge riconosce soltanto il matrimonio « ortodosso » degli « ortodossi », cosicché il « matrimonio misto » fatto nella Chiesa cattolica viene ritenuto invalido), nella nuova legge del 1938 che spiega le clausole costituzionali sulla religione e finalmente nell'efficace opposizione allo stabilimento di rapporti diplomatici con la S. Sede.

La Chiesa greca si è fatta rappresentare in tutte le principali conferenze pancristiane (Losanna 1927; Edimburgo 1938; Amsterdam 1948). I rapporti con gli anglicani sono particolarmente stretti. Dietro invito furono inviati delegati alle Conferenze Lambeth del 1920, 1930 e 1948. Nel 1931 si trattò ufficialmente sulla dottrina e sulla possibilità dell'intercomunione con gli anglicani e i vecchi-cattolici. Ma soltanto nel 1938 la Chiesa greca riconobbe le ordinazioni anglicane, il che fu poi imitato da altre Chiese « ortodosse ».

Il livello dell'educazione del clero nella Chiesa greca è, per ragioni della sua grande povertà, piuttosto basso. La maggioranza degli studenti nella facoltà teologica di Atene non aspira al sacerdozio ma soltanto a qualche carriera connessa con la Chiesa (ad es., cancellierato nelle diocesi, cattedre di teologia quasi tutte tenute dai laici). L'adozione del nuovo calendario nel 1924 dette luogo a dissensi locali che durano ancora.

Nel 1907 fu fondata, in maggioranza dai laici, un'associazione chiamata Ζωή (Vita) con un regolamento di tipo monastico per la formazione di catechisti e per il fomento delle scuole domenicali. Essa pubblica un settimanale omonimo. Nel 1938 sorse l'*Unione cristiana dei laureati* per elevare il livello della vita religiosa; pubblica Ἀκτῖνες (Raggi). Dopo la prima guerra mondiale altri movimenti hanno avuto vita specialmente per iniziativa dei laici per il rinnovamento religioso.

La situazione dei cattolici latini nella G. durante il sec. XX non ha avuto cambiamenti degni di rilievo. Si è organizzata l'Azione Cattolica secondo le moderne direttive. Nel 1947 la diocesi di Chios è stata posta sotto l'amministrazione dell'arcivescovo di Naxos e quella di Santorino sotto quello di Syros.

BIBL.: v. sopra.

Giuseppe Gill

IV. IL RITO GRECO. – Fino a pochi anni addietro, si usava sempre questo termine per designare il rito della Chiesa bizantina osservato in varie regioni. Per distinguere lingue e paesi di questo rito, si diceva greco-russo, greco-bulgaro, greco-georgiano, greco-melkita (arabo), ecc. Ora è invalsa l'espressione di rito bizantino; v. BIZANTINA, LITURGIA.

Placido de Meester

VI. LA κοινή.

La κοινή (« comune ») o ἑλληνικὴ διάλεκτος designa la lingua greca dal tempo di Alessandro (ca. 330 a. C.) fino al periodo bizantino; è la grecità postclassica che da Alessandria (v.) si diffuse in tutto il mondo romano. Lingua della conversazione e delle relazioni commerciali, dura fino al 500 d. C., allorché incomincia la fase del neo-greco; detta anche « ellenistica », ché ἑλληνισμός era detto il raggruppamento di tutto il popolo greco, oltre le barriere dei singoli Stati, in un mondo culturale comune (400-200 a. C.). La κοινή si estende alle diverse forme della produzione letteraria ellenistica (iscrizioni, lettere private, opere storiche e bibliche); resta un compromesso tra la lingua parlata e la tradizione del classicismo.

Tale lingua internazionale, comoda per le transazioni, spezza l'esistenza dei dialetti greci. La lingua letteraria, che sensibilmente differiva dalla lingua parlata e rimaneva sotto l'influsso e l'imitazione del greco classico, dal sec. I a. C. si sforza di riaccostarsi agli antichi modelli classici (atticismo); mentre quella parlata si sviluppa per proprio conto, e ha come termine di sviluppo il greco moderno. La tendenza atticista non ha intaccato la tradizione manoscritta del Nuovo Testamento, per quanto un'atticizzazione sporadica dei Sinottici può rilevarsi in singoli manoscritti o gruppi di manoscritti (Michaelis).

La κοινή si formò sulla base dell'attico, di cui conserva per lo più fonologia e flessione; l'influenza dorica è minima o nulla, mentre il contributo dello ionico è abbondante. La scelta dell'α o dell'η, il vocalismo di certe voci, i casi di aspirazione, le leggi di contrazione, la declinazione e coniugazione si attengono, con poche eccezioni, alle regole dell'attico; mentre lo ionico, penetrato solo accidental-

mente nella flessione e nel vocalismo della κοινή, ha influito di più nel vocabolario, lasciando di ciò uno strascico anche nel greco moderno, il cui fondo tiene alla κοινή.

Al sec. IV epigrafi di vasi, iscrizioni lapidarie, formole di giuramento adottano termini stranieri, soprattutto ionici nel parlare corrente e nelle composizioni letterarie, dorici nell'epigrafia. Nel III e II sec. la κοινή prende incremento, si diffonde ed ha il suo nascere effettivo; ma già nel sec. III a. C. presenta iscrizioni ellenistiche la Ionia, le cui isole si adoperano alla diffusione della κοινή Al sec. I d. C. in Rodi la lingua è dorica, ma l'epigrafia è della κοινή.

Secondo Thumb, i termini ionico-poetici sono dei volgarismi, dovuti al numero elevato di soldati e commercianti ionici, che hanno contribuito ad ellenizzare l'Oriente; secondo Mayser, quei termini sono dovuti a tendenze particolaristiche di certi autori di origine ionica, ed all'imitazione cosciente della lingua poetica.

Nell'elaborazione della κοινή intervennero influssi estranei al mondo ellenico: 1) dalla Fenicia; 2) dall'Asia Minore (Frigia, Licaonia, Lidia), ove si fusero nella fonetica l'elemento greco e quello indigeno (modifiche nel sistema vocalico, perdita dell'articolazione labiale, consonanti addolcite dopo una nasale, tendenza a livellare la quantità tra lunghe e brevi, ecc.); 3) dall'Egitto, dove però, a parte i nomi di mesi e di persone, il vocabolario rimane essenzialmente greco, quanto al culto, alla milizia, ai pesi, alle misure, alle monete.

Comparsa in Egitto, come lingua superiore, ricca di vocabolario e adatta a rendere la sfumatura del pensiero, la κοινή influirà sugli indigeni, che, quando vorranno rimettere in onore la loro lingua, si serviranno delle lettere e di molti vocaboli greci.

Il greco biblico non è che il greco « comune » o κοινή, così come era parlato e scritto in ambienti non letterari e puristi. Dopo la scoperta dei papiri non si può dubitare dell'esistenza e dello sviluppo di una κοινή non letteraria, parlata o scritta, corrente allora nel mondo ellenico, per quanto poté non essere interamente identica tra provincia e provincia. Il greco biblico ha una sua relativa originalità solo perché fu usato per tradurre originali semitici oppure per la natura dell'insegnamento nuovo di cui è il veicolo.

I Settanta (v.) imprimono un particolare carattere alla κοινή nella loro versione. Così l'uso immoderato di forme, locuzioni, frasi, certamente greche, ma la cui frequenza non si spiega se non per la coincidenza con l'ebraico (teoria dell'« accumulazione »): ebraismi secondari. Gli ebraismi primari o propriamente detti, evitati quando la locuzione ebraica è accomodata secondo lo spirito della lingua ellenistica (Pentateuco), consistono in forme non della κοινή, per la superstizione della lettera (*II Re*, ecc.).

I semitismi del Nuovo Testamento sono o ebraismi (imitazioni coscienti o incoscienti del letteralismo dei Settanta), o aramaismi, cioè traduzione servile delle fonti semitiche orali o scritte, comprese le concezioni secondo la forma dello spirito semitico dello scrittore, rese servilmente in greco.

Termini latini erano entrati in circolazione nell'Oriente, in seguito alla conquista romana. L'integrità della lingua ellenistica non rimase intaccata dai « latinismi » introdottisi nel lessico della κοινή (termini amministrativi, militari, ecc.).

BIBL.: È riccamente citata da J. Vergote, *Grec biblique*, in DBs, III, coll. 1320-69. Studi più notevoli: A. Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, Strasburgo 1901; A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubinga 1908; A. Maidhof, *Zur Begriffsbestimmung der Koine besonders auf Grund des Attizisten Moiris* (*Beiträge zur historischen Syntax der griechischen Sprache*, 20), Würzburg 1912; W. Michaelis, *Der Attizismus und das Neue Testament*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 22 (1923), pp. 91-121; R. Laqueur, *Hellenismus* (*Schriften der hessischen Hochschulen*), Giessen 1925; F.-M. Abel, *Grammaire du grec biblique*, Parigi 1927; M. Jaquet, *Grammaire du grec du Nouv. Test.*, ivi 1927; H. Pernot, *Etude sur la langue des Evangiles*, Parigi 1927; id., *Observations sur la langue de la Septante*, in *Revue études grec.*, 42 (1929), pp. 411-25; P. Regard, *La langue du Nouv. Test.*, in *Revue études anciennes*, 30 (1928), pp. 229-32; G. Sacco, *La K. del Nuovo Testamento e la trasmissione del Sacro Testo*, Roma 1928; F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Test.*, 2ª ed., Parigi 1931; U. Holzmeister, *De quibusdam generibus Hebraismorum in textu Novi Text. occurrentibus*, in *Verbum Domini*, 12 (1933), pp. 295-302; G. Bonaccorsi, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, I, Torino 1933; B. Botte, *Grammaire grecque du Nouv. Test.*, Parigi 1933; G. Lattey, *The languages of Holy Writ*, in *Clergy review*, 6 (1933), pp. 32-45; E. Mayser, *Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlino-Lipsia 1933-34; J. Vergote, *Het probleem van de Koine in het licht der moderne linguistick*, in *Philol. stud.*, 6 (1934-35), pp. 81-107; G. Bardy, *Hellénisme*, in DBs, III, coll. 1449-53; G. Bertram, *Der Sprachschatz der Septuaginta u. der des hebr. Alt. Test.*, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 16 (1939), pp. 85-101; E. C. Colwel - J. R. Mantey, *A hellenistic Greek reader. Selection from the Koine of the New Test.*, Chicago 1939; M. Zerwick, *Graecitatis biblicae cognitio, quid ad S. Scripturam interpretandam conferat, exemplis illustratur*, Roma 1944.

Emmanuele da San Marco

VII. Le versioni greche della Bibbia.

Essendosi estesa la lingua e cultura greca a tutto il mondo civile (v. ELLENISMO), i giudei, specie quelli della diaspora residenti a Alessandria (v.), ebbero cura di dare della Bibbia ebraica una traduzione (v. SETTANTA) e un'interpretazione accessibile al mondo ellenistico. Ma nei secc. I e II d. C. la vecchia versione greca alessandrina andò perdendo ogni stima fra i giudei per due ragioni. Avendo, con la distruzione del Tempio, perduto il centro del culto, i giudei avevano necessità di un nuovo vincolo di unità spirituale; l'ottennero assoggettando il giudaismo mondiale al rabbinismo. In questa lotta per l'unità interna ebbe parte importante l'unificazione del testo biblico che prese inizio ca. il 100 d. C., principalmente per influsso del grande Rabbî 'Aqîbā' (v.), il quale per poter basare tutta la tradizione orale giudaica sulla S. Scrittura attribuiva un significato ad ogni più piccola parola e sillaba; tale ermeneutica esigeva un testo ben fisso. Ora i manoscritti greci dei Settanta discordavano in molti punti fra loro ed anche dal testo ufficiale ebraico. L'avversione ai Settanta che ne risultò crebbe per l'uso che i cristiani ne facevano nelle loro controversie cristologiche contro i giudei. Il giudaismo ufficiale rigettò dunque la versione greca alessandrina. Ma i giudei ellenisti, non conoscendo l'ebraico, avevano bisogno di una versione greca.

Perciò ca. il 140 d. C. un proselita greco di nome Aquila (*Akýlas*) ne fece una. Conosceva molto bene il greco ed acquistò anche buone cognizioni di ebraico. Imbevuto del metodo ermeneutico di Rabbî 'Aqîbā', cercò di riprodurre in greco il testo ufficiale ebraico con tutta esattezza, persino nelle più piccole minuzie. Realizzò questo compito con grande virtuosismo, però non senza violentare la lingua greca. Versione completamente nuova, indipendente dai Settanta, fu stimata moltissimo dai giudei ed adoperata per molto tempo nelle loro sinagoghe.

Ma non tutti i giudei si sentivano di ripudiare la venerabile versione dei Settanta. Perciò, poco dopo, forse ca. il 180, un altro proselita, di nome Teodozione, fece una versione dall'ebraico che seguiva quanto poteva l'antica versione alessandrina, o piuttosto ne fece una revisione, armonizzandola con il testo ebraico. Questa versione, meno gradita ai giudei che quella di Aquila, era tanto più stimata dai Cristiani.

Un terzo interprete, l'ebionita Simmaco, forse ca. il 200, si mise a tradurre la Bibbia ebraica, seguendo però altra norma che non i suoi predecessori. Si sforzò cioè di esprimere non parola per parola, come

fece Aquila, ma piuttosto il senso delle frasi ebraiche. Lo fece in buon greco, spesso felicemente adattandosi al genio dell'idioma greco.

I cristiani ritenevano tuttavia la versione dei Settanta, pur sentendo le grandi differenze fra i singoli codici e la sua discrepanza dal testo ebraico. Il primo che tentò rimediare a questo inconveniente fu il grande Origene, il quale in una immensa opera (v. ESAPLE) armonizzò il testo alessandrino con il testo ebraico per mezzo delle tre versioni greche suddette, dalle quali prendeva parole e frasi intere per sostituire espressioni meno esatte e colmare lacune dei Settanta. Queste inserzioni, tratte quasi tutte da Teodozione, sono particolarmente numerose in *Giobbe* e si trovano, come nei più antichi manoscritti, tuttora nelle edizioni dei Settanta, notate però in quella di A. Rahlfs con asterischi. Nel libro di *Daniele* la versione di Teodozione soppiantò quasi interamente l'originale versione alessandrina.

Luciano, che fece un'altra celebre recensione dei Settanta, adoperò anche lui i « Tre », come si solevano chiamare, ma di preferenza Simmaco, il cui greco elegante gli piacque molto. Così tante lezioni esaplari, cioè lezioni dei « Tre », invasero i codici dei Settanta, al punto che non si può comprendere né il lavoro di Origene e di Luciano né l'ulteriore storia del testo dei Settanta, e molto meno restituirne criticamente la forma originale senza continue comparazioni con i resti delle versioni posteriori.

Un interesse particolare meritano queste versioni per l'influsso che ebbero sulla nostra Volgata latina, poiché s. Girolamo, per compiere la difficile opera di una traduzione dall'ebraico, le consultò spesse volte; stimava molto i « Tre », ma dava fiducia speciale ad Aquila che considerava « verborum diligentissimum explicatorem ». Da Aquila prese, p. es., la troppo letterale espressione della faccia « cornuta » di Mosè (*Ex.* 34, 29).

All'infuori di queste versioni di tutto il Vecchio Testamento esistevano altre versioni parziali ed anonime, la *Quinta*, la *Sesta* e forse anche una *Settima*. Nell'antica letteratura cristiana si citano anche il *Siro*, che è una versione greca, fatta sull'ebraico da un siro sconosciuto, il *Samaritano*, di cui esistono ancora alcuni frammenti, e l'*Ellenico*.

La maggior parte di queste versioni greche si perdette. Se ne trovano dei resti, p. es., nei commentari di s. Girolamo e di altri Padri, nel margine del cod. marchaliano (Q), dei codd. 86 e 710 e della versione siro-esaplare. Nel 1875 i frammenti allora conosciuti furono raccolti ed editi con molta cura da Fr. Field, ma siccome non poté servirsi dei manoscritti, non merita sempre fede. Frattanto si sono trovati nuovi frammenti, dispersi in varie pubblicazioni.

A Venezia esiste un codice con una traduzione greca incompleta del Vecchio Testamento fatta sull'ebraico. È scritta in greco attico, però le parti aramaiche di *Daniele* sono tradotte in dialetto dorico. G. Mercati ha provato che l'autore di questo « greco veneto » è Simone Atumano, arcivescovo di Tebe. Fu pubblicato da O. Gebhardt (Lipsia 1875), ma non ha valore per la critica testuale.

BIBL.: 1) Edizioni di testi: Fr. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum graecorum in totum Vet. Test. fragmenta*, 2 voll., Oxford 1875; G. Mercati, *D'un palinsesto ambrosiano contenente i Salmi Exapli*, in *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, 31 (1895-96), pp. 654-63; E. Klostermann, *Die von Mercati entdeckten Mailänder Fragmente der Hexapla*, in *Zeitschrift f. altt. Wissenschaft*, 16 (1896), p. 336 sg.; F. C. Burkitt e C. Taylor, *Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila*, Cambridge 1897; C. Taylor, *Hebrew-Greek Cairo Geniza palimpsests*, ivi 1900; P. Grenfell e A. S. Hunt, *The Amherst papyri I*, Londra 1900; P. Glaue e A. Rahlfs, *Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs*, in *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*, 2 (1911), pp. 31-68, 417 sg.; L. Luetkemann e A. Rahlfs, *Hexaplarische Randnoten zu Is. 1-16*, *ibid.*, 6 (1915), pp. 233-386; A. Moehle, *Theodoret von Kyros Kommentar zu Jesaia*, *ibid.*, 5 (1932), specie p. XXIV; id., *Ein neuer Fund zahlreicher Stücke aus den Jesaias-Übersetzungen des Akylas, Symmachos und Theodotion. Probe eines neuen « Field »*, in *Zeitschrift f. altt. Wissenschaft*, 52 (1934), pp. 176-83; *Septuaginta...Gottingensis*: *XIV. Isaias*, ed. I. Ziegler 1939, pp. 106-15, e *XIII. Duodecim Prophetae*, ed. J. Ziegler 1943, pp. 102-109; E. Kantz, *A fresh Aquila fragment recovered from Philo*, in *Journ. of theol. Studies*, 47 (1948), p. 31 sgg. – 2) Altri libri ed articoli: G. Mercati, *L'età di Simmaco interprete e s. Epifanio*, Modena 1892; M. Friedmann, *Onkelos und Aquila*, Vienna 1896; A. Bludau, *Die Apokalypse und Theodotions Danielübersetzung*, in *Theol. Quartalschrift*, 79 (1897), pp. 1-26; G. Mercati, *D'alcuni frammenti exaplari sulla V^a e VI^a edizione greca della Bibbia* (*Studi e Testi*, 5), Roma 1901, pp. 28-46; H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1902, pp. 29-56, 62 sg.; A. Rahlfs, *Quis sit ὁ Σύρος*, in *Mitteil. d. Sept. Unternehm.*, 7 (1915), pp. 404-12; J. Reider, *Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila*, Filadelfia 1916; G. Mercati, *Se la versione dall'ebraico del codice veneto Greco VII sia Simone Atumano arcivescovo di Tebe* (*Studi e Testi*, 30), Roma 1916; A. Rahlfs, *Über Theodotions-Lesarten im NT und Aquila-Lesarten bei Justin*, in *Zeitschrift f. neut. Wissenschaft*, 20 (1921), p. 182; Th. Zahn, *Herkunft und Lehrrichtung des Bibelübersetzers Symmachus*, in *Neue kirchl. Zeitschr.*, 34 (1923), pp. 197-209; W. W. Cannon, *Jerome and Symmachus. some points in the Vulgate translation of Koheleth*, in *Zeitschrift f. neut. Wissenschaft*, 45 (1925), pp. 191-99; A. E. Silverstone, *Aquila and Onkelos*, Manchester 1931; J. Ziegler, *Textkritische Notizen zu den jüngeren griechischen Übersetzungen des Buches Isaias*, Gottinga 1939; id., *Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften*, Braunsberg 1943; M. Johannessohn, *Hieronymus und die jüngeren griechischen Übersetzungen des Alten Testamentes*, in *Theol. Lit. Zeit.*, 73 (1948), pp. 145-52. Ernesto Vogt

VIII. LETTERATURA.

I. ANTICHITÀ. – Alle origini sta la leggenda che attribuisce al mitico Orfeo, sacerdote di Apollo, ed ai suoi discepoli e continuatori, Museo, Eumolpo, Lino, carmi celebranti la vita degli dèi e degli eroi. La leggenda li conferma come rappresentanti di una poesia religiosa anche per il fatto che la loro memoria è sempre congiunta al culto di qualche dio. Secondo Pausania (I, 18, 5), il licio Oleno compose per primo un inno ad Ilitìa che i Delii solevano cantare nelle festività della dea.

Nella continuità di questa tradizione va ricercata l'origine dei 34 inni, pervenuti fino a noi sotto il nome di omerici, di varia lunghezza e composti in epoche diverse (secc. VIII-IV). I più lunghi esaltano, in forma epica, le gesta del dio e le leggende relative alla sua vita, di cui un vivido esempio rimane l'inno ad Ermete; oppure narrano l'origine del santuario come negli inni dedicati ad Apollo e a Demetra. Quelli più brevi sono un semplice preludio ad una più estesa narrazione epica. L'elemento descrittivo, pur distinguendo gli inni omerici dalla concisione e dal fervore di quelli orfeici – come già notava Pausania (IX, 30, 12) – non va mai a discapito del loro contenuto.

Nell'insieme questa raccolta può considerarsi il primo documento di una poesia religiosa, oltre che una importante testimonianza sui culti sorti nei diversi centri della G.

Per Omero ed Esiodo, v. le voci rispettive.

Nel sec. VII, l'elegia segna il trapasso dalla epopea, esauritasi nei farraginosi poemi del ciclo, alla lirica. Elegia e giambo nacquero presso gli Ioni e la prima divenne guerresca e politica con Callino e Tirteo, amorosa con Mimnermo, gnomica con Solone e Simonide. Archiloco di Paro, perfezionando preesistenti forme metriche popolaresche, esprime in giambi la sua spavalda aggressività e, negli stessi metri, Ipponatte la sua virulenza sovente plebea.

Nelle isole dell'Egeo, a Lesbo, fiorì l'appassionato canto di Saffo e quello bellicoso di Alceo, secondo la tradizione eolica di esprimere nel verso ogni impulso del cuore.

Leggera e sorridente fu invece la musa di Anacreonte di Teo.

Sul continente, adattandosi all'indole religiosa delle stirpi doriche, la lirica si fa corale e uno dei primi poeti melici fu Terpandro, autore di severi inni religiosi, cantati al suono della cetra (νόμοι).

Altri lirici furono Alcmane, nativo di Sardi, de-

licato autore di parteni, il mitico Arione ed alcuni, nati nella Magna G., come Ibico di Reggio e Stesicoro d'Imera. Le immagini poetiche di quest'ultimo più si avvicinavano alla forma epica.

Oltre ad essere l'espressione di un sentimento personale, la lirica rispecchia le mutate condizioni politiche della G., con l'affermarsi degli ordinamenti democratici di fronte al declino dell'aristocratica classe dirigente. Molti di questi poeti sono banditi dalla loro patria, come Teognide che nel tono pessimistico della sua poesia non sa dimenticare l'ingiustizia patita. La sua poesia rappresenta un estremo tentativo di irrigidimento sulle posizioni dell'antica morale nobiliare. Anche lui attribuisce agli dèi la predestinazione per le fortune degli uomini (133 sg.; 1029 sg.) e si inchina al loro volere (441), tuttavia si fa interprete delle ansie del tempo suo quando chiede a Zeus come mai i malvagi possono godere della stessa fortuna dei giusti (373 sg.). Il motivo della onniscenza degli dèi e della piccolezza dei mortali di fronte ai voleri della divinità si ritrova anche in Pindaro, ma l'impostazione è diversa. Gli dèi rappresentano per Teognide l'inevitabile, Pindaro li considera da un lato di più severa religiosità. Nella sua opera, che idealmente conclude l'età arcaica, appare fortemente sentita l'esigenza orfica di un ordine costituito nell'al di là: premio ai buoni e castigo ai reprobi.

In virtù di questa elevatezza la sua lirica si distacca da quella dei contemporanei Simonide e Bacchilide, anch'essi autori di epinici.

La fede religiosa di Pindaro è schiettamente monoteista; il poeta canta, attraverso il valore degli atleti, la virtù dell'individuo (ἀρετή). L'uomo, sotto pena di decadimento, deve saperla conservare, venerando gli dèi che gliel'hanno concessa ed avendo cura di evitare il loro sdegno (φθόνος). Inoltre deve rispetto alle leggi terrene. Anche negli inni omerici ricorre l'invocazione: δίδου δ'ἀρετήν, e il fulcro delle storie di Erodoto è questo valore dei Greci che, alimentato dalla sapienza e dall'osservanza delle leggi (VII, 102, 1), riesce a sconfiggere le brutali migliaia di Persiani (VII, 103, 4), mentre gli dèi fiaccano l'ὕβρις di Serse oppressore della libertà degli Elleni.

Dopo le guerre persiane, nel sec. V, ad Atene, sotto l'illuminata guida di Pericle, allo splendore delle arti fa riscontro quello dei diversi generi letterari, massime nella tragedia e nella commedia, originatesi ambedue dal culto di Dioniso. Il fiorire della scuola permette una più larga diffusione della cultura che diviene, ben presto, un ideale spirituale.

Isocrate, uno dei caposcuola più celebri della retorica, potrà scrivere più tardi, ammirato, che Elleni erano ormai quelli che avevano la stessa comunanza di cultura piuttosto che i nati nella stessa G. (*Paneg.*, 50). La predicazione sofistica, iniziatasi con la metà del secolo, instaura l'interesse politico, favorendo di conseguenza l'individualismo, spinto con Crizia alle teorie più estreme. Di questo interesse verso i valori reali si avvanteggerà la storiografia che, dopo la tendenza geografica e genealogica di Erodoto, troverà con Tucidide il più acuto giudice ed indagatore degli umani eventi. Gli studi di linguistica e di retorica, iniziatisi con i siracusani Corace e Tisia, avvantaggiano la prosa e l'eloquenza giudiziaria e politica. Questa, nel sec. IV, toccherà la perfezione con la serie degli oratori attici tra cui eccelle Demostene.

Ma, dietro questo innegabile progresso stilistico e culturale, si va delineando una crisi dei valori religiosi e morali di cui si possono cogliere i segni premonitori nel teatro drammatico. Dopo la severa religiosità di Eschilo, che rispetta l'onnipotenza degli dèi e le leggi dello Stato, il dramma sofocleo è più distaccato nella contemplazione delle passioni umane.

Il concetto caratteristico della morale arcaica per cui i figli scontano le colpe dei padri, già apparso nell'elegia di Solone (12-31 sg., Diehl) e radicato in Eschilo, in Sofocle comincia a perdere molto della sua importanza. Anche lo Stato vien posto in discussione e nell'*Antigone* appare il contrasto tra le norme codificate della πόλις e quelle non scritte del diritto naturale (ἄγραφος νόμος). I drammi di Euripide, infine, denunciano il dubbio che si insinuava nelle azioni umane e nei loro rapporti con il divino. La commedia, poi, poneva in aperta caricatura gli dèi, come negli *Uccelli* di Aristofane, anche se questo poeta seguiva un ideale conservatore. Il dramma satiresco aveva portato sulle scene le burlesche avventure di un dio sia pure minore, Eracle, e ne aveva fatto il suo eroe.

L'equivoco in cui si dibatte Atene alla fine della sua potenza e di cui Tucidide ha lasciato un suggestivo quadro (l. III, capp. 82-83) troverà il suo epilogo nel processo e nella morte di Socrate, la cui isolata reazione contro i sofisti sarà giudicata un'offesa ai valori divini che ora si tentava di riabilitare dopo averli fatti inaridire nelle coscienze. Un mondo costruito unicamente sui valori umani dimostrava ben presto la sua caducità per cui Platone nel corso della sua speculazione filosofica oltre che revisione spirituale, verrà rifiutando questa realtà per affisarsi nuovamente verso il divino.

L'opera di Platone riassume tutte le esperienze e le aspirazioni dell'età attica. A partire dal sec. III, per effetto delle conquiste di Alessandro, la civiltà greca a contatto dei paesi d'Oriente ne assorbe e modifica le varie correnti spirituali. Il sorgere di nuove città, prime fra tutte Alessandria ed Antiochia, il progresso economico dei regni d'Egitto e di Siria, l'affermarsi di una classe borghese dedita ai traffici ed alla mercatura, la lingua divenuta comune (κοινή), sono tra gli elementi di una civiltà non più greca ma diffusa in tutti i paesi del Mediterraneo che il Droysen, con felice espressione, denominò ellenistica.

Atene, decaduta dal suo antico prestigio politico e commerciale, diventa una città di rètori alla cui scuola si va per specializzarsi. Anche la religione si trasforma con l'ingresso di numerose divinità egizie ed orientali e ci si rivolge ormai a quegli dèi che si credono più adatti alla propria protezione. I papiri magici dànno una chiara idea del sincretismo religioso che si andava formando e della torbida mescolanza dei diversi riti. L'individuo tende ad estraniarsi – « vivi nascostamente », raccomandava l'etica epicurea – e ad evitare qualsiasi conflitto spirituale seguendo i precetti di una morale improntata a pratica utilità. La stessa fortuna (τύχη) è intesa non come protettrice della collettività ma del singolo. Alla luce di questi fattori si comprende come la letteratura acquisti una sua particolare espressione, mutevole nei diversi generi letterari. Rivivono le vecchie forme dell'elegia, della tragedia, dell'epica, ma il loro contenuto è diverso.

Gli inni religiosi di Callimaco sono condotti con una raffinata tecnica stilistica, sapientemente ampliati con immagini mitologiche, ma non possiedono un sentimento schietto e spontaneo. Apollonio Rodio, con le sue *Argonautiche* introduce nell'epica il motivo amoroso. In genere l'arte si adegua alla realtà umana cogliendone l'immediato valore ma senza trasfigurarla. Così le commedie di Menandro colgono le situazioni piccolo-borghesi dell'età sua nella loro intimità, e i mimiambi di Eroda rappresentano gli

aspetti più triti e volgari della vita. Questi ultimi hanno quasi una correlazione con la scultura dell'epoca non aliena dal raffigurare grinzosi pescatori o vecchie ubriache. Solo gli idilli di Teocrito costituiscono un'eccezione, anche se la realtà bucolica che egli idealizza cade talvolta nel preziosismo.

Nascono invece forme letterarie come il romanzo e l'epigramma, preferito per la sua brevità, testimonia una predilezione più raffinata verso uno stato d'animo saputo cogliere con levigatezza e concisione. Il maggior merito dell'età ellenistica è costituito dal fervore degli studi scientifici e filologici, a cui diede grande impulso la fondazione del Museo di Alessandria, con l'opera dei suoi dotti bibliotecari che curarono le edizioni dei testi classici e posero, con Erodoto ed Aristarco, le basi della questione omerica. Gli studi geografici ed etnografici assumono dignità di scienza, specie con Eratostene e più tardi con Posidonio. Accanto alle storie nazionali si allineano quelle dei popoli d'Oriente, con Megastene che scrisse sulle genti dell'India, e la storia dell'antico Egitto di Ecateo di Abdera condotta con intendimenti filosofici ed eruditi. Polibio di Megalopoli, il più grande degli storici ellenistici e vissuto in età romana, dona alle sue storie un indirizzo pragmatico, vale a dire che ha per oggetto le azioni politiche; egli stesso, criticando il metodo di Timeo di Tauromenio, dice che non può adempiere al suo ufficio di storico chi si formi soltanto sui libri e manchi della esperienza politica e militare e della conoscenza diretta dei luoghi (XII, 25 h).

Con la dominazione romana (I-II sec. d. C.) la letteratura seguita a calcare le vie già tracciate dalla rigogliosa attività del periodo ellenistico, ma senza più alcuna convinzione. Fra i tanti autori, di cui questo periodo abbonda nei diversi generi letterari, emergono Plutarco con le sue cinquanta biografie di uomini che furono illustri nella storia greca e romana, scritte con intendimenti didattici e moraleggianti; l'ignoto autore del Περὶ ὕψους, fine trattatello estetico, e il fresco romanzo pastorale *Dafni e Cloe* di Longo Sofista. Di un movimento retorico erudito che va noto sotto il nome di «seconda sofistica» il più notevole rappresentante è Dione di Prusa, detto Crisostomo, autore di numerosi discorsi. Ultimo rappresentante di questo ellenismo in decadenza è Luciano di Samosata con la sua opera brillante, spregiudicata e irreligiosa. Nei suoi *Dialoghi* i nomi degli dèi ad altro non servono che come pretesto letterario. I tempi erano ormai maturi e ad affrettarne la conclusione si era già levata, secondo la tradizione, nell'areopago di Atene, la voce dell'apostolo Paolo.

BIBL.: Fra le numerose storie e manuali, indispensabile strumento di studio, W. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, riveduta da O. Stählin e W. Schmid (I-II in 3 parti), 6ª ed., Monaco 1912-24. Questi ultimi due autori l'hanno rifatta e completamente sostituita in una trattazione che giunge sino all'età attica inclusa (Monaco 1929-48, 1ª parte in 5 voll.). Per i tempi ellenistici, tuttora fondamentale F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, 2 voll., Lipsia 1891-92. Di indirizzo estetico A. e M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, 5 voll., Parigi 1896-1901. Per le questioni relative ai singoli autori sono necessaria fonte d'informazione gli articoli in Pauly-Wissowa. In Italia, una storia condotta con intendimenti scientifici è quella di C. Cessi, I, Torino 1933 (interrotta ad Omero). Tra i manuali, utili quelli di A. Rostagni, 16ª ed., Milano 1946 e quello di E. Bignone, Firenze 1941.

Tra le opere che considerano l'espressione letteraria greca sotto l'urgenza dei vari problemi morali, sono significative: J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, Parigi 1869; R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Lipsia 1907; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 2 voll., Berlino 1935; W. Jaeger, *Paideia*, I, Berlino 1935, II-III, Oxford 1943-44 (trad. it. I vol., Firenze 1936); W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stoccarda 1942; F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basilea 1945; C. Del Grande, *Hybris da Omero a Cleante*, Napoli 1947; H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Parigi 1948; W. Chase Greene, *Moira, Fate, Good, Evil in Greek thought*, Cambridge (Mass.) 1948; M. P. Nilsson, *Grekisk Religiositet*, trad. it. a cura di C. Diano, Firenze 1949.

Lanfranco Fiore

II. MEDIOEVO. – Il periodo di saldatura tra lo scorcio dell'epoca imperiale e l'epoca bizantina è detto del «basso impero» e va da Costantino a Giustiniano. È un periodo di transizione nel quale tra gli scrittori di lingua greca si noverano come storici Eusebio di Cesarea (v.), Socrate e Sozomeno; come eruditi Stobeo; come retori Libanio e Giuliano l'Apostata; come oratori i grandi Padri cappadoci s. Basilio (v.), s. Gregorio Nazianzeno (v.), s. Gregorio Nisseno (v.); come filosofi Proclo e gli epigoni della scuola di Atene; come poeti Nonno di Panopoli, Quinto Smirneo e Museo.

Giustiniano è l'imperatore che dà l'impronta alla civiltà bizantina, che si rivela nella concezione cristiana di lui, grandiosa nei monumenti dell'arte, rigidamente teologica nella esplicazione della verità religiosa, ostile alla libera investigazione filosofica, noncurante della severa indagine in materia di storia, cosciente dei cinque secoli di pensiero e di prassi cristiana che hanno improntato di sé la cultura dell'Impero.

La letteratura bizantina è caratterizzata dal contrasto tra il rispetto della forma antica e le nuove correnti portate dal pensiero cristiano. I bizantini, infatti, hanno molto letto gli autori antichi e specialmente gli alessandrini, più eruditi che ispirati, e sono pertanto portati a porre entro le antiche forme il nuovo contenuto. Questo è costituito di vari elementi, e cioè dalla solenne romanità dell'Impero sul quale è ricalcata la vita amministrativa e la consuetudine della corte e dalla visione cristiana nel pensiero e nella prassi, di un cristianesimo già adulto e dogmaticamente fissato, e divenuto, anzi, con il suo credo la tessera di unificazione e di riconoscimento tra le varie genti cristiane che costituiscono l'Impero. Il quale, proiettato ormai verso l'Oriente, da questo ha preso religiosamente le manifestazioni di un pesante ascetismo compiacentesi spesso in strane manifestazioni esteriori, e politicamente l'ossequio servile verso il despota che impera a Bisanzio.

Prescindendo dal periodo di transizione, la letteratura greca del medioevo, o bizantina, si può dividere in tre periodi: 1) da Giustiniano (sec. VI) al sorgere della dinastia macedone (sec. IX); 2) epoca degli imperatori macedoni (secc. X-XII); 3) epoca dei Comneni e dei Paleologhi (secc. XII-XV) sotto l'ultimo dei quali Bisanzio cade in potere dei Turchi.

Per la produzione strettamente teologica e morale di queste tre epoche v. BIZANTINA, LETTERATURA. Qui si darà un breve cenno panoramico della letteratura non ecclesiastica, distribuito secondo le epoche suddette, rimandando alle singole voci le figure più importanti.

1. Nell'epoca di Giustiniano stanno in primo piano gli storici. Procopio (m. ca. il 562; v.), autore della *Storia delle guerre* di Giustiniano: persiana, vandalica, gotica, in 8 libri; Agathia di Myrina (m. nel 582), che proseguì la storia dell'Imperatore dal 552, anno in cui l'aveva lasciata Procopio, al 558, e che fu continuata a sua volta da Menandro Protettore (metà sec. VI) fino al 582; Malala di Antiochia (metà sec. VI), autore di una *Cronografia* dalle origini del mondo alla morte di Giustiniano.

Pure all'epoca di Giustiniano va con ogni probabilità collocato l'innografo s. Romano (v.) di Emesa in Siria, cui si debbono quei mirabili *contaci*, carmi ricalcati su uno schema fisso (irmo) con metrica non quantitativa ma sillabica. Romano fu seguito da melodi più recenti, autori di *canoni* e non di *contaci*, tra cui i più notevoli sono s. Giovanni Damasceno (v.) e suo fratello Cosma il Cantore, Teodoro Studita (v.) e suo fratello Giuseppe di Tes-

salonica. Anche l'epigramma, già gloria dei poeti alessandrini fiorisce nel sec. VI, ma naturalmente trasformato dal cristianesimo che lo libera dalla aduggiante imitazione mitologica e gli permette più libero sfogo personale. I più celebri epigrammisti del tempo sono Rufino, Paolo Silenziario e lo scolastico Sinesio.

2. L'epoca degli imperatori isaurici, tutta presa dalla lotta iconoclasta, non favorì lo sviluppo delle lettere; ma con l'avvento della dinastia macedone, che inaugurò l'epoca più gloriosa della storia di Bisanzio, un gran rifiorimento si verifica anche nella letteratura. Illustre rappresentante ne è Fozio (m. nell'897). L'imperatore Costantino VII (m. nel 959) è piuttosto un compilatore erudito a cui si debbono i libri *De thematibus*, *De administrando imperio*, prezioso per la storia dei popoli slavi, la *Biografia* dell'antenato Basilio I, *De caeremoniis aulae Byzantinae*. A Suida (o Suda) si deve un *Lessico* enciclopedico pieno di notizie di interesse storico, geografico e filologico.

Fu Costantino VII che ordinò al grande logoteta Simeone di tradurre in greco da varie lingue (donde l'epiteto di Metafraste) le vite dei santi più notevoli: il cui contenuto, spesso romanzesco, fa rivivere l'ambiente religioso-sociale di Costantinopoli. Dell'epoca dell'imperatore Giovanni Zimisce (969-76) è il *Philopatris*, dialogo antiarabo, di spirito nazionalistico, di imitazione lucianea.

Una menzione speciale va fatta del poema popolare intitolato *Digenis Akritis*. Il protagonista dell'anonimo poema si chiama Digenis perché nato da un emiro musulmano e da una principessa greca ed ha l'epiteto di Akritis perché ha il compito di difendere la frontiera (*akra*) dell'Impero verso oriente. Secondo la diffusa esigenza dell'epos popolare egli è bellissimo, valoroso guerriero, è amante riamato di una fanciulla che rapisce e fa sua sposa, viene onorato dalla visita dell'imperatore, e muore a trentatre anni di morte gloriosa. Questa epopea è uno specchio della vita brillante e movimentata che si viveva dai baroni bizantini ai confini orientali dell'Impero.

3. Il sec. XI è quello degli imperatori Comneni che ha inizio con Isacco I (m. nel 1059) e termina con Andronico I (m. nel 1185). Durante i 126 anni del loro regno, grazie alle temporaneamente migliorate condizioni politico-militari, si verifica un movimento letterario che da una parte manifesta l'aumentata influenza dell'Occidente latino, al cui ideale culturale il re Manuele I si ispira, dall'altra un ritorno verso i modelli del passato, un richiamo alle grandi figure dei poeti e dei filosofi classici, l'uso nel comporre, di una lingua più pura della usuale (atticismo).

Anna Comnena (1083- m. in data sconosciuta), primogenita di Alessio I, moglie dello storico dei Comneni, Niceforo Briennio (m. nel 1137; la cui narrazione si ferma al 1079), narra nell'*Alessiade*, poema in 15 libri, le imprese guerresche compiute da suo padre contro i nemici esterni dal 1069 al 1118. Il poema è ricco di reminiscenze classiche, storicamente documentato, atticizzante nello stile e nella lingua.

Menzione speciale va fatta di Michele Psello (m. nel 1078; v.), poligrafo versatile, segretario di quattro imperatori, tutto impregnato di cultura ellenica, la cui opera di scrittore (esegesi di testi greci, questioni filosofiche, giuridiche, storiche, elogi funebri, lettere, elogi di viventi) ha un valore notevolissimo, soprattutto dove rievoca la classicità greca. La sua *Cronografia*, che va dal 976 al 1077, oltre al pregio storico, ne ha anche uno letterario di primo ordine.

Nel sec. XII non difettano né storici né filologi. Tra gli storici va ricordato Giorgio Cedreno (fine sec. XI), autore di una *Cronaca* dalle origini ad Isacco Comneno, e Giovanni Zonara (v.), che scrisse una *Storia universale* da Adamo ad Alessio Comneno. Come filologi ed eruditi vanno menzionati Eustazio vescovo di Tessalonica, scoliaste di Pindaro e commentatore dei due poemi omerici, lavoro prezioso quest'ultimo perché riporta scolii più antichi; Giovanni Tzetze (m. dopo il 1158) che scrisse in versi politici (cioè popolari, plebei, basati non sulla quantità ma sul numero [15] delle sillabe e sull'accento finale) una serie di storie di vario contenuto che furono poi distribuite in dodici gruppi di mille, donde il nome di *Chiliadi*.

Il sec. XIII, infausto per Bisanzio, si apre con la fondazione dell'Impero latino di Costantinopoli, epoca certo non favorevole allo sviluppo delle lettere. Va in modo particolare ricordata, anche perché proveniente da Atene, l'opera poetica di Michele Acominato, che fu arcivescovo di quella città dal 1175 al 1204. Egli ne canta l'antica gloria e bellezza, rievoca le rive dell'Ilisso ed esprime la gioia di poter contemplare l'Acropoli. Suo fratello Niceta, che visse alla corte di Teodoro Lascaris a Nicea, al tempo dell'Impero latino, scrisse in 20 libri una *Storia* dal 1118 al 1206, comprendente l'epoca dei Comneni fino a Baldovino di Fiandra.

In questo stesso tempo scrisse un'opera di contenuto autobiografico Niceforo Blemmide (m. nel 1272) *Geografia sinottica*, frutto dei suoi viaggi per l'Impero di Oriente, fino all'Athos. Suoi allievi furono Giorgio Acropolita, cui si deve la *Storia dell'Impero di Nicea* (1203-61). Scolaro di Giorgio fu Teodoro Metochite, grande erudito autore di una *Miscellanea filosofica e storica*. Del resto, sotto l'Impero di Nicea, come reazione allo spezzettamento politico seguito alla catastrofe del 1204, si ebbe un grande sviluppo intellettuale, orientato verso i modelli dell'antichità.

Ritornati, con Michele VIII Paleologo, i greci sul trono di Bisanzio si ha, per i secc. XIV-XV, una serie di scrittori che si dedicano specialmente alla filologia erudita o alla storia, non dalle origini come un tempo ma limitandosi più o meno all'epoca nella quale gli autori hanno vissuto. Si trovano così Massimo Planude (m. dopo il 1310) autore, fra l'altro, di un'*Antologia* di epigrammi in sette libri; Demetrio Triclinio, buon filologo, scoliaste di Esiodo, di Pindaro e dei tragici; Giorgio Acropolita (m. nel 1282), che narra la storia di Costantinopoli durante l'occupazione latina; l'imperatore Giovanni VI Cantacuzeno (divenuto monaco, dopo aver per 14 anni, dal 1341 al 1355, occupato per usurpazione il trono), il quale scrisse, sotto lo pseudonimo di Joasaf, nel suo monastero dove si circondò di un cenacolo di letterati, filosofi e poeti, una *Storia bizantina* da Andronico Paleologo a lui stesso che è in sostanza un'autobiografia apologetica; Giorgio Pachimere (m. ca. il 1310), autore di una *Storia dei Paleologi* da Michele VIII ad Andronico; Niceforo Gregoras (m. ca. il 1359) cui si deve una *Storia di Costantinopoli*, in 37 libri, dal 1204 al 1359. Va pure ricordato Demetrio Cidone, un teologo e retore che tradusse in greco la *Somma* di s. Tommaso, prese parte alle controversie teologiche e lasciò una voluminosa corrispondenza.

Chiudono la serie dei letterati bizantini Giorgio Frantze (m. ca. il 1477), che dopo la caduta di Costantinopoli in mano dei Turchi passò in Italia, stabilendosi poi a Corfù e scrisse in quattro libri una *Cronaca* che va dal 1258 al 1476; e Laonico Calcondila (m. dopo il 1480) ateniese che non passò, come il fratello Demetrio, in Italia, ma restò in Grecia dove scrisse una *Cronaca* in dieci libri dal 1298 al 1463.

Con questi autori si chiude la storia della letteratura profana greco-bizantina, della quale la storiografia costituisce la materia più continuativa ed abbondante, cominciando essa con Zonara, che narra la vita di Costantino, e giungendo con Laonico Calcondila alla caduta di Bisanzio; il pensiero filo-

sofico, pur rispettando il lato strettamente dogmatico, fissato dalla lunga serie di teologi, moralisti, oratori sacri, sente nella decadenza del presente il bisogno di rifarsi al passato, riesumando Platone, commentando con amorosa sollecitudine i grandi poeti classici, adottando la lingua dotta e pura degli antichi autori ed evitando il linguaggio usuale adoperato dal popolo, infarcito di parole straniere derivate dai contatti con slavi, turchi, italiani, franchi, ma viva ed efficace. Nasce così e si sviluppa quel dualismo tra lingua scritta e lingua viva che è tuttora vivo nella letteratura della G. moderna.

BIBL.: Krumbacher, fondamentale; K. Dieterich, *Geschichte der byz. und neugriech. Literatur*, Lipsia 1902; G. Montelatici, *Storia della letteratura bizantina*, Milano 1916; v. le opportune correzioni e integrazioni di S. G. Mercati, in *Roma e l'Oriente*, 1918, pp. 171-83; A. Veniero, *Paolo Silenziario*, Catania 1916; B. Stumpo, *L'epigramma a Costantinopoli nel sec. VI d. C.*, Palermo 1926; N. Jorga, *Médaillons d'histoire littéraire byzantine*, in *Byzantion*, 2 (1929). Come informazione generale sulla cultura e sulla civiltà bizantina v.: D. E. Hesseling, *Essai sur la civilisation byzantine*, Parigi 1907; N. Turchi, *La civiltà bizantina*, Torino 1915; Ch. Diehl, *Byzance. Grandeur et décadence*, Parigi 1919; N. Jorga, *Histoire de la vie byzantine*, 3 voll., Bucarest 1934. Nicola Turchi

III. LETTERATURA NEOGRECA. – Dal 1453 all'inizio dell'Ottocento ogni manifestazione di cultura greca è soffocata dalla tirannica oppressione dei Turchi, ma la tradizione linguistica e letteraria non si estingue. L'isola spirituale del Fanàr (patriarcato di Costantinopoli) serba la tradizione classica e chiesastica e non è esente da influssi occidentali, ma un'attività artistica originale si svolge solo nelle isole, Cipro, Rodi e Creta, in un clima di maggior libertà (predominio veneto). Qui, e specialmente a Creta, si foggia la nuova lingua popolare e si costituisce un patrimonio letterario di grande interesse storico e poetico. Modelli cavallereschi occidentali sono risentiti e rifusi da una sensibilità fresca e vigorosa nel poema cretese *Erotocritos*, di undicimila decapentasillabi, di Vincenzo Cornaros (sec. XVI), popolarissimo ovunque, mentre l'anonimo *Sacrificio di Abramo* e l'*Erofili* di Chortatzis fanno rivivere una poesia drammatica. In tutto il periodo, e in tutta la G., fiorisce con eccezionale rigoglio quantitativo e qualitativo la poesia popolare (v. le traduzioni del Tommaseo), amata e imitata in Occidente nell'età romantica e post-romantica: questa poesia, evocatrice di tutta la vita dell'uomo greco, raggiunge vertici di ingenua liricità, intimità di drammatico *pathos*, e rispecchia, pur nella trasfigurazione dell'arte, l'anima greca nei suoi caratteri perenni.

Coincide con l'eroica guerra d'indipendenza (1821-1828) il risveglio della grande poesia, precoce nell'Eptaneso. S'impone la figura del « Dante neogreco », Dionisio Solomòs (Zante 1798-Corfù 1857). Educato in Italia (vasta produzione in italiano), egli si conquistò laboriosamente il nuovo strumento espressivo della lingua neogreca, in cui effuse un mondo di supremi ideali (patria, fede, libertà) intimamente sentiti. Acquistatasi, specie con l'*Inno alla libertà*, che fu caro a patrioti d'ogni paese nel periodo delle rivoluzioni nazionali, la dignità e la fama di vate, il Solomòs si liberò progressivamente da residui retorici e da torbidi romanticismi (*Lambros*, poema incompiuto), e nei versi d'un poema su Missolungi, *I liberi assediati*, fatalmente frammentario, diede la più alta misura della sua ispirazione sofferta e pensosa. La esaltazione della *Aretì* (la *virtus*) ispira la lira patriottica dello zacintio Andrea Calvos, amico del Foscolo, di atteggiamenti linguistici e metrici singolari. Ai margini del circolo ideale del Solomòs e seguaci (Marcoràs), fiorì l'esuberante e carica poesia del leucadio Aristotele Valaoritis, influenzata dal romanticismo vittorughiano e colorita di patriottismo.

Una ideale filiazione del Fanàr fu rappresentata dalla cosiddetta « prima scuola ateniese », che contaminò un romanticume di bassa lega con un arcaismo formale, e oscillò fra un pessimismo spesso convenzionale e una orecchiabile facilità di canzonetta (fratelli Sutzos, Paraschos). Da tali caratteri deteriori, che allontanarono la poesia greca come dalla lirica popolare così dalla nobile tradizione eptanesia, non furono immuni il Paparrigòpulos e il Vasiliadis, prematuramente morti.

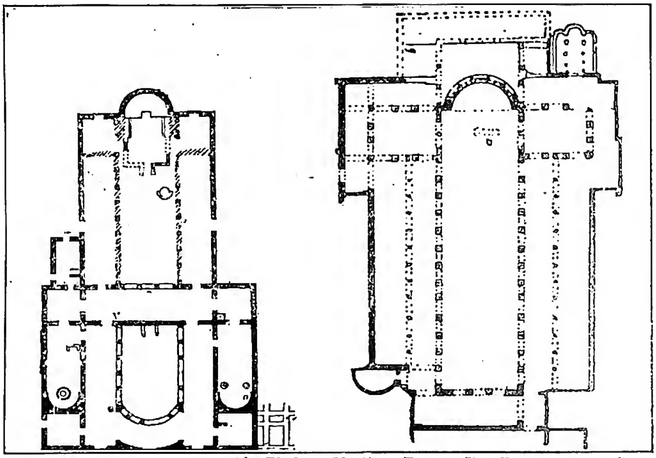
L'annosa e aspra polemica linguistica fra i sostenitori della *catharèvusa* (lingua « pura », arcaizzante) e la *dhimotikì* (lingua dell'uso e delle maggiori opere poetiche) parve trovare una soluzione nell'opera *Il mio viaggio* (1888) di Giovanni Psicharis (1854-1929), tentativo di superamento della diglossia, di capitale importanza. Il dissidio incrudì invece fino alla lotta cruenta dopo le versioni del Nuovo Testamento in lingua popolare, ma lo Psicharis e Alessandro Pallis (traduttore di Omero) determinarono l'affermazione della *dhimotikì*, che, pur con vari temperamenti e atteggiamenti secondo le singole personalità creatrici, è oggi l'incontrastato strumento d'espressione letteraria. Ma a tale affermazione contribuì potentemente il poeta Costìs Palamàs (1859-1943), nella cui opera multiforme si riassume oltre un sessantennio di vita letteraria greca. La sua poesia (*La vita immutabile*, *Il flauto del re*, *Il dodecalogo dello zingaro*) è frutto di vasta assimilazione d'ogni sorta di voci, da Esiodo ai parnassiani, ma è anche l'espressione d'un'anima autentica di poeta.

Il Palamàs esercitò un'influenza preponderante su più generazioni poetiche, anche là dove (poesia « rumeliota » di Malacasis e Athanas; Porfiras, ecc.) genuine nature artistiche seppero affermare una loro originalità. I poeti della cosiddetta « generazione del '20 » tentarono di fare un'esperienza greca di alcune correnti occidentali, ma non si elevarono dalla mediocrità. Al Palamàs si contrappose in certo modo la poesia « minore », crepuscolare, percorsa da uno *humour* amaro, di Costas Cariotakis (m. suicida nel 1928), ma il vero « antipalamàs » fu il grande Costantino Cavafis (Alessandria d'Egitto 1868-1933), che, nell'isolamento pratico e letterario dalle correnti poetiche elleniche, in una solitudine umbratile barricata da anomalie sessuali, diede voce, in poco più che 150 poesie, a un tragico mondo di passione morbosa, di esilio, di « condanna », resuscitò dalle pagine della storia alessandrina, bizantina, romana, figure e vicende illuminate di luce ambigua, incise come nel nitore severo del marmo epigrammi degni dell'*Antologia Palatina*, trasse dalla memoria personale evocazioni di ebbrezze e di tormenti, d'ansie o di sazietà, e intonò la sua lirica singolarissima con movenze schive e lontane dal « canto », ma sostenute da una contenuta vibrazione e di potente originalità.

Oggi, dopo la morte del Palamàs, lo scettro di poetavate si attribuisce al leucadio Angelo Sikelianòs (n. nel 1888), anch'egli di notorietà internazionale, specie per l'ideazione d'un centro delfico di spiritualità e di fraternità universale ispirato agli ideali perenni dell'umanità. Nella vasta opera lirica e drammatica (in versi) del Sikelianòs si riscontrano, accanto ad accenti entusiastici di panismo paganeggiante, ripensamenti di motivi etico-religiosi che portano il poeta a visioni sincretistiche metaconfessionali (orfismo-dionisismo e cristianesimo). Il mondo poetico del Sikelianòs è ricco e interessante e la poesia svela un temperamento eccezionalmente dotato, ma spesso privo della sovrana misura della grande arte. Una figura complessa e interessante, ma senza profonde risonanze e ignara delle vette nonostante le grandi ambizioni, è quella di N. Casanzakis. Il campo della poesia è oggi, però, tenuto validamente da un gruppo di giovani (« generazione del '30 »), che, con un'intima esperienza di poesia europea e mondiale (dal simbolismo al surrealismo, all'ermetismo, a Eliot), ma con anima greca e mediterranea, hanno rinnovato la tradizione liberandosi da ogni residuo moralistico e descrittivistico e da ogni facile orecchiabilità, e in modi « contemporanei » (valori analogici ed evocativi moventi dalla riscoperta d'un linguaggio poetico) hanno espresso una sensibilità « contemporanea ». Il maggiore

poeta greco vivente è Giorgio Seferis (n. a Smirne nel 1900).

La prosa neogreca, che fiorì più tardi della poesia, ebbe in passato i suoi maggiori rappresentanti in Alessandro Papadiamantis (1851-1911; verismo paesano) e in Gregorio Xenòpulos (n. nel 1867 e ancora vivente), letterato « mondano » di grande popolarità e fecondità, creatore del romanzo d'ambiente e talora buon delineatore di caratteri, ricco dei toni più vari. Una *verve* sottile ed elegante animò i *chronografimata* (« elzeviri ») di Paolo Nirvanas. Dopo la prima guerra mondiale la prosa ha avuto una fioritura di straordinaria intensità e ricchezza. I migliori narratori contemporanei sono Stratis Mirivilis (*La vita nella tomba*) e Ilias Venezis (*Il numero 31328*), assai fecondi, specie il Venezis, eccezionalmente letto negli ultimi anni. Molti eccellenti scrittori di romanzi e novelle (Cosmas Politis, Theotocàs, Petsalis, ecc.) sono in piena attività creativa.



(da Fliche - Martin - Frutaz, III, Torino 1939, p. 571)

GRECIA - *A sinistra*: pianta della basilica di Tebe. *A destra*: pianta della basilica di S. Demetrio di Salonicco.

Il teatro neogreco è poverissimo. Dopo i misteri e drammi cretesi, vanno ricordate la *Galatea* del Vasiliadis e la *Trisévieni* del Palamàs. Lo Xenòpulos riportò brillanti successi anche come commediografo; ma il più significativo drammaturgo greco resta forse Spiro Melàs (n. nel 1881), che, nonostante influssi ibseniani e russi e « tesi » sociali, ha raggiunto in alcune opere potenti effetti. Vanno citati ancora Pantelìs Chorn e il più giovine Demetrio Bogris. La copiosa produzione di teatro *boulevardier*, di *vaudevilles*, ecc. non è degna di conto.

Nella critica, assai giovine, dopo il Palamàs, che ne fu quasi il fondatore, va ricordato G. Apostolakis (1886-1947). Fra i viventi si sono affermati fra gli altri per informazione e gusto I. M. Panaiotòpulos, E. Churmusios, C. Paraschos, per serietà di cultura filosofica il Papanutzos. Enorme in ogni tempo l'attività pubblicistica.

BIBL.: H. Βουτιερίδη, Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας, Atene 1924 sgg. (incompiuta); A. Hesseling, *Histoire de la littérature grecque moderne*, trad. franc., Parigi 1924; G. Zoras, *Lineamenti storici della letteratura neoellenica*, 2ª ed., Roma 1939; S. G. Mercati-G. Zoras, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, pp. 910-13; F. M. Pontani, s. v. *ibid.*, *Suppl.* I, p. 1093; A. Καμπάνη, Ἱστορία τῆς νέας ἑλληνικῆς λογοτεχνίας (con l'appendice Ἱστορία τῆς νεας ἑλληνικῆς κριτικῆς), 2ª ed., Atene 1948; A. Παπαδήμα, Νέα ἑλληνικὴ γραμματολογία, ivi 1948; K. Θ. Δημαρᾶ, Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας, 2 voll., ivi 1949.

Filippo Maria Pontani

IX. ARCHEOLOGIA ED ARTE.

I. ARCHEOLOGIA. – Gli antichi edifici del culto cristiano in G. furono per la maggior parte distrutti tra i secc. VII e VIII dalle invasioni dei popoli slavi. La fioritura di basiliche e chiese cristiane in tutti i luoghi dove ben presto il cristianesimo si era affermato è tale che nelle regioni occidentali della G. si sono scoperti avanzi di basiliche cristiane a Corcira, a Dodona, a Nicopoli (due) e a Paramythia. Nel Peloponneso sono state rinvenute ad Argo, a Corinto (v.), a Epidauro, a Geraki, a Mantinea, a Nemea, a Olimpia e a Tegea; nove sono state identificate in Atene (v.), cinque nell'Attica, tre nel centro della G., sei in Tessaglia, sette in Macedonia, delle quali due notevolissime a Filippi (v.). Nelle isole dell'Egeo sono state trovate a Chio, a Coo, a Creta (v.), a Egina, a Eubea (due), a Kythera, a Lemnos (due), a Lesbo (quattro), a Melos, a Rodi, a Samo, a Scarpanto e a Tera.

Una caratteristica delle antiche basiliche cristiane della G. è il *bema* (v.) che va dall'abside a una parte quadrangolare recinta nella navata centrale; è limitato da tre parti mediante cancelli o transenne che prendono le denominazione generica di τέμπλον.

Un altro uso caratteristico negli edifici sacri della G. è quello dei *vela* o velari che nascondevano la mensa, ed erano fissati intorno al *bema* o tra le colonne, come si vede, ad es., nella cassetta eburnea di Samagher.

G. Sotiriou, benemerito, insieme con A. Orlandos, per i ritrovamenti delle antiche basiliche cristiane della G., ha suddiviso queste in tre gruppi principali:

1) basiliche con transetto come a Corinto (v.), a Dafni (v.), a Dodona, a Epidauro, a Ilissos, a Nicopoli, dove si ha anche una basilica a cinque navate, a Paramythia (con tricora), a Tebe (v.), a Thasos, a Tessalonica (S. Demetrio, a forma di croce).

2) Basiliche di tipo ellenistico, cioè con abside semicircolare, interno a tre navate separate da colonne e con nartece, preceduto da un atrio. Tali sono, ad es., le basiliche rinvenute ad Argalaste, a Chio (due), a Demetrias, a Dion, ad Egina, ad Eleusi, a Glyphada, ad Halimous, a Hypate, a Kalyria, a Lauretikos, a Lemno (due), a Lesbo (quattro), a Olimpia, a Paleopoli, a Scarpanto, a Sepia, a Stobi, a Tebe (v.), a Tessalonica (S. Paraskevi) e a Touba.

3) Edifici del culto cristiano adattati in edifici anteriori, come ad Atene nel Partenone, nell'Eretteo, nel Teseo e ad Olimpia.

La chiesa di S. Paraskevi di Chalkis, costruita nel sec. IV, fu ridotta nel sec. XIV dai Crociati a cattedrale gotica.

Per l'epigrafia cristiana si hanno le pubblicazioni di C. Bayet, *De titulis Atticae christianis antiquissimis*, Parigi 1871; nel *Corpus inscriptionum Atticarum* (Berlino 1882); G. Dittenberger pubblicò i *Tituli sepulcrales Christianorum et Iudaeorum* (pp. 240-253; nn. 3435-3547); più tardi iscrizioni cristiane di Tessalonica furono pubblicate da P. Pedrizet: *Inscriptions de Thessalonique*, in *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 20 (1900), p. 229 sgg.; di recente furono

(fot. B. Georgiadis - Sparta)
GRECIA - Convento della Pantànassa (1365-1428) - Mistrà.

pubblicate altre iscrizioni cristiane della G. da R. D. Meritt, *Greek inscriptions 1896-1927* (*Corinth's Excavations*, VIII, 1), Cambridge 1931, n. 136 sgg.; altre ancora furono edite da N. Giannopulos, in A. Sotiriou, Αἱ Χριστιανικαὶ Θῆβαι καὶ αἱ παλαιοχριστιανικαὶ Βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος, Atene 1931, p. 139 sgg. Enrico Josi

II. ARTE SACRA. – 1. *Architettura*. – Le successive vicende politiche non permisero all'arte greca di svilupparsi nei secoli immediatamente successivi al VI: tuttavia la fedeltà alla tradizione rimane costante, giacché si rivela anche negli edifici di epoca bizantina, dove la maniera architettonica costantinopolitana risulterà moderata dai ricordi dei sacelli classici. Anche la collocazione degli edifici religiosi, generalmente accanto a sorgenti e boschi sacri, o ad antichi sacrari, continua la tradizione ellenica. La chiesa di S. Teodoro (1049) ha tre absidi molto sporgenti, la vòlta che copre la parte centrale del nartece è più bassa di quella del braccio occidentale della croce, ed ogni parte si conclude con un frontone isolato. Anch'essa è costruita di massi squadrati. La cupola, nella parte occidentale, non appoggia su colonne, ma sulle stesse ante del *bema*. Nella chiesa della Capnicarea, dalle pareti di pietra scura, si ritrova la cupola sorretta da quattro colonne. Fu ampliata nel sec. XIII con un *paracclesion*, un esonartece e un portico.

Presso Atene, sul Monte Hymettos sorgono numerosi monasteri. Fra questi, il monastero di Kaisariani, in una valletta, ha una chiesa con cupola sorretta da quattro colonne tratte da un tempio pagano. La decorazione esterna è scarsa. La stessa nudità esteriore è caratteristica del monastero di Astery e della chiesa di S. Giorgio, presso Atene, di tipo basilicale. La più bella chiesetta dell'Attica è quella di Omorphi, di stile ateniese.

In Morea sono tre chiese del sec. XII, a Argolis, a Merbaca, Areia, e Chonica, strutturalmente simili. Celeberrimi invece, nella zona, sono gli edifici sacri di Mistrà, tipica città morta che durante il principato di Acaia assurse al grado di capitale, arricchendosi di costruzioni importantissime e sfarzose, fra cui il Palazzo imperiale. La chiesa dell'Evangelistria, dell'inizio del sec. XIV, di S. Sofia (del 1350 ca.) e del Períbleptos appartengono al tipo a croce greca. In tutte il braccio occidentale è leggermente prolungato. L'Evangelistria dovette essere una cappella cimiteriale, S. Sofia era una chiesa di corte, ad imitazione della grandi costruzioni costantinopolitane. Nel Peribleptos soprattutto sono notevoli influenze dell'arte occidentale, con decorazioni a rosette e a fiordalisi, ed un arco gotico nella torre campanaria.

Altre numerose chiese, particolarmente a croce greca, sono sparse in vari villaggi della Morea. Nella Focide, presso il monastero di S. Luca, sono due chiese del sec. XI, la più piccola delle quali, dedicata alla Panaghía, ha la cupola sorretta da quattro colonne, di tipo costantinopolitano; il tamburo esagonale, con doppie finestre, è arricchito di marmi scolpiti nella sua parte inferiore. Per influssi del Monte Athos l'edificio possiede un doppio nartece e un esonartece. L'edificio più vasto è quello dedicato a s. Luca, la cui parte centrale è cinta da 12 piloni, con arcate, ed è trasformata in ottagono per mezzo dei pennacchi angolari: in alto altri pennacchi trasformano il parallelepipedo così formato in circolo, per sorreggere la cupola. Le braccia dell'edificio sono coperte da vòlte e arricchite da gallerie. Soltanto l'abside mediana è aggettante, ed è arricchita da nicchie.

Come altri edifici, anche la notissima chiesa di Dafni (v.), sulla via sacra che da Atene conduce ad Eleusi, è analoga al S. Luca, tuttavia ha il *bema* ricoperto di vòlte a crocera, e tre absidi aggettanti, invece che una.

La chiesa di S. Teodoro a Mistrà (1295) sempre dello stesso tipo strutturale, ha le braccia coperte da vòlte a botte. A Monemvasia, la S. Sofia, che si innalza accanto a torri militari, ha nartece preceduto da una loggia di carattere veneto. Il tipo del S. Luca fu anche di esempio alla chiesa di S. Nicodemo (1044 ca.) ad Atene. Così la Parigoritissa di Arta, chiesa reale del despota dell'Epiro, che è formata di un cubo massiccio coronato da cinque cupole su tamburo. Essa possiede un triplice santuario e la cupola centrale si innalza a grande altezza, per influenza del verticalismo gotico.

Caratteristici i conventi delle Meteore, appollaiati sul culmine di coni rocciosi isolati. Le loro chiese hanno generalmente una pianta a croce greca, e mostrano tracce di influenza araba. Si tratta di costruzioni assai pittoresche, strettamente legate agli adiacenti ambienti monastici.

Ad Athos, come in tutta la G., lo stile architettonico bizantino perdura anche ai nostri giorni: notevoli solo le interruzioni dovute al diffondersi anche colà di un razionalistico neoclassicismo, nella metà dell'Ottocento, seguito da tracce di altri movimenti europei, perfino del *revival* neo-gotico.

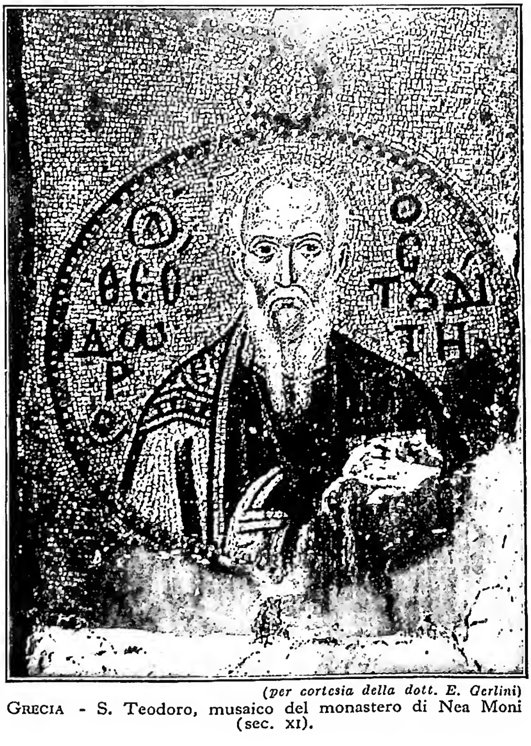
2. *La pittura*. – *a*) *I musaici*. – Anche la G. nella seconda metà del sec. IV partecipa di quel linguaggio pittorico cristiano che con pochissime variazioni, durante il periodo giustinianeo, risulta diffuso tanto a Ravenna quanto a Nicea e Salonicco come a Costantinopoli. Tuttavia, nonostante la perdita quasi totale dei monumenti, si può pensare che esistessero

(per cortesia della dott. E. Gerlini)
GRECIA - S. Ipazio, icona del pittore Callinico (sec. XV) - Atene, Museo Bizantino.

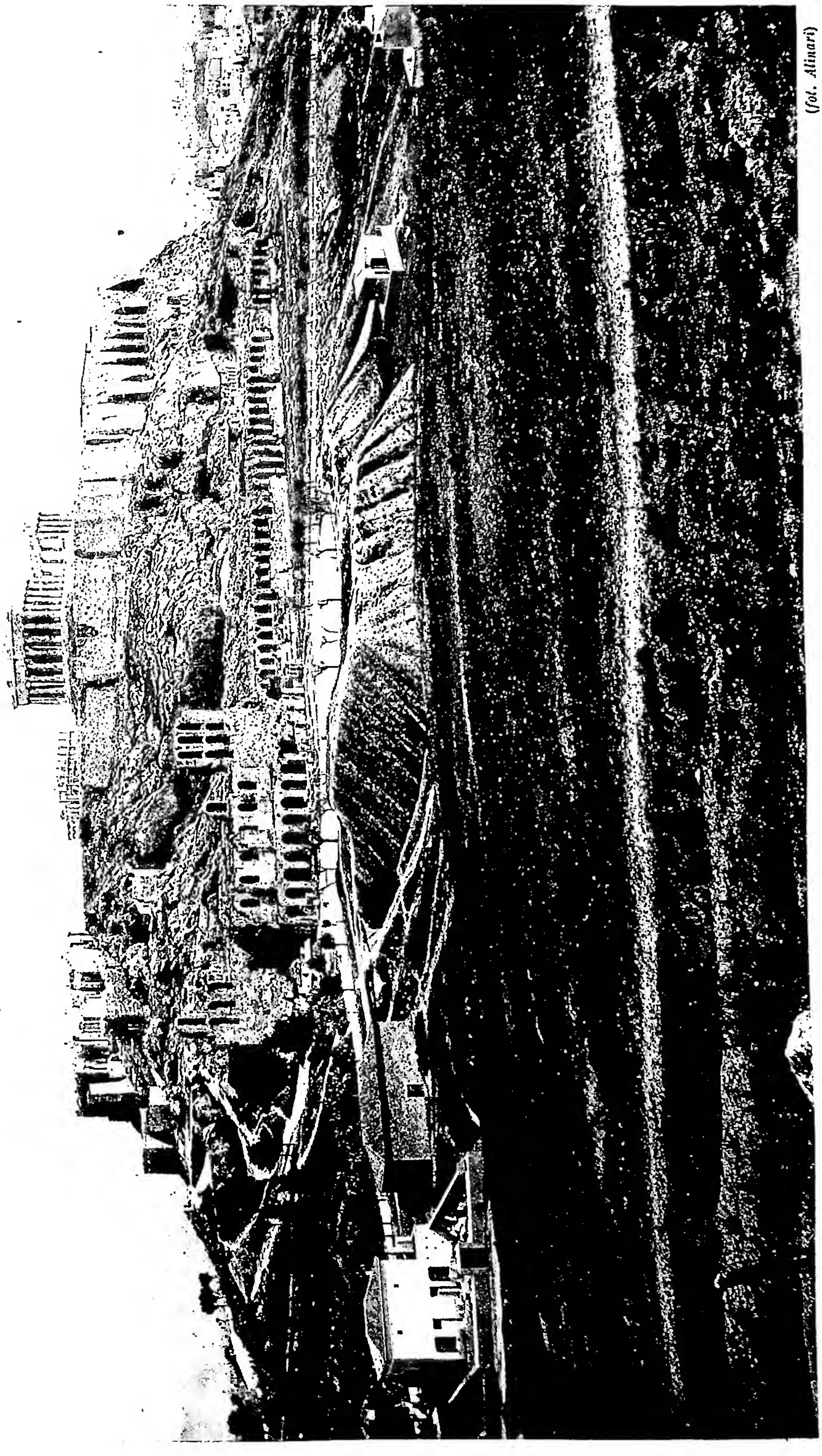
alcuni centri artistici, quasi autonomi: uno di essi dovette essere appunto Salonicco, che avrebbe quindi efficacemente contribuito alla formazione dell'arte bizantina, quale si manifesta a partire dal sec. VI.

La più antica decorazione rimasta è il catino della abside della chiesa di S. David, *kathol̄ikós* del convento di Latomu. Nonostante le lacune, il musaico è ancora leggibile, e comprende al centro il Cristo apollineo che regge nella mano sinistra un *rotulus* e solleva come per un' allocuzione la destra. Accanto a lui i simboli degli Evangelisti e dei Profeti. La composizione, eseguita con una tecnica ancora compendiaria, è legata all'ambiente romano, pur con tracce di un sussistente ellenismo. Un confronto con i musaici di S. Maria Maggiore di Roma permette di notarne i caratteri paleocristiani comuni. La chiesa rotonda di S. Giorgio doveva possedere nella cupola una decorazione analoga a quella di S. Costanza in Roma; di essa è rimasto l'anello esterno, suddiviso in otto riquadri ricchissimi di elementi decorativi (uccelli, vasi, fiori, fronde, elementi architettonici). In ciascuno di essi, sullo sfondo di architetture quasi scenografiche, viene presentato un santo, nel tradizionale atteggiamento dell'orante, a braccia aperte. La mirabile finezza coloristica e decorativa della vòlta di S. Giorgio si ritrova in alcuni scarsi frammenti conservati nei sottarchi delle navate e del nartece della rimaneggiata chiesa di Eski Giuma. In questi ultimi due monumenti pittorici si trova l'espressione di un'altra corrente artistica, più volta verso l'Oriente. Di derivazione romana, come il musaico di S. David, erano i pannelli votivi, sempre dei secc. V e VI, che decoravano la chiesa di S. Demetrio, e che andarono completamente distrutti durante l'incendio che devastò la chiesa nel 1917. Tre pannelli, rappresentanti i ss. Sergio e Demetrio tra personaggi barbuti ed il s. Demetrio con due fanciulli, sembrano risalire al rifacimento della chiesa, avvenuto dopo l'incendio che la devastò nel 634, ed appartengono quindi all'arte della prima età dell'oro, a cui si richiamano anche per la particolare finezza dell'esecuzione tecnica, a tessere minute e regolarmente disposte. Sono un documento importantissimo di quest'arte e, benché di un secolo più tardi, devono essere avvicinati ai riquadri nella decorazione di S. Vitale a Ravenna, che rappresentano l'imperatore Giustiniano e l'imperatrice Teodora con il loro seguito. Mirabile è il loro splendore coloristico, le figure sono assorbite dallo spazio bidimensionale, astratto, che le circonda. Con essi l'arte bizantina appare costituita nei suoi fondamentali caratteri. Il quarto pannello conservato, con due figure virili che si son volute identificare con il prefetto Leonzio ed il vescovo Giovanni, è ancora più legato dei precedenti ai musaici del S. Vitale.

Scarsi i musaici greci pervenuti databili all'epoca dell'iconoclastia: del sec. VIII sembra quello dell'abside di S. Sofia a Salonicco, con la *Vergine ed il Bambino*. È un'opera di tecnica incerta e rozza, con strani apporti provinciali. L'accentuazione del movimento, del linearismo è presente pure in un vasto musaico della vòlta con il *Pantocrator*, la *Vergine, angeli ed Apostoli* in disposizione circolare (forse di epoche diverse [secc. VIII-IX]). Cessato il movimento iconoclasta e ripresasi la rappresentazione delle immagini, i provincialismi che erano spontaneamente affiorati nell'arte greca, trovatasi isolata dal centro artistico costituito ormai definitivamente da Costantinopoli, non cessarono del tutto, se si ritrovano nella decorazione musiva della chiesa del convento di S. Luca nella Focide (998-1050), che presenta iconograficamente uno dei più completi sistemi dell'arte bizantina. Il *Pantocrator* occupava il centro della cupola; restano invece nella calotta la *Pentecoste*, nell'abside *la Madonna*, nelle tribune e nel nartece le feste, santi, martiri, profeti ricoprono ogni parete dell'edificio. Notevoli gli echi dei musaici di S. Sofia a Salonicco, dovuti alla comune presenza di quegli apporti provinciali che dànno quasi un carattere preromanico a queste immagini. Però lo speciale carattere della decorazione musiva di S. Luca è dato dai rapporti di essa con la pittura di icone, da cui derivò un'accentuata energia coloristica. L'in-



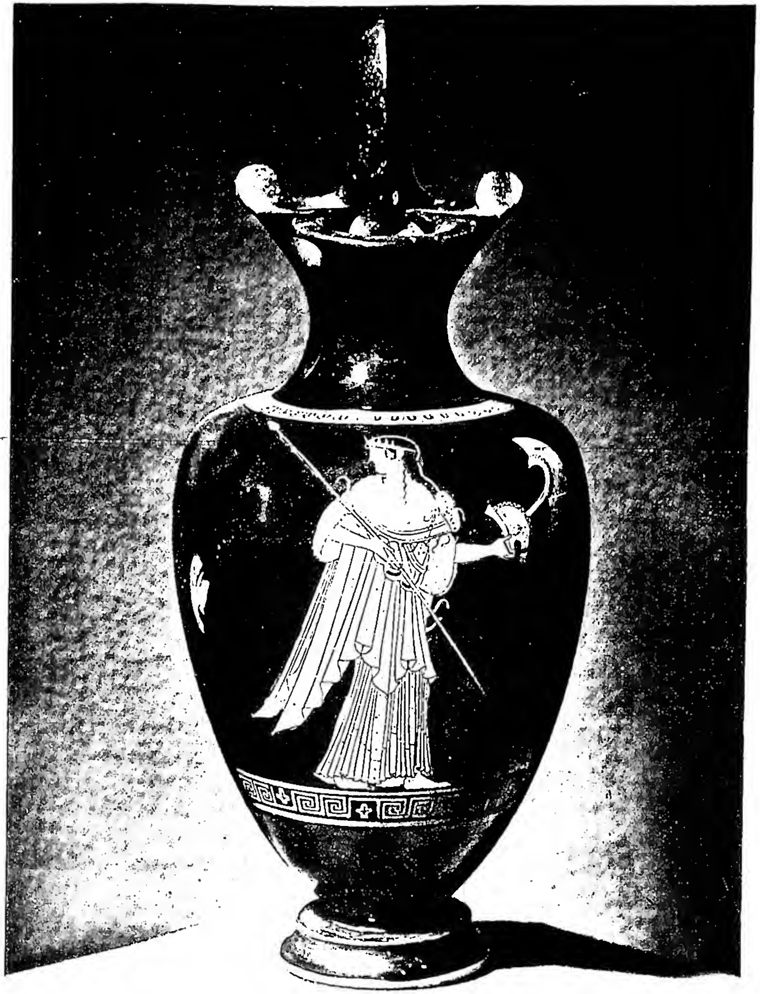
(per cortesia della dott. E. Gerlini)
GRECIA - S. Teodoro, musaico del monastero di Nea Moni (sec. XI).



(fot. Alinari)

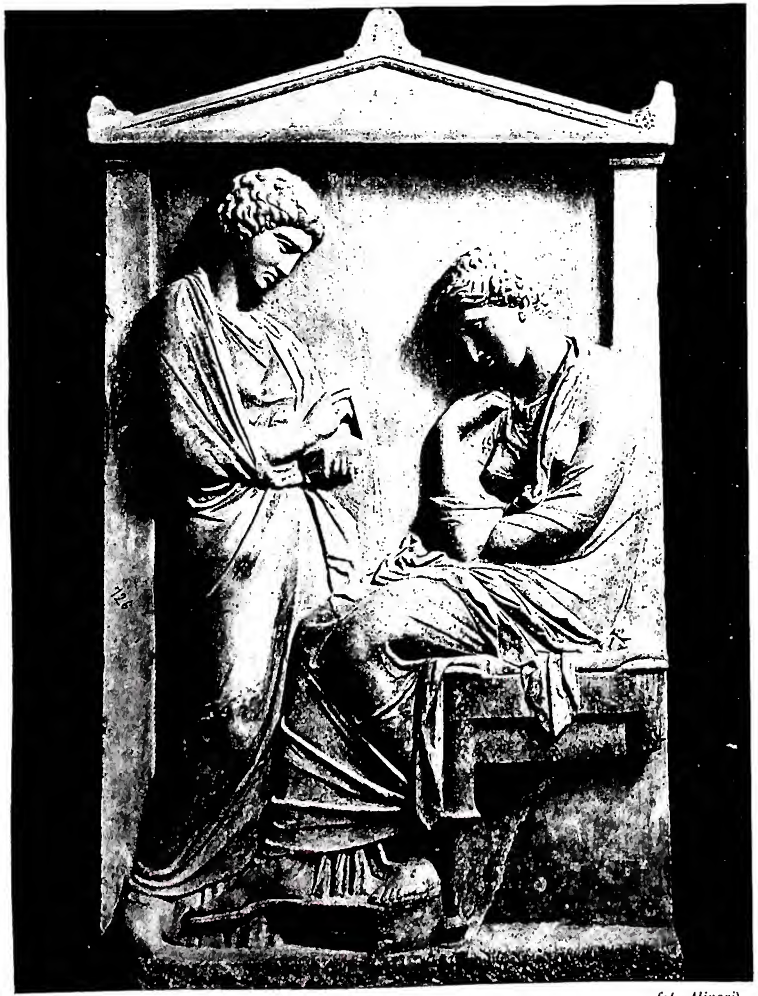
VEDUTA DELL'ACROPOLI - Atene.

(fot. Alinari)



(fot. Alinari)

A sinistra: AIACE E ACHILLE GIUOCANO AI DADI. Pittura vascolare di Exechias (metà del sec. VI a C.) - Vaticano, Museo Gregoriano Etrusco.
A destra: ATENA. Dipinto vascolare attico (ca. 470) - Vaticano, Museo Gregoriano Etrusco.



(fot. Alinari)

(fot. Biblioteca Vaticana)

A sinistra: STELE FUNERARIA TROVATA AL PIREO (sec. IV a. C.) - Atene, Museo nazionale. *A destra:* VERSIONE GRECA DELLA BIBBIA: Libro di Giobbe con catena. La miniatura rappresenta Giobbe che risponde ai tre amici - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. grec. 749 f. 63 v (sec. IX).

(per cortesia del prof. V. Mariani)

S. LUCA.
Dipinto nella sagrestia della cattedrale - Toledo.

(fot. Anderson)

S. FRANCESCO.
Particolare del quadro: *Seppellimento del Conte Orgaz* - Toledo, S. Tomè.

fluenza esercitata da quest'arte è vastissima: strette relazioni la legano al posteriore rivestimento musivo di S. Sofia in Kiev, del 1073.

I musaici della chiesa di Dafnì, del 1080, appartengono alla corrente aulica della pittura bizantina della II età dell'oro, e sono imparentati con quelli delle lunette di S. Sofia a Costantinopoli delle chiese di Nicea e di Chio.

Dalla seconda metà del sec. XII è conservata, nonostante le devastazioni dovute agli incendi, l'abside della chiesa di Serres, in Macedonia, con la rappresentazione della Comunione degli Apostoli: i caratteri provinciali sono nuovamente accentuatissimi, e si tenta persino un illusionismo plastico, con una notevole sobrietà del gioco lineare. Sono contemporanei numerosi musaici portatili, alcuni dei quali sono tuttora conservati nei monasteri delle Meteore e dell'Athos. Il rifiorire dell'arte bizantina nella III età dell'oro trova quasi completamente spenta l'arte musiva greca: forse solo a Salonicco sussistevano ancora botteghe di maestri di musaico. Uno degli ultimi monumenti della loro arte è costituito dalla decorazione della Chiesa dei SS. Apostoli di Salonicco, con *Storia della Vergine e figure di santi* (1312-15), in cui alla dipendenza di modelli costantinopolitani si congiungono tracce dell'arte macedone.

b) *La pittura ad affresco*. – Si possiedono pochissimi documenti relativi alla pittura ad affresco: le più antiche vestigia pervenute, nel S. Demetrio di Salonicco, risalgono al sec. VII. Del sec. XI sono conservati nella cripta della chiesa dei SS. Anargiri a Castoria, di S. Luca in Focide, nel diaconico della basilica di Cabaca in Tessaglia, alcuni affreschi di tradizione provinciale ed orientale. Recentemente venne scoperta e restaurata la decorazione della chiesa della Madonna dei Fabbri, a Salonicco, di gusto intellettualistico, con studio dell'antico e con effetti tardo-ellenistici, prossimi ai musaici di Dafnì. Questo eccezionale ritrovamento, dando un documento rarissimo della pittura murale aulica di Salonicco, in cui è attestata fin dalla fine del sec. IX una intensa attività pittorica, permette anche di trarre illazioni su quella che doveva essere la pittura ad affresco della stessa capitale. Coevi sono un frammento della chiesa della Keravlidena a Chio e resti di pitture nel Partenone, trasformato in chiesa nel sec. VI, anch'essi di raffinata eleganza.

Dal sec. XIV in poi diventa predominante in G. l'influenza della pittura cretese ad affresco e di icone. Questa si diffonde nella Morea, nell'Attica, giunge nella stessa Salonicco, Castoria. I maggiori monumenti di essa sono conservati a Mistrà, presso Sparta, nella chiesa di S. Demetrio (sec. XIV), nella chiesa della Madonna del Vrontochion (1350 ca.), e soprattutto nelle due chiese del Peribleptos e della Pantànassa, rispettivamente del sec. XIV e del 1428. Un'altra serie di pitture, databili con sicurezza, sono possedute dai conventi delle Meteore, nella Morea meridionale. Analoghe pitture si hanno nei conventi del Monte Athos, dove però la corrente artistica macedone giunge a maggiore evidenza, e vi raggiunge una notevolissima affermazione con il pittore Emanuele Panselino, di Salonicco, profondamente imbevuto di cultura artistica italiana e largamente imitato nonostante il prevalere dell'arte cretese.

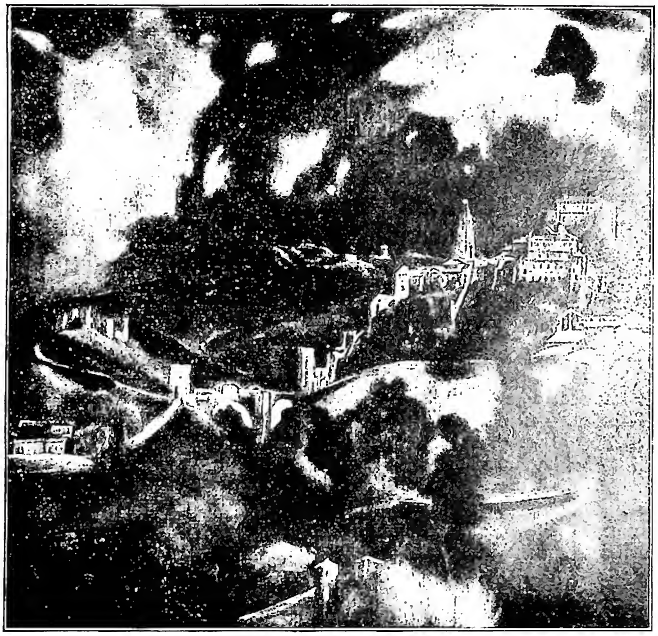
Con la fondazione dell'Accademia di Belle Arti di Atene, ebbe luogo quella che fu detta la rinascita dell'arte nazionale e che dopo le esperienze dei movimenti neoclassici e romantici costituì gruppi artistici

(*fot. B. Georgiadis - Sparta*)
GRECIA - *Natività*. Particolare dell'affresco nella chiesa del Peribleptos (metà del sec. XIV) - Mistrà.

nelle maggiori capitali europee, soprattutto a Parigi.

3. *Scultura*. – Benché anch'esse di grandissima importanza, le opere di scultura di origine greca dall'epoca paleocristiana e bizantina non consentono per ora di precisare l'importanza dell'apporto greco nella costituzione e sviluppo dell'arte bizantina dell'Impero di Oriente. Si possono notare in esse numerosissimi influssi, variazioni stilistiche considerevoli: ma restano assorbite dallo sviluppo comune della plastica medievale. Dall'Arco di Galerio a Salonicco (298), all'ambone proveniente dalla stessa città (Museo di Costantinopoli) il plasticismo si attenua, diventa pittorico e si riveste di decorazioni fantastiche ed immateriali, colate sugli elementi plastici senza tener conto della loro struttura. Capolavoro di questo gusto è il mirabile portale della basilica di S. Demetrio a Salonicco, ora nel Museo bizantino di Atene, dove le trine decorative incidono i pilastri e l'archivolto come in un ricamo al tombolo o una trina. Analogamente a quanto accade nell'interno di S. Sofia e di S. Sergio a Costantinopoli. Abbondanti le tracce di decorazione architettonica, pressocché ovunque: il S. Demetrio di Salonicco conserva, fra l'altro, magnifici capitelli a tralci di vite e di acanto. Anche la scultura a tutto tondo è presente nei Musei di Sparta e di Atene, dove statuette del Buon Pastore sono avvicinabili per stile al sarcofago di Giunio Basso a Roma. Dei secc. IV-V è un rilievo frammentario con *La Natività e la fuga in Egitto*, del Museo di Atene, e una raffigurazione di Cristo

sotto spoglie di Orfeo che ammansa le fiere. Mentre procede la decorazione delle chiese (capitelli, transenne, ecc. soprattutto con motivi floreali) ha larga diffusione la scultura ad agemina, che consente ampie possibilità decorative e corrisponde alla mancanza di una coscienza plastica. Contemporaneamente, nei secc. VIII e IX, nelle lastre inserite nelle pareti della piccola cattedrale di Atene, nelle chiese dell'Athos, nelle chiese di Skiipou e di Tebe, sono introdotti dall' Oriente disegni decorativi di tema barbarico e composizioni zoomorfe. Durante i periodi di decadenza di Costantinopoli la G. sembra accogliere maggiormente elementi occidentali, perfino longobardi. Nella II età dell'oro la scultura ageminata tenta effetti monumentali, di netto carattere aulico (S. Luca in Focide, Dafni). Nella decadenza si accentuano gl'imprestiti dall' Occidente ed ai materiali pregiati si sostituisce, per la decorazione degli edifici religiosi e per le immagini devote, la scultura in legno, che diede anch'essa autentici capolavori di carattere decorativo.



(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)
GRECO - Veduta della città di Toledo - Nuova York, Metropolitan Museum.

Anche per la scultura, come per la pittura, la fondazione dell'Accademia nel 1837 favorì una ripresa di contatti con il mondo occidentale: la tradizione della plastica classica ed ellenistica, soprattutto nei monumenti sepolcrali, è rivissuta con tracce di gusto neoclassico, mentre le nuove generazioni partecipano alla formazione del gusto internazionale o europeo che è attuale nell'arte moderna.

BIBL.: Per l'arte bizantina in genere, v. bibl. s. v. *Bizantina arte*, in *Enc. Ital.*, VII (1930), p. 165, ed *Enc. Catt.*, II, col. 1695. Cf. inoltre: S. Bettini, *L'architettura bizantina*, Firenze 1937; id., *La pittura bizantina*, ivi 1937-38; id., *La scultura bizantina*, ivi s. d. Per l'architettura: G. Millet, *Daphni*, Parigi 1899; id., *Monuments byzantins de Mistra*, ivi 1910; id., *L'école grecque dans l'architecture byzantine*, ivi 1916; A. Struck, *Mistra*, Vienna 1910; G. Gerola, *Monumenti veneti dell'isola di Chio*, Venezia s. d. Per la pittura: G. Millet, oltre ai già citati, cf. *Monuments de l'Athos*, ivi s. d.; G. Sotiriou, *Die byzantinische Malerei des XIV. Jahrhunderts in Griechenland, Ellenika*, I, pp. 95-117; E.Diez-O.Demus, *Byzantine mosaics in Greece : Hosios Lucas and Daphni*, Cambridge 1931. Per la scultura: Laurent, *Delphes chrétien*, in *Bull. de corr. hellénique*, 23 (1899), p. 250; G. Sotiriou, *La sculpture sur bois*, in *Mélanges Diehl*, Parigi 1930, pp. 170-80; A. Goldschmidt, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen*, Berlino 1930. Eugenio Battisti

X. Ordinamento scolastico.

La G. moderna, nata con il Trattato di Adrianopoli dopo la sconfitta turca a Navarino nel 1827, capì che soltanto una forte generazione di intellettuali poteva conservare l'imdipendenza o almeno le aspirazioni di indipendenza del popolo greco. Con la fondazione della Società archeologica di Atene nel 1837 si tentò di rivolgere la mente al glorioso passato dei Greci antichi e per la stessa ragione si favorì la fondazione dell'Istituto archeologico germanico di Atene nel 1872 e della Scuola americana di studi classici di Atene nel 1882, della Scuola di archeologia di Atene nel 1909 e di altre scuole archeologiche. Ben presto si capì che nella educazione d'un popolo greco indipendente non era possibile prescindere dalla sua religione greco-ortodossa. Con il passar degli anni si associò a questi due pilastri della educazione il terzo: l'insegnamento della morale che si può definire l' insegnamento del vivere civile che non deve essere un contrasto all'antico ideale della Grecia antica ed alla religione greco-ortodossa ma una specie di applicazione pratica di ambedue. L'istruzione greca è gratuita ed obbligatoria dai 6 ai 14 anni d'età e si divide in statale e in privata. L'insegnamento della ginnastica, della storia della Grecia, della morale e della religione è obbligatorio in tutti i tipi di scuole. L'intero sistema scolastico comprende i giardini d'infanzia, le scuole primarie, le scuole secondarie e le scuole superiori.

I giardini d'infanzia (νηπιαγωγεῖα) hanno la durata di 2 anni. Le scuole elementari (Δημοτικά) hanno la durata di 6 anni e sono divise in sezioni se il numero degli scolari è superiore a 40. Queste scuole sono divise in diurne e serali. L'istituzione delle scuole elementari serali è prevista per quegli scolari che non hanno potuto terminare la scuola elementare diurna. E sufficente il numero di 5 scolari per l'istituzione di questa scuola. L'insegnamento secondario viene impartito nei ginnasi (Γυμνάσια), nei licei (Διτάξια Λύκεια), nelle scuole commerciali ('Εμποριχαὶ Σχολαί) e nelle scuole cittadine ('Αστικὰ Σχολεῖα). I ginnasi si dividono in ginnasi di tipo antico e in ginnasi di tipo nuovo. Le scuole commerciali comprendono: le scuole pubbliche (Σχολαὶ Δημοσυντήρητοι), le scuole autonome (Ισότιμοι πρὸς Δημοσίας), le scuole pareggiate ('Ομοταγεῖς πρὸς Δημοσίας), che si dividono in medie e in pratiche, e finalmente gli istituti tecnici commerciali (Πράκτικαι 'Εμποριχὶ Σχολαί). Le scuole cittadine hanno la durata di tre anni e seguono questi indirizzi: agricolo, industriale, commerciale e di economia domestica. Le scuole superiori comprendono: Accademia nazionale di educazione fisica, Scuola superiore di agricoltura, Scuola

di scienze economiche e commerciali, Politecnico nazionale Metsowos, Scuola Pantios di scienze politiche, Scuola di Belle Arti, l'Università d'Atene fondata nel 1837, l'Università di Salonicco fondata nel 1926 e l'Università di Corfù fondata nel 1824 e rinnovata nel 1865. - Vedi tavv. LXXVII-LXXIX.

BIBL.: Ministero della pubblica istruzione, *Bollettino di legislazione scolastica comparata*, Roma, 2 (1942), pp. 29, 95, 211, 486; 1948, pp. 164-67. Miroslav Stumpf

GRECO, DOMENICO THEOTOKOPULI, detto il. - Pittore, n. a Candia il 1° ott. del 1541, m. a Toledo il 7 apr. 1614. Venuto in Italia, a Venezia, fu discepolo forse di Tiziano ma conobbe anche l'arte di J. Bassano, del Tintoretto, dello Schiavone, del Veronese e, a Parma, quella del Correggio e del Parmigianino.

A Roma, dove fu dal 1570 al 1572 ca., vide le opere di Michelangelo. Fu anche a Napoli e forse a Malta; nel 1576 partì da Genova per la Spagna; nel 1577 era certamente a Toledo ove trovò un ambiente congeniale al suo temperamento. Qui, nel 1577, dipinse per la chiesa di S. Domingo el Antiguo l'*Assunzione della Vergine*, la *Risurrezione*, i *ss. Giovanni Evangelista e Giovanni Battista*, l'*Adorazione dei pastori*, opere ancora nel posto originario, meno l'*Assunzione*, ora nell'Istituto d'arte di Chicago. Questa *Assunzione* è uno dei dipinti più tizianeschi del Greco. Nel 1579 gli venne proposto di lavorare per l'Escuriale e vi dipinse tre quadri rappresentanti s. Ildefonso, s. Pietro e s. Francesco, oltre alla pala con *S. Maurizio e la legione tebana*. Tra le sue opere del periodo spagnolo le più famose sono l'*Espolio* per la cattedrale di Toledo (1572) e l'*Inumazione del conte d'Orgaz* dipinta per la chiesa di S. Tomé pure a Toledo, certamente compiuta nel 1584. Tra le opere del periodo italiano, in cui l'artista si andava formando su esemplari veneziani, si citano: il trittico con *L'Annunciazione* della Galleria di Modena, *Gesù in casa di Marta* (Venezia, già collezione Brass), *La guarigione del cieco* (Dresda e Parma); i *Mercanti cacciati dal Tempio* (Richmond, collezione Cook); *L'Annunciazione* (Firenze, Raccolta Contini), *Il ragazzo con la candela* (Galleria di Napoli). Ma della sua attività anteriore anche a queste opere, e cioè nel vivo dei suoi primi anni veneziani, sono di recente venuti in luce numerosi esempi, conseguenti alla fortunata scoperta del *Polittico* (firmato) della Galleria Estense di Modena. Con il loro ausilio viene oggi confermata l'ipotesi sulle origini del G.: uno studio ampio della grande pittura veneziana – di suo il G. portava la magia di certi segreti cromatici orientali – e del suggestivo linearismo parmense.

Tra le opere della maturità si ricordano, oltre quelle già nominate, *La Pentecoste* (Madrid, Prado, ove sono altre sue numerose tele); *Gli Apostoli* (Toledo, Museo provinciale); *L'Adorazione dei pastori* (Nuova York, Museo metropolitano); *La veduta di Toledo* (Toledo, Museo del G.), e, tra i ritratti, quello de *L'inquisitore Nino de Guevara* (Nuova York, Winterthur, raccolta Reinhart).

Se si potesse parlare per lui di manierismo, si dovrebbe parlare di manierismo del colore, che in lui giunge ad effetti allucinatori come nell'arte orientale del medioevo. Ed il colore vi è commentato da una linea fantasticamente decorativa per cui i suoi quadri dànno il senso di sorprendenti istintive anticipazioni di atteggiamenti che all'arte moderna derivano da presupposti teorici. - Vedi tav. LXXX.

BIBL.: A. L. Mayer, *Dominico Theotocopoli El G.*, Monaco 1926; id., *El G., Exposition organisée par la Gazette des Beaux Arts*, Parigi 1937 (con bibl.); H. Legendre-A. Hartmann, *El G., Oeuvres complètes*, ivi 1937; R. Longhi, *Viatico per cinque secoli di pittura veneziana*, Firenze 1946, passim. Cf. inoltre: J. Goyanes, *El G. pintor místico*, Madrid 1936; R. Pallucchini, *Il polittico del G. della R. Galleria Estense e la formazione dell'artista*, Roma 1937; M. Gómez Moreno, *El G.*, Barcellona 1943; A. Morassi, *Due primizie del G.*, in *Emporium*, 1947; R. Pallucchini, *Some early works of the G.*, in *The Burlington Magazine*, 1948, pp. 130-37; L. Goldscheider, *El. G.*, 2ª ed., Parigi 1949; U. Galetti-E. Camesasca, s. v. in *Enc. della pittura ital.*, I, Milano 1950, pp. 1206-12; R. Pallucchini, *La giovinezza del Tintoretto*, Milano 1950, pp. 58-59. Vincenzo Golzio

GRECOMELKITI : v. MELKITI.

GRECO (COLLEGIO) PONTIFICIO : v. COLLEGI ECCLESIASTICI, IX. *Greco Pontificio*.

GREDT, JOSEPH AUGUST. - Filosofo benedettino, n. a Lussemburgo il 30 luglio 1863, m. a Roma il 29 genn. 1940. Già sacerdote, fu discepolo, a Roma, di Satolli e di Lepidi (1886-88) ed entrò poi nell'abbazia benedettina di Seckau (Stiria, Austria). Nel 1896 fu chiamato al Collegio di S. Anselmo in Roma quale docente di filosofia e tenne questacarica fino al 1939, insegnando e difendendo il tomismo puro.

Nella rinascita degli studi tomistici dovuta all'impulso di Leone XIII, mentre molti si limitavano ad Aristotele, s. Tommaso e al Gaetano, il G. ebbe il merito di sfruttare per primo l'opera dei commentatori posteriori, innanzitutto di Giovanni di s. Tommaso.

Opere principali: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (2 voll., 1ª ed., Roma 1899-1901; 7ª ed., Friburgo 1937); *De cognitione sensuum externorum* (1ª ed., Roma 1913; 2ª ed., ivi 1924); *Unsere Aussenwelt* (Innsbruck 1921); *Die aristotelisch-thomistische Philosophie* (2 voll., Friburgo 1935).

BIBL.: *Miscell. Philos. r. p. Iosepho G... oblata*, in *Studia Anselmiana*, 7-8, Roma 1938; *Acta Pont. Acad. Romanae S. Thomae Aq.*, nuova serie, 6 (1939-40), pp. 266-71. Giovanni Muller

GREEN, THOMAS HILL. - Filosofo inglese, n. a Birkin (Yorkshire) il 7 apr. 1836, m. a Oxford il 26 marzo 1882. Dal 1878 fino alla morte tenne la cattedra Wite di filosofia morale nel Balliol College.

(fot. Anderson)

GRECO - *La Trinità col Cristo morto* - Madrid, Galleria del Prado.

Si può considerare il fondatore dell'idealismo inglese d'ispirazione kantiana e hegeliana (Mc Taggart e Bradley), ripensato attraverso quello di Berkeley con influenze del fenomenismo dello Hume. Infatti, secondo il G., ciò che si chiama « reale » non è che l'insieme delle percezioni aventi una connessione costante (che però è soltanto di natura spirituale e conoscitiva), il cui fondamento è una Coscienza universale. L'attività conoscitiva delle coscienze individuali e finite è sforzo di adeguare l'unica Coscienza universale, come l'attività morale è sforzo con cui i soggetti cercano di raggiungere il fine supremo. L'azione è etica quando l'uomo realizza perfettamente il fine determinato e, nello stesso tempo, ne sente l'inadeguatezza rispetto all'irraggiungibile fine ultimo. La Coscienza universale, di cui parla G., non è Dio personale, ma impersonale Causa prima e assoluta.

BIBL.: Opere: *Works*, 3 voll., a cura di R. L. Nettleship, Londra 1885-88 (non sono comprese le *Lectures on the principles of political obligation*, pubblicate postume, ivi 1901), di cui notevoli l'*Introduction to Hume's Treatise on human nature* (ivi 1874) e i *Prolegomena to ethics* (ivi 1882, 2ª ed. 1884; trad. it. di C. Goretti, Milano 1925). Studi: W. H. Fairbrother, *The philosophy of T. H. G.*, Londra 1896; H. Singwick, *Lectures on the ethics of G. Spencer and Martieau*, ivi 1902; C. Goretti, *L'opera e il pensiero di T. H. G.* (introd. premessa alla trad. it. cit., pp. 1-27); N. Abbagnano, *L'idealismo inglese e americano*, Napoli 1926. Michele Federico Sciacca

GREEN BAY, DIOCESI di. - Città dello Stato di Wisconsin, Stati Uniti d'America. Eretta da Pio IX il 3 marzo 1868 per smembramento della diocesi di Milwaukee, comprende le contee di Brown, Calumet, Door, Florence, Forest, Kewaunee, Langlade, Manitowoc, Marinette, Oconto, Outagamie, Shawano, Waupaca, Waushara, Winnebago, tutte nello Stato di Wisconsin.

La diocesi ha una estensione di 10.851 miglia quadrate, con una popolazione di ca. 550.000 ab. tra i quali molti emigrati prima dall'Irlanda, dalla Germania, dal Belgio e più tardi dalla Polonia e dalla Boemia. I cattolici sono oltre 204.100, distribuiti in 173 parrocchie, 39 cappelle, 44 missioni, 6 stazioni, servite da 229 sacerdoti diocesani e 132 regolari; 2 Colleges e università, 18 High Schools diocesane e parrocchiali, 115 scuole elementari parrocchiali. Nel 1946 vi furono 732 conversioni. Nella diocesi sono 8 comunità religiose maschili e 19 femminili.

Primo vescovo di G. B. fu mons. J. Melcher (m. nel 1873). La Cattedrale è dedicata a s. Francesco Saverio. La diocesi è suffraganea di Milwaukee.

BIBL.: P. F. Meehan, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, p. 177; *The Official Catholic Directory 1947*, Nuova York 1947, pp. 481-89. Enrico Josi

GRÉGOIRE, HENRI. - Vescovo costituzionale francese, n. il 4 dic. 1750 a Vého (Lorena), m. il 26 maggio 1831 a Parigi. Studiò teologia al Seminario di Metz e fu ordinato sacerdote nel 1775. Vicario a Merimont e curato ad Emberménil, fu eletto nel 1789 deputato agli Stati Generali. Dell'ordine del clero, si aggregò fra i primi al Terzo Stato e la notte del 4 ag. 1789 si fece fervente patrocinatore dell'abolizione dei privilegi ecclesiastici e sostenne soprattutto la soppressione delle annate.

Imbevuto di idee gallicane, fu tra i più strenui sostenitori della costituzione civile del clero, si illuse di poter conciliare la religione cattolica con l'estremismo delle nuove idee e prestò per primo il giuramento richiesto. Eletto vescovo costituzionale nei dipartimenti di Sarthe e di Loir-et-Cher, optò per la sede di Blois (1790). Troppo tardi G. si accorse dell'errore commesso: solo nella seduta del 17 brumaio dell'anno II, quando il vescovo di Parigi, Gobel, impaurito dalle minacce dei rivoluzionari, venne alla tribuna ad abiurare la propria fede ed a deporre le insegne episcopali, G. rifiutò sdegnosamente di seguirne l'esempio ed in nome della libertà dei culti proclamò il diritto di rimanere fedele alla religione.

Dopo la caduta di Robespierre parlò a favore della libertà religiosa e, sebbene le sue parole incontrassero l'opposizione dell'Assemblea, la Convenzione approvò tuttavia poco appresso una legge che garantiva il diritto di celebrare pubblicamente i culti. Questo lato positivo della condotta del G. viene però oscurato dalla lotta continua che egli condusse contro la S. Sede e contro i cattolici rimasti fedeli al Capo visibile della Chiesa. Rimase sostenitore risoluto della Chiesa costituzionale; formò un *Comité des évêques réunis*; fondò un apposito giornale, gli *Annales de la religion*; diede impulso all'elezione di vescovi secondo quanto prescriveva la legge sulla costituzione civile del clero; estese tale legge alle colonie francesi d'America e vi costituì nuove diocesi con titolari da lui nominati. Dopo il Concordato del 1801 G. dovette rinunciare all'amministrazione della diocesi di Blois. Lasciò la Francia insieme al giansenista Degola, suo amico, e compì un viaggio attraverso l'Inghilterra, l'Olanda e la Germania. Ritornato in patria, fu nominato senatore a vita da Napoleone, ma, memore del Concordato che aveva per sempre distrutto ogni sua speranza di staccare la Chiesa francese da Roma, si oppose sistematicamente alla politica imperiale. Dopo la restaurazione si presentò candidato alle elezioni della Camera nel 1819 e riuscì deputato, ma per il suo passato l'elezione stessa fu annullata. In punto di morte non volle ritrattare il giuramento prestato alla costituzione civile del clero e non ebbe quindi sepoltura religiosa. Scrisse moltissimo: l'*Histoire des confesseurs, des empereurs, des rois et d'autres princes* e l'*Histoire des sectes religieuses* si trovano all'Indice (decreti 11 giugno 1827 e 18 ag. 1828).

BIBL.: H. Carnot, *Mémoires politiques, littéraires et biographiques de G., publiés sur le manuscrit original*, Parigi 1840; A. Grazier, *H. G., évêque constitutionnel de Loir-et-Cher (1791-1801)*, in *Revue historique*, 8 (1878), pp. 280-96; 9 (1879), pp. 34-122; id., *G. et l'Eglise de France (1792-1802)*, *ibid.*, 15 (1881), pp. 34-82; 283-332; P. Pisani, *G.*, in DThC, VI, coll. 1854-63 (con bibl.); E. Renard, *La mort de l'abbé G.*, in *Etudes*, 207 (1931), pp. 175-93; P. Grunebaum-Ballin, *H. G., l'ami des hommes de toutes les couleurs*, Parigi 1948. Silvio Furlani

GRÉGOIRE, PIERRE (*Tholosanus*). - Canonista, n. a Tolosa nel 1540, m. a Pont-à-Mousson (Lorena) nel 1597.

Fu rinomato professore di diritto, definito « utriusque iuris et omnium scientiarum peritia magnus », prima a Cahors (1570-80), poi a Tolosa (1580-82) e, dal 1582, a Pont-à-Mousson, dove fu pure decano e cancelliere. La sua opera principale, *Iuris canonici partitiones in V libros digestae* (Lione 1594), segna un discreto contributo per una trattazione sistematica del diritto canonico. Scrisse pure, tra l'altro: *Paratitla iuris canonici* (ivi 1595), che è un buon compendio della precedente; *Commentaria et adnotationes in Decretalium proemium* (cf. *Opera omnia*, II, ivi 1612); *Institutiones breves ac novae rei beneficiariae* (ivi 1592); *De usuris libri III* (ivi 1592); *Tractatus de appellationibus* (postumo, Urselles 1599). Della sua produzione civilistica l'opera più notevole è *Syntagma iuris universi* (Lione 1582), che vuol essere una visione panoramica del diritto universale.

BIBL.: J. Doujat, *Praenotionum canonicarum libri quinque*, II, Venezia 1717, pp. 2, 71; J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, Stoccarda 1880, p. 566 sgg.; Hurter, III, col. 332 sg. Zaccaria da San Mauro

GREGORAS, NICEFORO: v. NICEFORO GREGORAS.

GREGORČIČ, SIMON. - Sacerdote e poeta sloveno, n. a Vrsno il 15 ott. 1844, m. a Gorizia il 24 nov. 1906, colpito da apoplessia durante la celebrazione della Messa.

Poeta dei più noti della Slovenia, molte sue poesie, d'intonazione folkloristica, sono ancora cantate dal popolo: *Ritorniamo nel paradiso alpino*; *Addio, mondo alpino*, ecc. La sua lirica è spesso ispirata a un vivo patriottismo e, nella tendenza elegiaca, rispecchia la vita travagliata, la grande sensibilità, la gracilità della salute di G. (cf. *Il travaglio* [*Človeka nikar*]; *Il lamento dell'uc-*

cello prigioniero; *Al pastore*). Dei suoi componimenti epici sono da ricordare: *Il giuramento di Jefte*; *Il testamento del « hajduk »*; *Il lago di Rabelj*. Tradusse metricamente *Giobbe*, *Geremia* e i *Salmi*.

BIBL.: D. Stříbrný, *S. G.*, Lubiana 1922; Cf. inoltre: I. Prijatelj, *Slovenačka Književnost*, Belgrado 1920; I. Grafenauer, *Zgodovina novejšega slovenskega slovstva*, 2 voll., Lubiana 1909-11. Giuseppe Peterlin

GREGORIANA, ACQUA. - Si prepara con sale, cenere e vino e si usa nella consacrazione della chiesa per scopi esorcistici. La ricorda s. Gregorio Magno (*Epist.*, 11, 56) indicandola per la purificazione dei templi pagani d'Inghilterra ed a lui se ne attribuisce il rito; ma probabilmente era già in uso prima (cf. Optato, *De schismate Donatist.*, 66, 6; Vigilio papa, *Epist. ad Profuturum*, 4).

Ad una miscela di vino e acqua accennano il *Sacramentario gelasiano* ed il *Missale Francorum*: e ad una di sale e cenere, con molte formole esorcistiche provenienti dal rito gallicano, il *Sacramentario gregoriano* del sec. IX-X. L'attuale formola di benedizione contiene l'*Ordo ad aquam benedictam faciendam*, l'orazione *Sanctificare* che si trova anche in rituali ambrosiani e visigotici ed una lode dell'acqua presa da una omelia di s. Ambrogio (*Expositio Evang. sec. Lucam*, 10, 48). L'a. g. si usa con cespo d'issopo, perché anche questo anticamente indicava un mezzo per la purificazione (cf. *Lev.* 14, 4. 49. 52; *Num.* 19, 6. 17 sg.; *Ps.* 50, 8).

BIBL.: E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, II, Anversa 1736, col. 681 sgg.; J. Catalani, *Pontificale Romanum... commentariis illustratum*, II, ed. Parigi 1851, pp. 231-35; P. de Puniet, *Bénédiction de l'eau*, in DACL, II, col. 711; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, II, Friburgo 1933, pp. 455-468; R. Aigrain, *Liturgia*, Parigi 1935, p. 149 sgg. Filippo Oppenheim

GREGORIANO, SACRAMENTARIO: v. SACRAMENTARI.

GREGORIANUM. - Rivista trimestrale, strettamente scientifica, edita, dal 1920, dai professori della Pontificia Università Gregoriana, con la collaborazione anche di altri professori gesuiti.

Tratta, nel campo della teologia dogmatica speculativa e positiva, le questioni più atte ad approfondire la conoscenza della dottrina cattolica, e nel campo della filosofia illustra quella filosofia perenne che ha la sua migliore e più chiara espositrice nella Scolastica e particolarmente in s. Tommaso d'Aquino, senza peraltro trascurare lo studio critico degli altri sistemi per coglierne quella parte di vero che possono contenere. I singoli fascicoli contengono articoli di fondo, note e discussioni, recensioni; eventuali bollettini ragguagliano intorno al movimento degli studi nelle varie discipline teologiche e filosofiche. Celestino Testore

GREGORIANUS, CODEX: v. CODEX GREGORIANUS.

GREGORIO di AGRIGENTO, vescovo, santo. - N. a Pretorion, presso Agrigento, verso la metà del sec. VI; secondo il suo biografo, sarebbe presto andato a Cartagine e di là in Palestina, dove sarebbe entrato in uno dei monasteri dei sabaiti applicandosi allo studio delle Scritture. Passò quindi ad Antiochia e Costantinopoli, poi a Roma dove entrò nel monastero di S. Saba.

Rimasta vacante la sede di Agrigento e sorta discordia fra gli elettori, il Papa inviò colà, come vescovo, G. Essendo state sollevate accuse contro di lui, G. fu dal papa Gregorio fatto venire a Siracusa, poi a Roma, prima dell'ag. 591; nel 598 era di nuovo nella sua sede ed è ricordato anche nel 603. Si ha di lui un commento in greco dell'*Ecclesiaste* (PG 98, 1181-1228) in dieci libri; altre opere non si sono conservate. Fu venerato nella Chiesa orientale ed è ricordato nei menei e nel *Sinassario costantinopolitano* al 23 nov.; nel *Martirologio romano* entrò solo con il Baronio.

BIBL.: Si ha di G. una vita greca compilata da Leonzio, egumeno del monastero di S. Saba a Roma (m. 688), ricca di notizie che però vanno prese con cautela (PG 98, 549-716). C. Mercurelli, *Agrigento paleocristiana*, in *Atti della Pont. Accad. rom. di archeologia*, 3ª serie, *Memorie*, VIII (Roma 1948), dov'è riportata e vagliata tutta la bibliografia precedente. Pio Paschini

(fot. Biblioteca Vaticana)

GREGORIO d'AGRIGENTO, santo - Miniatura del *Menologio di Basilio II* (976-1025) - Biblioteca Vaticana, Vat. grec. 1613, f. 203.

GREGORIO VII, ANAWARZETZI (di ANARZABA). - Katholikós armeno (1294-1307), celebre per dottrina, per virtù e per attaccamento alla Sede di Roma, sì da sacrificare, forse con qualche precipitazione, agli ideali di unità cattolica le peculiarità disciplinari. Ne sono prova gli Atti del Concilio armeno di Sis del 1307, convocato da lui, al quale però non poté presiedere, colto dalla morte; ma i sinodali, 25 vescovi e 17 vartapet, ispirati al memoriale di lui, adottarono, oltre alle definizioni di Calcedonia, le riforme disciplinari.

Pur avendo tolto la scomunica alla sede autocefala di Althamar, C. fu contrastato, per le sue idee troppo innovatrici, dalla fazione orientale ultraconservatrice. L'arcivescovo Stefano Orbelean ne fu il capo. Ma la fede di G. fu da papa Bonifacio VIII, nel 1298, e da Clemente V nel 1306 approvata; come anche gli Atti del Concilio di Sis (1307) lo furono dal Concilio armeno di Adanà nel 1316.

G. trasferì per primo, nel 1294, la residenza del patriarcato armeno a Sis, capitale della Cilicia Armena.

BIBL.: M. Ciamcian, *Storia*, III, Venezia 1784, pp. 289-92; 304-44; F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, I, Parigi 1910, p. 307 sgg.; G. Sarkissian, *G. Katholikos Anawarzetzi letterato*, in *Pazmaveb*, 1947, pp. 201 sgg.; 1948, pp. 4 sgg., 116 segg. Garabed Amaduni

GREGORIO VI, APIRAT. - L'ultimo katholikós armeno della famiglia Pahlawouni (1194-1203). Questi, insieme col vescovo s. Nerses Lambronatzì e Leone II, primo re della Cilicia armena, si fece il più tenace paladino dell'Unione.

Morto l'imperatore Manuele Comneno, le trattative coi Greci vennero riprese sotto Isacco II Angelos (1185-1195) e quindi sotto Alessio III Angelos (1195-1203),

nel Concilio armeno di Tarso (1196), di cui fu l'anima s. Nerses Lambronatzì. Fallite le trattative per la poca comprensione dei Greci, G. e s. Nerses dotati di rara lungimiranza strinsero i legami con Roma, suggellati con l'incoronazione di Leone I re, da parte di Innocenzo III, a Tarso, il 6 genn. 1198, per mano di Corrado di Wittelsbach; e con la susseguente ambasciata armena a Roma, tra gli aa. 1199-1203. G. ricevette il pallio, e l'esercito armeno le indulgenze dei crociati.

BIBL.: G. Galanus, *Conciliatio Ecclesiae Armenae cum Romana*, I, Roma 1651, p. 326 sgg.; M. Ciamcian, *Storia*, III, Venezia 1784, pp. 140-71; L. Ališan, *Sissouan*, ivi 1899, pp. 218, 466-69; F. Tournebize, *Histoire religieuse et politique de l'Arménie*, I, Parigi 1910, pp. 259-67; *Regesta Innoc. III*, l. II, *Epistt.* 217-20; Mansi, XXII, pp. 197-206. Garabed Amadunì

GREGORIO di BERGAMO. - Teologo e vescovo, n. a Bergamo nella seconda metà del sec. XI, ivi m. martire il 9 giugno 1146. Monaco vallombrosano, amico di s. Bernardo, divenne vescovo della sua patria nel 1133.

Compose, tra il 1130 e 1140, il *Tractatus de veritate Corporis et Sanguinis Christi*, trascritto, per conto del Mabillon, da I. A. Casari nel 1686 (il codice è perduto, se ne conserva la copia a Parigi, Bibl. naz. lat. 17, 187), edito per la prima volta da P. A. Uccelli (*Scritti inediti del b. Gregorio Barbarigo*, Parma 1877, pp. 673-745) e ristampato da H. Hurter (*SS. Patrum opuscula selecta*, XXXIX, Innsbruck 1879, pp. 1-123).

Quest'opera eucaristica fu meritatamente apprezzata dal Mabillon, perché, se non ebbe la diffusione di quella del contemporaneo Algero di Liegi (v.), ne possiede i pregi: chiarezza d'espressione e sicurezza di dottrina.

BIBL.: J. de Ghellinck, *Eucharistie au XIIe siècle*, in DThC, V, coll. 1236-37; F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi*, Roma 1941, pp. 33-35. Antonio Piolanti

GREGORIO di CASSANO, santo. - Monaco basiliano del sec. X, n. a Cassano allo Ionio ca. il 930, vestì l'abito monacale nel monastero di S. Andrea di Cerchiara, retto allora da s. Pacomio, al quale successe nel 960. Scampato ad una incursione saracena, per evitare di essere condotto a Costantinopoli si portò a Roma, dove fondò il monastero di S. Salvatore, dotato splendidamente dall'imperatrice Teofano, che, verso il 990, lo convinse a seguirla in Germania. Ivi fondò il monastero greco dei SS. Apollinare e Nicola, a Burdschield, presso Aquisgrana, che divenne un centro di irradiazione bizantina per tutta la Germania. Ivi morì nel 1002.

BIBL.: La vita di s. G. è nota solo da fonti latine. Se ne ha una doppia redazione in due codici di Vienna: la più breve, mutila, è la più antica, mentre la più lunga, più recente, si fa eco delle leggende sulle origini reali di s. G. e sulla sua parentela con Teofano. Tutte e due le redazioni sono state pubblicate da O. Holder-Egger, in MGH, *Scriptores*, XV, pp. 1185-99, e in *Acta SS. Novembris*, 2 (1894), pp. 469-77. Cf. F. Russo, *Sulla Vita Gregorii Abbatis*, in *Boll. d. Badia greca di Grottaferrata*, nuova serie, 2 (1948), pp. 192-205. Francesco Russo

GREGORIO da CATINO. - Cronista, n. a Catino in Sabina da nobile famiglia ca. il 1060 e m. nell'abbazia di Farfa verso la metà del sec. XII. Entrato ancor fanciullo a S. Maria di Farfa, dedicò tutta la vita alla ricerca delle memorie del suo monastero.

Incaricato verso il 1092 di riordinare l'archivio, pensò di trascriverne tutti i documenti in un solo volume e compilò così il *Regestum Farfense* o, com'egli lo chiamò, il *Liber gemniagraphus sive cleronomialis ecclesiae Farfensis* (cod. Vat. lat. 8487 di mano dell'autore, meno gli ultimi 72 fogli scritti dal nipote Todino; ed. I. Giorgi e U. Balzani, 5 voll., Roma 1879-1914), raccolta preziosa di 1324 documenti relativi alla storia non solo di Farfa, ma della Chiesa e d'Italia dall'età longobarda al sec. XI. Ca. il 1103, G. scrisse il *Liber largitorius* o *L. notarius sive emphiteuticus* (ed. G. Zucchetti, in *Regesta chartarum Italiae*, Roma 1931), nel quale registra tutte le concessioni e gli affitti fatti dall'abbazia. Un'altra opera di grande interesse e quella in cui G. meglio esprime le sue doti personali di storico, è il cosiddetto *Chronicon Farfense* (ed. L. Muratori, in RIS, II, parte 2ª, pp. 299-678: PL 127, 333-44; U. Balzani, in *Fonti per la storia d'Italia*, 33-34, Roma 1903) in cui, scegliendo e condensando il contenuto delle opere precedenti, narra le vicende di Farfa confrontando le tradizioni con i documenti. Ultima delle sue opere, che scrisse già settantenne, è il *Floriger chartarum cenobii Farfensis*, indice dei documenti principali contenuti negli altri tre libri, di grande interesse per le indicazioni topografiche che fornisce. Dubbia è l'attribuzione a G. dell'*Orthodoxa defensio imperialis* (ed. in MGH, *Libelli de lite, imperatorum et pontificum saec. XI et XII conscripti*, II, pp. 535-42, cf. p. 702).

BIBL.: Oltre le introduzioni di U. Balzani nell'ed. cit. del *Chronicon F.* e di H. Pertz in MGH, *Scriptores*, XI, pp. 548-90, v. U. Balzani, *Le cronache italiane nel medio evo*, Milano 1908, pp. 137-44; H. Brunner, *Das Registrum Farfense. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der italienischen Urkunde*, in *Mittheilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung*, II, Innsbruck 1881, pp. 1-14 Stanislao Majarelli

GREGORIO (GIORGIO) CIPRIOTA. - Teologo e letterato greco, n. nel 1241 e m. nel 1290. Originario di Cipro, donde il suo nome, compì i suoi studi a Nicea ed a Costantinopoli dove fu allievo di Giorgio Acropolita. Entrò presto a far parte, come diacono, del clero di corte e, sotto Michele VIII Paleologo, si dimostrò uno dei più convinti fautori dell'unione della Chiesa orientale con Roma. Dopo l'ascesa al trono di Andronico II (1288), venne chiamato a ricoprire la carica di patriarca: mutò allora il suo primitivo nome di Giorgio in quello di G., con il quale è generalmente conosciuto, e prese a combattere la politica di Michele VIII e l'accordo del Concilio di Lione. Non riconosciuto dal patriarca di Antiochia ed avversato dagli stessi ortodossi, per le sue idee in materia teologica, nel 1289 abdicò, e morì un anno dopo.

La maggior parte delle sue opere teologiche furono scritte contro Giovanni Bekkos e i suoi seguaci, oppure in favore di amici accusati davanti al Sinodo di Costantinopoli. Queste opere gli valsero il titolo di « colonna dell'ortodossia ». Si hanno di lui anche opere letterarie che ne fanno uno dei più caratteristici rappresentanti dell'umanesimo bizantino del sec. XIII. L'autobiografia, che precede il suo epistolario, è un contributo prezioso per la conoscenza della società a lui contemporanea.

BIBL.: PG 142, 10-470; Krumbacher, pp. 98 sgg.; F. Cayré, *Georges de Chypre*, in DThC, VI, coll. 1231-35; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, I, Parigi 1926, pp. 429-31; W. Lameere, *La tradition manuscrite de la correspondance de G. de Ch.*, in *Etudes de philologie, d'archéologie et d'histoire ancienne*, II, Bruxelles-Roma 1937. Mariano Baffi

GREGORIO DECAPOLITA, santo. - Monaco, promotore della vita monastica, taumaturgo, difensore del culto delle sacre immagini; n. ad Irenopoli in Isauria verso il 780 e m. a Costantinopoli il 20 nov. 842. Nei suoi molti viaggi venne anche in Occidente: Reggio, Napoli, Roma, Siracusa, Otranto.

Iniziato alla vita monacale dopo la fuga dalla casa del padre che gli aveva già trovato una sposa, nelle montagne della sua patria ebbe non poco da soffrire dai monaci fautori dell'iconoclastia, e si ritirò presso lo zio Simeone, igumeno di un altro monastero della Decapoli isaurica, dove rimase per 14 anni.

G. si trattenne anche in altri monasteri orientali, soprattutto a Salonicco ed a Costantinopoli. Un suo discepolo fu s. Giovanni monaco; anche s. Giuseppe l'Innografo subì il suo influsso morale. Durante la lotta iconoclasta G. mandò proprio s. Giuseppe a Roma dal Papa per chiedere il suo appoggio

contro l'eresia promossa dagli imperatori e dai patriarchi. Ma questi fu catturato durante il suo viaggio verso Roma dai Saraceni e soltanto più tardi poté ritornare a Costantinopoli quando G. era morto. In onore di questi, del monaco sopraddetto s. Giovanni e di s. Bartolomeo, egli edificò un monastero ed una chiesa dove furono trasferiti i resti mortali di G. e del suo discepolo Giovanni accanto alle reliquie di s. Bartolomeo.

(*fot. Biblioteca Vaticana*)

GREGORIO L'ILLUMINATORE, santo - Miniatura del *Menologio di Basilio II* (976-1025) - Biblioteca Vaticana, Vat. gr. 1613, f. 74.

A G. viene attribuito un discorso sopra la conversione d'un musulmano (PG 100, 1200 A-1212 D), ma l'autenticità di questo opuscolo è discussa. Una vita di G. scritta dal diacono Ignazio, autore delle vite dei santi patriarchi Niceforo e Tarasio, dà anche interessanti contributi ad alcune questioni storiche bizantine del sec. IX, soprattutto intorno agli Slavi balcanici e alla diffusione dell'iconoclastia; una nuova edizione critica della vita greca di G. con introduzione è stata fatta dal Dvornik competente in tali materie; a lui però è sfuggito il manoscritto di Messina segnalato già nel 1884 da D. G. Lancia di Brolo nella sua *Storia della Chiesa in Sicilia* (II, Palermo 1884, p. 295). Questo autore dà anche la notizia preziosa che cioè s. Giuseppe l'Innografo compose una poesia (canone) in onore di G., edita nei *Menaia* (II, Roma 1889, p. 203 sgg.). Un *kontakion*, pure di s. Giuseppe in onore di G., fu edito da E. Mioni, *I kontakia inediti di s. Giuseppe innografo*, in *Bollettino della badia greca di Grottaferrata*, nuova serie, 2 (1948), pp. 181-82.

BIBL.: *Synax. Constantinop.*, pp. 239-40; C. Van de Vorst, *Note sur st Joseph l'Hymnographe*, in *Analecta Bollandiana*, 38 (1920), pp. 148-54; Fr. Dvornik, *La vie de st G. le Décapolite et les Slaves macédoniens au IXe siècle*, Parigi 1926.

Giorgio Hofmann

GREGORIO di ELVIRA, santo. - Fiorito nel sec. IV, fu acerrimo difensore di Nicea e accanito avversario di Osio di Cordova a cagione della «bestemmia di Sirmio» (357); deciso partigiano più tardi di Lucifero di Cagliari, coinvolto nell'intransigente protesta contro i sinodali di Alessandria (362); finalmente capo dei luciferiani dopo la morte del vescovo di Cagliari (370-71). G. attirò singolarmente sopra di sé l'attenzione, dopo che i lavori di P. Batiffol e A. Wilmart hanno ricostruito il suo importante patrimonio letterario.

È il primo vescovo conosciuto di Elvira (presso Granata). Costante difensore dell'« homousios », diventò anche avversario del priscillianesimo. La sua teologia ha valori personali e di iniziatore in non poche questioni.

Si conoscono le sue opere : *De fide orthodoxa contra Arianos*, potente difesa dell'« homousios »; *Tractatus de epitalamio*, ossia 5 omelie sul *Cantico dei Cantici*, il più antico commentario latino nel quale per la prima volta in Occidente vengono esposte le nozze fra Cristo e la Chiesa; i cosiddetti *Tractatus Origenis de libris S. Scripturae* e cioè 20 trattati ritrovati nel 1900 da P. Batiffol e A. Wilmart che trattano il Vecchio Testamento con esegesi allegoristica e vivacità di stile; *De arca Noe*, intorno alla Chiesa da essa figurata; *Expositio in Ps. 91*.

La personalità di G. grandeggia vieppiù nella patristica come quella di un accurato e felice coniatore di formole trinitarie. Egli è il primo rappresentante della predicazione omiletica nella Chiesa latina; iniziatore in suggestivi punti dottrinari (come Cristo e la Chiesa, raffigurati dal *Cantico dei Cantici*, la dottrina dei 7 peccati capitali in antitesi ai 7 doni dello Spirito Santo, la bellezza dell'umanità di Cristo). A G. si sono ispirati posteriormente cospicui personaggi patristici come Apringio di Beja, Isidoro di Siviglia, Beato di Liebana, ecc.

BIBL.: Edizioni : *De fide orthodoxa*: PL 20, 31-50 (sotto il nome di Febadio): *Tractatus de epitalamio*, a cura di G. Heine, in *Bibliotheca anecdotorum seu Veterum Monument. Ecclesiasticorum. Collectio novissima ex codd. Biblioth. Hispanicarum... Pars I. Monumenta regni Gothorum...*, Lipsia 1848, p. 132; *Commentarii in Cantica Canticorum. A. Commentarius Gregorio Illiberitano adscriptus. Tractatus Origenis*, a cura di G. Batiffol-A. Wilmart, Parigi 1900; più recentemente a cura di A. C. Vega, El Escorial 1944; *De arca Noe*, a cura di A. Wilmart, in *Rev. bénéd.*, 26 (1909), pp. 1-12; *Expositio in Ps. 91*, a cura di A. Wilmart, *ibid.*, 29 (1912), pp. 274-93. Studi : sulla controversia intorno al *Tract. Origenis* v. [A. De Santi], *La controversia sui « Tractatus » pubblicati dal Batiffol*, in *Civ. Catt.*, 18^a serie, I (1902, 1), pp. 587-89; A. Wilmart, *Les Tractatus sur le Cantique attribués à G. de E.*, in *Bullet. de littérature ecclésiast. de Toulouse*, 8 (1906), pp. 233-99; P. Lejay, *L'héritage de G. d'E.*, in *Rev. bénéd.*, 23 (1908), pp. 435-457; A. Wilmart, *Un ms. du Tractatus du faux Origène sur l'arche de Noé*, *ibid.*, 29 (1912), pp. 45-59; A. Vaccari, *Un nuovo scritto di G. d'E. tra gli spuri di s. Girolamo*, in *Biblica*, 3 (1922), pp. 188-193; H. Koch, *Zu G. von E. Schriftum und Quellen*, in *Zeitschr. für Kircheng.*, 51 (1932), pp. 238-72. Intorno al simbolo, A. de Aldama, *El símbolo toledano I*, Roma 1934, passim; J. Madoz, *Le symbole du XIe concile de Tolède*, Lovanio 1938, passim.

Giuseppe Madoz

GREGORIO l'ILLUMINATORE, santo. - N. presumibilmente verso il 250-52 da nobile famiglia arsacide, perciò anche nominato *Parthew* (parto).

Suo padre Anak, uno dei principali satrapi, indotto dai Sassanidi della Persia (probabilmente dal successore di Artašir, Sapore I [242-72/73]), uccise Cosroe I, re d'Armenia, unico superstite arsacide, ed a sua volta fu massacrato insieme alla famiglia dai fidi di Cosroe I nella fuga verso la Persia. Un solo bambino, salvato dalla nutrice e poi battezzato, fu chiamato G.

G., già adulto, si trovò, nel seguito del re Tiridate, davanti all'arca della dea Anahit. E poiché rifiutò di venerare l'idolo fu sottoposto a molteplici torture; quindi, condotto verso la provincia di Ararat, fu gettato in una fossa-prigione nominata *Khorvirap*, presso Artašat, perché fosse cibo delle vipere. Un editto condannò tutti i seguaci del cristianesimo (Agatangelo, XII, p. 106 sgg.). Tiridate fu poi colpito da una grave malattia. Sua sorella Khosrovidukht vide in sogno che solo per l'intervento di G., ancora dopo 15 anni dall'editto languente nella prigione, sarebbe guarito il re. Liberato, G. guarì

corpo e anima del monarca e convertì la sua corte. Un editto bandì per tutta l'Armenia la fede di G. (295-300: Sozomeno, *Hist. eccl.*, II, 8). Pressato dalle istanze della corte e del popolo, G. fu condotto in Cesarea di Cappadocia con pompa e fu ordinato dall'esarca Leonzio sacerdote e vescovo, e quindi metropolita dell'Armenia. Ciò avvenne nell'estate del 302 o forse prima, ca. il 295 (cf. F. Tournebize, v. bibl.). Di ritorno, accompagnato da uno stuolo di chierici raccolti da Sebaste e da varie città dell'Armenia Minore, G. entrò nella provincia di Taron e nelle acque dell'Eufrate battezzò il Re, la corte e molte migliaia di cittadini. Sui resti del centro pagano di Aštišat, all'Ovest dell'attuale città di Muš, costruì la prima cattedrale (*Majr Jèkèlétzi* = «chiesa-madre») dell'Armenia, che fino al sec. v fu la sede dei katholikói.

Un lustro di attività di s. G., proprio quando in tutto l'Impero romano infieriva l'ultima persecuzione, si compendia nella distruzione dei templi pagani e degli idoli e nell'erezione di chiese, aiutato in ciò dalla forza militare del re Tiridate. G. organizzò tutta la Chiesa armena. Lo storico Agatangelo accenna all'ordinazione di ben 400 vescovi (!), cifra esagerata, dato che nelle epoche successive le sedi note, risultanti anche da sinodi nazionali, non superano 30-40. Tutte le chiese furono dotate di benefici ecclesiastici, consistenti di 4 campi per quelle dei villaggi e di 7 fabbricati per quelle di città. La sede del katholikós ebbe 15 cantoni ricchi in varie province dell'Armenia, tra i quali Aštišat fu il principale. Di tale dotazione fatta dal Re parlano documenti posteriori degni di fede.

Si ignora la data della morte di s. G. Durante il Concilio di Nicea (325) era ancora vivente; ma fu rappresentato nel Sinodo da s. Aristakes, suo figlio. Gli ultimi anni di G. trascorsero nella solitudine fra i monti Sepuh. Le reliquie, gelosamente custodite, furono in seguito parzialmente trasferite a Costantinopoli. In Armenia rimase sempre la mano destra, diventata poi simbolo della giurisdizione patriarcale. A Napoli, nella chiesa di S. Gregorio armeno, si conserva il teschio, molto venerato dagli Armeni. Gregorio XVI inserì il nome di G. nel martirologio romano, fissandone la data al 1° ott., però vi appare al 30 sett. come nei *Sinassari* e *Menologi bizantini*.

Bibl.: F. Tournebize, *Arménie*, in DHG, II, coll. 294-95; M. Ciamcian, *Storia dell'Armenia* (in arm.), I, Venezia 1784, v. indice; Zenob de Glak, *Histoire de Taron*, trad. di E. Prudhomme, Parigi 1864 passim; Agatangelo, *Storia* (trad. di V.Langlois), in *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, I, Parigi 1867, pp. 99-194; H. Gelzer, *Die armenische Mythologie und die Anfänge der armenischen Kirche*, Gottinga 1895, pp. 109-74; S. Weber, *Die katholische Kirche in Armenien vor der Trennung*, Friburgo in Br. 1903, pp. 55-230; Bardenhewer, V, pp. 182-85; *Martyr. Romanum*, p. 426 sg.; G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Città del Vaticano 1946.

Garabed Amadunì

GREGORIO Mammas. - Patriarca cattolico di Costantinopoli, successore di Metrofane (m. nel 1443) pure cattolico. Nel 1451 dovette rifugiarsi a Roma, dove m. nel 1459. G. partecipò al Concilio di Firenze negli anni 1438-39 in qualità di vicario del patriarca greco d'Alessandria, di protosincello del patriarca di Costantinopoli e di confessore dell'imperatore bizantino Giovanni VIII presente in quell'assemblea. Sottoscrisse la bolla d'Unione del 6 luglio 1439 e rimase sempre fedele all'unità della Chiesa romana; anzi ne diventò un difensore con i suoi due trattati apologetici diretti contro l'acerrimo avversario Marco Eugenico e con uno scritto teologico diretto all'Imperatore di Trebisonda in difesa della dottrina cattolica.

Questi 3 lavori sono già editi, mentre altri 3, dei quali egli stesso parla (PG 160, 198 C), sono ancora inediti; questi pure trattano degli articoli di fede definiti nella bolla d'Unione dei Greci. G. M., di carattere nobile, fu molto stimato dai papi Eugenio IV, Nicola V, Callisto III e Pio II. Quest'ultimo lasciò scritto di lui che fosse morto «non senza la fama di santità». Si conosce la sua iscrizione sepolcrale, ma purtroppo la sua tomba, probabilmente a S. Giorgio in Velabro a Roma, non è stata ancora scoperta.

Bibl.: Krumbacher, p. 119; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Parigi 1926, pp. 487-88; Spyr. Lampros, Ἐπιτάφιον ἐπίγραμμα Γρηγ. Κωνσταντινουπόλεως, in Νέος Ἑλληνομνήμων, 4 (1907), p. 114; G. Hofmann, *Papst Pius II. und die Kircheneinheit des Ostens*, in *Orientalia Christiana periodica*, 12 (1946), p. 223.

Giorgio Hofmann

GREGORIO Narekatzì (di Narek), santo. - È la figura più luminosa della letteratura armena antica. N. nel 945, m. nel 1010, fu teologo dottore mistico, oratore eloquente, esegeta e poeta.

L'opera sua più giovanile è il *Commentario al Cantico dei Cantici*, ove in stile elegante e facile spiega il senso mistico del libro. Scrisse poi i noti panegirici su s. Giacomo di Nisibi, sugli Apostoli, sulla S. Croce, sulla Beata Vergine; quest'ultimo è il più bello. A lui sono attribuite anche parecchie *Liriche religiose*, dove talvolta elementi di poesia popolare ed immagini di spiccato realismo si intrecciano, con concetti e sentimenti mistici. Il suo capolavoro è la raccolta di preghiere, chiamate da lui *Elegie*, ma comunemente *Narek*, dal nome del monastero, dove visse e morì. Sono 95 preghiere, ciascuna composta da varie parti le quali assommate danno il numero 366. Nel *Narek*, sotto la forma di preghiera non soltanto il poeta ci esprime il suo ardente desiderio di essere purificato ed elevato alla stessa santità increata, ma l'universo intiero, purificato ed elevato, scioglie un cantico di amore al Signore. Tutto in quest'opera è espresso con elevatezza di concetti, con profondità di sentimenti, con effusione di immagini, in uno stile denso e personalissimo, in un linguaggio ricco di dovizie lessicali.

Bibl.: Opere: furono edite a Venezia 1789, 1840. Studi: Avedikian C. Nareklouz, *Spiegazioni di Narek* (in arm.), Venezia 1859; anon., *Traduzione del panegirico alla B. Vergine*, Venezia 1904; U. Faldati, *Liriche mistiche di s. G. di Narek*, in *Bessarione*, 38 (1922), pp. 144-48.

Cirillo Kibarian

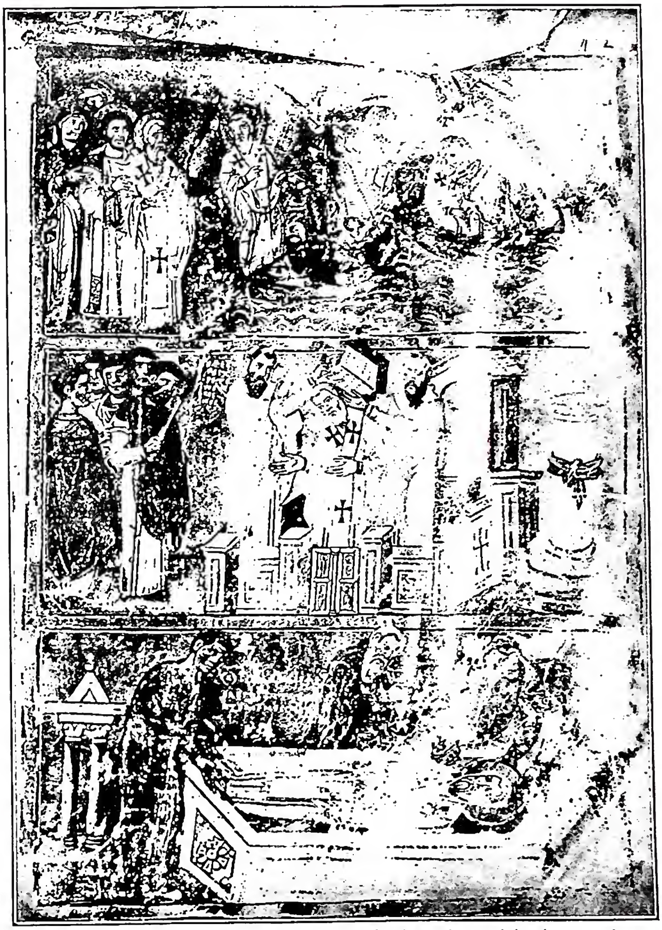
GREGORIO Nazianzeno. - Insieme con Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa, G. di Nazianzo forma la triade dei cosiddetti «luminari di Cappadocia». Non ebbe, o non l'ebbe nello stesso grado in cui l'ebbe Basilio, la virtù dell'azione, né il vigore speculativo del Nisseno, ma ebbe, sia pure in misura minore, l'una e l'altra virtù (sebbene il suo fosse un temperamento meditativo, amante della solitudine, e la sua mente fosse più di letterato che di filosofo): e, più grande che negli altri due, il dono della parola; ma non della parola per se stessa, ch'è la ragione dell'impressione di vuoto e di falso che lasciano i libri degli scrittori pagani contemporanei, ma della parola riempita di tutto il suo significato dialettico ed emotivo. Più che «teologo», come fu chiamato, meriterebbe d'essere detto «l'oratore».

Sommario: I. Vita. - II. Opere. - III. Dottrina.

I. Vita. – G. di Nazianzo n. verosimilmente nel 330, ad Arianzo, borgo della Tiberina in Cappadocia, in vicinanza di Nazianzo. Suo padre, Gregorio anche lui, si era convertito al cristianesimo, dopo essere appartenuto alla setta giudeo-pagana degli Hypsistari, adoratori dell'«Altissimo», poi era diventato prete e poi vescovo; la madre, Nonna, era cristiana, ed era «donna riguardo al corpo, ma nel carattere superiore ad un uomo» (*De vita sua*, 59). Essa desiderava vedersi in casa un figlio maschio - racconta G. - e si rivolse a Dio, offrendogli in dono il nascituro; e le apparve una visione notturna, che le rivelò l'aspetto e il nome del figlio venturo. E quando venne il figliuolo, esso era già *alieni iuris*,

appartenerva a Dio « come un agnello o un vitello, vittima nobilissima e ornata della ragione ». Incominciò gli studi a Cesarea in Cappadocia, dove conobbe Basilio, al quale doveva legarsi di una devota amicizia, a cui non nocque la diversità dei temperamenti (mobile e incostante quello di G., quanto deciso e sicuro quello di Basilio), e nella quale la parte di G. conserva sempre il tono di un'umiltà generosa. Si recò poi a Cesarea di Palestina, dove ebbe come maestro il retore Thespesio, e quindi ad Alessandria, nel tempo in cui vi era patriarca Atanasio; e da qui, dopo un viaggio avventuroso, ad Atene, dove fu raggiunto da Basilio e dove ascoltò Proeresio, il retore cristiano, e conobbe Giuliano, il futuro imperatore apostata. Ad Atene si fermò un po' più a lungo di Basilio, e forse vi tenne lezioni di retorica; nel viaggio di ritorno verso la patria, si fermò a Bisanzio, dove si incontrò con il fratello Cesario, e dove ricevette il Battesimo (sembra, nel 360). Tornato a Nazianzo, « danzò per gli amici », come egli stesso dice; fece, cioè, il retore: incerto, poi se abbandonarsi alla solitudine desiderata e realizzare così il suo ideale di vita ascetica, che la dimora ad Alessandria, con gli esempi di vita cenobitica che offriva, aveva dovuto confermargli nell'animo, o dare la necessaria assistenza ai genitori vecchi e ammalati, scelse una soluzione di mezzo, dividendosi un po' fra Nazianzo e l'eremitaggio di Basilio nei pressi di Neocesarea.

Di quest'epoca è forse, insieme con la redazione delle regole monastiche, la *Philocalia*, una serie di estratti, fatti anch'essi in collaborazione con Basilio, dalle opere di Origene, il cui ricordo aveva trovato vivo nelle scuole di Cesarea di Palestina e di Alessandria, e al cui influsso non doveva sottrarsi senza difficoltà. Le condizioni della Chiesa di Nazianzo rendevano infatti necessaria la presenza di G., in un tempo in cui il pericolo dell'eresia – la formola di Rimini, sottoscritta anche dal padre di G., «per semplicità d'animo », come dice il biografo del figlio – e le agitazioni dei monaci minacciavano la pace e l'unità della Chiesa. G. riconduce la pace, probabilmente nel 360; l'anno dopo – se la data è sicura – egli viene ordinato prete dal padre, « con atto tirannico », come dice egli stesso; e fugge allora, smarrito dinanzi all'imponenza del còmpito, nel Ponto, presso l'amico Basilio, e non ne torna che in sèguito alle insistenti preghiere del padre, accanto al quale rimarrà nove anni, aiutandolo nell'amministrazione della diocesi. Uno degli atti più notevoli da lui compiuti in questo periodo fu la pacificazione tra il vescovo di Cesarea, Eusebio, e Basilio, compiutasi mercè i suoi buoni uffici. Nel 368 muore il fratello Cesario; nel 371 Basilio, già da un anno arcivescovo di Cesarea, durante la lotta di giurisdizione che ebbe con Antimo, vescovo di Tiana, creò alcune nuove diocesi, e a capo di quella di Sàsima pose l'amico G. Il triste borgo, posto nel mezzo della via maestra di Cappadocia, polveroso e risonante di grida, di pianti, di ceppi, abitato da forestieri e da viaggiatori, non era certo l'ambiente adatto per quella vita di « filosofia », ch'era il sogno di G., e, sotto il rispetto religioso, offriva la prospettiva non lieta di un periodo di turbolenze e di lotte. G. non seppe rifiutare, nonostante la tristezza e lo sdegno che gli destava il provvedimento di Basilio, ma non prese possesso della diocesi, ché già appena avvenuta l'elezione, egli aveva (come dice il suo biografo) « meditato la fuga nell'animo ». Si rifugia nella solitudine, ma ancora una volta ne torna per le preghiere del padre, a cui fa da coadiutore. Morti, nel 374, i genitori, G. restò libero (« libero in cattivo momento », οὐ καλῶς ἐλεύθερος), e lascia allora Nazianzo per ritirarsi nel convento di S. Tecla, a Seleucia d'Isauria; ed è qui che apprende la notizia della morte di Basilio, avvenuta nel 379 (ma solo nel 381 potrà pronunciarne l'elogio funebre a Cesarea). Ma intanto maturavano avvenimenti che dovevano trarlo ancora dalla sua quiete.



(da H. Martin, Joyaux de l'enluminure à la Bibliothèque nationale. Parigi-Bruxelles 1928, tav. 2)

GREGORIO NAZIANZENO, santo – *In alto*: partenza da Costantinopoli; *al centro*: consacrazione episcopale; *in basso*: sepoltura. Miniatura orientale (sec. XI). Parigi, Biblioteca nazionale.

Alla morte di Valente, era succeduto, nel 379, Teodosio al governo dell'Impero d'Oriente; con editto del 27 febbr. del 380, il nuovo Imperatore annunziava ai suoi popoli che tutti dovevano professare « la religione già insegnata dall'apostolo Pietro ai Romani, e attualmente proclamata dal pontefice Damaso e da Pietro, vescovo di Alessandria ». A Costantinopoli padroni delle chiese erano ancora gli ariani, con a capo il vescovo Demofilo;

ma appena la situazione accennò a farsi più favorevole, gli ortodossi ripresero animo e pensarono di riorganizzarsi. Gli ortodossi d'Oriente incoraggiavano questa ripresa dei loro amici di Costantinopoli, e tra di loro, già dal tempo del suo ritiro di S. Tecla, fu scelto G. perché reggesse quel nucleo di ortodossi. G. si fece molto pregare, ma si indusse alla fine, nel 379, a partire per la « nuova Roma ». Una chiesetta improvvisata, l'Anastasis dal bel nome simbolico, accolse il piccolo gregge dei Niceni ed assistette – finché la Cattedrale non fu restituita ai cattolici – al trionfo della grande eloquenza di G. (sono di questo periodo le cinque orazioni teologiche, che gli valsero il nome di « Teologo »), per la quale Gerolamo si recava dalla Siria a Costantinopoli ad ascoltare la parola di colui che doveva salutare suo maestro (*De viris ill.*, 177). Ma il còmpito del nuovo pastore era reso particolarmente difficile, oltre che dalla ostilità degli ariani, dalle rivalità e dalle discordie dei cattolici. Il caso di Massimo, figura equivoca di filosofo cinico e d'asceta, che forte dell'appoggio del vescovo di Alessandria, Pietro, dopo essersi insinuato nell'amicizia del buon G., tenta con un colpo di mano di farsi proclamare vescovo di Costantinopoli, è caratteristico del costume religioso del tempo. Massimo fu scacciato dalla massa dei fedeli che amavano G., ed invano tentò di farsi ragione presso Teodosio e presso il vescovo di Alessandria – in seguito, con miglior fortuna sembra, anche a Roma, presso Damaso –; ma insidie d'ogni sorta e violenze (già in principio G. aveva corso pericolo di essere lapidato) dovevano finire con lo stancare una tempra come quella di G. : il quale sarebbe ancora una volta fuggito, se non fosse stato il pensiero che « insieme con lui sarebbe partita da Costantinopoli la Trinità ». Intanto la situazione si risolveva in favore di lui. Teodosio entrava in Costantinopoli il 24 nov. del 380 e, due giorni dopo, toglieva le chiese agli ariani per ridarle ai cattolici, Demofilo era costretto ad allontanarsi da Costantinopoli; G., dietro all'Imperatore, veniva condotto in processione a S. Sofia con grande solennità, in mezzo a un largo spiegamento di forze. Nella chiesa, dove il sole irrompendo improvvisamente dalle vetrate nella mattina nuvolosa era parso il segno del favore di Dio, la folla acclamò vescovo G.; e vescovo egli fu di fatto, anche prima che il Concilio convocato da Teodosio, nel 381, sotto la presidenza del vescovo di Antiochia Melezio – almeno i primi vescovi arrivati – l'avesse proclamato vescovo di Costantinopoli. Sorsero tuttavia ben presto nuove difficoltà; morto, durante quei giorni, Melezio, era aperta la successione alla sede di Antiochia; G., conciliativo, che intanto era stato chiamato a presiedere l'assemblea, era per la successione di Paolino, che era stato vescovo di Antiochia durante lo scisma di quella sede, ed era la soluzione naturale, caldeggiata anche dagli Occidentali. Ma i meleziani, ch'erano la maggioranza nel Concilio, decisero di non riconoscere Paolino e gli contrapposero un altro candidato, Flaviano. Intanto giungevano nuovi partecipanti al Concilio, i vescovi d'Egitto e di Macedonia, favorevoli a Paolino (tra i quali Timoteo, succeduto a Pietro nel seggio di Alessandria), i quali, non per odio verso G., ma verso i meleziani che l'avevano eletto, si posero a contestare l'elezione di G., con il pretesto che egli, vescovo di Sàsima, non poteva, in virtù del canone di Antiochia, essere trasferito ad altra sede (in realtà G. non aveva mai preso possesso della diocesi di Sàsima). Tutto ciò amareggiò profondamente G., il quale, alla fine, si dimise dalla sua carica – nella quale fu sostituito da Nettario – e, nel luglio del 381, dato un addio alla sua chiesa di Costantinopoli, ritornò in Cappadocia, a Nazianzo. Vi rimase due anni, ad amministrare quella chiesa che era rimasta per molto tempo priva del suo vescovo; dopo, fattosi nominare un successore nella persona di Eulalio, si ritirò ad Arianzo dove visse – pare fino al 389 o al 390 – tra le pratiche ascetiche e gli studi diletti, dai quali gli avvenimenti della vita, talora turbinosi, l'avevano distratto, ma non allontanato del tutto.

Dottore della Chiesa, festa 9 maggio; nella chiesa greca 19 o 25 genn.

Bibl.: Fonti per la vita : soprattutto le opere stesse di G., specialmente il carme *De vita sua*; ma tutte, quale più quale meno, le opere di G. sono ricche di notizie riguardanti la sua biografia. Di qualche utilità è l'ampia biografia, scritta nel sec. VII, dal prete Gregorio : notizie, oltre che in Socrate, Teodoreto, Sozómeno, anche in s. Girolamo, in Rufino, nella *Suda*, in Agostino (*Ep.* III e *Contra Iulianum Pelagianum*, ll. I e II), Simeone Metafraste, ecc. – Studi : Oltre i noti trattati di storia della Chiesa e di letteratura cristiana : Tillemont, IX, p. 305 sgg.; C. Ullmann, *Gregorius von Nazianz*, Gotha 1867; L. Montaut, *Revue critique de quelques questions se rapportant à st G. de N. et à son siècle*, Parigi 1878; A. Benoit, *St G. de N.*, ivi 1884; J. Sajdak, *Quae ratio inter Gregorium Nazianzenum et Maximum Cynicum intercedat*, in *Eos*, 15 (1909), pp. 18-48; A. Puech, *Hist. de la litt. grecque chrétienne*, III, Parigi 1930, pp. 318-95; E. Fleury, *Hellénisme et christianisme. St G. de N. et son temps*, ivi 1930; S. Giet, *Sasime, une méprise de st Basile*, ivi 1941; P. Gallay, *La vie de st Grégoire de Naziance*, Lione-Parigi 1943.

II. Opere. – L'opera di G. è assai vasta : comprende 45 orazioni, 245 lettere e una grande quantità di versi, ca. 17.000, distribuiti in alcune centinaia di carmi. Delle orazioni, pochissime sono quelle di carattere esegetico (XXXVII, XLV : quello che racconta Girolamo, *Ep. 5 ad Nepotianum*, su una dichiarazione che gli avrebbe fatto G. in materia esegetica è meno -anzi non è affatto- una prova della faciloneria dell'oratore in questo campo, che delle abitudini della folla, « che ammira di più quello che non capisce »), e morali in senso stretto. Tra queste bellissima è quella sull'amore verso i poveri, XIV, tenuta a Cesarea, probabilmente nel 373, qualche tempo prima della costruzione di quel grande ospizio per i poveri e i lebbrosi, che fu la « città di Basilio » (con la quale comunque va messa in relazione). Le più sono discorsi d'occasione o polemici; poche, ma di somma importanza, sono le orazioni teologiche.

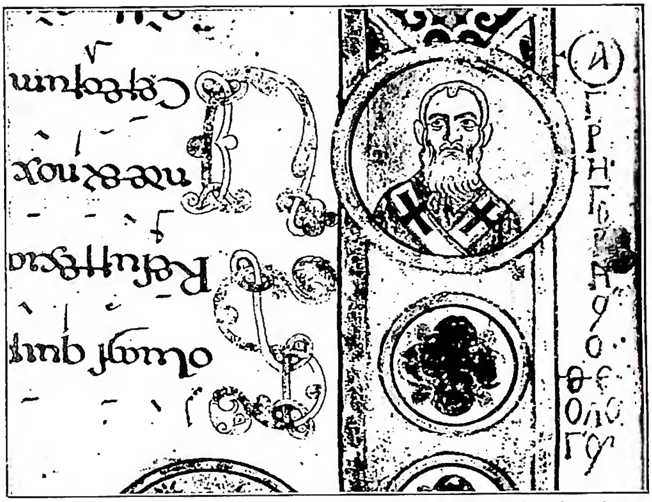
Tra i discorsi d'occasione sono soprattutto da ricordare gli *Epitafi* o discorsi funebri : per il fratello Cesario (VII, pronunciato fra il 368 e il 369 : va detto subito, anche se l'osservazione non riguarda questa orazione, che la cronologia delle orazioni è in molti casi controversa), per la sorella Gorgonia (VIII, tra il 369 e il 374), per il padre (XVIII, del 374), e specialmente quello per Basilio, cha da molti è considerato, e non a torto, come il capolavoro di G. (XLIII, del 381) : tutti ricchi di notizie familiari e storiche, e freschi di ricordi e d'impressioni vive, pur negli schemi retorici del genere. Particolare importanza ha l'*Apologia della sua fuga* (II, del 362, segue di poco alla I pronunciata al ritorno dalla sua fuga) : in essa – l'orazione che si conserva è uno sviluppo di quella pronunciata – egli si giustifica d'essere fuggito, dopo l'ordinazione a prete fattagli dal padre : una giustificazione tuttavia che tratta specialmente dei còmpiti e dei doveri del sacerdote, dinanzi all'imponenza dei quali egli era fuggito, non per viltà o debolezza, ma per tema d'essere inferiore ad un còmpito del quale vedeva, a differenza di altri, la incomparabile altezza sovrumana : l'omelia è perciò quasi un trattato, e meritò d'essere tenuta presente da s. Giovanni Crisostomo nella composizione del suo bellissimo *De sacerdotio*.

Si distinguono dagli altri, per la loro particolare natura, i due « discorsi d'infamia », λόγοι στηλιτευτικοί – IV e V, del 363-64 – contro Giuliano l'Apostata, che quasi certamente non furono mai pronunciati; discorsi di una violenza straripante, e perciò forse non sempre sereni nella valutazione dei fatti, e carichi di artifici retorici, ma animati di un soffio di sincera, potente passione. Alcuni sono penegirici di santi (di s. Cipriano d'Antiochia [XXIV, del 379], s. Atanasio [XXI, del 373 o del 379]) o elogi (di Herone, filosofo alessandrino, nel quale è stato visto il cinico Massimo [XXV, del 379], dei Maccabei, XV, del 373), o discorsi destinati a particolari solennità festive (Natale, XXXVIII, del 379-80; Epifania, XXXIX, del 380-81; Pasqua, XLV, posteriore al 383; Pentecoste, XLI, fra il 379 e il 381, con quello sul Battesimo, XL, pronunciato il giorno dopo; *In novam dominicam*, XLIV, del 383).

Un particolare interesse presentano quei discorsi che si riferiscono a fatti ed episodi della vita di G. o ad

avvenimenti che anche indirettamente lo riguardavano: alla sua nomina a vescovo di Sasima (IX-XI, del 372) al tentativo di Massimo (XXVI, del 380), alla sua proclamazione in S. Sofia (XXXVI, del nov. 380), alla sua partenza definitiva da Costantinopoli, dopo le dimissioni (XLII, del 381), allo scisma di Antiochia (XXIII e XXXII, del 379), al contegno del suo pubblico (III, del 362 all'incirca), al suo insediamento nella chiesa di Nazianzo (XII, del 372), alla consacrazione di Eulalio vescovo di Doara (XIII, del 373), a condizioni della città di Nazianzo (XVI, XVII, del 373; XIX, del 374), alla controversia con gli ariani a proposito della restituzione delle chiese (XXXIII, XXXV, del 379-80), all'arrivo degli Egiziani (XXXIV, del 380), alla riconciliazione tra il padre di G. e i monaci (VI, forse del 364).

Le orazioni teologiche sono cinque (XXVII-XXXI) e furono pronunciate nel 380, precisamente, parrebbe, dopo il 28 febbr. e prima del 24 nov., a Costantinopoli, in difesa dell'ortodossia nicena, contro gli ariani: esse rappresentano quanto di meglio abbia prodotto l'eloquenza teologica nel sec. IV. Nella prima, rivolta contro gli Eunomiani, parla delle qualità – che non sono del primo venuto, anche se di talento, ma richiedono il raggiungimento di un elevato grado di perfezionamento morale – che deve possedere colui che è chiamato a parlare del dogma; nella seconda, parla della natura e degli attributi di Dio, e riafferma l'impossibilità di definirlo in termini positivi e senza ricorrere a espressioni antropomorfiche, il che offrirebbe però il rischio di cadere nell'idolatria: nella terza, che ha per argomento il dogma della Trinità, stabilisce l'uguaglianza delle Tre Persone, e afferma, mediante il ricorso ai testi delle Scritture e alla fede, la divinità e la consustanzialità del Figlio, in opposizione alle vedute di Eunomio; nella quarta dà la giusta interpretazione dei testi biblici, prima di tutti di *Prov.* 8, 22, di cui si valevano gli ariani; nella quinta afferma, contro le obiezioni dei pneumatomachi o macedoniani – che si facevano forti dell'assenza di ogni accenno in proposito nelle Scritture – la natura divina dello Spirito Santo, non generato (a differenza del Figlio), ma procedente dal padre per ἐκπόρευσις, per *processione*. Altri discorsi di carattere teologico sono il XX e il XXXII, l'uno *De dogmate*, nel quale è dimostrata la necessità della scienza delle Scritture e della santità della vita in coloro che vogliono occuparsi di teologia (ed è affermata, contro Ario e Sabello, l'unità di natura e la trinità delle Persone in Dio), l'altro *De moderatione in disputationibus*, nel quale è combattuta la mania teologica degli Orientali: il primo, pronunciato nel 379, il secondo, nel 380-81. Polemici, ma di contenuto fondamentalmente dottrinario, sono anche i discorsi citati XXXIII e XXXV, contro gli ariani, e quello sull'arrivo degli Egiziani (XXXIV).



(fot. Enc. Catt.)
GREGORIO NAZIANZENO, santo - Particolare dell'« Exultet » n. 1 (ca. 1000). Bari, Archivio della Cattedrale.

Le epistole appartengono in massima parte, sembra, agli ultimi anni della vita di G. (383-89): importanti dal punto di vista letterario – esse sembrano scritte in vista della pubblicazione – lo sono meno, o non lo sono quanto le lettere di Basilio o quelle, anche, di Giovanni Crisostomo, nel riguardo storico e documentario. Alcune – la CI e la CII al prete Cledonio, la CCII – hanno anche importanza teologica, per la chiarificazione ch'esse portano nei concetti dogmatici, e per la battaglia ch'esse combattono contro l'eresia, specialmente apollinarista, ed esercitarono notevole influsso – la CI – sulla elaborazione teologica dei Concili di Efeso e di Calcedonia. Dubbia è l'autenticità dell'epistola CCXLIII, a Evagrio, anch'essa notevole nel rispetto teologico (discussa, ma non sembra con vero fondamento, quella delle lettere XLI, XLII, XLIII).

Le poesie, anch'esse, in massima parte, produzione degli ultimi anni della vita di G., si potrebbero distinguere in autobiografiche (tra esse, notevolissimo il lungo carme *De vita sua*, di 1949 versi; si potrebbero comprendere in questa sezione anche le poesie satiriche e polemiche, come quella contro Massimo e quelle contro Apollinare), e relative « agli altri », e in poesie teologico-morali. Una sezione a parte formerebbero gli epitafi e gli epigrammi; di Amfilochio di Iconio sembra siano i giambi a Seleuco. Molte di queste poesie, e non solo quelle che obbediscono a fini unicamente pratici, sono nulla più che prosa versificata; ma in parecchie è vera poesia – quelle nelle quali l'autore «si confessa», si interroga, si rivolge alla sua anima, esprime sentimenti nuovi, ignoti alla poesia pagana, e, talvolta, con accento nuovo – e che riflettono, anche più che le orazioni e le lettere, il suo temperamento di uomo dalla sensibilità delicata, portato più alla meditazione che all'azione, nel conflitto che sempre tormentò il suo spirito, tra l'ascesi e la vita attiva. Ma anche talune delle poesie di pensiero, delle poesie dogmatiche, pur sotto il peso dei ricordi eruditi e lo sforzo della costruzione polemica, rivelano talora, nel tremito di commozione e nell'ansia di conquista, il dramma dell'anima nel quale è poesia. Due carmi sono particolarmente ricordati – l'*Inno vespertino* e l'*Esortazione a una vergine* – perchè presentano forse il più antico esempio di metrica accentuativa. Non sua, ma di autore molto più tardo, è la tragedia Χριστὸς πάσχων, che nei manoscritti porta il suo nome, opera del resto di scarsissimo valore.

Di discussa autenticità – ma sembra a torto – è il *Testamento*, con cui G., fin dal 381, prima di partire da Costantinopoli, disponeva dei suoi beni in favore della chiesa di Nazianzo.

BIBL.: Edizioni: *Ed. princeps*, Basilea 1550; ed. a cura di Cl. Morel, Parigi 1609, e 1630; di J. Billius, Colonia 1690; ed. benedettina, I, ivi 1778; II, ivi 1840; PG 35-38. – Edizioni parziali: a cura di J. A. Mason, Cambridge 1899 (dei cinque discorsi teologici); di L. de Sinner, Parigi 1836 (dell'elogio funebre di Cesario): di F. Boulanger, ivi 1908 (delle orazioni funebri di Cesario e di Basilio; nella collezione di Hemmer-Lejay). Traduzioni: in latino, di Rufino (parziale, pubblicata nel *Corpus Vindob.*); di J. Billius; in francese di Fontaine, Parigi 1693; in italiano, parziali, di A. Caro, di N. Tommaseo, di Q. Cataudella, Torino 1935 (dell'invettiva *in Iulianum*, della *De pauperum amore*, dell'elogio di Basilio). – Studi: Sulle orazioni, in particolare: M. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle*, Parigi 1865, pp. 104-43; Th. Sinko, *De traditione orationum Gregori Nazianzeni* (*Meletemata patristica*, 2), Cracovia 1877; J. Sajdak, *Quaestiones Nazianzenae*, in *Eos*, 15 (1909), pp. 18-48; M. Guignet, *St G. de N. et la rhétorique*, Parigi 1911; A.B.Poynton, *Greg. of Nazianzus and the greek rhetoricians*, Oxford 1933. –

Sulle lettere : M. Guignet, *Les procédés épistolaires de st G. de N.*, Parigi 1911 (in appendice al già citato volume); G. Przychocki, *De Gregorii Nazianzeni epistulis quaestiones selectae*, Cracovia 1912; P. Gallay, *Langue et style de st G. de N. dans sa correspondance*, Parigi 1933; id., *Liste des manuscrits des lettres de st G. de N.*, in *Revue des ét. grecques*, 1944, pp. 106-24. – Sulle poesie : A. Grenier, *La vie et les poésies de st G. de N.*, Clermont-Ferrand 1858; P. Stoppel, *Quaestiones de Gregorii Nazianzeni poetarum scaenicorum imitatore*. Rostock 1881; W. Ackermann, *Die didaktische Poesie des Gregor von Nazianz*, Lipsia 1903; L.F.M. De Jonge, *De Gregori Nazianzeni carminibus quae inscribi solent* περὶ ἑαυτοῦ, Amsterdam 1910; Q. Cataudella, *Le poesie di G. N.*, in *Atene e Roma*, 1927, pp. 88-96; M. Pellegrino, *La poesia di G. N.*, Milano 1932; B. Wyss, in *Museum Helveticum*, 6 (1949), pp. 177-210.

III. Dottrina. – G. fu, pur con i vizi dell'asianismo imperante,. riscattati in gran parte dalla sincerità del sentimento, uno scrittore di qualità non comuni, oratore vigoroso ed efficace, polemista vivace, ragionatore lucido e agguerrito : ma non fu un pensatore originale, un filosofo, non creò, e nemmeno ebbe, un sistema preciso di dottrine, al di fuori del campo dogmatico. Conobbe i filosofi greci, e sono riconoscibili nell'opera sua influssi di Platone (l'idea, p. es., che il simile si conosce con il simile, ecc.), dei filosofi stoici, cinici (in certi aspetti della morale), del neoplatonismo (il mondo delle essenze spirituali, ecc.) : la scienza profana, a differenza di quello che facevano alcune correnti del pensiero cristiano, egli non rinnegava, ma voleva ancella della sacra. Nel riguardo morale, e specialmente in quello sociale, sono notevoli certe sue radicali affermazioni sulla uguaglianza naturale di tutti gli uomini – schiavi e liberi, ricchi e poveri – e sul problema, del resto visto in funzione morale, della proprietà individuale e della ricchezza; ma anche qui l'autorità su cui si appoggia è costituita essenzialmente dai libri sacri e dalla tradizione apostolica.

Nonostante il soprannome di « Teologo » che egli ebbe, e l'autorità da lui acquistata in questo campo, per cui Rufino poté dire (nella prefazione alla sua traduzione di alcune orazioni di G., CSEL, 46) *non esse rectae fidei omnem qui in fide Gregorio non concordat*, non si può mettere l'opera sua sullo stesso piano di coloro che costruirono l'edificio della teologia cattolica. Non sarebbe giusto tuttavia ridurre, come spesso suol farsi, l'opera di G. a quella di un semplice rappresentante autorizzato della credenza comune della Chiesa greca del IV sec., e cioè di semplice interprete della dottrina ricevuta per tradizione.

Certo, egli è un interprete di prim'ordine della fede trinitaria, espositore lucido e coerente della dottrina di Atanasio e di Basilio (la formola che egli difende « una sola essenza in tre ipostasi » è precisata dall'altra *unum tres divinitate, et hoc unum tres proprietatibus*, che esprime con mirabile chiarezza la sua dottrina sulla indivisibilità della divinità nella distinzione delle tre ipostasi), ma bisogna anche aggiungere che di quest'ultimo non ha le esitazioni, attribuite da G. alla sua οἰκονομία e cioè a concessioni prudenti all'opportunità del momento, in un punto della dottrina trinitaria, quello riguardante la divinità dello Spirito Santo. G. non esita a proclamarla apertamente (« Dio è lo Spirito ? Certamente. Dunque consustanziale, ὁμοούσιον ? Sì, se è Dio », *Or.*, XXXI, 10), e nella definizione del rapporto tra le Tre Persone, e in particolare delle relazioni dello Spirito Santo con le due altre Persone, per la quale non esisteva ancora una dottrina in tutto stabilita, dà il suo apporto di chiarificazione e di precisazione, andando più avanti di quel che avessero fatto i suoi predecessori, nel formulare la dottrina della processione (ἐκπόρευσις) dello Spirito Santo. Egli definisce la prima delle Tre Persone (*hypostaseis*) mediante l'ἀγεννησία, la seconda mediante la γέννησις, la terza mediante l'ἐκπόρευσις. Lo Spirito Santo – egli dice nella medesima orazione teologica V – in quanto procede dal Padre, non è creatura, in quanto è ingenerato, non è Figlio, in quanto è in mezzo tra l'ingenerato e il generato, è Dio. « Tu mi domandi che cosa sia mai questa ἐκπόρευσις : ebbene, dimmi tu che cosa sia la ἀγεννησία del Padre, ed io ti spiegherò che cosa sia la γέννησις del Figlio e la ἐκπόρευσις dello Spirito Santo ». La teologia cattolica non doveva fare che un passo più avanti, con la proclamazione del *Filioque*, per giungere alla ortodossia, quale doveva essere dopo definitivamente fissata.

Anche nel problema delle due nature nella persona di Cristo, Basilio non era stato abbastanza rigoroso, almeno non quanto G., che combatté tenacemente l'eresia apollinarista (Basilio era accusato invece d'essere stato in buoni rapporti con Apollinare), sostenendo l'impossibilità che Cristo abbia posseduto solo il νοῦς divino e non anche il νοῦς umano, e dimostrando che la Redenzione non poteva essere opera che di un Gesù nella persona del quale le due nature, umana e divina, fossero unite insieme, senza che una delle due avesse dovuto subire qualche diminuzione. A Maria egli riconosce esplicitamente il titolo di Θεοτόκος, di Madre di Dio. Circa la dottrina della Redenzione, G. condanna recisamente, a differenza di quanto avevano fatto gli altri, l'idea di un prezzo del riscatto – che sarebbe il Cristo – pagato da Dio al demonio : credere una cosa simile gli sembra fare ingiuria al Signore. Ammette l'esistenza di un primo peccato, e, pur non negando il contributo portato dall'uomo, attribuisce alla Grazia il principio e la fine d'ogni bene; crede – contro i novaziani – nell'efficacia della penitenza.

Nell'esegesi biblica G., pur subendo chiaramente l'influsso di Origene, tenne, come gli altri Cappadoci, una posizione intermedia fra l'interpretazione allegorica degli Alessandrini e quella letterale della scuola di Antiochia (ma, a differenza del Nisseno, con una più accentuata tendenza verso la prima); per altro, egli considera come depositari della verità rivelata, non soltanto la Bibbia ma anche quanti, sotto l'influsso dello Spirito Santo, ne furono illuminati.

Bibl.: Oltre i noti trattati dogmatici e le storie della Chiesa : M. Schubach, *De Sancti Patris Gregorii Nazianzeni carminibus commentatio patrologica*, Coblenza 1871; H. Weiss, *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor v. Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten*, Braunsberg 1872; G. Hummer, *Des hl. Gregor von N. des Theol. Lehre von der Gnade*, Kempten 1890; I. R. Asmus, *Gregorius v. Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus*, in *Theol. Studien und Krit.*, 67 (1894), pp. 314-39; J. Draeseke, *Gregorius v. Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus*, *ibid.*, 65 (1892) pp. 473-512; id., *Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 15 (1906), pp. 141-60; C. Gronau, *De Basilio, Gregorio Naz., Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Gottinga 1908; I. Dziech, *De Gregorio Nazianzeno diatribae quae dicitur alumno*, Posen 1925.

Quintino Cataudella

GREGORIO Nisseno, santo. - Uno dei grandi dottori che, nella seconda metà del sec. IV, diedero un improvviso splendore alla chiesa di Cappadocia; non è inferiore a nessuno come speculativo e contemplativo, come filosofo e mistico.

Sommario : I. Vita. - II. Opere. - III. Dottrina.

I. Vita. – N. a Cesarea di Cappadocia ca. il 335, m. ca. il 394. La sua giovinezza è piena di quei contrasti che sono caratteristici del suo tempo e del suo ambiente. Nessuna famiglia più cristiana della sua. I suoi nonni erano stati discepoli di Gregorio il Taumaturgo.

G. risentì di tanti diversi influssi. Non si sa in quali condizioni compì i suoi studi, ma è certo che acquistò una formazione molto completa. Scrittore, egli è tra i più caratteristici rappresentanti della seconda sofistica. Già Fozio notava che il suo stile superava quello di qualunque altro retore, quanto a musicalità e colorito. Méridier è riuscito a ritrovare in lui tutti i precedenti artistici che caratterizzano questa scuola (*L'influence de la seconde Sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Parigi 1906). Filosofo, sembra aver posseduto la cultura eclettica che i sofisti d'allora davano ai loro scolari e che

comprendeva allo stesso tempo elementi platonici, aristotelici e stoici; lesse certamente Plotino, con il quale presenta innegabili affinità (cf. H. F. Cherniss, *The Platonism of G. of Nissa*, Berkeley 1930). La sua opera dimostra anche conoscenze molto serie di medicina, dimostra, musica.

Per quanto assorto nei suoi studi, questi non lo distolsero dalla vita cristiana. Decise, infatti, di prendere gli ordini e fu ammesso al grado di lettore. Ma l'amore dei libri santi non aveva distaccato il suo cuore dalla letteratura profana. In quel tempo scoprì Libanio, di cui gli aveva parlato Basilio. « Divenni appassionatamente innamorato della bellezza della vostra arte » scriveva più tardi egli stesso allo scrittore « senza potermi saziare di tale passione » (PG 46, 1050 A). Abbandonò allora i suoi doveri sacri e abbracciò la professione di retore (si sposò forse in quel tempo? Lo si è immaginato da una lettera di Gregorio Nazianzeno, e l'interpretazione non è contestata [PG 37, 321 A-324 B]). La saggezza greca trionfava nel suo cuore sulla « barbarie » cristiana.

Nonostante ciò, si delineava intorno a lui, nella sua famiglia e tra i suoi amici, una vasta corrente di vita spirituale. Basilio, il primo toccato dalla Grazia, si era ritirato in mezzo alle colline della valle dell'Iris, non lungi dal luogo ove sua sorella Macrina doveva fondare, dal canto suo, un monastero femminile. Ben presto egli attirò a sé il suo amico Gregorio, il futuro vescovo di Nazianzo, e tutto un gruppo di giovani; vivevano lì, uniti nello studio e nella preghiera, inaugurando una forma di vita che avrebbe avuto in seguito immensa fortuna in Oriente e in Occidente.

La defezione di G. rattristava Gregorio Nazianzeno il quale gli scrisse una lettera, che ancora si conserva (PG 37, 41 B - 44 B), in cui lo rimproverava di essersi lasciato riprendere dalle ambizioni mondane e di preferire il nome di retore a quello di cristiano; tentava anche di fargli comprendere quale scandalo la sua condotta dava ai fedeli e quale pena essa causava ai suoi amici, e lo supplicava di ritornare in se stesso. Non si sa quali siano state le lotte nell'animo del giovane retore; ma l'appello di Dio fu più forte e G. raggiunse suo fratello e i suoi amici.

Per qualche anno, G. si dedicò, sotto la direzione di Basilio, ch'egli chiama sempre suo padre e suo maestro, alla vita spirituale. Rimangono pochi documenti sulla sua vita d'allora, solo una lettera scritta a uno dei suoi amici sofisti per invitarlo nel suo deserto. Ma ci si può fare un'idea del suo stato d'animo da un'opera che scrisse in quel tempo, dietro ordine di Basilio, il trattato *De virginitate*, dove appare pienamente felice di potersi dedicare, lontano dal tumulto degli affari, al suo amore per la vita contemplativa. In questa opera della sua gioventù, in cui è ancora molto sensibile l'influenza neo-platonica, già si intravvede quale grande mistico sarà un giorno G.

Nello stesso tempo, oltre che alla contemplazione, nel suo ritiro G. si dedicava allo studio. Esso rientrava infatti nel programma assegnato da Basilio ai suoi monaci. Si formò allora in G. il pensiero filosofico e teologico che si sarebbe manifestato più tardi, nelle opere della maturità. Oltre alle S. Scritture che si solevano leggere nei monasteri di quel tempo egli studiò i grandi Dottori che l'avevano preceduto, in particolare Origene, molto caro ai cappadoci, e anche il suo avversario Metodio d'Olimpo. Perfezionò inoltre la sua conoscenza degli autori profani, acquistando così quella doppia cultura di cui doveva un giorno lodarlo Gregorio Nazianzeno in un discorso.

Gli anni fervidi di studio di Annesi furono certamente tra i migliori della sua vita. Ma il servizio della Chiesa doveva presto strapparlo a questa pace. Nel 370 Basilio era stato eletto vescovo di Cesarea, dove doveva fronteggiare una difficilissima situazione: difficoltà con l'imperatore Valente che favoriva gli ariani, difficoltà con papa Damaso, che non si rendeva ben conto della situazione in Oriente. Aveva bisogno di collaboratori sui quali contare. Fece eleggere suo fratello G. vescovo di Nissa, cittadina non molto lontana da Cesarea, nel cuore dell'Asia Minore. Certo, egli non si faceva illusioni sulle capacità di quest'ultimo negli affari, ché la sua bontà e il suo candore lo rendevano troppo ingenuo. Quando

(fot. Enc. Catt.)

GREGORIO NISSENO, santo - *Explicit* del *De Infantibus* e *Incipit* del *Ad Harmonium de professione* - Biblioteca Vaticana, Vat. gr. 450, f. 28^r (secc. X-XI).

Dorotea, nel 375, gli propose di inviare G. in missione presso il Papa, Basilio le rispose con una lettera che è, in pari tempo, una testimonianza del primato romano e un elogio di suo fratello: « G. sarebbe certamente venerato e apprezzato da un uomo benevolo, ma con un uomo altero come Damaso, compreso della sua importanza, posto in alto e appunto per questo incapace di intendere coloro che, dal basso, gli dicono la verità, la visita di qualcuno così estraneo all'adulazione come G. non servirebbe a nulla » (PG 32, 792 A).

Ma Basilio conosceva anche suo fratello come inflessibilmente fedele alla fede di Nicea. E questo, in un mondo in cui l'eresia sorgeva da ogni parte e in tutte le forme, era per lui l'essenziale. Gli avvenimenti gli diedero ragione. Elevato suo malgrado all'episcopato, G. si mostrò degno della sua carica. La sua fedeltà gli valse d'essere nel 376 l'oggetto delle persecuzioni del vicario del Ponto, Demostene, che favoriva gli ariani (PG 32, 840 B-C). Accusato a torto d'aver dilapidato i beni della sua chiesa, G. fu deposto e sostituito da una creatura di Demostene. Non vi ritornò che nel 378, accolto dall'entusiasmo dei fedeli (PG 46, 1033-34). Ma il suo ruolo era ormai offuscato, finché la morte di Basilio, nel 379, lo fece passare in primo piano. La sua cultura, la comunanza d'idee che gli si conosceva con il fratello, gli diedero durante alcuni anni una parte preponderante nelle vicende d'Oriente. Nel 379 egli partecipa al Sinodo di Antiochia, dov'è incaricato di un giro d'ispezione nel Ponto e in Armenia; allora, sul principio del 380 assiste ad Annesi, a cui lo legano tanti ricordi, agli ultimi istanti della sorella Macrina (PG 46, 1075 A-C) e ha con lei quella celebre discussione sull'anima e sulla risurrezione che è quasi una contropartita cristiana del Fedone (PG 46, 12-160).

Nel 381 assiste al secondo Concilio ecumenico, a Costantinopoli. È possibile che sia stato incaricato di redigere la professione di fede che concluse i lavori del Concilio. In ogni caso è certo che fu designato da Teodosio, con altri quattro vescovi, quale testimonio dell'ortodossia orientale. Fu allora che pronunciò l'orazione funebre di quel Melezio d'Antiochia che tante difficoltà aveva provocato tra Oriente e Occidente (PG 46, 852-64). Sembra anche che allora sia stato incaricato di ristabilire l'ordine nelle Chiese di Palestina e di Arabia. Restano molte sue lettere che si riferiscono a questi viaggi; tra le altre, una, in cui critica gli abusi che accompagnavano allora i pellegrini e vi dichiara che è più importante elevarsi con gli affetti del cuore fino alla Gerusalemme celeste, che di rendersi a quella terrena, ha avuto larghissima fama all'epoca della riforma (PG 46, 1009-16).

La sua situazione nella chiesa d'Oriente lo spinge anche a prendere posizione nelle controversie dottrinali. Il suo temperamento intellettuale, la sua indulgenza naturale non l'avrebbero portato da quella parte. Ma era necessario illuminare gli spiriti; da ogni lato ci si volgeva verso G. Nessuno era più designato a questo che l'erede della fede di Basilio, colui di cui Gregorio Nazianzeno celebrava in un discorso la scienza e la santità. G. si mise allora al lavoro. Fu allora che scrisse le sue controversie contro Eunomio, contro Apollinare, contro i pneumatomachi. La sua autorità gli valse di pronunciare nel 386 l'orazione funebre dell'imperatrice Flacilla. Morì nel 394. Non ha festa nella chiesa latina; è inserito nel *Martirologio romano* al 9 marzo; la Chiesa greca lo venera il 10 genn.

II. Opere. - La produzione letteraria di s. G. è considerevole (PG, 44-46), e sembra essere stata conservata quasi integralmente. Comprende anzitutto le opere esegetiche, di vario genere. Vi si incontra per prima la *In Hexaemeron explicatio apologetica* (PG 44, 61-124). S. Basilio aveva pronunciato cinque omelie sull'Esamerone, e l'intenzione di G. era di completare l'opera del fratello, approfondendo alcune questioni (61 D) e tentando di accordare il testo del *Genesi* e la scienza del suo tempo. L'opera è interessante per la conoscenza delle concezioni cosmologiche (v. K. Gronau, *Posidonius und jüdisch-christliche Genesisexegese*, Lipsia 1914, pp. 112-41). Il trattato *De hominis opificio* ne è il seguito e obbedisce ad analoghe preoccupazioni. Somiglianze certe con il *De natura deorum*, l. II, di Cicerone, svelano l'influenza di Posidonio (cf. E. von Ivanka, *Die Quelle von Ciceros De Natura deorum*, II, 45-60, in *Archiv. f. Philolog.*, 1935, p. 1 sgg.). L'ultimo capitolo è un trattato di fisiologia ispirato a Galeno. Ma vi sono anche qui pagine importantissime in cui G., partendo da una esegesi del *Gen.*, 2, ispirata a Filone, sviluppa la teoria della doppia creazione dell'uomo, sulla quale si ritornerà. Dopo il trattato, la PG dà due omelie, *In verba Scripturae faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (PG 257-97): un testo un poco diverso di queste omelie si ritrova nelle opere di s. Basilio, sotto il titolo *De structura hominis* (*ibid.* 29, 324 sgg.). Il p. Stephanouen aveva difeso l'autenticità basiliana (*Le sixième jour de l'Hexaméron de st Basile*, in *Echos d'Orient*, 31-32 [1932], pp. 385-98), mentre l'Ivanka le ha rivendicate a G. (*Die Autorschaft der Homelien: «Faciamus hominem»*, in *Byzant. Zeitschrift*, 45 [1936], pp. 46-47). S. Griet distingue le due serie, ma secondo lui quelle di G. stanno fra le opere di Basilio e viceversa (*St Basile a-t-il donné suite aux Homélies sur l'Hexaméron ?*, in *Recherches de science religieuse*, 33 [1946], pp. 317-59). Sembra piuttosto che le une e le altre siano tarde opere di ispirazione basiliana e che non debbano nulla a G.

Al contrario di queste prime opere che dipendono dall'esegesi letteraria, gli altri trattati esegetici di s. G. sono degli esposti di spiritualità in cui la Scrittura è interpretata in senso spirituale. G. vi fa un'esegesi piena di allegorie, influenzata da Origene e anche, direttamente, da Filone. Il *De vita Moysis* comprende anzitutto una *historia*, spiegazione letterale dell'*Esodo*, poi una *theoria* che applica tale spiegazione all'itinerario dell'anima verso Dio, dopo l'uscita dall'Egitto, allegoria del peccato, fino all'ascensione sul Sinai (PG 44, 297-429). Questo è forse il capolavoro di G. Nella prefazione, egli espone la sua teoria principale che considera la vita spirituale come un perpetuo progresso. In questo trattato si trovano anche alcune pagine sulla tenebra mistica, ispirata a Filone, ma sorpassante di gran lunga le indicazioni di questi, che ispireranno più tardi la *Teologia mistica* dello Pseudo-Dionigi (J. Daniélou, *Vie de Moïse*, Parigi 1944, introduzione, pp. 27-44). Vengono poi due trattati *In Psalmos*. Il primo tratta del simbolismo delle iscrizioni dei salmi (PG 44, 432-85), il secondo interpreta la prima parte del Salterio come una descrizione delle tappe della vita spirituale (PG 44, 488-608). Un piccolo trattato *De octava* commenta il sesto salmo (PG 44, 608-16). Si citano inoltre i commenti di libri sapienziali. G. spiega che i *Proverbi* corrispondono all'infanzia spirituale, l'*Ecclesiaste* alla giovinezza, il *Cantico dei Cantici* alla maturità (PG 44, 768 A; questa divisione deriva da Origene e si ritrova anche in s. Basilio: PG 30, 412 sgg.). Sfortunatamente pare non abbia scritto alcun trattato sui *Proverbi*. Restano uno studio sull'*Ecclesiaste* e un altro sul *Cantico dei Cantici*. A differenza dei precedenti che erano dei commentari, qui si tratta di omelie. Le omelie *In Ecclesiasten* (PG 44, 615-753) contengono mirabili passi sulla trascendenza di Dio, ma ancor più mirabili sono le omelie *In Cantica Canticorum* (PG 44, 756-1120), dove G. trae esplicitamente ispirazione da Origene, ma sviluppa una mistica dell'estasi dell'amore estranea a questi, che apre nuovi orizzonti alla spiritualità. Meno composite del *De vita Moysis*, le omelie hanno a volte accenti più personali: esse sono tra le cime della letteratura spirituale di ogni tempo. Le opere sin qui citate si riferiscono al Vecchio Testamento. Ma restano anche due trattati che si possono collegare all'esegesi del Nuovo. Il primo è un opuscolo sulla preghiera, sotto forma di un commento al *Pater noster* (*De oratione Dominica*: PG 44 1119-93). Questo era un genere classico: anche il trattato sulla preghiera di Origene, e quello di Tertulliano sono dei commenti al *Pater*. Inoltre c'è un trattato *De beatitudinibus*, commento alle beatitudini, che contiene, in particolare, un capitolo sulla purezza del cuore, molto importante per la teologia spituale di G.

La seconda parte dell'opera di G. Nisseno è costituita da trattati di teologia, di cui la maggior parte è dedicata alle controversie sulla Trinità. Il più importante, sia per dimensioni che per valore dogmatico, è il *Contra Eunomium*; ma, in verità, si tratta qui di vari studi. Eunomio aveva, verso il 360, pubblicato una *Apologia* ove esponeva che l'ἀγεννησία è espressione dell'essenza divina. S. Basilio gli rispose con la sua *Refutatio*. Eunomio pubblicò allora la sua *Apologia di una apologia*. Ma Basilio morì nel frattempo (379) e G. si incaricò di confutare Eunomio, scrivendo tre opere che rispondono ai 3 libri di lui. Il primo, corrispondente al I l. dell'edizione attuale, apparve nel 380-81; il secondo corrisponde al libro XIII (381); il terzo contiene i libri dal III al XII (382). Infine il II l. della nostra edizione e un trattato diverso, confutante la *confessione* di Eunomio e datato verosimilmente del 383 (v. M. Comes de Castro, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Friburgo in Br. 1938, pp. 7-13. L'edizione del *Contra Eunomium* di Werner Iaeger [Berlino 1921] segue quest'ordine).

Contro gli eretici pneumatomachi, G. scrisse il suo trattato *De Spiritu Sancto*, nel quale vuole dimostrarne la divinità: la data di questo lavoro non è sicura. Si connettono ancora alle controversie sulla Trinità altri trattati di minore importanza: *Ad Simplicium de fide* (PG 45, 115-35), *Ad Eustathium de S. Trinitate* (PG 32 [tra le opere di s. Basilio], 683-96), *Adversus Graecos ex communibus notionibus* (PG 45, 175-87). A controversie cristologiche si connettono invece i due trattati *Adversus Apollinarem* (PG 45, 1123-1286). È questa una delle opere più notevoli di G. Oltre alla vigorosa confu-

tazione della dottrina di Apollinare, vi si trova una teologia dell'Incarnazione nel suo rapporto con l'unità della natura umana, illustrata da immagini come quella della pecorella smarrita, della canna spezzata, ecc. Si può inserire tra le opere cristologiche il breve trattato *In illud, quando sibi subiecerit omnia* (PG 44, 1304-25).

Accanto a queste opere che si riallacciano alle grandi controversie del IV sec., l'opera teologica di G. di Nissa comprende vari trattati su soggetti diversi. Di questi il più importante è la *Oratio catechetica magna* (PG 45, 1-105), esposizione di tutto il piano di salvezza nel suo insieme: creazione dell'uomo, peccato originale, Incarnazione, Redenzione, Sacramenti. In nessun scritto il pensiero di G. appare più chiaro. Più di qualunque altro Padre del IV sec. egli approfondisce il dogma e si sforza di renderne conto, di fronte alle obiezioni dei filosofi. Vicino alla *Grande catechesi* è il *De anima et Resurrectione dialogus* (PG 46, 12-160) fra G. e la sorella Macrina, alla vigilia della morte di quest'ultima. È una fedele replica del *Fedone*; notevole è l'influenza platonica e ciò pone il trattato fra le prime opere di G. Egli vi riprende le critiche indirizzate a Origene da Metodio d'Olimpo nel suo *Trattato sulla Risurrezione* (CB, XXVII, pp. 220-324), pur restando fedele alla teologia dell'Alessandrino. Similmente alla questione della sorte dell'uomo dopo la morte si riallacciano il trattato *De infantibus qui praemature abripiuntur* (PG 46, 161-93) e quello *De mortuis* (PG 46, 498-538); quest'ultimo è importante per la dottrina gregoriana sullo stato primitivo dell'uomo e porta delle precisazioni che non si trovano negli altri studi. L'opera *Contra fatum* si pone nella tradizione contro la fatalità astrale (PG 45, 145-75; v. anche D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Lovanio 1945, pp. 404-35). Quello *De Pythonissa* riprende la controversia che aveva opposto Eustazio d'Antiochia a Origene (v. E. Klostermann, in *Kleine Texte*, 83, Bonn 1912): G. condivide la posizione di Eustazio che vede nell'apparizione di Samuele una illusione diabolica. Si può infine collegare alle opere teologiche la *Epistola canonica ad Letoium Melit. episcopum* che tratta della disciplina penitenziale (PG 45, 222-37) e dove G. parla non in qualità di teologo ma di vescovo ed espone le regole mantenute nella sua Chiesa.

Quanto ai trattati di spiritualità, è ben chiaro che essi sono costituiti principalmente dai commenti scritturali, di cui si è già parlato. Là occorre cercare l'essenziale della spiritualità gregoriana. Appartengono però a G. anche alcuni trattati strettamente e propriamente spirituali. Il più importante è il *De virginitate* (PG 46, 318-410), lo studio di G. in cui è più chiara l'influenza plotiniana. Senza dubbio è il suo primo scritto risalente al tempo in cui era monaco ad Annesi, ed è interessante quale testimonianza dello spirito che animava quella comunità. La verginità è celebrata come un ritorno dell'uomo alla sua vera natura, una sua partecipazione alla vita degli angeli. Più brevi sono i trattati *De professione christiana* (PG 46, 237-51), *De perfecta christiani forma* (PG 46, 251-87) e quello *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt* (PG 46, 307-18). L'*Hypotyposis* (PG 46, 287-307) non è di G. e fa parte degli scritti pseudo-macariani (v. A. Wilmart, *La tradition de l'Hypotypose ou Traité de l'ascèse attribué à Grégoire de Nysse*, in *Revue Or. Chrét.*, 3ª serie, 1 [1918], pp. 214-422).

Agli scritti spirituali di G. si ricollega anche una delle sue opere più interessanti, la *Vita s. Macrinae virginis* (PG 46, 959-99) la sorella maggiore del Santo. È questo un documento importantissimo dal punto di vista storico per fissare vari punti della vita di s. Basilio e di s. G. Inoltre, questo testo contiene molti particolari preziosi per la storia degli antichi usi cristiani: Macrina muore volta verso Oriente; porta al collo una reliquia della Croce (v. F.-J. Dölger, *Das Anhänge-Kreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel*, in *Antike und Christentum*, III, 11, Münster in V. 1932, pp. 81-117). G. ha anche lasciato una vita di s. Gregorio il Taumaturgo; da cui l'influenza di Origene pervenne ai cappadoci.

I sermoni di G. appartengono a generi diversi. Gli elogi funebri di Melezio d'Antiochia, di s. Basilio, delle imperatrici Pulcheria e Flaccilla hanno un marcato carattere retorico. Le omelie morali *Contra usurarios*, *Contra fornicarios*, *De pauperibus amandis* (PG 46, 433-97) seguitano l'insegnamento di s. Basilio. Si ha peraltro un insieme di opere di primissima importanza dal punto di vista teologico e liturgico nelle omelie festive, che compongono buona parte del ciclo liturgico. Una prima omelia *Adversus eos qui Baptismum differunt* deve essere stata pronunciata poco prima dell'inizio della Quaresima (PG 46, 416-32). Il ciclo pasquale comprende tre omelie *In Christi Resurrectionem* (PG 46, 600-38 e 652-84; le omelie II e V sono apocrife), un'omelia *In ascensionem Christi* in Cappadocia denominata ἐπισωζομένη (PG 46, 689-93; è l'omelia più antica conosciuta su questa festa), un'omelia sulla Pentecoste (*De Spiritu Sancto*: PG 46, 696-701): vi si trovano pagine notevoli sulla teologia della Risurrezione e sull'Eucaristia.

Molto interessanti, in particolare per la storia della liturgia alla fine del IV sec., sono anche le omelie del ciclo di Natale. La prima *In diem natalem Domini*, posta nella PG tra le omelie dubbie, è invece certamente autentica (PG 46, 1123-49). Seguono un'omelia *In primos apostolos Petrum et Paulum* (PG 46, 539), e un'altra *In s. Stephanum protomartyrem* (PG 46, 701-36). Dal testo si vede che queste feste erano celebrate il primo e il secondo giorno dopo Natale. Poi si ha un'omelia *In diem luminum in quo baptizatus est Dominus noster* (PG 46, 577-600), molto importante per la tipologia del Battesimo. Dall'insieme di queste omelie si può cogliere tutta una teologia del culto (v. J. Daniélou, *Le mystère du culte dans les sermons de st Grégoire de Nysse*, Festgabe Casel 1950); si può ravvicinare loro anche l'omelia *In suam ordinationem* (PG 46, 544-53) e quella *De deitate Filii et Spiritus Sancti* (PG 46, 553-76) che contiene un celebre testo su Abramo.

Le *Epistolae* di s. G. non sono certo la parte meno interessante della sua opera. L'eccellente edizione che ne ha data G. Pasquali (Berlino 1925) permette di stabilirne un'assai esatta cronologia. Alcune lettere sono in rapporto con l'attività teologica di G. La V lettera è una professione di fede, in relazione al viaggio d'ispezione di G. in Armenia (380). La II è in rapporto con il suo viaggio in Terra Santa (382), ed egli vi critica gli abusi a cui dànno luogo i pellegrinaggi. Le lettere XIII e XIV, indirizzate al sofista Libano, sono importanti per l'atteggiamento di G. nei riguardi della cultura profana. La lettera XX dà varie informazioni sulla diffusione delle ville romane in Asia e la XXV, che dà il piano di un *martyrium*, è molto importante dal punto di vista archeologico. La lettera IV tratta del simbolismo del tempo pasquale. Il Pasquali restituisce a G. la lettera ad Eustazio *De Sancta Trinitate* e quella *De discrimine essentiae et hypostasis* (PG 32, 683-96 e 325-40; v. anche A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des heil. Basilius*, Lund 1944, pp. 70-81).

III. Dottrina. – S. G. di Nissa è il più filosofo dei cappadoci e, senza dubbio, con Origene, dei Padri greci. Prima di esporre gli aspetti più caratteristici della sua dottrina, occorre porre una questione preliminare riguardante il suo metodo teologico e il suo uso della filosofia.

Si parla spesso del suo platonismo. F. C. Cherniss ha consacrato a questo tema uno studio molto documentato. R. Arnou gli dedica alcune colonne della voce *Platonisme des Pères* del DThC (XII, coll. 2343-48). Questa affermazione induce a porre una doppia questione: quali siano le filosofie utilizzate da G. e se il platonismo sia proprio ciò che lo caratterizza; come abbia utilizzato queste filosofie e, di conseguenza, in quale misura si possa parlare del suo platonismo.

Che nell'opera di G. ci siano delle influenze platoniche è cosa certa e molti degli argomenti portati dal Cherniss sono validi. Occorre tuttavia osservare che il suo platonismo è principalmente quello dei miti: le allusioni al mito del Fedro (i cavalli alati) e a quello della Repubblica (la caverna) sono sicure. Ma non sembra che ci sia stato in G. uno stretto contatto con i *Dialoghi* di Platone. Ciò che pare aver egli conosciuto è quel platonismo scolastico che faceva parte della cultura generale dell'e-

poca. Ed è spesso difficile discernere se egli conosca Platone direttamente o attraverso l'utilizzazione che ne avevano fatta i filosofi pagani o cristiani.

È inoltre da osservare che se l'ispirazione di G. è soprattutto platonica, altre influenze sembrano avere avuto su di lui un'azione pressoché simile: anzitutto il neoplatonismo, ossia Plotino. La dottrina della purificazione dell'anima, come condizione della conoscenza di Dio, si esprime mediante immagini prese dalle *Enneadi* (cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Parigi 1945, pp. 224-26). Altra influenza molto importante è quella di Filone di Alessandria, ed è stata già osservata da F. Diekamp (*Die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa*, Münster 1896, p. 35; cfr. inoltre H. - Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys*, in *Etudes Carmélitaines*, 23 (1938), pp. 49-52). Il fatto è importante perché qui G. si oppone a Origene. La sua dottrina della conoscenza nella tenebra divina deriva direttamente dal *De posteritate Caini*, di cui essa riproduce esattamente le espressioni: « Il vedere Dio consiste nel non vedere » (*De posteritate Caini*, 5 e *Vita Moysis*: PG 44, 377 B G. deve anche a Filone un'altra delle sue idee più importanti, quella della duplice creazione dell'uomo (*De hominis opificio*: PG 44, 181).

Oltre a ciò si deve notare l'importanza dell'apporto storico. K. Gronau (*Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesis-Exegese*, Lipsia-Berlino 1914, pp. 112-281; v. anche E. von Ivanka, *Die Quelle von Ciceros De natura deorum*, II, 45-60, in *Arch. f. Phil.*, 1935, pp. 1-12) ha notato per primo lo strano parallelo fra il *De hominis opificio* di G. e il *De natura deorum* di Cicerone: non potendosi trattare d'una influenza di Cicerone su G., si deve ricorrere a una fonte comune. Il trattato di Cicerone prende lo spunto da Posidonio. E Posidonio è anche la fonte di G. L'influenza storica appare soprattutto nella storia della conoscenza, ove G. afferma che lo spirito umano è chiuso nella conoscenza del mondo visibile (E. von Ivanka, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik*, in *Scholastik*, 11 [1936], p. 184; H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de st. Grégoire de Nysse*, Parigi 1944, pp. 6-7), e nella concezione dell'uomo come completamento del cosmo. Si osserverà infine, che G. ha conosciuto gli scritti dei medici e degli astronomi; in particolare egli s'ispira al trattato di Galeno sulla creazione dell'uomo.

Il secondo problema è come G. abbia utilizzato la filosofia. Tale questione ha un'importanza capitale nella storia della teologia cristiana. Infatti prima di lui s'incontra da un lato, in Ireneo e Atanasio, una teologia biblica che non ha alcun interesse per la filosofia; e dall'altro, in Clemente e in Origene, una teologia più filosofica, ma pur sempre intaccata da deviazioni platoniche, specialmente per quanto concerne la connaturalità del *logos* umano e del *logos* divino. G. si pone nella continuazione di questi ultimi, ma completa la riforma del loro platonismo, per piegarlo alle esigenze integrali della Rivelazione. È quanto ha dimostrato l'Ivanka (*Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Vienna 1948, pp. 43-68; *Vom Platonismus*, ecc., pp. 163-95; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, cit., pp. 230-35). Ha avuto così, in rapporto al Nuovo Testamento una parte analoga a quella che H.-A. Wolfson riconosce a Filone in rapporto al Vecchio (*Philo*, I, Cambridge [marzo] 1948); e non è strano che G. abbia sentito questa parentela.

G. di Nissa è teologo nel senso più stretto, nella misura in cui il mistero di Dio ha nella sua opera un posto considerevole. Ma occorre qui distinguere due questioni, quella dell'οὐσία divina e quella delle persone; la prima è, nella sua opera, la più importante. Infatti la sua teologia si è definita in reazione all'errore di Eunomio. Questo ariano radicale era partigiano dell'anomeismo, cioè di una differenza di natura tra il Padre e il Figlio: tale dottrina si fondava sull'interpretazione dell'ἀγεννησία quale designazione della natura del Padre. Tutti gli altri nomi con i quali si indica Dio erano per gli anomeisti dei puri ἐπίνοιαι, senza fondamento alcuno. Invece l'ἀγεννησία dà veramente il contenuto dell'οὐσία divina di cui si può avere così una chiara conoscenza (S. Gonzalez, Μία ουσία y τρεῖς ὑποστάσεις *en la doctrina de G. de N.*, Roma 1939). Alla fine del sec. IV si assiste ad un rinnovamento della teologia negativa, in reazione a tale dottrina. S. Giovanni Crisostomo le consacrava ca. 380 delle sue mirabili omelie *De incomprehensibili* (G. J. Daniélou, *L'incompréhensibilité de l'essence divine d'après st Jean Chrysostome*, in *Recherches de science religieuse*, 37 [1950], pp. 5-35). E proprio alla stessa dottrina G. consacrava una parte del suo *Contra Eunomium*. Ma vi ritorna spesso nei suoi altri lavori, in specie nelle omelie *In Cantica canticorum*; nel *De vita Moysis* egli sembra affermarvi l'assoluta impossibilità per l'intelletto umano di una conoscenza immediata di Dio. Ma è da notare che si tratta anzitutto dell'impossibilità di afferrare « concettualmente » Dio (cf. A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, in *Zeitschrift f. katholische Theologie*, 71 [1949], p. 163). Nell'amore che le fa varcare i suoi limiti, l'anima conosce questo sentimento di presenza, sola conoscenza immediata, possibile di Colui che è al di là di qualunque determinazione. Peraltro, questa conoscenza immediata, perfino nella visione beatifica, non è mai assolutamente comprensibile. Questo spiega i molteplici passi in cui G. sottolinea l'incomprensibilità dell'essenza divina. Di fronte al razionalismo di Eunomio, la sua opera è la testimonianza di un notevole senso del mistero di Dio, ed è penetrata da un profondo spirito di adorazione (cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Parigi 1945, pp. 309-26).

Quanto alla dottrina trinitaria di G. essa è un semplice sviluppo di quella di s. Basilio. I vocaboli vi appaiono fissati molto chiaramente. G. indica le persone con i termini di πρόσωπον o di ὑπόστασις. Il solo punto che abbia dato origine a controversie è un passo del trattato *Quod non sint tres Dii*, in cui G. paragona la Trinità delle persone nell'unità della natura alla molteplicità degli individui all'interno della vita umana. Questo suo paragone è stato definito un trideismo. Ma G. Jsaye ha chiaramente dimostrato l'infondatezza di questo rimprovero (*L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de st Grégoire de Nysse*, in *Rech. de science religieuse*, 27 [1937], pp. 422-39). Questa teologia trinitaria è l'espressione della dottrina cattolica nella sua forma più classica. Si noterà che nella *Oratio catechetica magna* G. tenta un'esposizione della Trinità fin dalle operazioni dell'anima, che preannuncia s. Agostino (PG 45, 16-17).

Dopo la *theologia*, si giunge all'*oeconomia*, la dottrina relativa alla creazione, alla caduta e alla redenzione dell'uomo. L'antropologia di G. è una delle parti più interessanti, ma anche più difficili della sua opera. Gli elementi principali sono nella *Oratio catechetica magna* e nel trattato *De hominis opificio*. Tale dottrina trova il suo spunto di partenza in quella biblica dell'*imago Dei*. A differenza di altri Padri della Chiesa e più vicino, in questo, allo stesso senso letterale della Scrittura, G. non fa alcuna differenza tra l'*imago* e la *similitudo*. Per usare parole moderne si può dire che in lui non c'è nessuna opposizione tra uomo « naturale » e uomo « soprannaturale ». Ma la « natura » dell'uomo è l'uomo quale è nella concezione di Dio, comprendente cioè tutti i doni che si chiamano soprannaturali. Questo, G. lo manifesta molto esplicitamente nel trattato sulla creazione, ove la purezza, la *parrhesia*, la carità, la beatitudine sono

considerate come facenti parte della « natura » umana alla stessa stregua che « la ragione e la libertà » (PG 44, 137 A-C).

Ma l'uomo qual'è attualmente è lungi dal presentare questa immagine di Dio; l'umanità che si ha dinanzi, non è la « natura » umana quale Dio l'aveva voluta e quale esisterà alla fine. A questa umanità, a immagine di Dio, che sola costituisce la natura, si trova sovrapposto ciò che G. chiama « le tuniche di pelle ». Queste tuniche di pelle sono nell'uomo la natura animale, cioè quanto è in comune con gli animali : « l'unione sessuale, la concezione, il partorire, la nutrizione, l'adolescenza, la maturità, la vecchiaia, la malattia, la morte » (PG 46, 148 D). Non si tratta del corpo in quanto tale. Anzi, G., al contrario di Origene, considera che il fatto di essere composto di intelligibile e di sensibile fa parte della natura umana (e questo mostra che la concezione di G. è l'opposizione biblica della *sarx* e del *pneuma*, cioè dell'uomo vivificato dalle energie divine, ciò che è la sua natura, o privato di queste energie, ciò che è la sua miseria). Si tratta invece di tutto quanto costituisce la condizione mortale, la corruttibilità, mentre la vera natura dell'uomo è l'incorruttibilità del corpo risuscitato (PG 44, 184 B).

Ma allora qual'è la causa di tale stato di corruttibilità contrario alla natura umana? La causa più lontana è la libertà dell'uomo. Dio non poteva creare l'uomo a sua immagine senza dargli quella libertà che è uno dei caratteri della natura divina. E a questo riguardo si può notare che dopo Origene, e prima di s. Bernardo, G. fa consistere l'essenza della somiglianza con Dio più nella libertà che nell'intelligenza (PG 44, 184 C-D). Ma, in un altro punto, ogni essere creato è, per la sua essenza stessa, sottomesso al cambiamento (*Oratio catechetica magna*, VI, 2-5). Di conseguenza la libertà creata era suscettibile di separarsi da Dio. Più immediatamente la causa del peccato è stata la gelosia dell'angelo, al quale era stato affidato l'universo e che si è ingelosito nel vedere apparire nel suo regno un essere creato ad immagine di Dio. S'incontra qui l'idea tradizionale, di origine ebraica, della relazione degli angeli e del cosmo. L'Angelo della terra s'inquieta all'apparire di Adamo nel suo regno, come il Principe del mondo s'inquieterà all'apparizione del nuovo Adamo.

Da allora, essendosi l'anima dell'uomo sviata da Dio, che è la sua vita, il suo corpo fu spogliato dell'incorruttibilità e rivestito di tuniche di pelle. Tuttavia - e questo è importante nel pensiero di G. - questo rivestimento di tuniche di pelle, se è una conseguenza del peccato, è anche meno una punizione che un rimedio. E si ritrova la grande idea origenista del carattere medicinale delle pene (cf. J. Daniélou, *Origène* cit., p. 727 sg.). Questo presenta due aspetti. Da un lato, nel *De Mortuis*, G. spiega che le tuniche di pelle dànno all'uomo la possibilità di volgersi liberamente a Dio (PG 46, 522 D). e gli permettono di fare l'esperienza dei beni sensibili e « di tornare volontariamente al desiderio della sua prima beatitudine » (PG 46, 524 B).

Nella *Oratio catechetica magna*, G. porta anche un'altra ragione : le tuniche di pelle, cioè la condizione mortale, permettendo la dissoluzione della parte sensibile dell'uomo, a cui si era mescolato il male, permettono così di eliminare quest'ultimo e di restituire l'uomo alla sua purezza. Per tal ragione l'uomo torna alla terra decomponendosi a guisa di un vaso di terracotta, affinché, una volta liberatosi dell'impurità ch'egli attualmente ha in sé, egli sia dalla risurrezione restaurato nella sua forma primitiva (*Oratio catechetica magna*, III). Le tuniche di pelle, dunque, sono estranee alla natura umana; esse le sono state applicate in un pensiero di preveggente sollecitudine, dal medico che curava la nostra predisposizione al male, « senza essere destinate a sussistere eternamente » (*op. cit.*, VIII, 4).

Resta un'ultima questione : sapere se storicamente l'uomo è stato creato in un primo tempo senza le tuniche di pelle, ossia senza la sessualità e la mortalità, in uno stato simile a quello che sarà dei corpi resuscitati : Dio, avendo previsto il peccato dell'uomo, l'avrebbe creato, fin dall'inizio, nello stato corruttibile che doveva essere il mezzo del suo risollevamento (PG, 44, 189 C-D).

In questa prospettiva G. interpreta la distinzione delle due narrazioni del *Genesi* sulla creazione dell'uomo. Già Filone vi aveva visto due tappe della creazione. L'uomo a immagine, il primo creato, è l'archetipo preesistente nel mondo intelligibile; l'uomo « maschio e femmina » che vien dopo, è quello che appare sulla terra. G. riprende l'opposizione, ma scartando qualunque idea di preesistenza reale, ed eliminando così ciò che di Filone aveva mantenuto Origene, egli vede nell'uomo a immagine la preesistenza del pensiero divino dell'umanità perfetta, quale esisterà di fatto solo alla fine dei tempi (PG 44, 185 B), tanto che è l'uomo « maschio e femmina » che, secondo l'ordine intenzionale, è cronologicamente il primo (v. H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, pp. 25-29; J. Daniélou, *Platonisme* ecc., cit., pp. 52-55).

I due aspetti ai quali G. dà particolare attenzione nella caduta dell'uomo sono da un lato il ruolo del demonio e dall'altro la condizione mortale. La Redenzione considerata come una vittoria del Cristo sul demonio è, nella Chiesa antica, un tema tradizionale. Esso comporta due tempi : il demonio, che fin dalla tentazione ha presentito in Gesù una potenza pericolosa per la sua dominazione del mondo, pensa, la sera del Venerdì Santo, di tenerlo definitivamente in suo potere. Ma, il mattino di Pasqua, Cristo spezza le porte della morte, liberando così anche tutti coloro che il demonio teneva in suo potere. In tal modo ciò che era apparso al demonio come il mezzo del suo trionfo diventa lo strumento del suo definitivo spossessamento.

Il secondo aspetto della decadenza umana era la corruttibilità e la morte. Si è visto che questa non era solo castigo ma anche, e nello stesso tempo, mezzo di risollevamento, in quanto permetteva la eliminazione del peccato. Ciò nondimeno questo era puramente negativo e non ricostituiva l'uomo nella sua incorruttibilità. L'opera redentrice del Cristo è stata, con la sua morte, di unirsi all'uomo in stato di disgregazione, al fine, con la sua Risurrezione, di riunirne le parti separate, ricomponendole in una unione indistruttibile (*Oratio catechetica magna*, XVI, 7).

Si può notare a questo riguardo che la Redenzione appare a G. identica all'Incarnazione. Infatti l'Incarnazione è l'unione del Verbo non solo con la natura umana ma con la natura decaduta, la *sarx*. Questo stato di decadimento è attuato pienamente nella morte (*Oratio catechetica magna*, XXXII, 3). Quindi l'Incarnazione-Redenzione è l'unione del Verbo all'uomo nello stato di cadavere per risuscitarlo.

Si sarà notato che la Risurrezione di Cristo è « il punto di partenza della risurrezione dell'uomo ». Infatti la Risurrezione di Cristo è il principio di quella dell'umanità e questo va inteso, in G., in un senso molto realista : nessun teologo ha infatti insistito di più sulla solidarietà ontologica degli uomini tra loro. L'immagine di Dio è per lui la totalità concreta degli uomini, costituente un sol corpo (PG 44, 185 C), che preesiste nel pensiero di Dio e non sarà inverata che alla fine dei tempi.

Per conseguenza Cristo non poteva unirsi a un membro della natura umana senza che ciò non si ripercuotesse sull'umanità intera. G. esprime questa idea nel *Contra Apollinarem* con simboli notevoli. La natura umana è la pecorella smarrita, lontana dalle

99 creature spirituali e che Cristo, il Buon Pastore, è venuto a cercare (PG 44, 1153; v. anche 44, 546), indicando con questo l'Incarnazione. In un altro punto paragona l'umanità decaduta a una canna spezzata: Cristo non può far coincidere i due pezzi su un punto, senza ch'essi si trovino riaggiustati nella loro totalità (PG 44, 1260 A-C). Alcuni hanno sostenuto che G. con questo aveva affermato una unione ipostatica del Verbo con tutta l'umanità. Ma vari testi dimostrano che non si tratta di questo, bensì di un senso molto realista della solidarietà degli uomini entro la natura umana (v. L. Malevez, *L'Eglise dans le Christ*, in *Recherches de science religieuse*, 25 [1935], pp. 260-80; v. anche S. Gonzales, *El realismo platonico de s. Gregorio de Nisa*, in *Gregorianum*, 20 [1939], pp. 189-206).

Di questa risurrezione, acquistata in diritto da Cristo per l'umanità intera, come potrà l'uomo appropriarsene? Mediante i Sacramenti. Conforme alla tradizione antica, la teologia sacramentaria di G. comprende tre aspetti principali. Il primo è la spiegazione delle figure nel Vecchio Testamento: il testo più importante a questo riguardo è il sermone *Sul battesimo di Cristo* (PG 44, 577-600). Il secondo aspetto è la mistagogia propriamente detta, o spiegazione del simbolismo dei riti: e qui il più interessante è il sermone *Adversus eos qui Baptismum differunt* (PG 46, 416-32; v. anche J. Daniélou, *Le mystère du culte dans les sermons de st Grégoire de Nysse*, Festgabe Casel 1950, p. 25 sg.). Infine, l'esposizione più propriamente teologica si trova soprattutto nella *Oratio catechetica magna*.

Il Battesimo è innanzi tutto, per G., una imitazione sacramentale del Cristo morto e resuscitato che ne compie l'effetto reale (*Oratio catechetica magna*, XXV, 6). Come la morte del Cristo ha purificato la natura dalla mescolanza che l'alterava e la sua Risurrezione ha restituito l'umanità nella sua integrità, così il Battesimo opera il medesimo effetto, ma in maniera solamente incoativa. Perché il male sparisse completamente bisognerebbe che « fosse possibile, in questa imitazione, subire una morte completa » (*Oratio catechetica magna*, XXXV, 10).

Qui la teoria battesimale di G. si riallaccia alle raffigurazioni bibliche di liberazione, in particolare alla traversata del Mar Rosso (PG 46, 589 D; v. anche J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Parigi 1950, pp. 152-76). In un altro punto s'incontra un altro simbolo, il Giordano rappresentato come fiume paradisiaco: questo mette l'accento sulla rigenerazione. Il Battesimo è presentato come un ritorno al Paradiso (PG 46, 417 D, 600 A-B; v. anche J. Daniélou, *ibid.*, pp. 13-20). L'accesso al Battesimo segna « che il Paradiso è di nuovo accessibile all'uomo e che la spada di fuoco non ne vieta più l'accesso » lPG 46, 600 A-B). Il mutamento della vesti simboleggia (o spogliarsi dell'abito di foglie di fico, conseguenza della caduta, e il ricoprirsi con la tunica di incorruttibilità (PG 46, 420, C, 600 B). Il Giordano viene anche considerato come figurazione del Battesimo, secondo la tradizione comune, sia nell'episodio di Naaman (PG 46, 592 C) che nell'episodio dell'entrata nella Terra Promessa (PG 46, 421 A).

Ma l'originalità di G. sta nel legame ch'egli stabilisce tra il Giordano e il Paradiso. Riprendendo un tema, sfruttato forse prima dagli gnostici, egli oppone ai due fiumi che discendono nel Paradiso il Giordano che sale verso di lui e che ha in Cristo la sua fonte: « Affrettati verso il mio Giordano. Non ha la sua sorgente in Paradiso e non si getta nel Mar di Tiberiade, ma ha la sua sorgente in Cristo e da lui discendendo copre la terra intera. E si getta nel Paradiso scorrendo contro la corrente di quattro fiumi che ne escono e introducendo in Paradiso gli uomini rigenerati dallo Spirito » (PG 46, 420 C-D; v. anche F. J. Dölger, *Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe*, in *Ant. und Christ.*, II, Münster in V. 1930, pp. 76-79). Il vero Giordano, che copre la terra intera, è l'acqua battesimale, consacrata dal battesimo di Cristo, la quale è simile a un immenso fiume che trasporti gli uomini in Paradiso.

L'Eucaristia è considerata da G. come la realizzazione del pasto escatologico annunciato dal Vecchio Testamento. I tre testi essenziali del Vecchio Testamento sono: *Prov.* 9, 5 sgg., *Ps.* 22, 5 e *Cant.* 5, 1 (v. J. Daniélou, *Les repas de la Bible et leur signification*, in *La Maison-Dieu*, 18, pp. 8-12). G. li commenta in senso eucaristico. Il carattere della saggezza dei *Prov.* appare interpretato in vari punti in un senso eucaristico (PG 44, 772 A, 956 D). Del Salmo XXII, di cui è nota l'importanza nella liturgia sacramentale antica, il sermone *In Ascensionem Christi* dà un mirabile commento (PG 46, 692 A-B). Infine l'invito dello Sposo del *Cantico* al banchetto nuziale è anch'esso interpretato in quel senso (PG 44, 989 C.).

La spiegazione teologica che G. dà all'Eucaristia è anche escatologica. Nello stesso modo in cui l'anima è rigenerata dal Battesimo, il corpo corruttibile ha bisogno di un rimedio che gli conferisca l'immortalità. Questo rimedio è il corpo glorioso di Cristo, divenuto per noi fonte di vita. Per penetrare nel nostro, il corpo glorioso di Cristo prende le parvenze del pane e del vino. Questa realistica dottrina dell'Eucaristia è sulla traccia di Ignazio di Antiochia, d'Ireneo, di Atanasio.

G. non considera l'Eucaristia solo come Sacramento ma anche come sacrificio. Bisogna citare a questo riguardo un suo passo notevole sul quale il p. de la Taille ha molto insistito nel suo *Mysterium fidei* (Parigi 1921, p. 43). G. vuol dimostrare il carattere volontario della morte di Cristo, ossia il suo senso di sacrificio. Egli spiega dunque che tale morte si era già compiuta durante la Cena, poiché solamente morta la vittima poteva essere distribuita agli Apostoli per essere mangiata. Così l'offerta della Cena appare una anticipazione sacramentale del sacrificio della Croce (PG 46, 611 C).

La teologia spirituale di s. G., certamente la parte più importante della sua opera, è una chiara conseguenza della sua teologia sacramentaria. Essa è, sotto l'azione dei Sacramenti, lo sboccio delle potenze divinizzate dell'anima. Secondo un'immagine a lui cara, G. paragona le virtù dell'anima vivificate dai Sacramenti della Chiesa agli alberi del Paradiso. Questa teologia spirituale è diffusa nei commenti esegetici di G. (per la separazione e l'ordinamento dei temi principali, come pure per una esposizione più estesa, v. J. Daniélou, *Platonisme* ecc., cit.).

G. distingue nella vita spirituale tre grandi vie: e questo non è che un'estensione, un seguito di ciò che si trova in Origene. Ma l'espressione di queste tre vie è assai diversa da ciò che si intende generalmente; perché G. rappresenta la vita spirituale come un percorso dalla luce alla tenebra.

La prima via, quella della luce, corrisponde ai principianti. Per contrasto con le tenebre del peccato, la vita soprannaturale è illuminazione. Questa via è caratterizzata dalla purificazione di tutti gli elementi estranei all'anima e dalla restaurazione dell'immagine di Dio in lei. Il primo aspetto consiste nella lotta contro la passione. Con ciò G. non intende le disposizioni sensibili in se stesse, le quali potranno essere eliminate solo dalla risurrezione, bensì il loro pervertimento. Tale lotta contro le passioni è anche interiorizzazione dell'anima mediante il racco-

glimento e unificazione per repulsa di tutte le cose sensibili (v. J. Daniélou, *op. cit.*, pp. 30-110). Con ciò viene restaurata l'immagine di Dio. Suoi caratteri sono, per G., anzitutto l'*apathéia*, ossia il distacco da ogni vana preoccupazione, e la *parrhesía*, la fiducia filiale ritrovata con la scomparsa della vergogna e del timore (cf. E. Peterson, *Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία*, in *Reinhold Seeberg Festschrift*, Lipsia 1929).

Questa purificazione e unificazione dell'anima, oltre a renderla più simile a Dio, le permettono una prima conoscenza di questi in lei. Tale conoscenza di Dio nello specchio dell'anima caratterizza la seconda via, paragonata alla nube perché « procedendo dalle cose visibili alle cose invisibili, l'anima vede oscurarsi le realtà sensibili e si abitua alla contemplazione delle cose nascoste » (PG 44, 1000 C). A questo punto si entra a parlare propriamente in ordine mistico. Occorre del resto notare che le tre vie non sono esclusive l'una dell'altra. Ognuna si definisce per un aspetto predominante, ma che si ritrova tuttavia anche nelle altre due : la conoscenza caratterizza la seconda, ma era già abbozzata nella prima e si ritrova nella terza.

In che cosa consiste ciò che G. chiama conoscenza di Dio nello specchio dell'anima ? È un aspetto essenziale della sua mistica (J. Daniélou, *op. cit.*, pp. 221-74; cf. inoltre A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, in *Zeitschrift f. katholische Theologie*, 70 [1948], pp. 12-16). Non si tratta di un esperienza che l'anima fa della sua propria sostanza in senso platonico. Come ha giustamente notato E. von Ivanka (*Vom Platonismus zur Theorie der Mystik*, in *Scholastik*, 31 [1936], pp. 192-93) si tratta piuttosto di una esperienza della Grazia che G. esprime con la dottrina dei sensi spirituali, ch'egli ha ereditato da Origene e a cui dà un grande sviluppo. L'esperienza essenziale della Grazia è una conoscenza di Dio. Ma, ed è qui il punto essenziale, non è una conoscenza dell'essenza di Dio che è inaccessibile, sì piuttosto una esperienza della presenza di Dio, che G. definisce con l'espressione αἴσθησις παρουσίας, sentimento di presenza (PG 44, 1001 B-C).

Il fondamento di questa esperienza è ciò che le dona il suo carattere previlegiato, legato all'essenza del cristianesimo, è la presenza della Trinità nell'anima, mediante la Grazia. La divinizzazione dell'anima è infatti un'azione divina che comporta una vicinanza speciale di Dio ad essa : G. la paragona alla presenza del mazzo di mirra senza il quale il profumo evaporerebbe dalle vesti (PG 44, 828 A). La Grazia è come il profumo che tradisce il nardo, come il raggio che riflette il sole, come il gusto che manifesta la sostanza. Così, la conoscenza nello specchio è ben esperienza di Dio e non dell'anima, ma è una conoscenza mediata, ove la presenza di Dio è conosciuta attraverso la sua azione sull'anima (PG 44, 821 A).

L'anima può dunque avere così un'esperienza della presenza di Dio in lei. Questa esperienza è, agli inizi, sufficente a colmarla. Ma più l'anima progredisce, più scopre che Dio trascende infinitamente tutto ciò ch'ella non può conoscere.

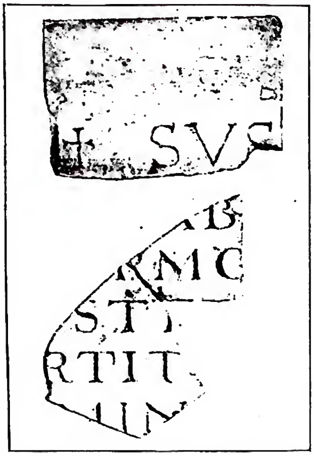
Questo introduce alla terza via, la conoscenza di Dio nella tenebra : essa consiste nel comprendere che la vera conoscenza di Dio sta « nel comprendere che egli è incomprensibile, inviluppato com'è, da ogni parte, dalla sua incomprensibilità come da una tenebra » (PG 44, 377 A). Questa scoperta dapprima getta l'anima nella disperazione, finché essa comprende che, secondo le espressioni di G., « trovare Dio consiste nel cercarlo incessantemente » (PG 46, 97 A; v. anche J. Daniélou, *Essai sur la psychologie des mystiques*, II, Parigi, pp. 105-111) e che « nel progredire sempre nella ricerca sta il godere veramente dell'Amato » (PG 44, 1037 C).

Sin qui i teorici avevano concepito la conoscenza di Dio come un possesso. È la tendenza di Clemente e di Origene che culmina in Evagrio Pontico. G. ne fa invece uno spossessamento. Invece di riportare Dio all'anima, egli riporta l'anima a Dio; in tal modo passa dalla spiritualità intellettualistica alla spiritualità estatica dell'amore (cf. J. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in *Orient. christ. per.*, 1 [1935], pp. 111-38). La vera esperienza mistica è, al di là di qualunque intellezione, nella tenebra, l'unione nell'amore. G. la esprime con i termini « sobria ebbrezza » (cf. H. Lewy, *Sobria ebrietas*, pp. 132-37), « sonno vigile » e soprattutto « eros impassibile ». Sarebbe erroneo far derivare l'*eros* gregoriano dall'*eros* platonico, come ha fatto A. Nygren (*Eros und Agape*, 2 [1937], p. 91 e sgg.) e G. Horn (*L'amour divin, note sur le mot « eros » dans st Grégoire de Nysse*, in *Revue d'ascétique et mystique*, 6 [1925], pp. 378-89). G. stesso ha definito quel che intende per *eros* con l'espressione di carità intensa (ἐπιτεταμένη ἀγάπη; PG 44, 1048 C). L'*eros* è dunque la carità nella sua forma violenta, la follia dell'amore, che strappa l'anima a se stessa per gettarla in Dio (cf. J. Daniélou, *Essai*, cit., pp. 211-20).

Resta da parlare dell'escatologia di s. G. Due soprattutto sono le questioni importanti. La prima è quella della risurrezione dei corpi. Si è visto quale parte avesse la dottrina dell'incorruttibilità corporea nel pensiero di G. e in quello d'Ireneo. A questo riguardo G. si pone nella grande tradizione della Chiesa. Ciò si nota soprattutto nella sua posizione riguardo ad Origene; questi aveva insegnato il ritorno dell'uomo allo stato di pura spiritualità che avrebbe avuto prima di cadere nella carne. Contro questo errore G. riprende le posizioni di Metodio d'Olimpo, affermando non solo che l'uomo risuscitato avrà un corpo, ma anche che questo corpo sarà composto dalle stesse particelle materiali che lo costituivano durante la sua esistenza terrena (PG 54, 225 B - 228 B).

Più difficile è la questione dell'apocatastasi. Ci sono certamente molti testi di G. che insegnano che alla fine dei tempi il male scomparirà del tutto (PG 46, 526 A) e che sarà ricostituito il pleroma delle creature spirituali (PG 46, 135 A). Questo si fonda per lui e sui testi biblici (particolarmente *I Cor.* 15, 29) e sulla considerazione filosofica che il male, avendo avuto un inizio, dovrà finire. L'ortodossia di G. su questo punto è stata discussa già nell'antichità, difesa da s. Massimo e s. Barsanufio (PG 86, 898 B-C e 90, 795 B). La prova che alcuni testi erano contestabili è che si è tentato di sopprimerli. Così, un passo della *Vita Moysis* a cui rimanda Germano di Costantinopoli non si trova nel manoscritto sul quale si basa l'edizione della PG, ed è stato ritrovato per un manoscritto di Venezia (J. Daniélou, *L'apocatastase chez st Grégoire de Nysse*, in *Recherches de science religieuse*, 30 [1940], pp. 329-37. Similmente M. Pellegrino rigetta l'ipotesi di una interpolazione per i testi del *De anima et resurrectione* [*Il platonismo di s. G. Nisseno*, in *Rev. de philos. néo-scholast.*, 41 [1938], p. 465 sgg.]).

Ma occorre notare che i testi di s. G. non hanno affatto il carattere di quelli di Origene. Egli non afferma la salvezza degli angeli malvagi né considera, come Origene, che l'inferno eterno è una menzogna pedagogica destinata ai peccatori, mentre ai perfetti è riservata la conoscenza della dottrina della salvezza universale. G. afferma simultaneamente la scomparsa totale del male e la condanna eterna dei peccatori : si tratta di vedere come le due cose sono compatibili. Ora, egli si è espresso su questo senza alcuna ambiguità possibile : « il peccato sparirà e sarà ridotto a nulla e non sussistendo malizia alcuna in alcun luogo, il Regno del Signore si estenderà da un punto all'altro. Ma gli uomini resteranno nello stato in cui sono adesso, scegliendo tra il bene ed il male. Così, colui che è caduto in basso dalla Città di lassù sarà punito con la privazione dei beni » (PG 44, 605 D).



(*da A. Silvagni, Monumenta epigraphica, Città del Vaticano 1943, tav. 3*)
GREGORIO I, PAPA, santo - Frammenti dell'epitaffio originale di G. I (604). Grotte vaticane.

G. insiste soprattutto sul fatto della restaurazione di tutta la creazione nella sua integrità. Ciò che significa nello stesso tempo e la salvezza della natura umana, in quanto totalità sostanziale degli uomini, e la restaurazione della totalità della creazione spirituale, da cui l'umanità era decaduta. Ma se la natura umana dev'essere così restaurata, tuttavia alcuni individui possono sottrarsi a tale restaurazione. Solamente, la questione della salvezza individuale – e questo è molto greco – interessa G. meno che la salvezza della natura.

BIBL. : Opere : *Opera omnia*, in PG 44-46 (riproduce la edizione di C. Morel, Parigi 1615, molto difettosa); *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, 2 voll., Berlino 1921; *Epistolae*, ed. G. Pasquali, Berlino 1925 (i due volumi comparsi nell'edizione critica di Berlino); *Discorso catechetico*, ed. e trad. franc. di R. Méridier, Parigi 1908; *Vita Moysis* e *De hominis opificio* trad. franc. e introd. di J. Daniélou, Parigi 1943-45. Studi principali oltre quelli citati nel testo : F. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, Colonia 1890; K. Holl, *Amphilochios von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tubinga 1904; J. P. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregors von Nyssa*, Monaco 1910; A. Leiske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 70 (1948), pp. 1-45, 129-68, 315-40. Giovanni Daniélou

GREGORIO, vescovo d'OSTIA, santo. - Se ne ignorano l'anno ed il luogo di nascita, né con precisione se ne conosce l'anno della morte, probabilmente avvenuta il 9 maggio 1044 a Logrono (lat. *Lucerinum*) in Navarra (Spagna). Fu monaco benedettino, abate dei SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea in Roma (998-1004).

Fu eletto vescovo d'Ostia probabilmente sotto Benedetto IX, verso il 1033-34. Alcuni lo ritengono inoltre bibliotecario di S. Romana Chiesa, mentre altri dicono sia stato soltanto cancelliere. Fu certamente uomo di grande dottrina e santità. Nel 1039 dal papa Benedetto IX fu inviato qual legato nel Regno di Navarra in Spagna. In una circostanza in cui il Regno era molestato dalle locuste, con un segno di croce liberò quelle terre, per cui anche oggi viene invocato contro le locuste ed altri insetti nocivi.

BIBL.: *Acta SS. Maii*, II, Parigi 1866, pp. 463-65; BHL, I, pp. 547-48. Edoardo Pascadopoli

GREGORIO III, PAHLAW. - Katholikós armeno (1113-66), figlio del principe Pahlaw Apirat, n. nel 1096; m. nel 1166.

Fu suo il merito di chiarire vieppiù, in senso cattolico, la posizione della Chiesa armena nei riguardi del Concilio di Calcedonia e di riallacciarla, meglio del predecessore Gregorio II, alla Sede di Roma, considerandola giuridicamente di fronte alle pretese degli imperatori bizantini. A tale scopo ebbe corrispondenza con i papi Onorio II, Innocenzo II, Eugenio III. Prese parte, assieme al proprio fratello, il vescovo Nerses il Grazioso, al Concilio latino di Antiochia (1139) e di Gerusalemme (1142). Innocenzo II, ricevute le informazioni e gli elogi del proprio legato Alberico d'Ostia, indirizzò a G. una lettera (25 sett. 1141) congratulandosi con lui ed invitando il di lui fratello, il vescovo Nerses, a Roma, per trattare meglio. L'ambasciata di G. III arrivò a Viterbo verso il 1144-45 accolta da Eugenio III. La Sede Apostolica venne informata su certe controversie fra Armeni e Greci, e sulle note questioni disciplinari.

G. fu il primo katholikós armeno che ricevette il pallio. Ha lasciato come patrimonio letterario la sua corrispondenza, e composizioni innografiche, introdotte nella liturgia.

BIBL.: L. Ališan, *S. Nerses il Grazioso e l'epoca* (in arm.), Venezia 1873; Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, I, Parigi 1910, pp. 236-38. Garabed Amadunì

GREGORIO, PALAMAS : v. PALAMAS.

GREGORIO I, PAPA, detto MAGNO, santo, dottore della Chiesa. - N. a Roma verso il 540, ascese il pontificato il 3 sett. 590, m. il 12 marzo 604.

SOMMARIO : I. Prima del pontificato. - II. Pontefice. - III. Scrittore. - IV. Conclusione. - V. S. G. nell'arte. - VI. S. G. nel folklore.

I. PRIMA DEL PONTIFICATO. – 1. *La famiglia*. – Non v'ha dubbio che G. appartenesse ad una famiglia patrizia, voluta precisare con gli Anicii, ma in una delle sue lettere G. parla dell'ospizio degli Anicii senza dir nulla in proposito (*Reg.*, IX, 8). Se G. è stato un Anicio, lo è stato per mezzo dei Petronii ai quali appartenevano i suoi antenati, poiché nel sec. VI tra le due famiglie numerosi erano i legami di parentela (cf. G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, I, Roma 1867, p. 371 sg.). Felice III, papa dal 483 al 492, era suo trisavolo. Due sorelle di suo padre Gordiano, Tarsilla ed Emiliana, si consacrarono a Dio lo stesso giorno (*Homil. in Evang.*, XXXVIII, 15) ed erano onorate come sante, non meno della madre di G., Silvia. Le immagini di Gordiano, di Silvia e di G. quali apparivano nella decorazione pittorica del monastero « ad Clivum Scauri » furono minuziosamente descritte da Giovanni Diacono (sec. IX), in *S. Gregorii Magni vita* (IV, 83-84), così da lasciare immaginare un ritratto approssimativo del Pontefice e dei suoi genitori (cf. H. Leclercq, s. v. in DACL, VI, coll. 1764-68). La famiglia di G. possedeva sul Celio un grande palazzo, dove oggi sorge la chiesa di S. Gregorio.

2. *Formazione intellettuale*. – Il contemporaneo s. Gregorio di Tours (*Hist. Francorum*, X, 1) assicura che G., al momento dell'elezione papale, era « così bene istruito nelle lettere, nella grammatica, nella dialettica e nella retorica che nella città eterna non era secondo ad alcuno ». Ad uno scrittore come Gregorio di Tours, che trovava difficoltà anche nelle regole più semplici della grammatica latina e che confessava di ignorare i casi dei sostantivi e i tempi dei verbi, doveva certamente meravigliare la cultura letteraria del suo omonimo che, senza dubbio, non aveva competitori in materia ma era di un'eccellenza tutta relativa. Basterà ricordare che lo stesso G., anche se con iperbole, dichiara di non conoscere il greco e in latino si confessa incapace di evitare i barbarismi o di dare sempre ai nomi il caso richiesto da ogni preposizione. Il suo latino era quello della buona società romana dell'epoca, quello della conversazione, ma non un latino letterario.

La cultura biblica e la conoscenza dei Padri, assai vasta e veramente profonda, rimonta al tempo della vita monastica di G., mentre in precedenza aveva dovuto imparare la giurisprudenza e le leggi che regolavano l'amministrazione di Roma, di assoluta necessità per la carriera di alto funzionario, alla quale era stato avviato.

3. *Prefetto di Roma*. – G. ricorda in una lettera (*Reg.*, IV, 2) il tempo in cui firmò, in qualità di prefetto (forse di pretore) di Roma, un atto solenne, cioè la dichiarazione

del vescovo di Milano, Lorenzo, con la quale accettava, davanti a testimoni, la condanna dei Tre Capitoli. Un tale ufficio procurava non poche beghe e al termine della carica il titolare doveva andare a rendere conto a Ravenna. Lo stesso G. ricorda che ben pochi dei suoi successori se la cavarono senza danni. Per conseguenza, solamente per dovere ritenne la detta fastidiosa magistratura, tanto più che si sentiva fortemente attratto alla vita monastica. Dichiarava infatti a Leandro di Siviglia (*Reg.*, V, 53 a) di essere stato trattenuto qualche tempo dal seguire questa vocazione non solo per la difficoltà che provava a cambiare abitudini, ma anche perché gli sembrava di dover ancora prestare «servizio» nel mondo, nonostante la sua ripugnanza.

Degli anni di amministrazione conservò però il vivo senso di disciplina e della necessità dell'ordine e, da papa, ricorderà volentieri ai magistrati e ai dignitari ecclesiastici il rispetto alla regola della loro professione e la regolarità del disbrigo degli affari, tradizionale negli alti funzionari romani, che rimane per tutti la migliore garanzia del diritto e del bene pubblico.

4. *Professione monastica.* – Ad un certo momento la vocazione allo stato religioso prevalse. Rinunciò agli onori, regolò i suoi conti, mutò abito e costume. Mentre prima, dice Gregorio di Tours (*Hist. Franc.*, X, 1), lo si vedeva per le vie di Roma vestito di toga di porpora, ornata di gemme, ora si scorgeva coperto dell'umile abito monastico.

Il suo monastero fu la casa paterna sul « Clivus Scauri », che s'intitolò all'apostolo Andrea. Ne fondò poi altri sei nei suoi poderi in Sicilia. G. non volle essere abate del monastero da lui fondato, preferì praticare l'obbedienza sotto la guida dell'abate Valenzione (*Dialog.*, IV, 21). La Regola adottata era quella di s. Benedetto, al quale G. riservò il secondo libro dei suoi *Dialoghi*.

La difficoltà incontrata nel praticare il digiuno fu esiziale per la sua salute che ne risentì per tutta la vita (*Reg.*, V, 53a; *Hom. in Evang.*, II, 22).

5. *Apocrisario a Costantinopoli.* – G. non poté godere a lungo la pace della vita monastica. Era vacante il posto di un diacono regionario e il Pontefice scelse G., di cui era conosciuto il merito e l'attitudine negli affari. Non è certo se l'ordinazione di G. sia avvenuta sotto Benedetto I (574-78) o all'inizio del pontificato di Pelagio II (579-90.) Non v'ha dubbio invece che Pelagio II l'abbia inviato apocrisario, oggi si direbbe nunzio, a Costantinopoli, presso l'imperatore Tiberio II nel 579.

Nella capitale bizantina, G. rimase fino al 585, continuando, per quanto gli era possibile, la vita in comune con alcuni monaci che lo avevano seguito da Roma. Nonostante non parlasse speditamente il greco, fu in relazione con eminenti personaggi di Costantinopoli, e, eletto papa, conservò queste amicizie. La conoscenza poi dell'imperatore Maurizio, succeduto a Tiberio nel 582, che G. giudicava enigmatico, e le esperienze fatte dell'ambiente bizantino gli furono utilissime per il governo della Chiesa. La sua attività diplomatica a Costantinopoli non gli impedì di iniziare la celebre esposizione del *Libro di Giobbe*, conosciuta con il nome di *Moralia*, per la quale era stato pregato dall'amico s. Leandro di Siviglia.

Tornato a Roma nel 585 riprese la vita monastica al « Clivus Scauri », meditando e commentando le S. Scritture. Ma Pelagio II, che conosceva il valore dell'uomo, non mancava di usarne nelle difficoltà dei molteplici affari e non poche delle lettere del Pontefice, riferisce Paolo Diacono (*Hist. Langobardorum*, III, 30), sono opera di G. che gli fungeva da segretario.

II. Pontefice. – 1. *Elezione.* – Nell'ott. 589 si rovesciarono in Roma non poche sciagure che, come conclusione, portarono, nel genn. del 590, la terribile peste inguinaria (Gregorio di Tours, *Hist. Franc.*, X, 1; G., *Dial.*, III, 19; Paolo Diacono, *Hist. Lang.*, III, 23; id., *Vita Greg.*, 10; Giovanni Diacono, *Vita Greg.*, I, 34-35). Tra le prime vittime fu papa Pelagio II che morì verso il 15 genn., ma i morti poi non si contarono più. Paolo Diacono (*Vita Greg.*, 10) afferma che intere contrade della città rimasero spopolate.

In questo stato di abbattimento e di angoscia,

(fot. Bibl. Montecassino)

Gregorio I, papa, santo - S. G. col libro dei *Morali* aperto sopra un leggio, alle sue spalle un angelo, dinanzi il diacono Pietro. Miniatura dei *Morali* contenuti nel cod. 73 DD. eseguito per ordine dell'abate Teobaldo (1022-35) - Montecassino.

con i gravi pericoli che incalzavano, si vide la necessità di provvedere subito all'elezione del nuovo pontefice. Fu acclamato da tutto il popolo G. che cercò di sottrarvisi. Anche il tentativo di pregare l'Imperatore che non confermasse l'elezione, andò a vuoto, poiché il prefetto ritenne la lettera di G. e inviò la supplica del popolo romano perché Maurizio si affrettasse a confermare la designazione del suo amico. Dopo un vano tentativo di fuga, G. fu costretto a lasciarsi condurre in S. Pietro per esservi consacrato papa. La cerimonia fu compiuta il 3 ott. 590 (*Lib. Pont.*, I, p. 312).

2. *Azione pastorale*: *a*) *a Roma e in Italia.* – Mentre si era ancora in attesa della conferma imperiale, G. uscì dal monastero e si pose subito all'opera per organizzare i soccorsi, tenne al popolo un discorso che era insieme un grido di angoscia e un invito alla speranza (Giovanni Diacono, *Vita Greg.*, I, 41), indiceva così per il giorno seguente una processione di penitenza che doveva muovere dalle varie chiese di Roma verso la Basilica Liberiana: la cosiddetta *litania septiformis*, che fu ripetuta tre giorni di seguito.

Quando cessò la peste, Roma andò soggetta ad altre sciagure: la fame, che G. cercò di alleviare sollecitando da Giustino, pretore della Sicilia, spedizioni di grano superiori alle normali (*Reg.*, I, 2); il pericolo di occupazione longobarda, che rimaneva sempre minaccioso; la guarnigione che si agitava perché non veniva pagata (*Reg.*, I, 3); si aggiungevano le tempeste che sradicavano gli alberi e facevano cadere le case e le chiese (*Homil. in Evang.*, I, 1, 5). G. con le sue lettere e con le sue omelie incoraggiava tutti ed esortava i funzionari al compimento esatto dei loro doveri.

(fot. Anderson)
GREGORIO I, PAPA, santo - Dipinto di Niccolò Pizzolo (ca. 1450) - Padova, chiesa degli Eremitani.

Come capo della Chiesa universale e patriarca di Occidente, esercitò un'autorità particolare, quella cioè di metropolita, sulle Chiese d'Italia che costituivano la sua giurisdizione « suburbicaria », con a nord la Toscana e a sud la Sicilia. G. esercitò un costante controllo tanto sulle elezioni vescovili quanto sull'adempimento dei doveri dei vescovi : i rettori che, in ogni provincia dove la S. Sede aveva dei beni, erano incaricati dell'amministrazione dei medesimi, gli servivano d'intermediari ufficiali per compiere inchieste e rendere note le decisioni. La loro nomina veniva notificata ai vescovi che, a loro volta, dovevano considerarli come rappresentanti del Papa. Quando un caso particolare poi lo avesse richiesto, il Papa designava un visitatore che sul luogo stesso compisse un'inchiesta, facesse il suo rapporto e promulgasse, all'occorrenza, le decisioni prese.

La storia della Chiesa di Napoli, sotto G., ha procurato un esempio significatico di tali interventi (cf. *Reg.*, III, 15, 58, 60; X, 19; XI, 12, 53; XII, 29). Non meno risoluti furono gl'interventi di G. con i vescovi di Amalfi e di Taranto. Come però G. era risoluto nell'esigere dai vescovi i loro doveri, lo era altrettanto nel difendere i loro diritti : appena un « defensor », incaricato del patrimonio di Sicilia, usurpa i diritti del vescovo, cui solo spetta guidare il proprio clero (*Reg.*, XI, 24) o si profitta della vacanza della sede per compromettere i diritti del successore su un monastero della diocesi (*Reg.*, XI, 54), il Papa interviene per impedire gli abusi che mettono in pericolo l'autorità dell'episcopato.

All'infuori della metropoli di Roma e del suo territorio, l'Italia si divideva in tre metropoli : Milano, Aquileia e Ravenna. Il più delle volte G., rispettoso come era dei diritti altrui, non corrispondeva direttamente con i vescovi di dette circoscrizioni, ma solamente con i metropoliti, i quali rispondevano dei loro suffraganei, come egli dei propri. Ma quando il caso richiedeva un'azione presso i singoli vescovi, per il bene comune della Chiesa, non mancava di farlo. Così infatti fu posto fine allo scisma di Aquileia, quando il metropolita Severo non volle sottomettersi al giusto richiamo del Papa (cf. *Reg.*, XII, 13; XIII, 36).

Nella provincia di Milano la prudenza di G. riuscì a vincere le ultime resistenze alla condanna dei Tre Capitoli, dovute soprattutto alla pressione di Teodolinda, regina dei Longobardi, la quale, benché cattolica, vi era attaccata per ispirazione del suo direttore di coscienza, il monaco Secondo (cf. *Reg.*, XIV, 12).

I metropoliti di Ravenna, data la particolare situazione della città, sede dell'esarca bizantino, sembravano talvolta perdere veramente il controllo, per conseguenza i rapporti del Papa con loro richiedevano speciale attenzione, che G. non mancò di usare. Costretto dal proprio ufficio a far sentire la sua severità, lasciava intravvedere la tenerezza del suo cuore, mantenendo sempre alto il prestigio della Sede di Roma (cf. *Reg.*, V, 11, 15; XI, 21; XIII, 30).

b) *Nella Spagna.* – Tra le province dipendenti dal patriarcato d'Occidente una delle più tranquille, durante il pontificato di G., era la Spagna. Nel 587 era avvenuta la conversione del re visigoto Recaredo e nel 589 il III Concilio di Toledo ricevette la notizia ufficiale della conversione di tutti i Visigoti. Leandro di Siviglia che aveva tanto lavorato a questa conversione ne informò il nuovo Papa che era anche suo amico. G. dimostrò la sua gioia in una lettera dell'apr. 591 (*Reg.*, I, 41). Recaredo stesso inviò poi a G. tre abati che dovessero presentare i suoi omaggi e i suoi doni, ma il mare fu così cattivo che non permise loro di andare oltre Marsiglia. Da parte sua G. aveva mandato a Malaga il sacerdote Probino e il Re lo invitò a corte, senza che questi vi potesse andare per ragioni di salute. Vi fu però lo scambio dei doni tra Recaredo e G. Questi, con i suoi buoni uffici e con la discrezione richiesta, aiutò il Re perché i Bizantini rimanessero nella costa sud-est, lungo il litorale. Anche in questo territorio G. esercitò il suo ufficio di giudice supremo nelle questioni ecclesiastiche : intervenne nei confronti del governatore Comiziolo che aveva fatto deporre arbitrariamente due vescovi, inviando il « defensor » Giovanni per ristabilire le cose.

c) *In Africa.* – Dopo la vittoria di Belisario sui Vandali, l'Africa settentrionale era passata ai Bizantini e, per conseguenza, la Chiesa aveva ripreso a poco a poco il suo vigore. Un improvviso rifiorire del donatismo impegnò l'azione pastorale di G., il quale si oppose con tutte le forze a fare scomparire gli scandali che ne provenivano. Dopo aver fatto inutile appello all'autorità civile, si rivolse alle sole forze dell'episcopato e, affiancato da sì validi cooperatori, ottenne quanto desiderava. Dopo il 596 non si trova più alcuna lettera di G. che parli dei donatisti.

d) *In Francia.* – La Gallia era stata recentemente unificata sotto il Regno cattolico dei Franchi, ma le guerre civili che agitarono e sconvolsero il Regno merovingico, le inaudite crudeltà dei sovrani e dei principi ebbero un riflesso doloroso anche sulle condizioni morali e disciplinari della Chiesa. Le condizioni della Chiesa franca, quando G. fu eletto papa, erano veramente disastrose (cf. Gregorio di Tours, *Hist. Franc.*, IV, 12, 43; VII, 20; VIII, 29, 29). Pregato da Childeberto, re dell'Austrasia, G. inviò a Virgilio di Arles il pallio e lo nominò vicario pontificio delle province d'Austrasia, di Burgundia e di Aquitania, con facoltà di risolvere le questioni di minore importanza, usando la sua stessa autorità, e quelle più gravi con l'aiuto di dodici vescovi. Solo in casi estremi doveva ricorrere a Roma. G. intervenne ripetutamente e con successo presso la regina Brunichilde per far cessare lo scandalo della simonia, della consacrazione dei laici all'episcopato e delle pratiche paganeggianti ancora in uso, specialmente nelle campagne.

e) *In Inghilterra.* – Quando nel 590 G. ascese il soglio pontificio, nulla lasciava intravvedere che l'Inghilterra fosse alla vigilia di divenire una nazione cristiana. Gli Angli e i Sassoni invasori vi avevano ristabilito il paganesimo. Il bisogno della conversione degli Anglosassoni nella mente di G. sorse non appena le condizioni politiche del Regno franco gli dettero garanzia di passaggio ai missionari che avrebbe mandato. Nel 595 G. ordinava al prete Candido di acquistare dei giovani schiavi anglosassoni, perché fossero educati in uno dei monasteri di Roma e nel 596 tentò l'impresa inviando un gruppo di monaci missionari dal suo monastero « ad Clivum Scauri ». Nel 597 la conversione del re Etelberto e di dieci mila

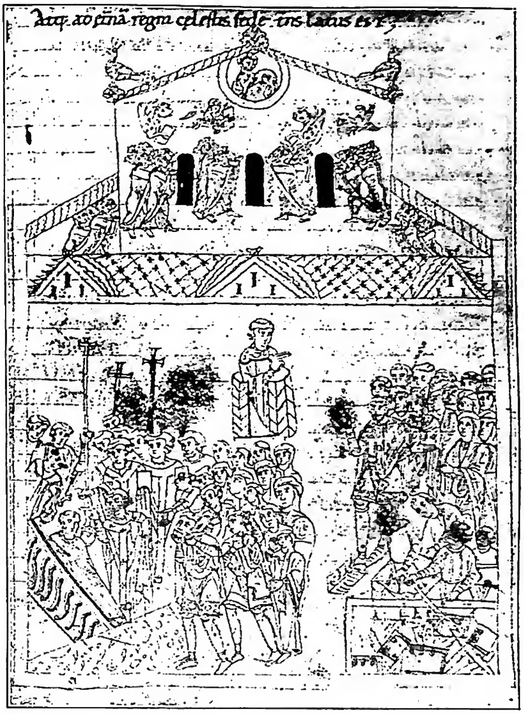
anglosassoni diceva che il disegno di G. era pienamente riuscito (v. AGOSTINO, vescovo di CANTERBURY, santo). G. tracciò anche le linee generali della gerarchia cattolica in Inghilterra (*Reg.*, XI, 39), basata sulla divisione romana dell'Impero, che però s. Agostino di Canterbury, tenendo conto della situazione politica attuale, credette bene modificare. Nell'epitaffio di G. è fatta menzione della conversione dell'Inghilterra per opera sua (cf. il testo in A. Silvagni, *Inscriptiones christianae urbis Romae saeculo septimo antiquiores*, II, Roma 1935, n. 4156).

f) *In Oriente.* – Le relazioni tra la Chiesa di Roma e quelle di Oriente, al tempo di G., si riducono in massima parte alle vicende del dissidio con la Chiesa di Costantinopoli, che la prudenza e la costanza del Papa non valsero a risolvere. Nel Concilio di Costantinopoli del 587, il patriarca Giovanni il Digiunatore, che lo presiedette, firmando gli atti si sottoscrisse con il titolo di « patriarca ecumenico ». Pelagio II si rifiutò di riconoscere legale tale Concilio radunatosi senza la sua autorizzazione e protestò contro il titolo di « patriarca ecumenico » assunto dal Digiunatore (cf. *Reg.*, V, 44), nel quale vedeva, giustamente, compromessa la stessa autorità del papato in Oriente.

G. aspettò cinque anni dopo la sua elezione per domandare a Giovanni la rinuncia del titolo che non gli spettava. L'occasione gli fu offerta dall'appello che due sacerdoti dell'Asia Minore avevano fatto alla S. Sede (*Reg.*, V, 45). Con le lettere all'Imperatore, all'Imperatrice e al Patriarca (*Reg.*, V, 37, 39, 44) nel giugno 595, insisteva specialmente sul carattere orgoglioso del titolo suddetto, stimmatizzando l'orgoglio del Digiunatore con termini molto chiari (*Reg.*, V, 37). Nelle lettere inviate ai patriarchi di Alessandria e di Antiochia, che sono dello stesso tempo, G. rifaceva la storia del conflitto a cominciare da Pelagio II: ricordava che il Concilio di Calcedonia non aveva dato ai romani pontefici un tal titolo ed esortava i patriarchi a non volerlo assumere né darlo a lui nelle loro lettere (*Reg.*, V, 41). L'imperatore Maurizio non fece nulla perché il patriarca Giovanni rinunciasse al titolo suddetto, anzi nel 597 fece un serio tentativo per vincere l'intransigenza di G. verso il patriarca Ciriaco, succeduto a Giovanni nel sett. 595 (*Reg.*, VII, 30). Ciriaco, già amico di G., ritenne l'aborrito titolo. Gli sforzi di G. per risolvere la questione andarono falliti, ma il pericolo che egli temeva finì per essere allontanato mediante il significato speciale che prese il termine « ecumenico », divenuto sinonimo di autocefalo.

3. *Azione politica*: *a*) *con i Longobardi.* – Il 5 sett. 590 moriva Autari, il primo dei re longobardi, che i duchi avevano eletto per provvedere al pericolo della loro situazione anarchica (Paolo Diacono, *Hist. Lang.*, III, 35). Autari aveva vietato di battezzare i Longobardi secondo il rito cattolico. Gli successe Agilulfo, duca di Torino, che sposando la vedova, lasciò concepire grandi speranze, poiché Teodolinda, venendo dalla Baviera, professava non già l'arianesimo ma il cattolicesimo, ed era amatissima dal suo popolo. La realtà presente però non offriva nulla di rassicurante e G. vi conosceva i segni precursori della fine del mondo. Invano cercava di attirare l'attenzione dell'esarca Romano e dello stesso Imperatore sul grave pericolo. Una sola azione tentata dall'esarca fu una manovra inopportuna, che indusse Agilulfo a marciare su Roma.

Per la neghittosità dell'Esarca, G. s'incaricò di trattare con il Re longobardo, e, mediante un tributo di 500 libbre d'oro, indusse Agilulfo a ritirarsi. Paolo Diacono ha colorito il racconto drammatico dell'incontro di G. con Agilulfo, così da farlo somigliare a quello di Leone Magno con Attila (*Vita Greg.*, 26); così pure l'anonimo continuatore della *Cronaca* di Prospero, verso il 640, era giunto ad assicurare che G. non sarebbe uscito da Roma per supplicare Agilulfo, ma lo avrebbe incontrato sulla gradinata di



(per cortesia del dott. B. Degenhart)

GREGORIO I, PAPA, santo - Seppellimento di S. G. e sommossa leggendaria contro la memoria di S. G. avvenuta dopo la morte del Pontefice; il diacono Pietro dall'ambone rende testimonianza a s. G. mentre il popolino getta al rogo i libri del Pontefice. Interessante la facciata del vecchio S. Pietro. Disegno della *Vita s. Gregorii*, contenuto in un codice del sec. XI proveniente da Farfa - Windsor, Eton College, ms. 124.

S. Pietro (*Prosperi auctarii Avicensis novissima*, 17). Tutto questo però sta a ribadire il concetto gregoriano della protezione di Roma per mezzo del Principe degli Apostoli, che agiva nella persona del suo successore (cf. O. Bertolini [v. bibl.], p. 283).

I buoni rapporti fra il Papa e la regina Teodolinda furono frustrati nei loro effetti di pace per l'ostinazione dei Bizantini che vedevano con altro occhio il problema longobardo. Nel 595 Agilulfo era disposto ad una tregua generale con l'Esarca e, in mancanza di questa, ad un'altra con il Pontefice, ma a condizioni assai meno vantaggiose. G. ne rese edotto il rappresentante imperiale di Ravenna (*Reg.*, V, 34) ma senza esito, anzi l'Esarca ne trasse motivo per accusare il Papa a Costantinopoli che trattava separatamente con il Re longobardo. L'Imperatore ebbe l'impudenza di rampognare G. con l'ingenuità di un fatuo, ma il Pontefice non perdette la sua calma, rispose come un uomo dolorosamente ferito, ma per nulla intimorito e fermo nel suo patriottismo, sicuro della sua buona coscienza (*Reg.*, V, 36). L'Esarca fece ancora affiggere in Ravenna un libello anonimo in cui l'opera di G. per la pace veniva stigmatizzata come un delitto. Il Papa rispose con la scomunica qualora il calunniatore non fosse riuscito a provare le sue accuse, ipotesi impossibile a verificarsi, sicurissimo come era G. del fatto suo (*Reg.*, VII, 42).

La morte dell'esarca Romano, avvenuta quando il Papa aveva maggiore motivo di lamentarsi della ferocia dei Longobardi, portò un cambiamento di

cose. Il successore Callinico si mostrò più ragionevole e, per la mediazione di G., nell'ott. 598 fu firmata la tregua che il Papa intendeva giovasse all'uno e all'altro popolo, cioè ai Longobardi e ai Romani, e costituisse il fondamento della « repubblica cristiana ».

In questo senso vanno intese le felicitazioni e i ringraziamenti del Pontefice ad Agilulfo e alla regina Teodolinda (*Reg.*, IX, 66-67). La politica di G. aveva abilmente preferito le trattative all'intransigenza dell'imperatore Maurizio, salvando ad un tempo gl'interessi dell'Italia e quelli della Chiesa, avvicinando i Longobardi, ancora ariani, al cattolicesimo.

La tregua del 598 fu rotta per l'imprudenza di Callinico, che fece prigionieri a Parma la figlia e il genero del Re longobardo, ma il nuovo imperatore d'Oriente, Foca, comprese che la politica di G. era l'unica da seguire in Italia, mandò pertanto il vecchio esarca Smaragdo, amico del Papa, per restituire la situazione. G. si fece mallevadore della tregua dei trenta giorni, firmata nel giugno 603 (*Reg.*, XIII, 36), che poteva essere rinnovata e che, secondo il nuovo accordo, doveva durare fino all'apr. del 605. Una lettera scritta dal Papa nel dic. 603 alla regina Teodolinda (*Reg.*, XIV, 12), prega di ringraziare il Re per la tregua concessa ed esprime la gioia di G. per la nascita del principe Adaloaldo che ricevette il Battesimo e nel giugno 604 fu proclamato re (Paolo Diacono, *Hist. Lang.*, IV, 25, 27, 30): doveva essere il primo re cattolico dei Longobardi, ma G. non era più tra i vivi.

b) Con i Bizantini. – Nei suoi rapporti con Bisanzio G. si considerava sempre come suddito dell'Imperatore e nelle relazioni epistolari non cambia minimamente il formulario protocollare dei predecessori. Ma conscio della sua responsabilità, non ha alcun timore di opporsi anche energicamente all'Imperatore quando questi veniva ad intaccare l'autorità della Chiesa e della S. Sede.

Afferma il principio di indipendenza di fronte al potere civile e rivendica con risolutezza i diritti di s. Pietro, che più volte dichiara avere il fondamento nel S. Vangelo (*Reg.*, V, 37; cf. P. Batiffol, *St Grégoire le Grand*, 3ª ed. Parigi 1928, p. 207, nota 1). Si oppone energicamente a tutto ciò che possa diminuire l'autorità del primato romano, come del primato ecumenico; mantiene ed estende il diritto di appello alla S. Sede su tutte le tendenze diocesane, come pure quello di intervenire sulle questioni disciplinari di tutte le diocesi.

Ritiene poi che l'Imperatore abbia il dovere di difendere Roma e l'Italia contro i Longobardi, ma se la necessità lo esige o i soccorsi imperiali non vengono, nulla gli proibisce di assumere egli stesso la difesa.

Così G. non esitò a fare le sue rimostranze presso l'imperatore Maurizio quando giudicò che la legislazione civile fosse in contrasto con quella ecclesiastica (cf. *Reg.*, III, 61, 64). Biasima fortemente il patriarca di Alessandria Eulogio per non avere approvato i quattro Concili generali e il *Tomus ad Flavianum* di Leone Magno, per non aver condannato con sufficente chiarezza Eutiche; Dioscoro e Severo, e non aver definito con precisione teologica le due nature in Cristo (cf. O. Bardenhewer, *Ungedruckte Exerpte einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien (580-607) über Trinität und Incarnation*, in *Theologische Quartalschrift*, 78 [1896], pp. 353-401). Lo stesso G., in una lettera al vescovo di Siracusa, affermava chiaramente che « la Chiesa di Costantinopoli sia sottomessa alla Sede Apostolica, ciò che il piissimo Imperatore e il nostro fratello, il vescovo della città non cessano di riconoscere » (*Reg.*, IX, 26).

4. *Azione amministrativa.* – La legislazione imperiale e le particolari condizioni determinate dall'occupazione longobarda, dal cattivo governo dei Bizantini e dalle calamità, avevano, a poco a poco, imposto ai vescovi di Roma compiti che esorbitavano dalla semplice sfera religiosa ed entravano, non solamente, come si è veduto, nel campo politico ma anche amministrativo ed economico. Anche in questo campo G., nonostante la sua professione di distacco totale dalle cose della terra, dimostrò che l'esperienza personale della giovinezza e della maturità era stata veramente feconda.

La parte più cospicua dell'attività amministrativa ed economica della Chiesa di Roma proveniva dalle estesissime proprietà fondiarie che la facevano considerare la più grande proprietaria di terre nell'Italia bizantina. L'insieme di queste proprietà era indicato con la denominazione di «patrimonium s. Petri», in quanto affermava che il proprietario era lo stesso Principe degli Apostoli.

Al tempo di G., i gruppi patrimoniali della Chiesa di Roma erano: il « patrimonium Alpium Cottiarum », tra le Alpi Marittime e Cozie, il Po, l'Appennino tosco-emiliano e il mare (Giovanni Diacono, *Vita Greg.*, II, 53); il « patrimonium Ravennate et Histriae » (*Reg.*, XI, 8); il « patrimonium Piceni », fra l'Adriatico e l'Appennino umbro-marchigiano (Giovanni Diacono, *loc. cit.*); il « patrimonium Tusciae », fra l'Arno, il Tevere e il Tirreno (*Reg.*, IX, 96); il « patrimonium Sabinum et Carseolanum » (*Reg.*, XIII, 38; III, 21); il « patrimonium Appiae », lungo le Vie Appia e Ostiense (*Reg.*, XIV, 14); il « patrimonium Urbanum », i beni immobili nell'interno di Roma (Giovanni Diacono, *loc. cit.*); il « patrimonium Sanniticum » (id., *ibid.*), andato quasi completamente perduto con l'occupazione longobarda; il « patrimonium Apulum » molto danneggiato (id., *ibid.*); il « patrimonium Calabritanum » (*Reg.*, IX, 205-206); il « patrimonium Campaniae », che comprendeva proprietà anche nelle isole antistanti (*Reg.*, XIII, 29); il « patrimonium Lucaniae et Brutiorum » (*Reg.*, IX, 124-27), con l'occupazione longobarda si poteva praticamente parlare del solo « patrimonium Brutiorum », quello lucano essendo scomparso. Era invece rimasto intatto il « patrimonium Siciliae », distribuito in tutte le parti dell'isola (*Reg.*, IX, 29), che indusse G. a rendere più agevole l'amministrazione ripartendolo in due circoscrizioni: « patrimonium Panormitanum » nella Sicilia occidentale, e « patrimonium Siracusanum », nella Sicilia orientale (*Reg.*, IX, 38).

Vi erano ancora il « patrimonium Sardiniae » e il « patrimonium Corsicanum », nelle rispettive isole (Giovanni Diacono, *loc. cit.*); il « patrimonium Germanicianum », dalla città Germanicia nella Numidia (id., *ibid.*); il « patrimonium Dalmatianum » e il « patrimoniun Illyricum », ambedue assai ridotti dalle incursioni degli Avari e degli Slavi (*Reg.*, II, 23); il « patrimonium Galliarum », non molto esteso (*Reg.*, VI, 6).

Ogni patrimonio costituiva un'amministrazione particolare, gestita da un rettore, nominato dal Papa, scelto di solito fra i diaconi o suddiaconi per i patrimoni di maggiore importanza; fra i notai della Sede Apostolica e tra i difensori della Chiesa romana per gli altri. G., come si è veduto, conferì ai rettori poteri così ampi, anche nel campo spirituale, da farne dei veri e propri legati papali.

Il rettore era coadiuvato da funzionari di concetto, detti *notarii*, *chartularii*, *defensores* e da altri impiegati minori, detti *actionarii*.

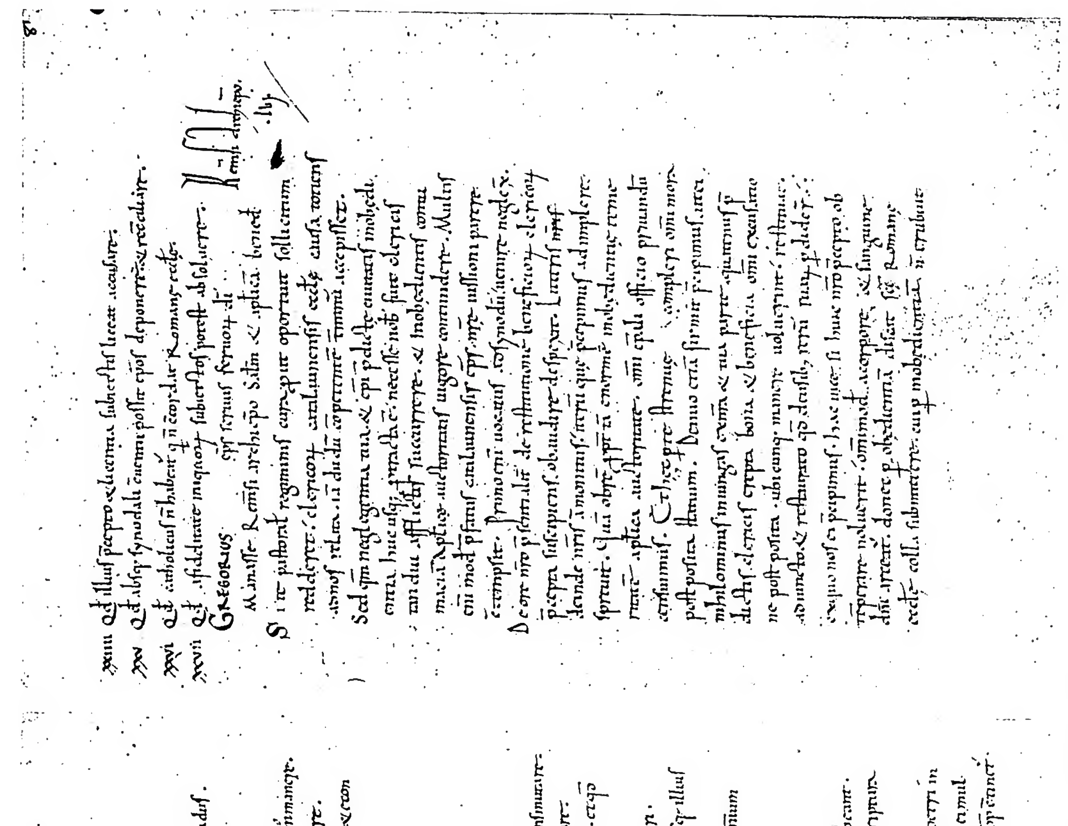
Organo di collegamento tra il rettore ed i funzionari del suo ufficio da una parte e la massa dei rurali dall'altra, era una categoria di fittavoli detta dei *conductores*, fattori, massari, che esercitavano le unità agricole (*condumae*, *massae*), dalle quali dipendevano la unità elementari (*fundi*), con i rispettivi fittavoli minori e i lavoratori della terra in genere (*coloni*, *rustici Ecclesiae*).

Tutte le varie amministrazioni locali dei patrimoni facevano capo a Roma, all'amministrazione centrale della Chiesa nel Palazzo Lateranense. Al tempo di G. la cassa dell'amministrazione centrale era gestita da un diacono, con il titolo di « dispensator Ecclesiae Romanae ». Tutte le entrate e le uscite, le *pensiones* in argento e in oro pagate dai fittavoli e dai coloni, erano elencati in un grosso registro, impiantato da papa Gelasio I, detto perciò *Gelasianum polyptychum* (*Reg.*, II, 38; IX, 199; Giovanni Diacono, *Vita Greg.*, II, 24). Tutta questa mirabile organizzazione funzionava regolarmente sotto il controllo di G. e le lettere con le quali impartiva le sue direttive ai *conductores* sono veri modelli di illuminata saggezza amministrativa (cf. *Reg.*, I, 39 a, 42; II, 38).

Ingenti somme di denaro ed enormi quantità di prodotti affluivano a Roma in modo che la S. Sede poteva provvedere non soltanto alle spese della Chiesa, del personale degli uffici centrali e provinciali, ma anche ai bi-

(*per cortesia di mons. A. P. Frutaz*)

GREGORIO I IN ATTO DI DETTARE. Il diacono Pietro osserva la colomba, simbolo dello Spirito Santo, posata sulle spalle del Pontefice. Miniatura del *Registrum S.ti Gregorii* (sec. x) - Treviri, Stadtbibliothek.



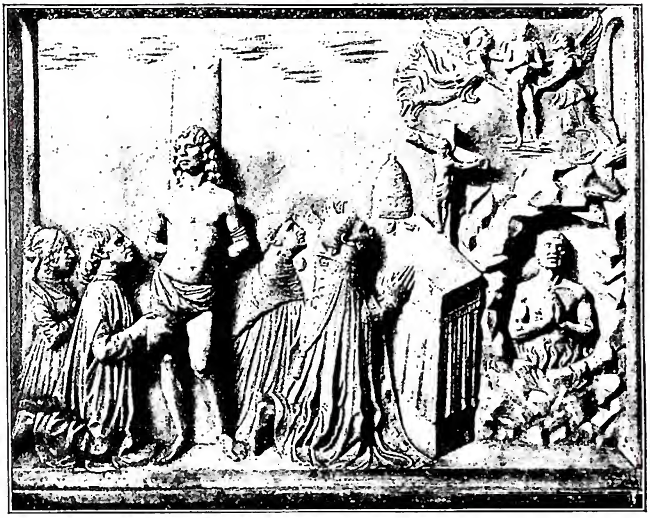
(fot. Enc. Catt.)

DICTATUS PAPÆ - Archivio Vaticano, Reg. Vat. 2, ff. 80 v - 81 r.

sogni della città. Giustamente Giovanni Diacono (*Vita Greg.*, II, 26), dopo aver descritto le copiose distribuzioni generali e le offerte che G. faceva compiere il primo giorno di ogni mese, dice la Chiesa « nihil aliud quam communia quaedam horrea » e colui che « discretissime » presiedeva a tali distribuzioni, « paterfamilias Domini ».

III. Scrittore. – G. è il primo grande scrittore del medioevo e tra i papi il più fecondo. La sua attività letteraria va dagli anni della nunziatura a Costantinopoli fino alla morte. Le sue opere riflettono tutte il carattere eminentemente pratico dell'opera sociale, disciplinare e morale che svolse.

Le *Epistole* sono la fonte più ricca e preziosa d'informazione su tutto ciò che si riferisce alla sua molteplice attività di Papa. Ne sono pervenute 854, raccolte e distinte cronologicamente secondo gli anni del suo pontificato in 14 libri o « registri », dirette a imperatori, re, patriarchi, vescovi, monaci, laici di ogni grado e condizione, per i quali spiega un apostolato di zelo, pieno di prudenza, sapienza e bontà. Lo stile semplice ma dignitoso, intuitivo ed efficace, anche se non rifinito nella forma, contribuì non poco alla formazione del latino ecclesiastico, particolarmente del protocollo curiale e giuridico.



(fot. Alinari)

Gregorio I, papa, santo - S. G. Magno libera un'anima dal Purgatorio. Paliotto marmoreo di Luigi da Milano (1470) - Roma, chiesa di S. Gregorio al Celio.

La *Expositio in beatum Iob libri XXXV*, più nota con il nome di *Moralia*, fu iniziata a Costantinopoli, durante il tempo della nunziatura, ma fu terminata a Roma verso il 595. L'esegesi di G. tiene fermo il triplice senso della Sacra Scrittura, ma fa prevalere all'interpretazione storica la considerazione morale. Questa è la ragione per cui nel medioevo quest'opera fu adottata come manuale di morale applicata a tutte le condizioni della vita, particolarmente sacerdotale (cf. F. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen « Moralia » und Ezechielhomilien*, Friburgo in Br. 1934).

La *Regula pastoralis* rientra sotto quest'ultimo punto di vista. In 4 ll. espone il programma di G. nell'atto di assumere il pontificato, ed è una specie di esame di coscienza; vi è proiettata la figura ideale di un buon pastore. È noto il successo straordinario di quest'operetta che, ancora vivente l'autore, fu fatta tradurre da imperatori e da re nella loro lingua, e dai concili venne imposto ai sacerdoti come codice di vita (cf. S. C. Hedley, *Lex levitarum*, Parigi 1922).

Le 40 *Homiliae in Evangelia* che si possiedono nella raccolta pubblicata da G. nel 593, furono probabilmente svolte dal Papa durante l'anno liturgico 590-91. Le prime 20 furono dettate durante la sua infermità e lette in sua vece al popolo che amava di ascoltarlo (cf. *Reg.*, IV, 17 a). Le 22 *Homiliae in Ezechielem* furono pronunciate dal Pontefice durante l'assedio dei Longobardi, raccolte da stenografi e rivedute poi, alcuni anni dopo, da lui (cf. *Reg.*, XII, 16 a).

I *Libri IV Dialogorum de vita et miraculis patruum Italicorum et de aeternitate animarum* furono composti durante gli stessi anni delle *Homiliae in Ezechielem*, 593-94, quasi a sollievo delle gravi cure d'ufficio. In forma di dialogo con il diacono Pietro, nei ll. I e III narra le gesta prodigiose di santi italiani, mentre il II l. lo ha dedicato tutto alla vita di s. Benedetto e il IV al racconto di apparizioni di defunti, per provare l'immortalità dell'anima; nel IV, 55 si ha il fondamento della devozione riconosciuta dalla Chiesa, detta delle « Messe Gregoriane ».

I *Dialoghi* che G. offrì alla regina Teodolinda (Paolo Diacono, *Hist. Lang.*, IV, 5), ebbero immediatamente un successo da non dirsi. Nel sec. VIII, papa Zaccaria, greco di nascita, li tradusse nella lingua materna, poi si ebbe una serie di traduzioni in arabo (sec. VIII), in sassone (sec. IX), in francese (sec. XIII), in italiano (sec. XIV). I Greci e gli Slavi per distinguere G. dagli omonimi, lo chiamarono « Il Dialogo, ὁ Διάλογος ».

Tra le opere che portarono il nome di G. bisogna ricordare il *Sacramentarium* e l'*Antiphonarium*. La tradizione antica che risale a Giovanni Diacono (*Vita Greg.*, II, 6-10, 17) e al Venerabile Beda (*Hist. eccl. gentis Anglorum*, I, 25; II, 20; IV, 2, 12, 18; V, 20) attribuisce a G. un'attività liturgica che fa capo ad ambedue le opere suddette.

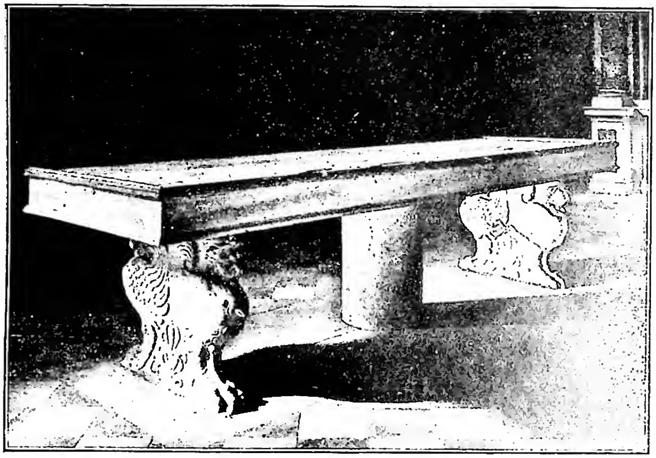
Il *Sacramentario* cosiddetto gregoriano contiene le orazioni della Messa, negli esemplari oggi conosciuti, ha subito ritocchi, aggiunte, trasformazioni che, non di meno, gli hanno lasciato l'impronta del Papa ordinatore. C. Mohlberg ha chiarito lo sviluppo del *Sacramentario* gregoriano con la classificazione dei manoscritti conservati in due gruppi: nel primo gruppo figurano il codice di Padova D. 47 del sec. IX (C. Mohlberg-A. Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt des « Liber Sacramentorum anni circuli » der römischen Kirche* [*cod. Pad. D. 47*], in *Liturgische Quellen*, 11-12, Münster in V. 1927]), e il codice glagolitico di Kiew, parimenti del sec. IX (C. Mohlberg, *Il Messale glagolitico di Kiew* [*sec. IX*] *e il suo prototipo romano del sec. VI-VII*, in *Memorie della Pont. Accad. romana di archeologia*, 2 [1928], pp. 207-20); nel secondo gruppo vanno posti, ma in due classi, i manoscritti pubblicati da H. Lietzmann (*Das « Sacramentarium Gregorianum » nach dem Aachener Urexemplar*, Münster in V. 1921) e H. A. Wilson (*The Gregorian Sacramentary*, Londra 1915).

La compilazione dell'*Antiphonarium*, che contiene i canti da eseguirsi durante la Messa, ha seguito, a un dipresso, lo stesso sviluppo. G. conosceva i canti usati prima di lui nella Chiesa romana, li ha ordinati secondo il ciclo liturgico, moderando l'esuberanza dei neumi e aggiungendo parti mancanti. Non è certo che sia stato il fondatore della *Schola cantorum*; le diede, però, una costituzione, ciò che ha giustamente portato a dare ben presto il nome di « gregoriano » al canto della Chiesa romana.

IV. Conclusione. – G. visse e operò in un periodo di profonda trasformazione politica e religiosa della società. Si può dire che fu l'ultimo dei romani e il primo del medioevo, come pure fu l'ultimo dei classici maestri della Chiesa e il primo degli scolastici.

Ebbe una intelligenza chiara, una mente vasta

e profonda, una coscienza pura, riunendo così le doti del vero romano. Il suo pontificato fu una vera provvidenza per la Chiesa e per l'Italia. La cristianità in Occidente usciva appena dal caos della disorganizzazione barbarica: la Gallia, allora unificata nella fede dei cattolici Franchi, si dibatteva in difficoltà di ogni genere; la Spagna vedeva la conversione dei Visigoti solamente nei primi anni del pontificato di G.; l'Inghilterra era ancora immersa nelle tenebre della superstizione e dell' errore. L'Italia poi, invasa dai Longobardi ariani, malamente protetta dai cattolici Bizantini, era in un vero disordine politico-religioso. L'unica forza capace di agire tra tendenze così varie e disparate, armate l'una contro l'altra allo scopo di distruggersi a vicenda, era la Chiesa, elemento di centro e moderazione morale. G. inaugura l' opera medievale di questa forza di produzione e rigenerazione civile e religiosa.



(fot. Anderson)
GREGORIO I, PAPA, santo - Tavola marmorea d'età romana che la tradizione vuole servisse a s. G. per il pasto dei poveri - Roma, S. Gregorio al Celio, oratorio di S. Barbara.

Con il suo spirito eminentemente pratico, ebbe subito la visione netta dei doveri e dei diritti del papato. Egli non fu un teologo, né un filosofo, né un letterato nel vero senso della parola. Fu un maestro di disciplina, un monaco, un apostolo, profondo conoscitore del diritto romano, dotato di non comuni facoltà organizzative.

Maestro di disciplina al popolo, al clero, ai vescovi, dettò le leggi e fissò le basi della predicazione che reputava il primo dovere dell'episcopato. Monaco di costumi rigidi ed austeri, fu vigile custode della vita morale del clero, di cui corresse gli abusi, e la ricondusse a una più esatta osservanza dei precetti e dei consigli evangelici. Apostolo, trasse alla luce del Vangelo le province che erano ai confini dell'antico Impero, combatté i residui del paganesimo e delle eresie. Organizzatore, salvò Roma dalla fame, s'improvvisò comandante d'esercito, patteggiò tregue. Amministratore, riordinò la complessa gestione del « patrimonium S. Petri » determinando la gerarchia amministrativa, eliminando gli abusi, ristabilendo la giustizia.

La posizione di preminenza da lui acquistata al papato nel mondo e il riordinamento dell'ingente patrimonio della Chiesa, unite allo spirito di iniziativa di fronte alle circostanze, crearono la preparazione prossima alla costituzione del dominio temporale dei papi.

Come scrittore, G. spicca per la tendenza pratica che ebbe non solo efficacia nell'indirizzo pure pratico della scolastica, ma su tutta la vita e il progresso della Chiesa durante il medioevo. La sua importanza dogmatica è piuttosto pedagogica, per avere adattato cioè alla media intelligenza del suo tempo e dei popoli la dottrina tradizionale, particolarmente quella di s. Agostino.

Nell'attività liturgica si presenta come un riordinatore del patrimonio del passato, al quale imprime l'impronta del suo carattere.

G. è uno dei quattro Dottori della Chiesa occidentale. La sua festa ricorre il 12 marzo.

BIBL.: Fonti: la fonte più importante è la raccolta delle lettere di G. o *Registrum epistolarum*, ed. P. Ewald e L. M. Hartmann, in MGH, *Epistolae*, I-II (1891-99), e le altre sue opere, la cui edizione maurina di D. Sammartanus (De Sainte Marthe) uscì nel 1705 e, migliorata da Gallicciolì (Venezia 1768-76), fu accolta dal Migne, PL 77-79. Per i *Dialoghi* v. l'ed. di U. Moricca nella collezione *Fonti per la Storia d'Italia. Scrittori del sec. VI*, Roma 1924. La *Vita* più antica di G. è quella del *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, p. 312; ed. Mommsen, pp. 161-62. La *Vita Gregorii I*, scritta dal monaco di Whitby, già segnalata da P. Ewald (*Die älteste Biographie Gregors I.*, in *Historische Aufsätze dem Andenken an G. Waitz gewidmet*, Hannover 1886, pp. 17-54), e pubblicata da A. Gasquet, *A life of pope Gregory the Great*, Westminster 1904, risale al primo decennio del sec. VIII. Ca. il 787 scrisse la *Vita s. Gregorii Magni* Paolo Diacono, edita da H. Grisar, in *Zeitschrift für Kathol. Theologie*, 11 (1887), pp. 162-72. Giovanni Diacono scrive infine la *S. Gregorii Magni vita* (PL 75, 59-242) a Roma tra l'872 e l'873. In tutte queste vite, vi sono pochi elementi che non provengono dalle opere di G.

Notizie su G. si hanno anche nella *Historia Francorum* di Gregorio di Tours, ultimata nel 591; in *De viris illustribus* di Isidoro di Siviglia (m. nel 636); in *De virorum illustrium scriptis* di Ildefonso di Toledo (m. nel 667); nella *Historia gentis Anglorum* di Beda (m. nel 735).

Letteratura: su G. esistono non poche monografie, ma fino a quella di Ed. Clausier, *St Grégoire le Grand, pape et Docteur d'Eglise*, Parigi 1886-91, sono tutte di scarso valore critico. Degne di nota sono quelle di C. Wolfsgruber, *Gregor der Grosse*, Ravensburg 1897; H. Dudden, *Gregory the Great, his place in history and in thought*, Londra 1905; H. Grisar, *S. G. Magno*, trad. it. di A. De Santi, Roma 1928 (ristampa); P. Batiffol, *St Grégoire le Grand*, Parigi 1928.

Non è raro che nelle grandi storie della Chiesa vi siano dei capi su G. di notevole importanza, come in J. P. Kirsch, *Kirchengeschichte*, I, Friburgo in Br. 1930; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, II, Tubinga 1933 (del medesimo autore v. anche lo studio: *Gregor der Grosse*, in *Meister der Politik*, 3 [1923], p. 327 sgg.); Fr. X. Seppelt, *Das Papsttum im Frühmittelalter*, Lipsia 1934; Fliche-Martin-Frutaz, V, pp. 19-83. Così pure le storie generali: *The Cambridge Medieval history*, II, Cambridge 1913; A. Fliche, *La chrétienté médiévale*, Parigi 1929; L. Halphen-Ph. Sagnac, *Peuples et civilisations*, V, 2ª ed., ivi 1930.

Parimenti dicasi delle storie della letteratura come quelle di O. Bardenhewer, U. Moricca e M. Manitius. Sull'azione pastorale di G., particolarmente in Italia, v. L. Duchesne, *Les évêchés d'Italie et l'invasion lombarde*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 23 (1903), pp. 83-116 e 25 (1905), pp. 365-99; C. Giuriani, *L'italianità nell'opera di G. Magno*, Como 1934. Sull'azione politica con i Longobardi e con i Bizantini v. O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, pp. 241-59. Sull'azione amministrativa v. P. Fabre, *De patrimoniis Romanae Ecclesiae usque ad aetatem Carolinorum*, Lilla 1892; R. Aigrain, *Le patrimoine de l'Eglise romaine*, in Fliche-Martin-Frutaz, V, pp. 565-75.

Sull'attività letteraria di G. v. la relativa bibl. in Moricca, III, II, Torino 1934, pp. 1563-67; sull'attività liturgica v. la relativa bibl. in B. Altaner, *Patrologia*, trad. it. della 3ª ed. riveduta da A. Ferrua, Torino 1944, pp. 329-40, nota 3.

Benedetto Pesci

V. S. G. NELL'ARTE. – Dai tempi più antichi (affresco in S. Maria Antiqua a Roma, sec. VIII) rappresentato in veste pontificale, dal sec. XII (affresco di Nonnberg) anche con la tiara, s. G. reca inoltre il pastorale con semplice o doppia Croce e, come Dottore della Chiesa, un libro.

Siccome già miniature tedesche del tardo sec. X, nonché il *Sacramentario* d'Ivrea, lo raffigurano con la colomba dello Spirito Santo che gli detta i suoi scritti, tale colomba divenne poi il suo attributo individuale. Fra le rappresentazioni isolate del Santo spiccano: un quadro di Antonello da Messina (ivi, Museo civico), un rilievo di Luca della Robbia (Firenze, Duomo), la statua del Cordier (1602, S. Gregorio al Celio a Roma) e, nell'arte tedesca, il quadro di M. Pacher dall'« altare dei Quattro Dottori » a Monaco, dove, accanto a s. G., compare la figura dell'imperatore Traiano, salvato da questi dall'inferno; tra le altre storie della leggenda l'arte figurativa prescelse la liberazione del monaco Giusto dal purgatorio (rilievo di G. Capponi, Roma, S. Gregorio al Celio), la cena dei poveri (dipinti di P. Veronese a Vicenza e del Vasari a Bologna) nonché il *brandium* sanguinante (quadro di A. Sacchi nella Pinacoteca Vaticana, copia in musaico in S. Pietro a Roma). Un'immagine di per sé stante venne costituita dalla cosiddetta *Messa di s. G.* con l'apparizione di Cristo piagato sull'altare, rappresentata prevalentemente da artisti settentrionali del sec. XV.

BIBL.: E. Wüscher-Becchi, *Le memorie di s. G. M. nella sua casa del Monte Celio*, Roma 1903; J. Endres, *Die Darstellung der Gregorsmesse im Mittelalter*, in *Zeitschrift f. christl. Kunst*, 29 (1917), p. 146 sgg.; K. Kunstle, *Ikonographie der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926, pp. 285-87; id., *Ikonographie der christlichen Kunst*, ivi 1928, p. 486 sg.; L. Bréhier, *L'art chrétien*, Parigi 1929, v. indice; J. Braun, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stoccarda 1941, coll. 305-307. Kurt Rathe

VI. S. G. NEL FOLKLORE. – La fantasia popolare fin dal medievo ha attribuito alla figura del grande Papa il motivo leggendario dell'« incestuoso inconsapevole », già riflesso nel mito di Edipo. Tale adattamento in clima agiografico di un tema proprio dell'antica mitologia e della fiabistica popolare s'informò all'idea cristiana « che non vi ha sì gran colpa la quale non si lavi dinanzi a Dio con la penitenza rigorosa e sincera » (D'Ancona): e scelse s. G. come personaggio rappresentativo per eccellenza. In Francia (dove forse è nata come opera letteraria), in Germania, in Inghilterra e anche in Italia, la leggenda ispirò numerose narrazioni in versi e in prose, dalla *Vie du pape Grégoire le Grand* (inizi del sec. XII) al poema *Gregorius uf dem Stein* di Hartmann von Ave (1150-1220) e all'antico romanzo inglese *Sir Degore* (sec. XIII). Essa ebbe straordinaria diffusione anche nell'Europa orientale, e discese nella tradizione orale dei volghi, presso cui tuttora si conserva. In Italia la si trova sia in forma di fiaba, sia come canto narrativo in endecasillabi epici: quest'ultimo derivato da un antico poemetto, di cui una lezione abruzzese fu pubblicata da G. Ciccone (v. bibl.). Lo stesso motivo mitico-fiabesco ha dato luogo anche alla « leggenda di Vergogna ». - Vedi tav. LXXXI.

BIBL.: G. Ciccone, *Un poemetto abruzzese del sec. XV sulla leggenda di s. G. papa*, in *Bullettino della Società di storia patria degli Abruzzi*, 2ª serie, 20 (1911), pp. 99-136; A. D'Ancona, *Saggi di letteratura popolare*, Livorno 1913, pp. 47-139; F. Lanzoni, *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche*, Roma 1925, p. 63; P. Toschi, *La poesia popolare religiosa in Italia*, Firenze 1935, p. 240. Paolo Toschi

GREGORIO II, PAPA, santo. - Pontificò dal 715 al 731. N. nel 669 a Roma, accompagnò il papa Costantino I (709-11) a Costantinopoli e partecipò attivamente alle trattative sull'approvazione dei canoni del *Trullanum* (692). È il primo romano elevato alla sede di S. Pietro, dopo una lunga serie di pontefici stranieri, nel sec. VII.

Nel 716 ricevette a Roma il duca Teodoro di Baviera, primo pellegrino di quella stirpe, cui diede una istruzione scritta di 13 capitoli circa l'organizzazione della Chiesa di Baviera.

Da lui Winfrido Bonifacio il 15 maggio 719 riceveva il mandato d'andare in Germania per convertire gli infedeli e battezzarli secondo il rito romano. Avvertito dei primi successi apostolici di Winfrido Bonifacio, lo stesso Pontefice lo consacrava vescovo il 30 nov. 722, legandolo alla Sede romana mediante il giuramento dei vescovi della provincia metropolitana di Roma. L'Ordine benedettino, a cui s. Bonifacio apparteneva, era oggetto di particolare cura del Papa. Cinque anni del suo pontificato, dal 726 in poi, furono occupati dalla lotta con l'imperatore Leone III Isaurico iconoclasta. Al suo comando

(da A. Silvagni, *Monumenta epigraphica, Città del Vaticano 1943, tav. 15, 1*)

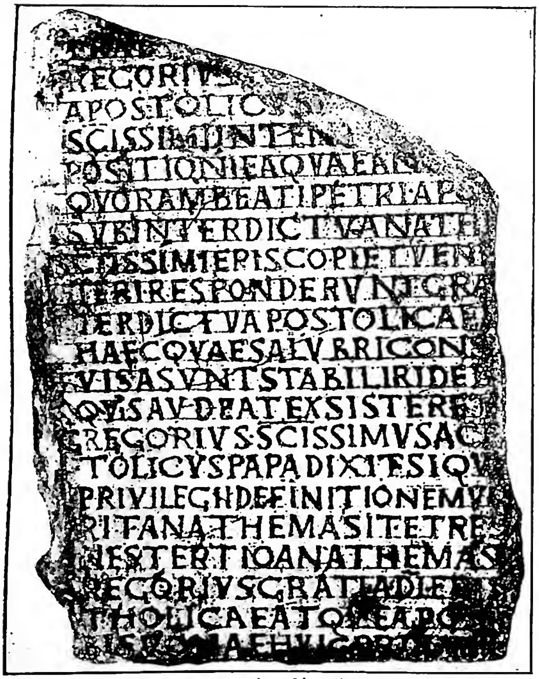
GREGORIO II, PAPA, santo (715-31) - Elenco degli oliveti che fornivano l'olio per l'illuminazione della basilica di S. Pietro. Atrio della Basilica.

di imporre il censo nel ducato romano, G. II resistette apertamente. Con tale atto prendeva parte alla rivoluzione nazionale italica, contro il dispotico governo bizantino. Se G. II, accusato di *crimen laesae maiestatis*, non subì la sorte di papa Martino I lo dovette non solamente alla milizia romana, ma anche ai vicini duchi longobardi, con i quali coltivò buone relazioni.

Questo conflitto, all'inizio solo politico, divenne ben presto anche religioso a causa della lite riguardante la venerazione delle sacre immagini, nella quale G. II con pieno diritto si opponeva al cesaropapismo orientale. Papa G. II spedì due lettere all'Imperatore la cui autenticità fu provata da E. Caspar. Con un linguaggio coraggioso il Papa scrive fra l'altro : « Tutto quanto l'Occidente ha grande fiducia in noi e in colui, la cui immagine tu intendi rovinare, in s. Pietro, che tutti i Regni dell'Occidente venerano come un dio. Noi prenderemo la strada delle regioni più lontane dell'Occidente verso coloro che chiedono il S. Battesimo ». Non poté tuttavia intraprendere questo viaggio perché prevenuto dalla morte nel febbr. 731. Ma l'avere formulato ed espresso un simile disegno, indice della chiaroveggenza con cui intravvedeva la missione della Chiesa in quel momento storico, ci mostra in G. II il più grande pontefice romano del sec. VIII. Se ne celebra la festa il 13 febbr.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. 396-414; Jaffé-Wattenbach, 2153-2288; F. Dahmen, *Das Pontifikat G. II.*, Düsseldorf 1889; A. Schäfer, *Bedeutung G. II. u. III. für die Gründung des Kirchenstaates*, Münster 1913; E. Caspar, *G. II. und der Bilderstreit*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 52 (1933), pp. 29-89. Lucchesio Spätling

GREGORIO III, PAPA, santo. - Siriaco, dotto e attivo, pontificò dal 731 al 741; continuò la lotta contro gli iconoclasti, che scomunicò al Sinodo romano del nov. 731. Per rappresaglia l'imperatore Leone III confiscò i patrimoni pontifici nell'Italia meridionale e in Sicilia e separò le diocesi di quelle regioni e dell'Illirico dal patriarcato romano occidentale, mettendoli sotto il patriarca di Bisanzio.



(*da A. Silvagni, Monumenta epigraphica, Città del Vaticano 1942, tav. 13, 1*)

GREGORIO III, PAPA, santo (731-41) - Parte delle tavole marmoree contenente la fondazione dell'oratorio della B. V. nella Basilica di S. Pietro - Grotte Vaticane.

Fu minacciato anche da Liutprando, re dei Longobardi, e in tale frangente chiese aiuto a Carlo Martello maggiordomo dei Franchi, inviandogli una legazione, che portava le chiavi del sepolcro di s. Pietro e reliquie delle sue catene. Ma poiché Carlo Martello era federato con Liutprando, rifiutò un intervento militare. G. III fu, come il suo predecessore, un intelligente promotore dell'opera missionaria di s. Bonifacio, che nel 732 nominò arcivescovo e incaricò, come legato apostolico, di organizzare la Chiesa nella Baviera, Turingia e Assia.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, pp. 416-25; Jaffé-Wattenbach, coll. 2229-2257; *Codex Carolinus*, in MHG, *Epistolae*, III, nn. 1-2; L. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, II, II, Lipsia 1897, p. 169 sgg.; A. Schäfer, *Bedeutung G. II. u. III. für die Gründung des Kirchenstaates*, Münster 1913. Lucchesio Spätling

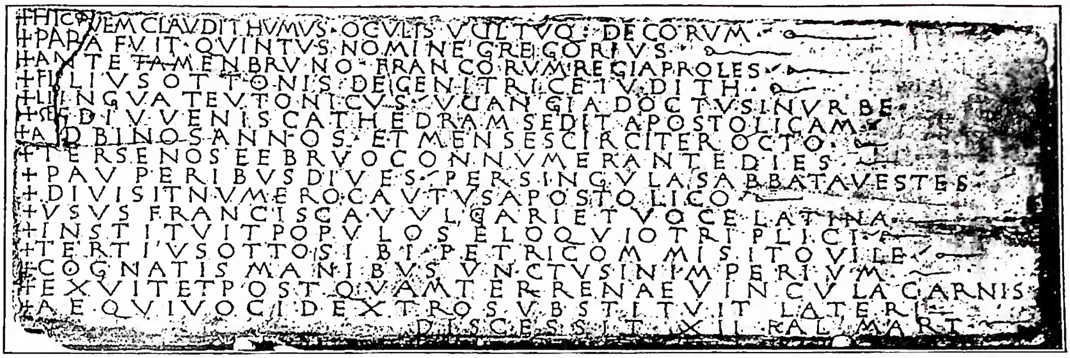
GREGORIO IV, PAPA. - Nobile romano, sacerdote del titolo di S. Marco, eletto pontefice senza intervento dell'imperatore Ludovico il Pio, ma consacrato soltanto dopo l'arrivo d'un legato imperiale che esaminò l'elezione secondo il *Constitutum* dell'824; pontificò dall'827 all'844. Nelle rivolte dei figli di Ludovico il Pio contro il padre, G. IV appoggiò infelicemente Lotario, figlio primogenito. Prima di varcare le Alpi, spedì ad Agobardo, arcivescovo di Lione, una lettera in cui prescriveva preghiere e digiuni per far scendere la benedizione divina sull'impresa che meditava. In un invito formale ai vescovi di venirlo ad incontrare, G. protestava le sue intenzioni pacifiche, di ristabilire cioè la concordia fra il padre ed i figli. Mentre Agobardo appoggiava il Papa, condannando gli attentati alla divisione dell'Impero dell'817, i vescovi imperialisti protestarono, con una lettera collettiva assai forte, contro il contegno di G. nella suddetta questione. La risposta, a carattere polemico, di G. IV non accrebbe la sua autorità già compromessa dall'ingloriosa avventura. Invano Pascasio Radberto e Wala, accorsi presso il Pontefice, cercarono di suggerigli degli argomenti per giustificare il suo passo.

Ritornato dal « campo della menzogna », trovava in Italia un nuovo pericolo: gli Arabi dell'Africa del nord, sbarcati in Sicilia nell'827 e padroni di Palermo dall'831. Anche i Mori di Spagna imbaldanzirono al punto di sbarcare sulle coste tirreniche d'Italia. Per difendere l'imbocco del Tevere, G. IV fece ricostruire le fortificazioni di Ostia (840-41) che dal suo nome chiamò Gregoriopoli. Del resto, G. IV si era dimostrato anche in Roma solerte restauratore di edifici religiosi e civili.

Nell'831-32 G. IV confermò Ansgario « apostolo del nord » come arcivescovo di Amburgo e lo costituì legato pontificio per i Danesi, Svedesi e Slavi del nord. Nella questione di Ebbone, arcivescovo di Reims, G. IV per nulla si affrettò a sanzionare la sentenza di deposizione pronunziata a Thionville nell'835. G. IV m. nel genn. dell'844 dopo un pontificato di diciassette anni.

BIBL.: *Lib. Pont.*, II, pp. 73-85; Jaffé-Wattenbach, 2575 sgg.; MGH, *Epistolae*, V, p. 223 sgg.; Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 214-26, 280-84. Lucchesio Spätling

GREGORIO V, PAPA (996-99). - Brunone di Carinzia fu il primo papa germanico nel medioevo. N. nel 972, figlio del duca Ottone di Carinzia, fu educato dal vescovo Ildebaldo di Wormazia, e divenne cappellano di corte. Su preghiera d'una legazione romana fu nominato papa dall'imperatore Ottone III quale successore di Giovanni XV e ben accolto dal clero e dal popolo romano, per il suo eccellente carattere e illibati costumi. G. V coronò imperatore Ottone III. Verso la fine del 996 fu espulso da Roma per una nuova ribellione di Giovanni Crescenzio II, che, pur essendo stato poco prima graziato dall'Imperatore per mediazione del Papa, con aiuti clandestini dai Bizantini, creò l'ambizioso antipapa Giovanni XVI. Nel febbr. 998 G.



(fot. Enc. Catt.)

GREGORIO V, PAPA - Epitaffio di G. V (a. 999) - Grotte Vaticane.

V fu ricondotto a Roma da Ottone III con l'appoggio di forze militari. Nella lite ecclesiastica di Reims, G. V intervenne con successo per i diritti d'Arnulfo, ma dopo diede a Gerberto (più tardi papa Silvestro II) l'arcivescovado di Ravenna e il pallio. Contro il re Roberto II di Francia difese energicamente le leggi matrimoniali della Chiesa. G. V morì, troppo presto, di malaria. L'epitaffio, nelle Grotte Vaticane, elogia la sua attività caritatevole e lo zelo, e ricorda come predicasse in tre lingue.

BIBL.: *Lib. Pont.*, II, p. 261 sg.; Jaffé-Wattenbach, I, II, 489-95; K. Guggenberger, *Die deutschen Päpste*, Monaco 1916, pp. 15-28; A. Celli, *Ricerche religiose*, VI, 1930, p. 137 sgg. (sulla morte di G. V); Fr. X. Seppelt, s. v. in LThK, IV, col. 662 sg., con vasta bibliografia; Fliche-Martin-Frutaz, VII, pp. 64-75.
Lucchesio Spätling

GREGORIO, ANTIPAPA. - Eletto dalla fazione dei Crescenzi alla morte di Sergio IV (m. il 12 maggio 1012) in contrapposizione a Teofilatto dei conti di Tuscolo, candidato della fazione dei Tuscolani, che, eletto dalla maggioranza, prese il nome di Benedetto VIII. Dopo alcune schermaglie, G., espulso da Roma, si recò dal re Enrico II con cui si incontrò a Pöhlde in Sassonia, il giorno di Natale. Il re lo trattò con deferenza e gli promise di decidere la questione, « secundum morem romanum » come scrive Tietmaro, nel suo prossimo viaggio a Roma. Intanto G. fu invitato a deporre le insegne pontificali, dopo di che se ne perde totalmente le tracce.

BIBL.: Thietmarus, *Chronicon*, VI, 61, ed. J. M. Lappenberg, in MGH, *Scriptores*, III, p. 835; *Lib. Pont.*, II, p. 268; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 3ª ed., Parigi 1911, pp. 371-72; E. Amann, *L'Eglise au pouvoir des laïques*, in A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, VII, Parigi 1940, pp. 80-81.
A. Pietro Frutaz

GREGORIO VI, PAPA. - Giovanni Graziano; pontificò dal 5 maggio 1045 al 20 dic. 1046. Arciprete di S. Giovanni *ante Portam Latinam*, uno dei precettori di Ildebrando-Gregorio (v. GREGORIO VII); acquistò con una certa somma da papa Benedetto IX la tiara, per liberare la Chiesa da quel Papa. Uomo degno, fu eletto unanimamente dal clero e dal popolo romano, salutato con entusiasmo da s. Pier Damiani e riconosciuto dal re di Francia e da principio anche da Enrico III re di Germania. Quest'ultimo però, inteso sinceramente alla riforma della Chiesa e totalmente contrario alla simonia, nel Sinodo di Sutri (dic. 1046), oltre a Benedetto IX e Silvestro III, che già aveva deposti, depose anche G. VI, quantunque personalmente degno, a causa dell'atto simoniaco nell'acquisto del sommo pontificato e lo mandò in esilio. Lo seguì, come suo cappellano, Ildebrando, fino a Colonia, dove G. VI morì ben presto.

BIBL.: Jaffé-Wattenbach, I, II, n. 524 sgg.; II, II, n. 709; G. Bovino, *L'elezione e la deposizione di G. VI*, in *Archivio della reale Società romana di storia patria*, 39 (1916), pp. 141-252, 295-410; P. Kehr, *Vier Kapitel aus der Geschichte Heinrichs III.* (*Abh. d. preuss. Ak. d. Wiss., philos-hist. Klasse*, 3), Berlino 1920; G. Bovino, *Invitus ultra montes cum domno P. G. abii*, in *Studi gregoriani*, I, Roma 1947, pp. 3-46.
Lucchesio Spätling

GREGORIO VII (ILDEBRANDO), PAPA, santo. -

I. VITA DI ILDEBRANDO PRIMA DEL SUO PONTIFICATO. - La tradizione sulla famiglia, sul luogo e l'anno di nascita di G. non è unanime. G. Marchetti-Longhi cercò sostenere la tesi che fosse nato da una famiglia di alta nobiltà romana, forse degli Ildebrandi-Stefaneschi, fondandosi molto probabilmente sul nome di battesimo di G., Ildebrando. Ma secondo la tradizione primitiva Ildebrando è nato a Soana (Sorano) nella Maremma toscana ca. il 1020, figlio di Bonizone, fabbro, e di « Berta, maggiore suburbana ». Per l'istruzione nelle scienze liberali e per la disciplina morale fu dai suoi genitori affidato allo zio, abate di S. Maria in Aventino (del priorato dei Cavalieri di Malta). Della sua prima giovinezza passata a Roma, Ildebrando stesso dà quattro volte notizie precise nelle sue lettere pontifice, secondo le quali fu accolto nel Palazzo Lateranense ed ebbe due celebri precettori, Lorenzo di Amalfi e l'arciprete Giovanni Graziano, poi papa Gregorio VI, con il quale, dopo la deposizione fatta dal re Enrico III di Germania nel Sinodo di Sutri (1046), andò riluttante in esilio presso Colonia, quale suo cappellano. Probabilmente ivi prese l'abito benedettino. La controversia fra gli storici se Ildebrando sia stato monaco o no, è stata decisa positivamente (cf. G. B. Borino, *Quando e dove si fece monaco Ildebrando*, in *Miscellanea G. Mercati*, I, Città del Vaticano 1946, pp. 218-62).

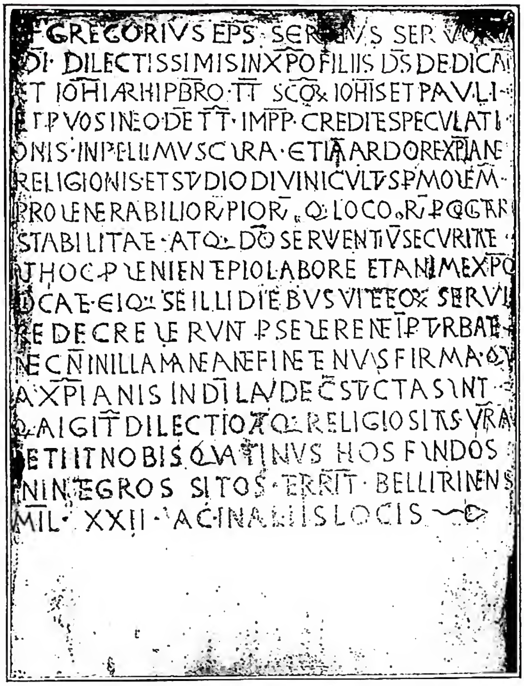
Con papa Leone IX tornò a Roma, più malvolentieri ancora. Dallo stesso Pontefice, Ildebrando monaco fu ordinato suddiacono e divenne priore ed economo a S. Paolo fuori le mura. Vi riformò la disciplina monastica e restaurò la Basilica.

Dal papa Leone IX e suoi successori, Vittore II e Stefano IX, Ildebrando fu impiegato in diverse missioni diplomatiche in Francia (p. es., contro Berengario di Tours) e in Germania. Papa Stefano IX lo ordinò diacono e lo costituì arcidiacono di S. Romana Chiesa. Dopo la sua morte prematura, Ildebrando preparò con grande abilità la caduta di Benedetto X, eletto non canonicamente dal partito dei Tusculani, e l'elezione del papa Niccolò II (1059-61). Dal suo successore, papa Alessandro II (1061-73), suo amico nella riforma, fu creato cardinale e cancelliere di S. Romana Chiesa, dopo la morte del card. Umberto di Silva Candida (1061), divenne, con s. Pier Damiani, la mano destra del Papa nella lotta per la riforma ecclesiastica.

II. L'ELEZIONE DI ILDEBRANDO (22 apr. 1073). – Immediatamente dopo la sepoltura di Alessandro II Ildebrando fu acclamato papa dal popolo nella Basilica Lateranense e poco dopo eletto dai cardinali a S. Pietro *in Vincolis* e prese il nome di G. Dubbi intorno alla canonicità della elezione si sollevarono molto più tardi, all'inizio della lotta con il re Enrico IV di Germania. Il giovane re sembra avere confermato l'elezione di Ildebrando : fu l'ultima volta che l'Imperatore germanico compiva quell'atto.

III. LA PERSONALITÀ E IL CARATTERE DI G. VII. – Ildebrando-G. aveva compiuti cinquant'anni, quando raggiunse il sommo pontificato. Era di statura straordinariamente piccola, di faccia pallida, ma di incomparabile forza di volontà e spirito. Ciò che concepiva, realizzava. Preferiva immagini e similitudini prese dal linguaggio bellico. S. Pier Damiani talvolta lo paragonò al vento aquilonare, tal'altra lo chiamò « santo Satana ». Apologeti ferventi e furenti avversari contemporanei non dànno un giudizio equanime del suo carattere e della sua grande anima che risplende dalle lettere scritte di proprio pugno, agli amici fedeli quali la contessa Matilde di Toscana, Ugo abate di Cluny, Ermanno vescovo di Metz. La particolarità predominante del suo atteggiamento spirituale era una fede ardente illuminata da una mistica pietà verso la persona di Gesù. La giustizia era il *leitmotiv* del suo pensare e agire.

IV. IL SUO PROGRAMMA DI RIFORMA. – Ildebrando-G., che già da più di venti anni prima del suo pontificato aveva lavorato per la riforma della Chiesa, cominciò sin dal primo anno del suo pontificato ad attuare con tutti gli sforzi il suo programma di riforma. Conscio della pienezza di potestà del successore di Pietro si accinse a sradicare i vizi più radicati nel clero : la simonia e la clerogamia. Per quest'opera riformatrice desiderava l'accordo tra la potestà spirituale e secolare, tra il sacerdozio e l'Impero. Nel Sinodo quaresimale del 1074 emise decreti contro la simonia e il nicolaismo, e insieme incoraggiò il popolo a non assistere più alle funzioni liturgiche dei preti ammogliati. L'opposizione dei vescovi e dei chierici in Germania, Italia, Francia e Inghilterra, fu grande ma G. continuò l'opera con crescente fervore ed energia. Nel Sinodo del 1075 oltre alla rinnovazione dei decreti precedenti ne emise un altro contro l'investitura laicale dei vescovi e abati, e chiese la libertà nella loro elezione canonica, senza l'intervento del re o della potestà civile. Contro questo decreto sorse l'unanime resistenza dei signori feudali, specialmente dalla parte del re di Germania. Perciò la rottura fra Papato ed Impero fu inevitabile. Dello stesso tempo è il cosiddetto *Dictatus Papae*, 27 brevi sentenze dettate da G. VII e inserite nel suo registro originale [fra l'*ep.* 55 e 56 del l. II]. Tra le diverse ipotesi del suo carattere forse la più probabile è quella di G. Borino, secondo cui il *Dictatus Papae* sarebbe l'indice di una collezione canonica. Nel suo contenuto il *Dictatus Papae* rappresenta l'espressione del primato del Romano Pontefice istituito da Gesù Cristo e trasferito a s. Pietro. Da lui proviene la posizione del primato della Chiesa di Roma e del suo vescovo con titoli d'onore, privilegi e diritti reali. Ne deriva la sua somma potestà nella legislazione, amministrazione e giurisdizione sulla Chiesa universale e sulle singole chiese. Al *Dictatus Papae* è anche annesso il concetto di G. VII, sulle relazioni fra la Chiesa e lo Stato : concezione molto discussa e che può principalmente rilevarsi dalle sue lettere ad Ermanno, vescovo di Metz (1076-81). A fondamento del suo concetto sta la illimitata potestà di legare e sciogliere data da Gesù Cristo a s. Pietro, e l'evidente superiorità della potestà sacerdotale sul potere regale. La potestà apostolica e regale sono destinate da Dio a dirigere il mondo e la concordia di ambedue le potenze era la meta, che per la salvezza della cristianità G. VII si prefiggeva nel suo agire. Egli considerava opera del diavolo non lo Stato in sé, ma il cattivo governo dei tiranni e nemici della Chiesa nella *civitas terrena*, nel senso di s. Agostino.



(*da A. Silvagni, Monumenta epigraphica, Città del Vaticano 1943, tav. 20, 6*)

GREGORIO VII, PAPA (1073-85) - Bolla con notizia dei fondi della basilica dei SS. Giovanni e Paolo - Roma.

V. LA LOTTA TRA IL SACERDOZIO E L'IMPERO SOTTO G. VII E IL RE ENRICO IV. – Questa lotta ingente e tragica tra le due potenze può essere ripartita in tre periodi.

1\. *Il periodo di preparazione* (*1073-75*). Dalle prime lettere pontifice di G. VII risalta la sua benevolenza verso il re Enrico IV. Ma questi, giovane di alto ingegno ma di debole carattere, si rese presto esoso con la sua azione religiosa e politica ai legati papali che G. nel 1074 mandò alla sua corte per riconciliare con il re i Sassoni ribelli, comporre le cose ecclesiastiche e promulgare i decreti di riforma : il re riconciliato promise il suo aiuto.

2\. *Il periodo di transizione* (*1075-80*). – Ma di fatto Enrico IV, malgrado il decreto contro le investiture, continuava ad istituire i vescovi della Germania e anche d'Italia, e specialmente di Milano e licenziò insoddisfatti i legati pontifici che G. mandò a lui sulla fine del 1075. Poco dopo il 24 genn. 1076 Enrico IV nel Sinodo di Worms dichiarò deposto il Papa. La risposta di G. a tale deposizione fu il Sinodo romano del 1076, nel quale solennemente scomunicò il re e sciolse i suoi sudditi dal giuramento di fedeltà. Gli effetti della scomunica si prospettavano disastrosi per Enrico IV. I Sassoni si ribellarono nuovamente, molti vescovi che erano stati costretti a firmare la deposizione di G. si risottomisero al Papa, e i prìncipi della Germania gli minacciarono la deposizione se non avesse ottenuta l'assoluzione entro un anno. Per ottenere la riconciliazione, Enrico IV scese in Italia nell'inverno del 1076-77 e trovò G. in viaggio verso la Germania, per recarsi al comizio di Augusta, nel castello di Canossa presso la contessa Matilde di Toscana. Enrico IV in abito di penitenza implorò per tre giorni l'assoluzione dalla scomunica. G. cedette alle preghiere e lo assolse. Il drammatico avvenimento di Canossa è variamente giudicato dagli storici. Ma oggi la maggioranza

conviene nel riconoscere che G. VII in tale circostanza sacrificò lo statista al sacerdote, ed Enrico IV guadagnò di nuovo la sua corona.

3. *Il periodo conclusivo della lotta* (*1080-85*). Nel Sinodo romano del 1080 G. VII decise la causa tra Enrico IV e il suo rivale Rodolfo di Svevia in favore di Rodolfo e dichiarò Enrico deposto e scomunicato, perché infedele alle sue promesse. Dopo il Sinodo di Bressanone (1080), nel quale Enrico IV elesse l'arcivescovo di Ravenna Guiberto quale antipapa (si chiamò Clemente III), il re intraprese una spedizione militare contro G. VII. Ma solo nel 1084 Enrico poté conquistare la Città leonina con S. Pietro, dove intronizzò l'antipapa Clemente III e si fece coronare imperatore. Roberto Guiscardo, con l'esercito dei Normanni, liberò G. VII dal Castello di S. Angelo e lo condusse nel Palazzo Lateranense: ma a causa del saccheggio della città compiuto dai Normanni, G. VII andò via con i suoi federati. A Salerno scomunicò di nuovo in un Sinodo del nov. del 1084 Enrico IV e tutti i suoi complici e scrisse una enciclica che fu come il suo testamento, nella quale diede la sintesi della sua opera riformatrice e esprimeva la sua fiducia nell'avvenire della riforma. Il 25 maggio 1085 moriva a Salerno con le note parole sulle labbra: « Ho amato la giustizia e odiato l'iniquità, perciò muoio in esilio ». Fu sepolto nella cattedrale di Salerno dove ancora oggi riposa.

VI. Le relazioni di G. VII con le altre nazioni d'Europa e con l'Oriente. – Benché la sua lotta con Enrico IV, re di Germania, avesse occupato tutto il suo pontificato, ebbe tuttavia relazioni con le altre nazioni d'Europa; così con Guglielmo il Conquistatore di Inghilterra, generalmente amico della riforma; con il re Filippo I Augusto di Francia, nemico della riforma; con la Spagna, con i Regni di Danimarca, Norvegia, Svezia, Irlanda, con la Polonia, Boemia, Ungheria, Croazia e Dalmazia. Gli stava anche molto a cuore l'unione tra l'Occidente e l'Oriente cristiano.

VII. Giudizio su G. VII. – Benché moltissimi studi siano stati fatti su G. VII, la sua personalità oscilla ancora tra l'ammirazione e l'odio delle opposte fazioni. Nella grandiosa storia dei papi forse nessun altro dei pontefici romani fu così eccellentemente dotato dalla natura e dalla grazia divina per combattere quella battaglia gigantesca ch'egli ingaggiò per affrancare la Chiesa da tanti legami terreni ed impacci politici. La sua grandezza più che umana e la sua fermezza inflessibile preparò ai suoi successori la via alla dominazione non solamente spirituale, ma anche temporale del mondo del medioevo. Papa Paolo V l'iscrisse nel catalogo dei santi pontefici romani come propugnatore acerrimo dei diritti della Chiesa. Festa il 25 maggio. - Vedi tav. LXXXII.

Bibl.: Fonti: *Registro di G. VII*: PL 148, ed. nuova e critica di E. Caspar, in MGH, *Epistolae saec. XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, II, 2 voll., Berlino 1920-23; MGH, *Libelli de lite saecc. XI et XII*, 3 voll., ivi 1891-97; *Annales Lamperti Hersfeldensis*; *Chronica Bernoldi Constantiensis*, *Chronicon Hugonis*, « *Gesta Flaviacensia* », l. II con molti documenti contemporanei; *Vita Gregorii VII*, autore Paulo de Bernried (del 1128): PL 148. – Studi: C. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Lipsia 1894; W. M. Peitz, *Das Originalregister Gregors VII.* (*Sitz.-Ber. der Wiener Ak. d. Wiss.*, 165), Vienna 1911; E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen*, I, Tubinga 1918 e le numerose dissertazioni della sua scuola a Greifswald; E. Caspar, *G. VII. in seinen Briefen*, in *Hist. Zeitschr.*, 130 (1924), pp. 1-30; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, I, *La formation des idées grégoriennes*, Parigi-Lovano 1924; id., II, *Grégoire VII*, ivi 1925; id., *L'opposition anti-grégorienne*, Lovanio 1937; W. Wühr, *Studien zu G. VII. Kirchenreform u. Weltpolitik*, Monaco 1930; G. Tellenbach, *Libertas, Kirche u. Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Tubinga 1936; R. Morghen, *G. VII*, Torino 1945: visione alquanto incompleta e parziale del grande pontefice, come rileva M. Scaduto, *Essenza della riforma di G. VII*, in *Civ. Catt.*, 96 (1945, III), pp. 176-83, cui il Morghen rispose con *Storia medievale e storia della Chiesa. A Proposito di due recensioni*, ecc., in *Arch. Dep. rom. di storia patria*, 69 (1946), pp. 97-116). Cf. anche G. B. Picotti, *Ancora una parola su certe questioni gregoriane*, *ibid.*, pp. 117-26 cui segue una nuova replica del Morghen, pp. 126-30. *Studi gregoriani* (raccolta di studi, in occasione del IX centenario del primo esilio di Ildebrando, a cura di G. B. Borino), 3 voll., Roma 1947-48; H.-X. Arquillière, *La signification théologique du pontificat de Grégoire VII*, in *Revue de l'Université d'Ottawa*, 20 (1950), pp. 140-61. Lucchesio Spätling

GREGORIO VIII, antipapa. - Maurizio Burdino (soprannome che significava asino), originario della Francia meridionale, monaco dapprima a Limoges, passato nel 1095 in Spagna ed elevato poco dopo alla sede episcopale di Coimbra, nel 1098 succedeva a s. Giraldo nell'arcivescovato di Braga. A Roma, da Pasquale II ottenne il pallio e la nomina a suo legato per trattare la pace con Enrico V. Eletto Gelasio II, Enrico V entrò in Roma, mentre il nuovo Pontefice fuggiva a Gaeta.

Invitato a rientrare da Enrico, con la minaccia di eleggere un antipapa se non obbediva, Gelasio, respingendo l'intimazione, propose un concilio per definire le vertenze tra Chiesa e Impero. Enrico fece allora eleggere antipapa il Burdino, che già prima l'aveva incoronato imperatore. Gelasio, raggiunta Capua, il 7 apr. scomunicò l'Imperatore e l'antipapa, inviando Conone, vescovo di Preneste, a pubblicare la sentenza in Germania. Enrico fu costretto perciò a ritornare in Germania, per timore di perderne il controllo, e Gelasio il 5 luglio 1118 rientrò a Roma. Per una sommossa Gelasio dové ripartire e si avviò in Francia, dove, a Cluny, il 29 genn. 1119 moriva. Eletto Callisto II, alla fine dell'anno furon nuovamente scomunicati l'Imperatore e l'antipapa e nel giugno del 1120 Callisto entrò in Roma. Nel 1121 mandò il card. Giovanni di Crema contro G. VIII che si era rifugiato a Sutri. Fu ricondotto a Roma seduto per scherno a rovescio su di un cammello. Finì così lo scisma; l'antipapa fu inviato al monastero di Cava, poi a Rocca Iemola, presso Montecassino, e nel 1125 a Castel Fumone; nel 1137 era ancor vivo a Cava.

Bibl.: C. Erdmann, in *Quellen und Forschungen aus italiänischen Archiven und Bibl.*, 19 (1927), pp. 205-61; P. F. Palumbo, *Lo scisma del MCXXX*, Roma 1942, v. indice; A. Fliche, *L'Europe occidentale de 888-1125*, Parigi 1941, pp. 473-82 sg.; Fliche-Martin-Frutaz, VIII, p. 377 sgg. Alberto Ghinato

GREGORIO VIII, papa. - Alberto de Morra, di Benevento, m. a Pisa il 17 dic. 1187, canonico regolare di S. Agostino, del quale istituto fondò pure una Congregazione a Benevento con rigidi statuti. Nel 1155-56 era cardinale diacono, nel 1158 cardinale prete e dal 1178 cancelliere di S. Romana Chiesa. Eletto papa a Ferrara il 21 ott. 1187, veniva consacrato a Pisa il 25 dello stesso anno. Dopo soli 57 giorni la morte troncava un pontificato che si presentava promettente per i disegni che G. aveva concepiti, specialmente per una nuova crociata, la riforma della Chiesa e la pacificazione con l'Impero.

Bibl.: G. Klemann, *Papst Gregor VIII.*, Bonn 1913; P. Kehr, *Papst Gregor VIII., als Ordensgründer*, in *Miscellanea F. Ehrle*, II (*Studi e testi*, 38), Roma 1924, pp. 248-75. Alberto Ghinato

GREGORIO IX, papa. - Discendente della famiglia dei conti di Segni, n. ad Anagni (verosimilmente nel 1170 e non, come molti affermano, nel 1140) e chiamato Ugo (Ugolino). Era parente di Innocenzo III « in terzo grado » (*Vita*) ed anche Alessandro IV apparteneva alla sua famiglia. Ricevuta la sua prima formazione nella scuola vescovile di Anagni, proseguì poi gli studi a Parigi (« *sacrae paginae doctor* », RIS, III, p. 575) e si dedicò anche allo studio del diritto a Bologna, ma non vi fu

mai professore. Particolare influsso esercitò su di lui il cistercense Rainerio, che ne spinse la naturale inclinazione alla contemplazione a tal punto, che Innocenzo III ne fece cenno quasi con biasimo (PL 214, 675). Del resto assai poco si sa della sua gioventù; di certo non fu, come venne detto, camaldolese.

SOMMARIO: I. Legazioni. - II. Azione religiosa. - III. Politica ecclesiastica. - IV. Decretali. - V. Inquisizione. - VI. Missioni. Vita ecclesiastica. - VII. Carattere e importanza.

I. LEGAZIONI. – Appena eletto, Innocenzo III creò G. cappellano papale (uditore di Rota), e, successivamente, lo stesso anno, cardinale diacono; inviandolo poi nel 1199 nell'Italia meridionale presso Markwald di Anweiler, margravio di Enrico VI. Dopo che, nel 1206, fu creato cardinale vescovo di Ostia, si recò due volte legato in Germania, nel 1207 e nel 1209.

Anche Onorio III riconobbe i suoi meriti di negoziatore e lo inviò legato, per lo più alle città dell'Italia settentrionale (la più importante legazione fu quella del 1221 per la quale G. iniziò un proprio registro). Là infatti le più fiorenti città (come Lucca, Pistoia, Parma, e in modo particolare Milano) venivano minacciando le libertà ecclesiastiche o erano (come Imola e Faenza, Aquileia e Treviso) in lotta tra loro e vi stava facendo il suo ingresso anche l'eresia; mentre in molti conventi il retto spirito era da ripristinare.

Ma al Papa stava a cuore anzitutto l'imminente Crociata, che era stata indetta dall'Imperatore per l'ag. 1221. Federico, che aveva forti riserve da fare, nominò volentieri suo vicario G., senza però dargli tutti i poteri di un nunzio imperiale. G. si accinse cautamente, ma con fermezza, all'opera: promulgò in Lombardia le leggi antieretiche dell'Imperatore e cercò di inserire le nuove leggi imperiali ed ecclesiastiche negli statuti comunali. Questa legazione divenne una grande conferma di pace; ma forse G., secondo Federico, aveva fatto troppo per la pace e per Onorio, troppo poco per la Crociata. Questa comunque non ebbe luogo.

II. AZIONE RELIGIOSA. – Fin da questo tempo G. rinunciò alla politica e si dedicò interamente all'azione religiosa. Aiutò i Camaldolesi, la fondazione di Gioacchino da Fiore e i Cistercensi; in modo particolare facilitò s. Domenico e il suo Ordine, che aveva fatto buona prova nella Francia meridionale contro gli Albigesi. Ma assai più documentate sono le sue premure per il movimento francescano. G. riconobbe nei Mendicanti i messaggeri del rinnovamento religioso, che però correvano nello stesso tempo il pericolo di oltrepassare i confini dell'ortodossia e comprese l'opportunità di guidarli e di dare loro un forte appoggio. Federico li chiamò i « mali angeli » del Papa (*Hist. diplom. Frederici*, v. bibl., II, v, p. 1059).

L'atteggiamento di G. verso l'Ordine francescano fu tacciato da parecchi, tra cui il Sabatier, di aver falsato dall'interno il carattere del movimento. Oggi, generalmente, anche da parte acattolica, tale atteggiamento viene invece valutato in senso positivo e compreso più profondamente nei particolari, e perciò apprezzato. Il Vangelo rientrò da capo e in maniera fondamentale nelle coscienze, l'imitazione della vita povera di Gesù fu considerata come sostanza della perfezione; e riprese vigore l'impegno missionario della Chiesa nell'invio di missionari e nella organizzazione della loro attività.

Una parte particolare ebbe G. nel perfezionamento dell'Ordine delle Clarisse (tanto da venirne detto il loro fondatore) e del Terz'ordine francescano. Per gli Ordini mendicanti emanò molte lettere commendatizie e decreti, che più tardi nei loro punti principali vennero inclusi nel corpo delle Decretali (*Decr.*, V, 31 c, 16 sg.): concesse loro nuovi privilegi, soprattutto quelli di poter predicare e confessare (Potthast, 8042); rinnovò l'istituzione del noviziato (id., 10959); suggerì a Tommaso di Celano l'idea per la *Vita I* di s. Francesco, nella quale questi diede particolare rilievo alle relazioni fra G. e s. Francesco; pose la prima pietra della chiesa sepolcrale del Santo in Assisi e spiegò nella bolla *Quo elongati* (1230; che avrà più tardi una risonanza particolare nella questione degli Spirituali) che il testamento di s. Francesco non aveva valore obbligatorio. Tutti e due i grandi Ordini mendicanti, Domenicani e Francescani, godettero senza dubbio della più spiccata simpatia di G. fin dal momento che questi s'incontrò con s. Domenico e con s. Francesco (Firenze 1217) e assunse il loro protettorato.

III. POLITICA ECCLESIASTICA. – Il pontificato di G. è caratterizzato dalla politica ecclesiastica nei riguardi di Federico II. Mentre questi, con sempre nuovi pretesti, rimandava la Crociata, gli minacciò la scomunica, che annunciò alla cristianità il 10 ott. con un'enciclica (*Hist. diplom., cit.*, III, 24), sciogliendo dal giuramento i crociati, che in parte avevano già intrapreso il viaggio o erano periti di febbre nell'Italia meridionale. Federico, che non si aspettava che il nuovo Papa adoperasse maggiore energia di Onorio, per dispetto si diresse nel 1228 a Gerusalemme e patteggiò con il Sultano. I prigionieri cristiani vennero posti in libertà, una parte di Gerusalemme e qualche località passarono in mani cristiane, in cambio di sufficienti libertà concesse ai maomettani, anche in territorio cristiano, e Federico cinse la corona di re di Gerusalemme.

Mentre le truppe siciliane irrompevano nella marca papale, G. inviò truppe in Sicilia, ma, dopo alterni successi, firmarono ambedue la pace di Ceprano (28 ag. 1230). In seguito Federico, appoggiato da Piero delle Vigne, creò nella Sicilia, che egli teneva come feudo papale, un nuovo Stato burocratico di tipo assolutista, proclamandovi le Costituzioni di Melfi che erano contrarie sotto molti aspetti alle libertà comunali ed ecclesiastiche; egli avrebbe inoltre desiderato tale unità fra Chiesa e Stato, in modo che il Papa scomunicasse tutti coloro, contro i quali l'Imperatore avesse combattuto. Ma tanto non riuscì ad ottenere (Potthast, 9261). Quando poi Federico, contro il preciso volere di G. suo signore feudale sposò il figlio Enzo con l'erede di Torres e Gallura e occupò la Sardegna, G. lo scomunicò di nuovo (1239), pubblicò un atto di accusa di 17 punti (*Hist. diplom.*, V, 286 sgg.), che doveva essere proclamato ogni domenica o giorno festivo a suono di campane (Potthast, 10723), e colpì d'interdetto la sede abituale dell'Imperatore. Federico allora oppose alcuni scritti e si appellò ad un concilio. La battaglia raggiunse talora il tono di polemica passionale da una parte e dall'altra: G. rinfacciò all'Imperatore, che aveva paragonato alla bestia apocalittica (Potthast, 10766), la parola dei tre ingannatori. Questi indicava il Papa come eretico o addirittura come anticristo (*Hist. dipl.*, V, 348). Federico cercò di por fine al contrasto con le armi e la sorte non gli fu malevola. Il Papa da parte sua trovò in Gregorio da Montelongo, suo legato in Lombardia, un abile patrocinatore degli interessi nazionali, che ora cominciavano a farsi chiari; quando però indisse effettivamente il Concilio, la cosa non interessò più Federico, il quale prese prigionieri i prelati, che dovevano effettuare il viaggio per mare. In Germania la scomunica non trovò dapprima molta eco, perché in quel tempo i Tartari stazionavano ai confini del Regno, e quando Federico si stava avvicinando nel 1247 con grande seguito a Roma, il Papa morì. G. aveva voluto la libertà della Chiesa contro un sovrano molto abile e spregiudicato e che si serviva, per i suoi scopi, d'ogni mezzo.

IV. DECRETALI. – G. già aveva preso in considerazione, fin dall'inizio del suo pontificato, la sistemazione della nuova legislazione papale, che fu poi veramente decisa quando Federico promulgò le Costituzioni di Melfi, che dovevano, per molti aspetti, essere invise alla Chiesa. La redazione della raccolta venne affidata a Raimondo di Peñafort, che la consegnò dopo tre anni. Vi si legge certamente una chiara contrapposizione alla Costituzione siciliana dell'Imperatore, come, p. es., nei riguardi del *privilegium fori* del clero e nelle questioni civili e penali; ma il suo scopo fondamentale era, come dimostra la bolla *Rex pacificus*, quello di creare, accanto alle raccolte private degli editti papali, un ordinamento ufficiale ed esclusivo, anche da parte della Chiesa. Caratteristico che i Mendicanti vi conservino l'esenzione e altri privilegi (165, X, V, 37), ai laici sia proibito predicare

(*da Catalogue d'une Collection de Manuscrits à miniatures des XIe-XVe siècles, Amsterdam 1929, tav. 16*)

GREGORIO IX, PAPA - Decretali con miniatura raffigurante i funerali della Vergine, opera di Niccolò da Bologna (sec. XIV) firmata. Nella iniziale G. il ritratto di G. IX - Amsterdam, Mercato Antiquario 1929.

(14, X, V, 7), l'eresia del contraente liberi dagli obblighi contratti (2, X, V, 26), la bestemmia sia punita dal braccio secolare (16, X, V, 7), « nullam in hoc misericordiam habiturus ». Le concessioni posteriori di G. sono entrate, in parte, nel *Liber Sextus* di Bonifacio VIII (p. es., che ogni vescovo possa degradare da solo un proprio sacerdote eretico e che non vi sia più bisogno di sei vescovi). Anche se non teoreticamente, questo libro di leggi, che presto venne tradotto nella lingua del popolo (*Actus*, III, 249, 291), significa un poderoso rinvigorimento dell'autorità pontificia e del suo influsso. Nel futuro, specialmente gli arbitri privati verranno impediti dalle raccolte delle leggi.

V. INQUISIZIONE. – Sotto G. IX venne costituito il processo medievale dell'Inquisizione. Nel 1224 Federico aveva ordinato, per la Lombardia, che tutti gli eretici nelle mani dei vescovi diocesani fossero affidati al braccio secolare, perché venissero bruciati o fosse strappata loro la lingua (MGH, *Const.*, II, p. 1267). Ora G. istituì nel 1227 in Italia (Firenze) e in Germania delle commissioni contro gli eretici, contro i quali fino allora si erano pronunciati solo i vescovi e si servì soprattutto dei Domenicani (*Bullarium Ord. Fratrum Praedicatorum*, a cura di T. Ripoll-A. Bremond, I, Roma 1726, p. 20), senza trascurare altri Ordini o sacerdoti secolari, come Corrado di Marburgo, confessore di s. Elisabetta. Il fatto di aver affidato questo istituto ad un Ordine giovò alla sua durata. Un passo innanzi si ebbe quando il crudele decreto di Federico del 1224 venne introdotto negli aa. 1230-31 nel registro papale (*Reg.*, 535), e venne promulgato come legge (*ibid.*, 539 sg.). Un'ultima fase si ha con il decreto di Federico (proprio del diritto normanno) per la Sicilia (1231) e per il Regno (1239) secondo il quale gli eretici dovevano essere ricercati dalle forze dello Stato. Alla denunzia segue ufficialmente il processo dell'Inquisizione. Accanto al tribunale vescovile G. istituì il tribunale generale papale (*Bullarium cit.*, I, 47) e nominò da parte sua gli inquisitori, perché non voleva lasciare il potere di investigare soltanto agli organi statali. Nel 1234 viene inserita nelle *Decretali* (15, X, V, 7) la disposizione che gli eretici, che si convertono per timore della morte, debbano essere trattenuti prigionieri a vita per punizione (*Hist. diplom.*, *cit.*, IV, 301).

VI. MISSIONI. VITA ECCLESIASTICA. – Già come legato e predicatore della Crociata, G. si era adoperato per la conservazione dell'Impero latino di Costantinopoli, al quale, sotto il suo pontificato, si presentò come nuova nemica la Bulgaria. Il Papa persuase Giovanni di Brienne, che aveva combattuto per lui in Sicilia e nel 1223 era stato eletto in Costantinopoli reggente per il non ancora maggiorenne Baldovino II, di assumersi, anche se di mala voglia, questo ufficio (1231-37) e lo sostenne energicamente. Nel 1232 inviò Aimone di Faversham, futuro ministro generale dei Francescani, con parecchi teologi, alla corte imperiale greca di Nicea, ma non riuscirono a nulla. Si dovette invece nel 1235 a Giovanni di Brienne se, dopo un doppio attacco da parte greca e bulgara, riuscì a salvare Costantinopoli. Quando poi lo stesso Baldovino si recò in Occidente per cercare aiuto, G. si adoperò in tutte le maniere per suscitare una grande Crociata; ma solo in Francia trovò volenteroso ascolto e aiuto. Anche a Baldovino restò impossibile riguadagnare la parte asiatica dell'Impero, che nel 1261 tramontò definitivamente. La lotta contro i Ghibellini fu fatale anche per l'Impero latino; perché Federico era in lega con i Greci e impedì con la forza il passaggio dei cavalieri crociati attraverso l'Italia settentrionale.

Le difficili missioni dell'Europa orientale, Finlandia, Lituania, Ungheria, Romania, dove lavoravano principalmente i nuovi Ordini Mendicanti, sono state finora poste poco in luce. Dopo la Crociata di Federico, intorno al 1230, appaiono i cavalieri teutonici; l'Ordine considerò questi territori come di conquista, terre dell'Impero loro assegnate. In Lituania G. permise che si predicasse la stessa Crociata di Europa (*Bullarium cit.*, I, 32), e introdusse in Lettonia i Premostratensi (Potthast, 7886).

Quanto alla scienza ecclesiastica, è degna di nota la fondazione (30 apr. 1233) dell'Università di Tolosa (Potthast, 9176). All'Università di Parigi concesse il libero studio dei libri di Aristotele (*Reg.*, 607).

Incrementò la vita religiosa per mezzo di numerose canonizzazioni: Francesco (1228), Antonio da Padova (1232), Vigilio di Salisburgo (1233), Domenico (1234), Elisabetta di Turingia (1235), mentre non poté portare a termine la canonizzazione di s. Ildegarda di Bingen.

(fot. Alinari)

Gregorio XI, papa - Il papa G. ritorna da Avignone. Particolare dell'affresco di Matteo di Giovanni di Bartolo (1443) - Siena, Ospedale di S. Maria della Scala.

VII. Carattere e importanza. – La personalità di G. è piuttosto quella di un tipo formale che non di un suscitatore di grande iniziativa. Le sue più alte capacità erano note anche a Federico, che lo riconosceva « religione perspicuus, facundia eloquentissimus, scientiae titulis circumspectus » (Levi, v. bibl., p. 151). G. dimostrò infatti attitudini di organizzatore e rivelò nel tutelare i diritti politici della Chiesa una tenace energia, contro gli eretici una rara fermezza e combatté (come, p. es., nelle lettere a Federico) la forza della passione. D'altro lato egli rivelò una tenera e spesso dolce sensibilità per gli amici e i bisognosi d'aiuto. Mantenne volentieri relazioni personali con le più grandi figure religiose del suo tempo; ebbe scambi epistolari con s. Chiara, Elisabetta di Turingia, Agnese di Praga; tentò pure la poesia religiosa. Si può parlare di lui come di una personalità antitetica. La sua schiettezza è riconosciuta anche dai nemici. L'aver egli penetrato acutamente i compiti storici del suo pontificato e cercato di attuarli come una sicura esigenza del loro fondamento religioso, dà la misura della grandezza del suo pontificato. Con lui il papato in Occidente comincia a porsi lentamente sulla difensiva.

Bibl.: Fonti: il primo tentativo di una raccolta delle fonti fu fatta da J. Vossius, *Gesta et monumenta Gr. IX cum scholiis*, Roma 1586. I testi più importanti sono: 1) il *Registro* originale, terminato dopo la legazione del 1221 (Biblioteca nazionale di Parigi, ms. 5152); insostituibile per la storia delle città dell'Italia settentrionale e per i rapporti con Federico: *Registri dei cardd. Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*, ed. G. Levi, Roma 1890; 2) il *Registro Vaticano*, ed. L. Auvray, *Les registres de Grégoire IX*, Parigi 1896-1910; mancano ancora l'ultimo fascicolo e l'indice; 3) la *Vita* (*ex Curia*), che venne scritta da un chierico di Curia, terminata prima della morte di G. (di molto valore); 4) un'altra *Vita*, composta da Bernardo Gui O. P., è solo una compilazione senza grande uso critico di fonti; entra specialmente nei particolari dell'Inquisizione. Ambedue sono edite in RIS, III, 575-87 e 570-74. Il Potthast segnala ca. 3500 lettere. Altro materiale si trova nelle fonti per la storia di Federico II: Huillard-Bréholles, *Hist. diplom. Friderici II*, Parigi 1852 sgg., e C. Rodenberg, MGH, *Epistolae saec. XIII e regestis pontificum*, I, p. 261 sgg. – Studi: la più antica bibl. (fino al 1905) è indicata da U. Chevalier, *Biobibl.*, I, Parigi 1905, p. 1882 sg.; biografie propriamente dette: P. Balan, 3 voll., Modena 1872 sg., J. Felten, Friburgo 1886; cf. anche Hefele-Leclercq, V, II, pp. 1467-1611; Wadding, *Annales*, XVII (la più recente raccolta di tutti i decreti fino al movimento francescano); R. Honig, *Rapporti fra Federico II e G. IX rispetto alla spedizione in Palestina*, Bologna 1896; W. Norden, *Papsttum und Byzanz*, Berlino 1903, p. 305 sgg.; E. Graefe, *Die Publizistik im letzten Kampfzwischen Kaiser Fr. und Papst Gr. IX.*, Heidelberg 1909; E. Bren, *Papst Gr. IX. bis zum Beginn seines Pontificates*, ivi 1911; W. Fuchs, *Die Besetzung der deutschen Bistümer unter Gr. IX.*, ivi 1911; G. Marchetti-Longi, *La legazione in Lombardia di Gregorio di Monte Longo negli aa. 1238-51*, in *Arch. della Soc. romana di st. patria*, 36 (1913), pp. 225-85, 585-687, ecc.; H. Golubovich, *Disputatio Latinorum et Graecorum seu Relatio Apocrisarum Gr. IX de gestis... 1234*, in *Arch. Franc. hist.*, 12 (1919), pp. 418-470; K. Hampe, *Die Aktenstücke zum Frieden von S. Germano 1230*, Berlino 1926; A. Gallebaut, *Autour de la rencontre à Florence de st François et du card. Hugolin*, in *Arch. Franc hist.*, 19 (1926), pp. 530-58; J. Müller, *Die Legationen unter Gr. IX.*, in *Röm. Quartalsch.*, 37 (1929), pp. 57-136; L. Zanrcke, *Der Anteil des Kard. Ugolino an der Ausbildung der 3 Orden des hl. Franziskus*, Lipsia 1930; B. Zöllig, *Kardinal Hugolin und der hl. Franziskus*, in *Franzisk. Stud.*, 20 (1933), pp. 1-33; *Actus Congressus iuridici internationalis*, III (*Decretales Gregorii IX*), Roma 1936; C. Thouzellier, *La légation en Lombardie du card. Hugolin (1221)*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 45 (1950), pp. 508-42. Ottocaro Bonmann

GREGORIO X, papa. - Tedaldo Visconti, n. in Piacenza ca. il 1210; divenne canonico e professore nella città natale; assunto al servizio del card. Pecorara, famoso diplomatico del tempo, acquistò esperienza e fece conoscenze; risiedette a Parigi mentre vi insegnavano s. Tommaso e s. Bonaventura, fu nominato arcidiacono della diocesi di Liegi, e legato papale in Inghilterra. Si recò in Oriente con una spedizione che fallì per la morte di Luigi IX. Alla morte di Clemente IV il S. Collegio, adunato in Conclave a Viterbo, era diviso da aspri dissensi e non giungendo ad alcuna conclusione, finì con il nominare una commissione con la facoltà di decidere e, forse su consiglio di s. Bonaventura, fu scelto Tedaldo, che non era né cardinale né prete e si trovava ancora in Terra Santa (1° sett. 1271). Al suo ritorno fu incoronato (23 marzo 1272) ed assunse il nome di G. X.

G. X. svolse una notevole attività, avendo per obiettivo la pacificazione degli animi e delle nazioni: si recò personalmente in molte città italiane per accordare le fazioni guelfe e ghibelline, ma con poco frutto; impose agli elettori imperiali di scegliere un titolare per metter fine al grande interregno (riuscì, per suggerimento dello stesso Papa, il modesto feudatario Rodolfo d'Asburgo, ed anche questa fu una mossa intesa a controbilanciare l'invadenza francese ed angioina); fu tollerante verso gli Ebrei, s'interessò molto del viaggio di Marco Polo in Oriente, accolse benevolmente gli ambasciatori dei principi tartari e mongoli, istituì la Elemosineria apostolica e fissò nuove norme per il Conclave.

Nel 1274 celebrò il Concilio di Lione (v.) in cui raggiunse l'unione con la Chiesa greca che tuttavia durò poco. Nel viaggio di ritorno da Lione a Roma G. X incontrò a Losanna Rodolfo d'Asburgo e s'intese con lui per l'incoronazione ed una spedizione in Oriente, ma prima di arrivare alla sua sede morì ad Arezzo il 10 genn. 1276; fu sepolto nel Duomo e nel sec. XVIII gli fu riconosciuto il titolo di beato. Il programma del suo pontificato denota un grande zelo ed una non comune capacità politica.

Bibl.: Per le fonti si possono vedere la *Cronica* di fra' Salimbene, quella del Villani, gli *Annali genovesi*, quelli piacentini ecc.; inoltre I. Guiraud, *Les registres de Grégoire X*, fasc. I-IV, Parigi 1892-1906; A. Zisterer, *Gregor X. und Rudolf von Habsburg in ihren beiderseitigen Beziehungen*, Friburgo 1891; O. Ioelson, *Die Papstwahlen des 13. Jahrhunderts bis zur Einführung der Conclaveordnung Gregors X.*, Berlino 1928; G. Soranzo, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, Milano 1930, pp. 217-227; E. Nasalli Rocca, *Problemi religiosi e politici del Duecento nell'opera di due grandi italiani (card. G. da Pecorara e G. X)*, Piacenza 1938. Paolo Brezzi

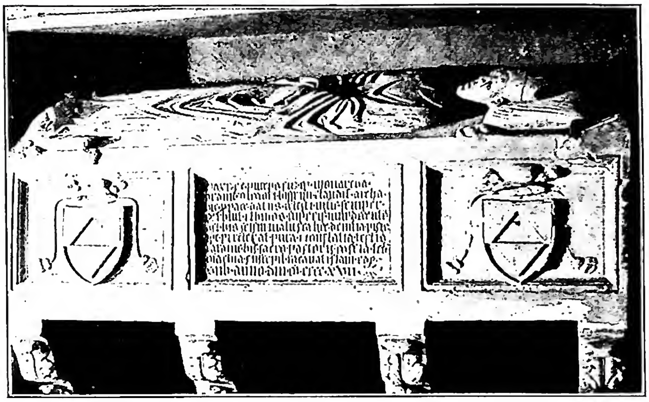
GREGORIO XI, papa. - Pierre Roger de Beaufort, figlio di Guglielmo di Beaufort e di Maria Chambon, n. nel 1329.

All'età di 42 anni, eletto papa all'unanimità il 30 dic. 1370, prese il nome di G. XI. Fu incoronato il 5 genn. 1371, ultimo dei sette papi francesi d'Avignone. A 12 anni era canonico di Rodez e di Parigi; a 19 suo zio, Clemente VI, l'aveva creato cardinale diacono con il titolo di S. Maria Nova. Cardinale, anziché vivere tra lo sfarzo della corte avignonese, preferì dedicarsi agli studi: fu a Perugia, dove studiò diritto sotto la guida di Pietro Baldo degli Ubaldi.

Pontefice, riformò Ordini monastici fra i quali i Fratelli Pescatori; intervenne in Oriente a difesa dei pellegrini, concependo l'idea di una Crociata, mai però effettuata. La sua politica riuscì a raggiungere la pace fra Carlo IV e Luigi d'Ungheria e tra il duca di Baviera e il conte di Savoia. Tentò, invano, di rappacificare Francia e Inghilterra, poiché intuiva che solamente la pace franco-inglese avrebbe reso possibile il realizzarsi di due grandi disegni : il ritorno a Roma della S. Sede e la Crociata; ma la sua azione in proposito venne osteggiata dallo stesso re di Francia, Carlo V.

Già il Petrarca aveva più volte auspicato questo ritorno ed i Romani stessi avevano indirizzato a G. accorati inviti accompagnati dal voto e dalla profezia di s. Brigida; ma in Italia due grandi potenze avversavano il ritorno : i Visconti e Firenze. G. inutilmente tentò di abbattere la signoria viscontea, e contro Firenze, che mal vedeva il consolidarsi ai suoi confini dello Stato della Chiesa, così bene avviato dall'Albornoz, il 31 marzo 1376 lanciò l'interdetto. Ben presto molte città, fino allora fedeli al Pontefice, si andarono ribellando aderendo alla Lega fiorentina. G. comprese che il potere temporale in Italia stava dileguandosi, se egli fosse rimasto più a lungo in Avignone; s. Caterina da Siena, che i Fiorentini nel frattempo avevano inviata al Pontefice quale mediatrice, vinse le ultime resistenze dell'animo suo e il 13 sett. 1376 G. lasciava Avignone entrando in Roma, accolto dalla popolazione festante il 17 genn. 1377. La morte lo colse il 27 marzo 1378. Fu sepolto in S. Maria Nova dove Pier Paolo Olivieri, per incarico del Senato romano, gli eresse nel 1589 un monumento.

BIBL.: J. P. Kirsch, *Die Rückkehr der Päpste Urban V. u. G. XI. von Avignon nach Rom*, Paderborn 1898; St. Baluzius, *Vitae paparum Avenionensium*, ed. G. Mollat, I, Parigi 1916, pp. 415-25; G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, ivi 1921, pp. 117-128 con bibl.; E. Dupré Theseider, *I Papi di Avignone e la questione romana*, Firenze 1939, passim; R. Fawtier - L. Canet, *La double experience de Catherine Benincasa*, Parigi 1948, passim.
Romualdo Paolucci



(*fot. Gab. fot. naz.*)

GREGORIO XII, PAPA - Monumento di G. XII (a. 1417) - Recanati, Duomo.

GREGORIO XII, PAPA. - Angelo Correr, di antica famiglia veneziana, n. a Venezia verso il 1325, patriarca di Costantinopoli, poi cardinale prete di S. Marco. Per mettere fine allo scisma della Chiesa, che durava dal tempo di Urbano VI, adunatosi il Conclave per eleggere il successore di Innocenzo VII (1406), giurò con altri 13 cardinali « romani » che, in caso di elezione, avrebbe rinunziato al papato, a patto che eguale rinunzia facesse Benedetto XIII (De Luna), antipapa sedente in Avignone. E poiché quest'ultimo fece analogo giuramento, si sperava vedere presto terminare lo scisma di Occidente. Il Correr, eletto papa il 30 nov. 1406, ultrasettantenne, soprattutto perché ritenuto convinto sostenitore dell'unità della Chiesa, prese il nome di G. XII e fu coronato il 3 dic. Avendo il Conclave deciso che, entro tre mesi dall'elezione, il nuovo Papa dovesse avviare trattative con il competitore per venire ad un abboccamento, G. XII dichiarò ch'egli avrebbe « preso subito il bastone del pellegrino » o « in uno schifo » si sarebbe portato dal suo competitore e non avrebbe posato finché non avesse soddisfatto al suo voto. Per suggerimento dell'astuto Benedetto XIII, fu fissata quale sede dell'incontro Savona (29 sett. 1407), allora sotto il dominio del re francese Carlo VI. Questi a mezzo del governatore Bucicoldo, del cardinale genovese Luigi Fieschi, e con le armi, andava attuando il piano di estendere l'influenza dell'antipapa avignonese in Italia ed era riuscito a sottrarre dalla fedeltà verso Roma molte città, fra le quali Genova, che aveva accolto esultante l'antipapa (20 maggio 1405).

La peste, scoppiata improvvisamente a Genova, consigliò quest'ultimo a sgombrare da quella città per riparare a Savona, e poi di là a Marsiglia, dove lo raggiungeva la missione romana. G. XII, diffidando delle intenzioni dei Genovesi, e non avendo potuto ottenere da Venezia e da Ancona delle navi, si mise in viaggio per terra e giunse a Portovenere, mentre il suo competitore si allontanava da Savona a Marsiglia. Nel frattempo la flottiglia del Bucicoldo tentava di impadronirsi di Roma, tentativo sventato da Ladislao di Napoli. Nonostante che poche miglia separassero i due competitori, questi non s'incontrarono mai. Delusi da ciò, molti cardinali seguaci di G. XII lo abbandonarono. Per bilanciare la loro influenza ostile, G. XII, allora a Lucca, fra grandi proteste del Collegio cardinalizio, nominò quattro nuovi cardinali (9 maggio 1408). Ciò contravveniva all'impegno del Papa (e dell'antipapa) di non procedere a nuove nomine di cardinali per non eccitare gli animi e non rendere più difficile l'unità della Chiesa. Mentre la Francia si sollevava contro G. XII e Firenze lavorava con impegno per l'unità, e re Roberto di Napoli sosteneva, con zelo spesso eccessivo, G. XII, nove cardinali fin allora fedeli a quest'ultimo, staccatisi da lui ed intesisi con quasi tutti i partigiani di Benedetto XIII, si dettero convegno a Pisa per provvedere alla salute della Chiesa. Il Sinodo pisano (25 marzo 1409) si dichiarò canonicamente convocato, eucumenico e rappresentante dell'intera Chiesa cattolica, processò G. XII e Benedetto XIII, li dichiarò entrambi spergiuri, scismatici, eretici e li depose; proclamò papa il card. Pietro Filargo da Candia con il nome di Alessandro V. G. XII e Benedetto XIII resistettero; e così invece di due, si ebbero tre Papi, ognuno dei quali era sostenuto dalla propria fazione, ispirata e mossa da brama di potere, da intrighi, da orgoglio. Crebbe così la scissione nella Chiesa; mentre le ardenti discussioni circa la superiorità del concilio sul papa fecero diffondere l'opinione che solo il sinodo potesse mettere fine alla confusione nel seno della Chiesa. L'elezione del nuovo Papa fu dichiarata nulla dai due Papi deposti. G. XII convocò un Concilio a Cividale, contando sull'appoggio del re dei Romani Roberto che concorreva ad assicurare alla devozione di Roma gli animi dei Tedeschi. Essendosi Venezia abilmente schermita di accogliere fra le sue mura G. XII, questi mirò a propiziarsi quella Repubblica elevando a patriarca di Aquileia il veneziano Antonio da Ponte, vescovo di Concordia, e nominando ancora un certo numero di nuovi cardinali. Ma crescendo attorno a lui le ostilità, non riconosciuto da prìncipi cristiani, salvo che da La-

dislao di Napoli e da qualche minore sovrano, fuggì in Austria; e di là, più tardi, ad invito di Ladislao, si trasferì a Gaeta, e poi a Rimini presso Carlo Malatesta. Morto nel frattempo Alessandro V (3 maggio 1410), fu eletto successore Baldassarre Cossa con il nome di Giovanni XXIII. Il Concilio di Costanza, convocato per iniziativa dell'imperatore Sigismondo (1 nov. 1414), depose Giovanni XXIII, entrò in trattative con G. XII, consentì a farsi convocare canonicamente da lui, ritenendolo legittimo Papa, agì in modo che G. rinunciasse veramente al papato (4 luglio 1415), rinunzia che fu, in un certo senso, compensata con la nomina di Angelo Correr a legato perpetuo *a latere* della Marca di Ancona, e con il diritto, riconsciutogli, del primo posto dopo il Papa. Godé poco questa sua nuova posizione; ché m. a Recanati il 18 ott. 1417, ventiquattro giorni avanti l'elezione di Martino V.

Bibl.: N. Valois, *La France et le grand Schisme d'Occident*, III-IV, Parigi 1901-1902; L. Zanutto, *Itinerario del pontefice G. XII da Roma (9 ag. 1407) a Cividale del Friuli (26 maggio 1409). Studio storico*, Udine 1901; Pastor, I, v. indice; A. Mercati, *La biblioteca privata e gli arredi di cappella di G. XII*, in *Miscellanea Fr. Ehrle*, V (*Studi e testi*, 42), Città del Vaticano 1924, pp. 128-65; D. De Campos, *Un ritratto ideale di G. XII attribuito a Gerolamo Muziano, nuovamente collocato nella Pinacoteca Vaticana*, Firenze [1939]. Raffaele Ciasca

GREGORIO XIII, papa. - Ugo Boncompagni, quarto figlio di Cristoforo, commerciante bolognese, e di Angela Marescalchi, n. il 1° genn. 1502 in Bologna. Ivi si addottorò, e fu professore di diritto negli aa. 1531-39. Indi, recatosi a Roma al servizio del card. Parisio, fu ordinato sacerdote all'età di ca. 40 anni. Ben presto da Paolo III fu impiegato in vari uffici giudiziari, e nel 1546 nominato abbreviatore del Concilio di Trento. Paolo IV adoperò il dotto giurista in varie missioni diplomatiche, e nel 1558 lo nominò vescovo di Vieste, ma continuò tuttavia ad impiegarlo in Curia. Verso la fine del 1561 da Pio IV fu di nuovo inviato al Concilio di Trento come compagno del cardinale legato Simonetta, e, grazie alla sua competenza canonistica ed alla sua eccezionale forza di lavoro, rese preziosi servizi. Terminato il Concilio rientrò a Roma, e il 12 marzo 1565 ricevette la porpora con il titolo di S. Sisto. Morto Pio V a distanza di sei mesi dalla vittoria di Lepanto e nove anni dopo la chiusura del Concilio di Trento, il S. Collegio, dopo un brevissimo conclave, il 14 maggio 1572 nominò papa il card. Boncompagni, che assunse il nome di G. XIII.

Il nuovo Papa, malgrado i 70 anni compiuti, dimostrò subito eccezionale energia e volontà inflessibile di continuare l'opera di radicale rigenerazione della Chiesa iniziata da Pio V. Sotto l'influenza del card. Borromeo, e seguendo fedelmente in tutte le questioni importanti le orme del suo grande predecessore, G. XIII ci si mostra in tutti gli anni del suo pontificato impegnato senza posa nel rinnovare il mondo cattolico con la integrale e puntuale attuazione dei decreti di riforma del Concilio di Trento. Sotto di lui la Riforma cattolica e la restaurazione cattolica fecero passi immensi, e, mentre prima l'opera di rigenerazione era stata condotta soltanto in Italia e Spagna, si sviluppò con ritmo celere e sicuro in tutta la cristianità.

Strumento validissimo fu per G. XIII l'Ordine dei Gesuiti. La Compagnia, da poco fondata, sviluppò le sue attività in quasi tutti i paesi europei, nel Brasile, nelle Indie, nel Giappone, e, mentre portava il Vangelo nelle terre pagane le più lontane e inospitali, aiutava e sorreggeva i cattolici nei paesi protestanti, e lottava per ricondurre alla fede prìncipi e popoli smarriti. Su un piano diverso, ma con non minore intensità, lavoravano i Cappuccini che, sotto gli auspici di G. XIII, si diffusero nell'Europa centrale e occidentale.

La strenua attività di G. XIII e dei suoi cooperatori non ricondusse alla unità religiosa i popoli cristiani d'Europa, perché naufragarono i tentativi di riunire alla Chiesa la Svezia e la Russia, fallì il tentativo di abbattere la regina Elisabetta d'Inghilterra, e in Francia rimase per il momento indecisa la lotta tra cattolici e calvinisti. Ma fu anche coronata da vittorie grandiose: così nei Paesi Bassi la causa cattolica riprese il sopravvento, la Polonia fu definitivamente riconquistata alla Chiesa e ivi sradicato il protestantesimo, in Germania, grazie anche alla benemerita attività dei duchi di Baviera e di insigni prìncipi ecclesiastici tedeschi, il protestantesimo fu arrestato nel suo espandersi e molto del terreno perduto fu riconquistato dalla Chiesa.

Nelle nazioni latine le condizioni religiose furono del pari oggetto delle vigilanti cure di G. XIII. Da ricordare in particolare la riforma delle Carmelitane di Spagna per opera di Teresa di Gesù, e la istituzione della Congregazione detta dei Preti dell'Oratorio ad opera di Filippo Neri.

Impulso ebbero sotto G. XIII le missioni, che erano già state largamente favorite da Pio V, e risultati eccellenti furono ottenuti fra i popoli pagani dell'America e nel lontano Oriente. Anche qui i Gesuiti si acquistarono imperituri titoli di gloria.

G. XIII favorì anche le scienze e le arti. Edifici di pubblica utilità e monumenti insigni sorsero in Roma, inoltre chiese e numerosi collegi per l'educazione dei sacerdoti delle diverse nazioni, che riuscirono di grandissimo vantaggio per la formazione del clero e di conseguenza per la Riforma e la Restaurazione cattolica nonché per le missioni. Nel campo scientifico il Papa si occupò di una nuova edizione dei testi di diritto canonico, del *Martirologio romano*, e della riforma del calendario: fatto storico di grandissima importanza, quest'ultimo, al quale rimane legato il nome del Pontefice.

G. XIII morì ottantaquattrenne il 10 apr. 1585, e i suoi resti mortali furono deposti in S. Pietro, in una tomba che soltanto nel 1723 fu adornata di sculture di Camillo Rusconi. Il suo pontificato, anche se non fu particolarmente fortunato per quanto riguarda l'attività più propriamente politica (il Papa si adoperò con zelo di crociato perché le potenze cristiane si collegassero ancora contro il Turco, ma non riuscì nel fine), e addirittura infelice nei riguardi dell'amministrazione interna dello Stato pontificio (sterile riuscì la lotta contro i banditi che infestavano lo Stato), deve essere considerato come uno dei più gloriosi dell'età moderna per i risultati cospicui raggiunti nel campo più strettamente religioso, specie per quanto concerne la Restaurazione e la Riforma cattolica.

Bibl.: A. Ciappi, *Compendio delle attioni et vita di G. XIII*, Roma 1591; G. Baglione, *Le vite de' pittori, scultori, architetti del pontificato di G. XIII dal 1572*, Napoli 1733; G. P. Maffei, *Annali di G. XIII Pontefice Massimo*, Roma 1742; *Correspondence du card. Granvelle*, a cura di E. Poullet e C. Piot, Bruxelles 1878 sg.; P. Herre, *Papsttum und Papstwahl im Zeitalter Philipps II*, Lipsia 1907; L. Karttunen, *Grégoire XIII comme politicien et souverain*, Helsinki 1911; B. Beltrami, *La Roma di G. XIII negli avvisi alla corte sabauda*, Milano 1917; Pastor, IX, passim. Per i rapporti con le Chiese orientali: R. Lefevre, *L'Etiopia nella politica orientale di G. XIII*, in *Annali lateranensi*, 11 (1947), p. 295 sgg.; G. Levi della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle Chiese orientali con la S. Sede durante il pontificato di G. XIII*, Città del Vaticano 1948. Per i rapporti con l'Impero: E. Tomek, *Kirchengeschichte Österreichs*, II, Innsbruck-Vienna 1949, passim e bibl. ivi citata. Mario E. Viora

GREGORIO XIV, papa. - Niccolò Sfondrato, di antica famiglia cremonese, n. a Somma l'11 febbr. 1535. Studiò diritto a Perugia e Padova, si laureò a Pavia; poi abbracciò lo stato ecclesiastico. Decisiva influenza sulla sua vita ebbe l'essere stato accolto tra i familiari di Carlo Borromeo. Ad appena venticinque anni, fu da Pio IV nominato vescovo di Cremona (12 marzo 1560). In tale qualità, il 13 marzo 1561 partecipò ai lavori del Concilio di Trento, dove sostenne la tesi contraria all'accumulamento dei bene-

fici ecclesiastici e il dovere dei vescovi di non allontanarsi dalla propria sede. Rientrato nella sua diocesi e, trovatola senza preti, introdusse Teatini e Barnabiti. Nel Sinodo del 1580 accolse in pieno i salutari decreti della riforma della Chiesa. Fu da Gregorio XIII nominato cardinale di S. Cecilia. Morto il 15 dic. 1583 Urbano VII, dopo un Conclave durato oltre due mesi, rimasto famoso per l'agitarsi delle fazioni e delle influenze, fu, il 5 dic. 1590, « per sazietà di intrighi », quasi ignaro ed incredulo, eletto papa a voti unanimi dei cinquantaquattro cardinali presenti. L'8 dic. era coronato. M. dopo 10 mesi e 11 giorni di regno (16 ott. 1591).

Fu uomo piissimo, di costumi severi e purissimi; di bontà esemplare, della quale dette prova quando, nel Giubileo del 1575, aprì ospitalmente la sua casa ai pellegrini. Ebbe l'amicizia di Filippo Neri. Come Papa fu, anche a giudizio del Pastor, troppo debole, mite e condiscendente. Di cattiva salute e fiacco di corpo, non avendo esperienza degli affari per esser sempre vissuto tra religiosi, nel suo breve pontificato si trovò ben presto costretto a giovarsi di consiglieri, quale il minorita Panigarola, celebre oratore; ma forse troppo si lasciò prendere la mano da suo nipote Paolo Emilio Sfondrato che egli esaltò a ventinove anni agli onori della porpora (19 dic. 1590) e pose a capo della Segreteria di Stato. Pur essendo poco esperto delle cose del mondo, sebbene di famiglia tradizionalmente al servizio spagnolo e deferente al monarca spagnolo che lo aveva aiutato a salire sul soglio pontificio, nonostante vedesse nella conservazione e nell'insegnamento della monarchia spagnola la salvezza e l'avvenire della Chiesa cattolica, egli non fu succube del volere e delle grandi, ambiziose mire cesareo-papiste di Filippo II e di Filippo III.

G. XIV lavorò con insistenza per guarire Roma e lo Stato dalle tre piaghe dominanti : epidemia, carestia, brigantaggio. Nel combattere la peste che in un solo anno, dall'ag. del 1590, troncò la vita a ca. 60.000 persone e nella pubblica assistenza fu aiutato dal fervore di carità di Camillo De Lellis e dai confratelli. La carestia, dovuta a scarsezza di raccolti e un po' anche a imprevidenza del card. Sfondrato nel non rifornire a sufficenza il mercato, dette luogo a proteste, a pasquinate, a sollevazioni, a saccheggio dei granai del Pantheon, di Piazza Giudecca, di Campo dei Fiori e fin'anche all'invasione delle stanze del Pontefice da parte della folla affamata ed eccitata. Il Pontefice, venuto a giorno delle difficoltà del paese, ch'erano dissimulate dal card. Sfondrato, provvide accordando anche agli eretici la più ampia libertà d'importazione di granaglie (ne arrivarono da Danzica e da Lubecca) e facendo larghissima distribuzione di buoni di pane. L'approvvigionamento di Roma era spessissimo reso impossibile dal fatto che i banditi imperversavano nell'Umbria, in Sabina, fino alle porte della capitale. Ad affrontarli furono impegnati mezzi e decisa volontà. Un corpo di soldati, agli ordini di mons. Grimaldi, vinse una masnada di 800 banditi nelle vicinanze di Ascoli e li inseguì fino ai confini del Napoletano.

G. XIV fu geloso custode dei diritti e dei privilegi della Chiesa cattolica. Di ciò egli dette chiara prova allorché allargò il diritto di asilo sollevando recriminazione e resistenza da parte dell'autorità laica, donde derivarono polemiche e diatribe tra la Curia, che intendeva difendere diritti tradizionali, e le monarchie, che miravano ad affermare il loro potere assoluto. G. XIV prese parte attiva alle lotte interne della Francia, sostenendo la Lega cattolica e fiancheggiando la politica di Filippo eccitato a ciò dal nipote card. Sfondrato e dalla Curia nella quale era forte il partito spagnolo e dei simpatizzanti per la Spagna. Per finanziare il partito della Lega e per seguire la politica di guerra e d'intervento in Francia, per combattere gli eretici e gli ugonotti, egli sperperò i tesori accumulati da Sisto V (ma molta parte di essi servirono ad arricchire la famiglia Sfondrato, e soprattutto l'omonimo cardinale, sempre bisognoso ed avidissimo di denaro). E quella politica condusse agli estremi allorché lanciò contro Enrico IV l'interdetto.

Il Regno di G. XIV è fondamentale anche per lo sviluppo religioso : G. XIV emanò una costituzione (15 maggio 1591) circa i titoli di quelli che aspiravano al vescovato; vietò la celebrazione della Messa in case private; accordò la berretta rossa ai cardinali; provvide per la migliore edizione e la stampa della *Volgata*; accordò protezione a Camillo De Lellis e ai « Padri della buona morte »; difese i Gesuiti e li sostenne anche contro l'Olivares; ridusse Sigismondo a scegliersi una sposa cattolica; spiegò una politica diretta ad attirare la Germania. Protesse le arti, com'è testimoniato dall'aver condotto a compimento la cupola di S. Pietro, le costruzioni di Sisto V al Quirinale, al Vaticano e a S. Maria Maggiore; la protezione concessa al Palestrina; qualche larghezza di consultazioni di fonti vaticane accordata al card. Baronio.

BIBL.: M. Facini, *Il pontificato di G. XIV su documenti inediti dell'Archivio Vaticano e degli Archivi di Stato di Firenze, Venezia, Torino e Roma*, Roma 1911; Pastor, X, p. 532 sgg.

Raffaele Ciasca

GREGORIO XV, papa. - Alessandro Ludovisi, n. a Bologna il 9 genn. 1554, fu a Roma per due anni nel Collegio Germanico, diretto dai Gesuiti, e seguì i corsi umanistici al Collegio Romano; si laureò in filosofia e religione a Roma (1569-71), conseguì la laurea in giurisprudenza e la « venia docendi » a Bologna (1575). Si decise allora per il sacerdozio. Da Gregorio XIII, suo concittadino, fu nominato presidente dei giudici del Campidoglio, incaricato ad accompagnare in Polonia il legato pontificio Ippolito Aldobrandini, nominato membro della Commissione consultiva per Ferrara, referendario della Segnatura. Ebbe dal Pontefice incarichi delicati che assolse con tatto e con piena soddisfazione, ad es., la nomina del primate di Spagna, l'attrito fra papato e Napoli per la questione di Benedetto a proposito delle turbolenze francesi (ag. 1604), il conflitto di Paolo V con Venezia. Nominato arcivescovo di Bologna (12 marzo 1612), fu poi, per l'opera pacificatrice tra Carlo Emanuele I di Savoia e Filippo III di Spagna, nominato cardinale (19 sett. 1616). Fu acclamato papa a 67 anni il 9 febbr. 1621. M. l'8 luglio 1623.

Appena eletto, malatissimo com'era, scelse a suo collaboratore per gli affari il nipote Ludovico Ludovisi, che nominò cardinale, a 25 anni, il 15 febbr. 1621. Lavorò nello spirito della Riforma tridentina e si dedicò specialmente alla formazione di un clero modello. Il nipote completava magnificamente lo zio. Giovine, segretario di Stato, portò nella politica papale un impulso di energia fresca, che doveva assai giovare alla causa della restaurazione cattolica. Unico lato negativo nella vasta ed intelligente attività del card. Ludovisi fu che le grandi dignità, gli onori, i benefici ecclesiastici e le vistose sue rendite gli consentirono di acquistare grandi feudi (ad es., Zagarolo, dai principi Colonna), palazzi e ville. Con G. XV saliva al soglio pontificio per la prima volta uno scolaro dei Gesuiti. Egli nominò a due riprese nuovi cardinali (19 apr. e 21 luglio 1621). Grande energia spiegò nella vita interna della Chiesa, ad es., nel difendere il card. Lerma, già primo ministro ed onnipotente con Filippo III di Spagna, poi dal successore Filippo IV sottoposto a processo per indebito arricchimento ed internato; a proposito di conflitto giurisdizionale scoppiato a Milano; nel resistere alle pretese della corte spagnola di voler controllare previamente tutti i documenti pontifici; nella difesa del nunzio alla corte del re cattolico. In due bolle fissò

il codice elettorale del conclave, oggi in vigore. Istituì la Congregazione dell'Immunità ecclesiastica e, perfezionando l'opera di Gregorio XIII, la Propaganda Fide per le missioni non soltanto in America e in Asia e nelle colonie portoghesi, ma anche nella Gran Bretagna, dove il contrasto fra il re Giacomo I e il Parlamento rendeva ancora più difficile qualunque tentativo di penetrazione, e dove, specie nel Parlamento, era viva l'antipatia contro i cattolici. Autorizzò i Domenicani a discutere dell'impeccabilità della Vergine Maria, ma privatamente, a patto di concludere affermativamente; proibì agli ecclesiastici di confessare e predicare senza licenza dei vescovi rispettivi. Canonizzò s. Teresa, s. Filippo Neri, s. Pietro d'Alcantara. Mite, non volle interventi dell'Inquisizione romana; pur vietando agli eretici di fissarsi in Italia, non li perseguitò; pubblicò provvedimenti contro le streghe e contro quanti, spinti da furore diabolico, miravano a nuocere alle persone e ai campi; riformò la Costituzione pontificia, sì da eliminare simonie ed influenze estranee; protesse i Gesuiti e i Cappuccini.

Nel campo politico, con G. la politica pontificia di assestamento raggiunse il suo apice. Egli lavorò a mantenere la pace fra le potenze amiche di Roma; cercò di guadagnare alla causa cattolica la Gran Bretagna profittando del matrimonio del futuro Carlo I con l'infante spagnola e con l'avvento di Giacomo I al trono inglese. G. XV intervenne per appianare la controversia per la Valtellina cercando così di salvare la pace tra Spagna e Francia, la cui vecchia inimicizia sembrava cessata con il matrimonio di Luigi XIII con la principessa spagnola Anna; influì per la stipulazione del Trattato di Madrid tra Spagna e Francia, che restituiva la Valtellina (25 apr. 1621). A differenza dei protestanti che miravano alla caduta degli Asburgo e alla distruzione della Chiesa cattolica, la politica di G. XV in Germania era volta a mantenere l'Impero in mani cattoliche, a conservare e difendere la fede antica in Germania. A questo scopo mirò la missione del nunzio pontificio Carlo Carafa, diretta a sollecitare il trasferimento del seggio elettorale, reso vacante dal bando inflitto al palatino Federico V, al duca Massimiliano di Baviera, rigidamente cattolico, assicurando così la maggioranza cattolica nel Collegio dei prìncipi elettori, e doveva esigere che continuasse la guerra contro i prìncipi protestanti. Questa politica, che incontrava resistenze perfino nel Collegio cardinalizio, trionfò per la tenacia di G. XV che segretamente infeudò a Massimiliano l'elettorato palatino. Esortò Filippo III a rompere la tregua con le Province unite, stipulata il 1609; incoraggiò in Francia le tendenze anticalviniste ed eresse in metropoli il vescovato di Parigi. G. XV ebbe parte notevole anche nel nuovo riordinamento della Boemia e della Moravia, nella loro ricattolicizzazione, dopo la vittoria alla Montagna Bianca. Fu in gran parte opera di G. XV se fu avviata la restaurazione cattolica del Palatinato e se fu consolidata la « Controriforma » in Ungheria.

G. XV non sopravvisse al pieno sfruttamento della vittoria riportata nel 1621 e 1622 da Massimiliano e da Tilly.

Non vi fu forse altro breve pontificato che lasciasse tracce così profonde, come quelle di G. XV. Egli, eletto tre mesi dopo la vittoria alla Montagna Bianca, ebbe la fortuna di assistere al grande rivolgimento compiutosi in favore della Chiesa cattolica. L'edificio protestante crollò; così pure l'ostinatezza del Palatino e l'egoismo dei suoi alleati condussero al crollo completo di Federico e alla decadenza del calvinismo. G. XV emanò provvedimenti per i poveri; si studiò di far abbondare nel Regno vettovaglie a buon mercato, impiantò un nuovo acquedotto in Borgo, restaurò le mura cittadine. Onorò gli studi e le arti, come è dimostrato dai restauri al Vaticano e dalla decorazione delle cappelle del coro in S. Pietro. - Vedi tav. LXXXIII.

Bibl.: Una nota critica sulle biografie di G. XV di Iacopo Accaresi, lavoro fondamentale, basato su buone fonti, che integra le scarse notizie che per l'addietro si avevano su G. XV, è in Pastor, XIII, pp. 1007-1009. Sulla *Vita del card. Ludovico Ludovisi* di L. A. Giunti, cf. *ibid.*, pp. 1009-14. Inoltre: Pastor, XIII, p. 42 sgg., dove ricorrono le opere e le fonti storiche più importanti sul papa G. XV. Cf. ancora C. Stornajolo, *Il Conclave in cui fu eletto papa G. XV*, in *Miscellanea Ceriani*, Milano 1910, pp. 331-50. Raffaele Ciasca

GREGORIO XVI, papa. - Bartolomeo Alberto Cappellari, n. a Belluno il 18 sett. 1765 dai nobili Giovanni Battista e Giulia Cesa-Pagani, m. a Roma il 1° giugno 1846. Di pronta e viva intelligenza, d'animo riflessivo e semplice, ebbe a dimostrare ben presto temperamento austero, fermo e tenace, profondi sensi di convinta ed evangelica bontà e religiosità, spiccata inclinazione per gli studi e per le speculazioni erudite.

La monacazione della sorella Caterina tra le benedettine di S. Gervasio, e l'annuente conforto del canonico Giovanni Carrera, suo educatore, l'indussero diciottenne ad entrare nel cenobio camaldolese di S. Michele a Murano (1783), assumendo il nome religioso di Mauro. Emessi i voti solenni il 23 ag. 1786, sacerdote l'anno seguente, docente di filosofia e scienze nel 1790, difendeva con successo in pubblica disputa una tesi sull'infallibilità pontificia per l'abilitazione a lettore di teologia, ed ebbe dal Santo Uffizio di Venezia l'incarico della revisione delle opere da pubblicarsi.

A trent'anni, il 5 ag. 1795, don Mauro accompagnava come socio in Roma a S. Gregorio al Celio ed a S. Romualdo il procuratore generale dell'Ordine. I tristi eventi dell'occupazione giacobina l'indussero a dare alle stampe, con dedica al martire Pio VI: *Il trionfo della Santa Fede e della Chiesa contra gli assalti dei novatori, combattuti e respinti con le stesse loro armi* (Venezia 1799), ponderoso lavoro apologetico, convinto e tempestivo atto di fede nelle prossime immancabili vittorie del papato e della cattolicità.

Abate di S. Michele a Murano nel 1805, procuratore generale nel 1807, malgrado l'imperversare della persecuzione napoleonica seppe con l'aiuto del confratello Placido Zurla impedire lo scioglimento delle comunità camaldolesi di Venezia e di Padova. Nel 1814 il card. Fontana, auspice Pio VII, lo richiamava a Roma, ove ebbe presto la nomina a consultore di varie Congregazioni, nonché incarichi d'esaminatore dei vescovi, di vigilanza su alcune università e istituti d'alta istruzione, di revisione dei libri della Chiesa orientale, mentre declinava insistenti offerte delle sedi vescovili di Zante e di Tivoli, per dedicarsi tutto alla ripresa del suo Ordine, di cui divenne vicario generale nel 1823.

I tempi frattanto maturavano: apprezzatissimo da Leone XII, stimato dai dotti, buon conoscitore degli affari e del meccanismo della Curia, pio, erudito, attivissimo, venne dallo stesso Pontefice creato cardinale in petto il 21 marzo 1825 e pubblicato il 13 marzo dell'anno seguente. Non esitò allora ad assumersi quella prefettura di Propaganda Fide, ove per il rilassato decadimento dovuto allo stesso clima del secolo precedente, e per l'abbandono e la stasi provocati dalla Rivoluzione, tutto era da riprendere e da rifare tanto in Roma, quanto nei luoghi di missione. Vi si distinse per zelo apostolico e per intensità operativa, elegantemente risolvendo anche ardue ed annose questioni, come quella del Concordato olandese (1827), o l'altra della nomina di un metropolita cattolico per gli Armeni (1829).

Così dal difficile e lungo Conclave, apertosi con la sede vacante di Pio VIII (m. il 30 nov. 1830), fra contrasti di tendenza abilmente sfruttati dalle potenze e minacce incombenti di disordini novatori in Europa e nell'Italia centrale, usciva eletto papa il Cappellari, non senza ripetute e supplichevoli ripulse, il 12 febbr. 1831, con 32 voti su 41, scegliendo il nome di G. XVI, proprio in memoria del quel Gregorio VII che si era eretto « campione medievale della libertà della Chiesa », e le cui orme egli intendeva strenuamente seguire appunto per

(fot. Enc. Catt.)
GREGORIO XVI, PAPA - Ritratto - Roma, monastero di S. Gregorio al Celio.

amore di quella piena libertà ecclesiastica, che nei riguardi della liberissima e vigorosa espansione cattolica d'America settentrionale gli faceva esclamare : « In nessuna parte del mondo mi sento tanto papa, quanto negli Stati Uniti! ».

Di qui tutto il suo inflessibile programma, tutta la quasi bellicosa opera di integrale rivendicazione e restaurazione delle libertà religiose e civili del papato, della Chiesa e delle masse fedeli fra l'evo moderno, ormai al tramonto, e quello contemporaneo ancora agli albori. Libertà ed indipendenza da rivendicarsi e da restaurarsi, sia di fronte alle languenti sopraffazioni cesaropapiste delle vecchie monarchie di diritto divino come nei riguardi delle insorgenti pretese giurisdizionalistiche del liberalismo illuministico e laicista. Ossia, in sostanza, al cospetto e nei confronti di una società o scettica, o largamente imbevuta di vago e vacuo teismo romantico, e così intimamente permeata di preconcetti anticristiani e così presa da materiali interessi da pretendere libertà per tutto e per tutti, salvo che per la Chiesa, e da non saper più credere e confidare nell'intima forza perenne non solo religiosa, ma anche sociale e politica del cattolicesimo. E però pontificato di netto richiamo alle glorie evangeliche passate, di resistenza contro le avverse forze del momento, di ripresa e propulsione verso l'avvenire. Opera, dunque, essenzialmente orientativa quella di G., da troppi contemporanei e posteri malintesa e fraintesa, cui tuttavia tempo ed eventi han dato e stanno dando ragione.

Piissimo e semplice, chiaro nel pensare e conseguente nell'agire, nutrito di cultura religiosa ed umanistica, che aveva attinto da una formazione monastica tradizionalmente pervasa dal più cristiano e civile medievalismo, G. vide netta e precisa, fra il groviglio convulso e confuso delle idee, delle tendenze, delle aspirazioni dell'epoca, la grande via maestra da riprendere e da battere. Così al costruttivo e lungimirante suo magistero fece nuovamente eco sul piano universale, forse per la prima volta dopo qualche secolo, quell'onda concorde di fecondo trasporto, quell'obbedienza devota dell'episcopato, del clero e delle schiere fedeli, che doveva appunto costituire il fulcro della grandezza odierna della Chiesa. « Una potenza meravigliosa è sorta come d'incanto – scrisse l'Eichendorff – ed è l'affermarsi dell'opinione cattolica ».

Per quanto si riferisce al magistero, gli ardui problemi, balzanti dal succedersi e scontrarsi di opposti regimi politici, vennero dal Pontefice risolti con naturale sviluppo di ponderata prassi ecclesiastica. Alieno dall'entrare nel merito dei diversi sistemi di ordinamento della cosa pubblica e dal fare per principio del legittimismo o del progressismo, egli si disse pronto a trattare, per la esclusiva salvaguardia degli interessi spirituali e per il bene delle anime, con chiunque di fatto detenesse il potere politico. Ed impose alla gerarchia ed ai fedeli d'ogni nazione di rendere al regime vigente obbedienza, al fine di mantenere la pubblica quiete senza pregiudizio per i diritti della Chiesa e per le pendenti questioni *de iure* tra le parti in contrasto (encicl. *Sollicitudo ecclesiarum*, 7 ag. 1831). Così sciolse anche il nodo dell'« equivoco liberale »; ne smascherò le insidie colpendo alle radici la filosofia del senso comune e la teoria delle rigenerazioni liberatrici del Lamennais (encicl. *Mirari vos*, del 15 ag. 1832, e *Singulari nos*, del 25 giugno 1834). Né meno fondate ed opportune apparvero le riserve espresse sugli scritti del Bonald e del De Maistre, troppo inclini a deprimere natura e ragione, mentre anche si condannava il fideismo antintellettualistico dell'abate Bautain (lettera apost. *Accepimus*, 20 dic. 1834).

Venne poi la volta delle false dottrine dell'Hermes, intese a ridurre la fede a vacuo sentimentalismo romantico, privo di contenuto razionale, ed a misconoscere l'opera carismatica della Grazia e la reale facoltà umana del libero arbitrio (lettera apost. *Dum acerbissima*, 26 sett. 1835). Ma documento culminante resta quello con il quale G. severamente insorgeva contro l'infame tratta degli schiavi, colpendola definitivamente in tutti gli aspetti. L'accorata lettera apostolica relativa del 3 dic. 1839 ebbe tanta eco in tutto il mondo civile, da indurre tre anni dopo le principali potenze europee a concludere un apposito trattato di repressione : fu quello il colpo mortale inferto ad un barbaro costume e ad un turpe commercio, che già era stato ripetutamente colpito e proibito da parecchi pontefici.

Tanta sollecitudine di G. per i « selvaggi », ossia anche per quelle primitive genti di natura i componenti delle quali il Papa imponeva fossero considerati, alla luce della divina paternità, tutti membri dell'umana famiglia, eguali, fratelli e liberi, ossia « uomini » al pari di ogni altro e non già « animali impuri », come proprio allora si accingeva a fare la pseudo scienza ufficiale del naturalismo e del sociologismo evoluzionista, non poteva dissociarsi, nel cuore dell'ex-prefetto di Propaganda Fide, da un particolarissimo amore per le missioni. Rileva a buon proposito il Sylvain che G. « consacrò tutti gli istanti del suo pontificato allo sviluppo delle missioni cattoliche », e che « nessuna fra le molteplici e gravi preoccupazioni fu mai capace di distrar[lo] da un obbiettivo così glorioso ed importante ». E difatti G., anche in questo degno figlio di s. Romualdo, può considerarsi lungimirante pioniere degli odierni successi delle missioni in ogni parte del globo. Al rapido potenziamento della penetrazione missionaria così fra i pagani come tra gli eterodossi, penetrazione

presto suggellata dal sangue di novelli martiri specialmente in Estremo Oriente e dall'espandersi di stazioni missionarie in Abissinia, in Egitto, in Algeria, India, nelle Americhe ed in Oceania, oltre che in Europa settentrionale ed orientale, fece degno riscontro il sorgere ed il fiorire di appositi istituti volti alla formazione dei missionari ed alla raccolta dei relativi mezzi economici. Così, accanto alla ripresa piena e fervidissima di vecchie e nuove famiglie religiose, anche in senso missionario, si ricorderanno le meritorie iniziative dell'opera per la Propagazione della Fede di Lione, della Santa Infanzia e della Società Leopoldina di Vienna. Né mancarono da parte del Pontefice avveduti provvedimenti intesi a controbattere il lavorio dei protestanti, a riorganizzare e potenziare la S. Congregazione di Propaganda ed il relativo Collegio, nonché a costituire nei luoghi di missione appositi seminari per il clero indigeno. Lo stabilimento di ben trentasei nuovi vicariati apostolici, la fondazione di quindici nuove diocesi e la nomina di 95 vescovi, sempre per decreto di Propaganda, sono evidente dimostrazione del meritato premio raccolto da G. in questo campo della sua multiforme attività pontificale.

Parimenti volto ai più elevati e puri fini religiosi fu sempre ed in tutti i settori il suo governo ecclesiastico. Le sollecitudini per la concorde unione dell'episcopato e per la migliore formazione e disciplina del clero secolare si affiancarono alle costanti cure per la rinascita degli Ordini e delle Congregazioni religiose dopo il turbine rivoluzionario, per il costituirsi ed il rafforzarsi di nuove fondazioni, specialmente se intese all'educazione della gioventù e all'assistenza sociale. Canonizzò cinque santi (1839), fra cui s. Alfonso de' Liguori e s. Pietro d'Alcantara, e compì alcune beatificazioni, riconoscendo l'antico e costante culto di trentaquattro servi di Dio. Estese alla Chiesa universale l'Ufficio e la Messa di s. Luigi Gonzaga e volle l'introduzione della causa dell'apostolo dei fanciulli Giovanni Battista de la Salle. Importanti norme furono emanate per l'osservanza delle prescrizioni liturgiche e per il ritorno alle genuine fonti e forme della musica sacra. Devotissimo della Vergine, si fece valido propulsore del moto e degli atti preparatori per la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione. Basti ricordare l'interesse da G. posto nel chiarire le prodigiose circostanze della conversione dell'ebreo Ratisbonne; le indulgenze concesse ai fedeli devoti della Medaglia miracolosa; l'introduzione dell'aggettivo *immaculata* nel *praefatio* della Messa propria della Concezione; l'aggiunta dell'invocazione *Regina sine labe originali concepta* alle litanie lauretane. Oltre a diverse notevoli riforme di struttura degli organi della Curia, come quella della rinnovazione del corpo dei protonotari apostolici, tenne cinquanta concistori, pronunziando allocuzioni quasi sempre degne di rilievo per zelo e per fermezza. Ebbe sommamente a cuore il decoro ed il prestigio del S. Collegio: felice nella scelta degli ottantadue cardinali da lui creati (si pensi al paleografo Mai, al poliglotta Mezzofanti, al piissimo pastore Mastai- Ferretti), in ogni atto si avvalse dei consigli e della collaborazione dei più competenti porporati di Curia. Nuove energie e capacità seppe apportare nell'episcopato preconizzando ben settecentocinquantacinque fra patriarchi, arcivescovi e vescovi.

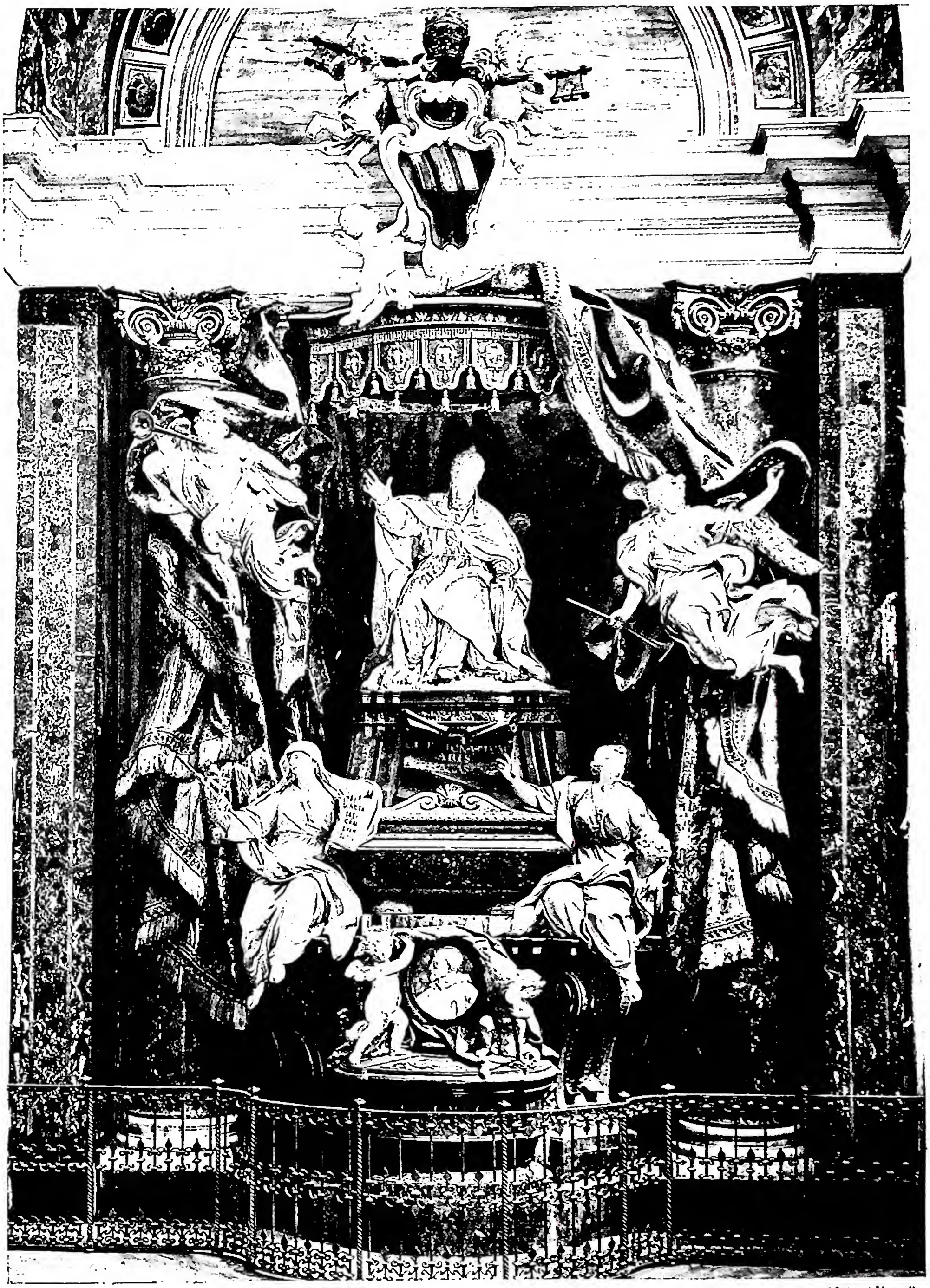
Egualmente intesa alla esclusiva salvaguardia dei diritti morali e spirituali dell'immenso gregge affidatogli, e sempre immune da qualsiasi preoccupazione ed influenza temporalistica, ebbe a dimostrarsi l'avveduta e lungimirante sua « politica » ecclesiastica nelle pur difficili ed ardue relazioni con i diversi Stati. Politica che se poté far valida leva sulla sempre più concorde, coordinata ed annuente forza pastorale della grandissima maggioranza dell'episcopato e del clero d'ogni paese, trovò d'altro canto nuovo e notevole appoggio e seppe avvalersi della crescente influenza civico-sociale delle masse dei fedeli presso le opinioni pubbliche delle relative nazioni.

Assistito ed assecondato da collaboratori diretti come un Bernetti ed un Lambruschini, G. pervenne così a tenere alto in ogni occasione il prestigio della Chiesa e della S. Sede, superando talvolta, talaltra preparando il superamento delle più gravi e molteplici difficoltà.

In Piemonte si pervenne alla chiusura di annose vertenze ristabilendo la nunziatura, sistemando le questioni relative allo stato civile, alla soppressione delle decime di Sardegna, ai tributi per il clero ed alle immunità ecclesiastiche. Vigile ed agile fu la linea di condotta seguita dal Pontefice di fronte all'indifferentismo sospettoso prima, all'invadenza interessata poi della Monarchia di Luglio, in sostanza troppo scettica per voler apparire persecutrice, mentre fra quei cattolici prevaleva il monito dell'Ozanam: « Rinunziate allo spirito politico a favore dello spirito sociale ». La S. Sede vi incoraggiava le sane tendenze neo-guelfe e vi sosteneva il moto per la libertà di insegnamento; il generoso sacrificio dei Gesuiti trovava qualche compenso nel tacito ritorno dei Benedettini e dei Domenicani. Felice equilibrio di costruttivo compromesso poté raggiungersi nel Belgio, ove per l'opera accorta ed abile del nunzio Pecci fu superata anche la spinosa controversia delle commissioni d'esame. Nella penisola Iberica fra Cristina, Isabella e Don Carlos, fra Miguel, Pedro e Maria da Gloria, con il complicarsi dei conflitti dinastici in contrasti ideologici, fra assolutismo regalistico operante e liberalismo laicistico insorgente, larghe persecuzioni e vessazioni ebbe a soffrire la Chiesa che, al solito, fece le spese per tutti. Sino a quando, grazie alla fermezza di G. nel salvaguardare i principi ed alla sua duttilità nel cogliere ogni contingenza solutiva, in Spagna, disfatto Espartero, non ci si avviò a nuova sistemazione concordataria (1843-45), ed in Portogallo non si delineò, ricevendo a Roma il Carreira ed inviando a Lisbona mons. Capaccini, un clima di evidente distensione pacificatrice.

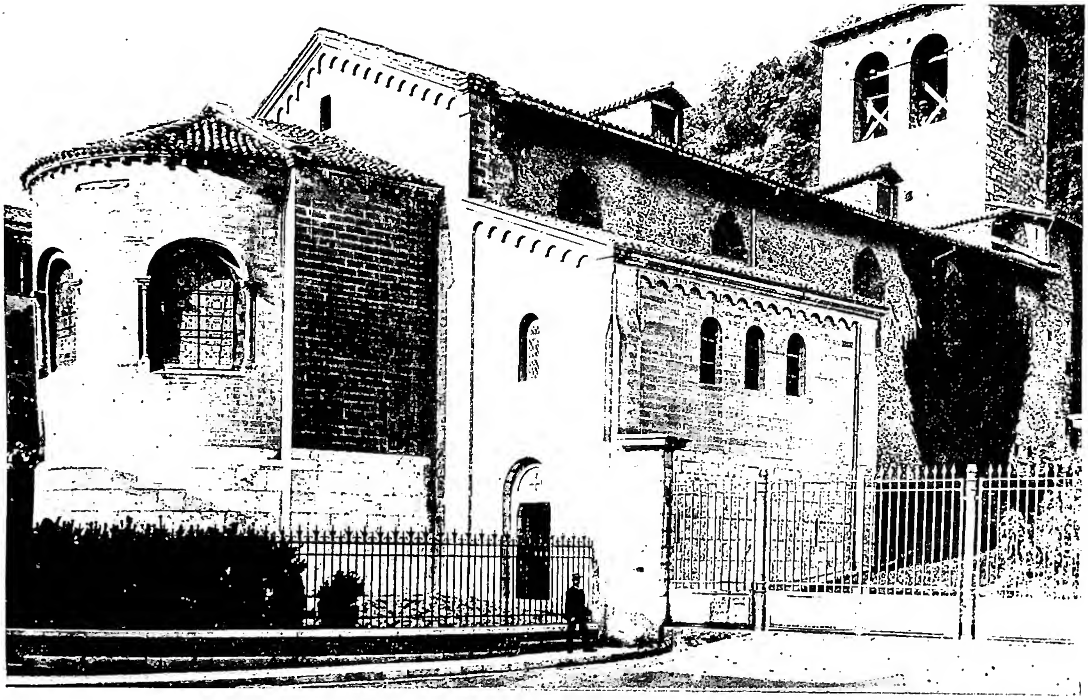
Non altrettanto può dirsi della Svizzera, dove nel conflitto politico fra federalisti, fedeli alle antiche autonomie dei cantoni, e radicali a tendenza centralistica ed unitaria, si inserisce aspro contrastro religioso essendo i primi volti a salvaguardia delle libertà della Chiesa, tendendo gli altri a laicistica e razionalistica oppressione. Sostenuti i cattolici dalla forza del buon diritto e del conforto di G., condotti dal Leu e dal Meyer, lottano vittoriosamente fin dal 1832 contro il tentativo di organizzare la Chiesa elvetica in senso nazionale ed autonomo dalla S. Sede. Ma i radicali, sconfitti sul piano della legalità democratica, ricorrono al diritto della forza: l'11 dic. 1845 sorge la lega difensiva del *Sonderbund*, e s'aprono così le ostilità della guerra civile.

Mentre in Austria si notano (1833-44) segni precursori d'una prossima distensione attraverso la pratica e graduale desuetudine della legislazione giuseppinista, con conseguente riaccentuarsi dell'influenza di Roma, le relazioni con la Prussia volgono di necessità all'estremo, sempre più intensificandosi lo sforzo di realizzare l'unificazione confessionale dello Stato con la campagna dei matrimoni misti e con subdole manovre intese a dar luogo ad una sintesi sincretistica delle diverse confessioni. All'arrendevole connivenza di alcuni vescovi e prelati prontamente rispose G. XVI, ribadendo le saggie direttive di Pio VIII (breve *Litteris*, 25 marzo 1830), e condannando le dottrine dell'Hermes. Sorsero allora nelle persone del Droste-Vischering e del Dunin mirabili campioni della verità e della Fede, contro l'arresto dei quali si levò la voce del Papa (alloc. conc. del 10 dic. 1837, 13 sett. 1838, 8 luglio 1839), destando un'onda d'entusiasmo e di sdegno non solo nel paese, ma in tutto il mondo civile. Più accorto di Federico Guglielmo III, il successore, quarto dello stesso nome, avvedutosi che, invece che all'unità, si minacciava di pervenire ad irreparabili fratture della

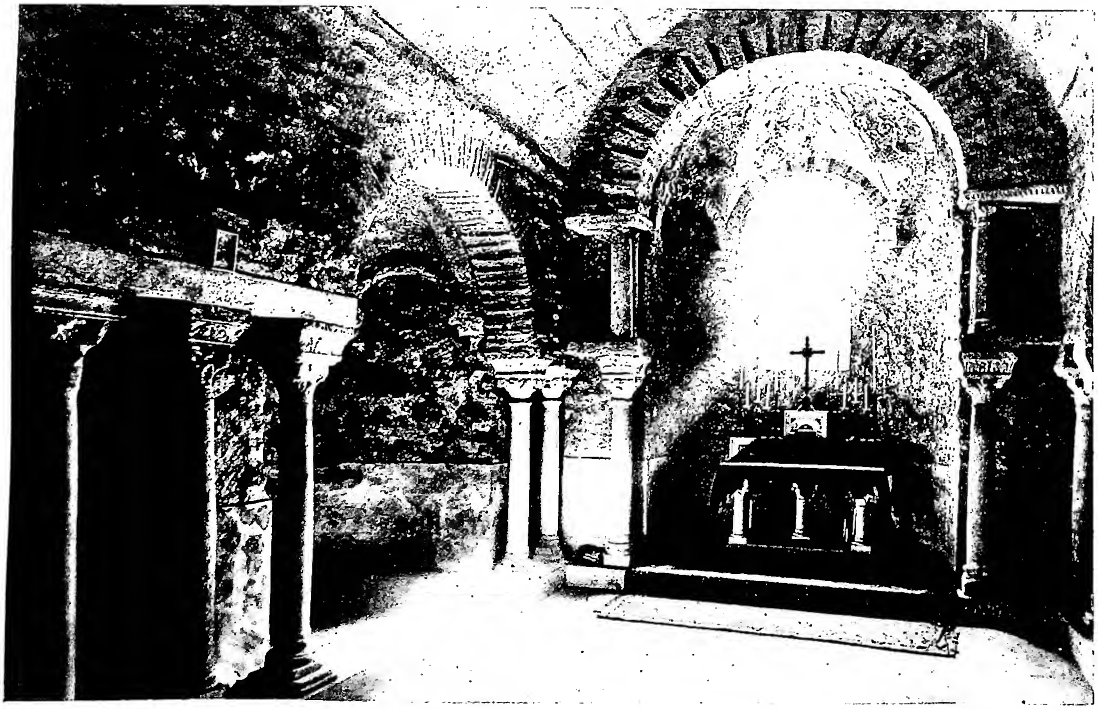


(fot. Alinari)

MONUMENTO A GREGORIO XV,
opera di Pietro II Le Gros (1714-19) - Roma, chiesa di S. Ignazio.



(*fot. Archives photographiques*)

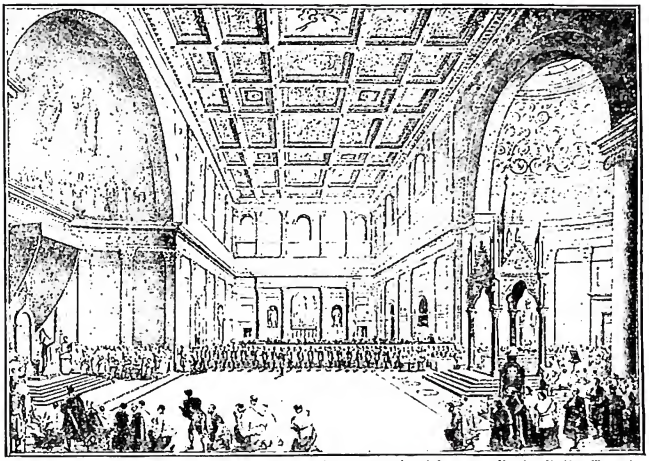


(*fot. Archives photographiques*)

In alto: CHIESA DI S. LORENZO, lato nord (sec. XII con restauri posteriori).
In basso: CRIPTA DELLA CHIESA DI S. LORENZO (sec. VII dopo i restauri).

compagine dello Stato, sin dal 1840 mutava politica, liberava i pastori imprigionati e creando con funzionari cattolici una apposita sezione cattolica presso il Ministero dei culti (1841), preparava trent'anni di pace religiosa nel paese.

Quanto all'Inghilterra, alla Scozia e all'Irlanda cattolica, l'azione di G. XVI fu non meno viva ed intensa, ma sempre volutamente contenuta sul puro piano religioso, puntando più a far breccia nelle prevenzioni e nelle leggi che vietavano a quei fedeli di usufruire delle tradizionali libertà riconosciute a tutti gli altri cittadini, che non ad incorrere con negoziati diplomatici nel pericolo di prevedibili inframmettenze statali. Così, grazie anche alla paterna amicizia con il Wisemann e alla non celata ammirazione per gli sforzi rivendicativi degli irlandesi, notevole divenne la fioritura della Chiesa romana in quelle terre, mentre si raddoppiava il numero dei vicariati apostolici (1840) e si imponeva sempre più, anche politicamente, la soluzione del problema dell'Irlanda, per il cui clero il Papa ampliava e sistemava il collegio nazionale di S. Agata ai Monti.



(per cortesia del conte Paolo Dalla Torre)

Gregorio XVI - G. XVI consacra l'altare detto della Confessione nella basilica di S. Paolo (5 ott. 1840). Litografia da disegno di Francesco Grandi.

Ed infine, accanto a così alterne vicende della vecchia Europa, facevan netto contrasto d'ombre incombenti e di luci vitali Russia da un lato, Americhe dall'altro. Di fronte alla Polonia martire ed alla Russia conculcatrice, l'atteggiamento di G. XVI si concretizzò con equa linearità nei ripetuti inviti rivolti ai fedeli polacchi di rifuggire per lo stesso loro bene spirituale e materiale dal ricorso al disordine ed alla violenza, ma ancor più nelle reiterate proteste volte a smascherare la perfida ipocrisia connaturata con il barbaro assolutismo moscovita. Nelle Americhe, viceversa, il tempestivo consenso e riconoscimento dal Pontefice fattivamente espresso ai sistemi di non antireligiosa libertà democratica, contro ogni pretesa d'inframmettenza iberica o di aprioristica distinzione fra diversi tipi di reggimento, purché sempre salva fosse la libertà della Chiesa, gettava le buone fondamenta delle mete oggi raggiunte. E basti dire delle consolazioni provenienti a G. dagli Stati Uniti, ove con il suadente e libero proselitismo sorgevano sempre nuove circoscrizioni ecclesiastiche ed i concili nazionali succedentisi in Baltimora riuscivano ad ogni sessione sempre più folti ed edificanti.

Se, dunque, non solo G. nel governo della Chiesa e nella sua « politica » ecclesiastica riguardo ai diversi Stati non fu per principio contrario ai regimi di libera costituzione, ma anzi, come è stato scritto dall'Hofmann a proposito della Grecia, egli « nel difendere strenuamente i principi religiosi nelle lotte interne [d'ogni nazione] ha certamente reso servigi alla causa della santa libertà contro la statolatria », mostrando di apprezzare i vantaggi della libera espressione dell'opinione pubblica in senso non già illuministico, ma medievalmente civico e cristiano, che cosa resta dello sbandierato « oscurantismo » di questo Pontefice? Quella dell'« oscurantismo » di G. non fu in larga parte che una abile trovata propagandistica dei liberali contemporanei e postumi. È questo appunto il madornale errore in cui, anche riguardo G., continuano a dibattersi molti storiografi, i quali anziché giudicare certe figure nel quadro del tempo in cui vissero e delle istituzioni che ressero, riducono la loro funzione a farsi portavoce dei passionati e contingenti spunti polemici di questa o quella parte in contrasto.

Né regge e può reggere neppure la facile distinzione tipicamente liberale del Farini, fra la illuminata ed apostolica saviezza del governo religioso di G. e le pretese pecche di miope e retrivo oscurantismo del suo governo civile e di fronte agli scottanti problemi della nazionalità italiana. Tale distinzione appare ormai priva di fondamento ad un obbiettivo e sereno esame dei fatti e delle circostanze, dai quali, invece, balza evidente la perfetta ed aderente coerenza del Papa.

G., rilevava or è un secolo l'Audisio, « aveva mente da comprendere la sua età, i pericoli ed i cimenti... [Ma] trovò [nello Stato pontificio ed in Italia] un sistema costituito, tenace e compatto in ogni sua parte... [Sicché] franco in religione [dovette] procedere in politica cauto e rispettivo. Il pensiero dei grandi papi del medioevo, di far l'Italia loro punto d'appoggio, e se stessi nucleo delle potenze italiane, pareva dimenticato. Né le potenze italiane ben ricordavano la tradizione italica di stringersi civilmente al papato. E mentre le sètte con iniqui mezzi cospiravano al fine di conseguire l'indipendenza e una qualche unificazione della smembrata Italia, a quelle abbandonavano i principi stessi questa potente leva ». È chiaro quindi che, quando anche G. l'avesse voluto, per far risorgere l'Italia nel senso accennato, che altro non poteva essere se non il senso neoguelfo di ieri e di oggi, non sarebbe certo bastato che egli solo e per suo conto lo volesse, ma bensì che così anche lo intendessero tutti quei principi italiani e stranieri, e più ancora i liberali moderati aberranti nel pretendere di imporre al papato ed alla Chiesa i loro schemi ideologici, e soprattutto anche le sètte estremiste ed i loro anticlericali aderenti. La posteriore tragedia di Pio IX, fra il 1846 e il 1850, insegna: dal fallimento della sua famosa Lega fra gli Stati della penisola per decisiva ostilità del Piemonte, dell'infrangersi dei suoi negoziati per una pacifica rinunzia dell'Austria, fino alla uccisione del costituzionalista e federalista Pellegrino Rossi, alla rivoluzione, all'assalto al Quirinale ed alla partenza per Gaeta.

D'altro canto, convinto assertore e restauratore in senso medievalistico della libertà della Chiesa, tanto meglio se nel quadro generale delle libertà civiche e politiche, G. non solo come pontefice ma anche come sovrano temporale, non poteva e non doveva sacrificare quella a queste, specialmente poi nei suoi Stati. Perciò a lui si attaglia perfettamente, nei riguardi dei problemi politico-amministrativi dello Stato Pontificio, quanto appunto, dopo le esperienze di Pio IX, il card. Antonelli dichiarava nell'esilio di Gaeta (maggio 1849) al Balbo: « la coscienza del S. Padre non gli permette assolutamente di stabilire nulla che gli impedisca la sua libertà spirituale: non per altro essere stabilito il dominio temporale dei papi, se non per procacciar loro siffatta libertà verso le potenze esterne; inutile essere siffatta libertà se non rimane ai pontefici nell'interno del proprio Stato » (cf. P. Dalla Torre, *L'opera riformatrice ed amministrativa di Pio IX fra il 1850 e il 1870*, Roma 1945, pp. 9-13; nonché per tutta la accennata politica italiana di Pio IX i fondamentali studi di P. Pirri, in *Rivista di*

storia della Chiesa in Italia, 1 [1947], pp. 38-84; 2 [1948], pp. 183-214). Non dunque chiuso e cieco oscurantismo da parte di G., ma semmai avveduto, coerente ed aderente senso di insopprimibili e spesso incoercibili realtà ed esigenze non solo politiche, ma anche e soprattutto religiose. Restavano, è vero, di fronte a così categorici diritti e doveri di una sovranità del tutto particolare, i giusti diritti di sudditi, ai quali in ogni modo spettava in senso cattolico, oltre che il privilegio secolare, anche il tradizionale dovere di servire e di collaborare anzitutto alla grande causa spirituale dell'indipendenza e della necessaria libertà del papato, ossia della Chiesa. Ma anche qui la condotta di G., se vista in questa luce e se rettamente giudicata, non può dar luogo a rilievi di principio perché tutto quanto gli fu dato fare per i sudditi operò; semmai si possono avanzare riserve sul modo con cui alcune fra le molteplici e ben congegnate sue misure e provvidenze vennero, causa le circostanze o responsabilità degli esecutori, attuate ed applicate.

E difatti, prescelta come unica possibile la via d'innovare le istituzioni anziché di concedere costituzioni, respinta come lesiva della sua sovrana libertà la straniera imposizione dei dettami del *Memorandum* riformistico delle potenze della Sacra Alleanza (1831), e liberatosi con il rafforzamento dell'esercito dal vincolante peso della duplice occupazione franco-austriaca, G. fece in sostanza per proprio conto assai più di quanto col *Memorandum* stesso non gli si chiedesse. Così, grazie al sapiente consiglio del card. Gamberini e di altri, ogni campo dell'amministrazione divenne, ancora una volta, oggetto di studi approfonditi, di modifiche spesso radicali e di pregevoli innovazioni, dalla amministrazione centrale a quella locale, comunale e provinciale, dalla giurisdizione amministrativa a quella civile e penale, dall'attività giuridica e sociale dello Stato a quella finanziaria e militare. E però a detta di un esperto cultore dei precedenti storici del diritto amministrativo italiano, lo Schupfer, e come dimostrano anche le recenti ricerche del Ventrone e di altri, « dire che l'amministrazione degli Stati Pontifici sia stata tra le meno pregevoli d'Italia, sarebbe dire cosa non vera... I pregi non mancarono [sin dal tempo di Pio VII]... ed il moto ascensionale delle organiche riforme proseguì il suo cammino sotto G. XVI » e sotto Pio IX, sicché « il passo più difficile verso la libertà e verso un'amministrazione perfezionata, poteva dirsi ormai superato ». « Non si può certo non rilevare – osserva il Ventrone – che le libertà, specialmente quelle politiche [erano] di molto limitate... [Ma] d'altra parte – aggiunge egli – non si può certo fare torto ad uno Stato di non volersi suicidare ». A questo punto nell'impossibilità di dare qui un quadro anche riassuntivo della vastissima opera di G. come sovrano temporale e pur di quanto con spiccato amore egli, coltissimo, fece e per le scienze e per le arti e per la cultura in genere, e per la pubblica istruzione in specie, si veda lo studio di P. Dalla Torre su *L'opera riformatrice ed amministrativa di G. XVI* (in *G. XVI. Miscellanea commemorativa*, Roma 1948, II, pp. 29-121, con ampia bibl.).

La morte, accolta con l'umile ed austera semplicità monastica in cui aveva sempre vissuto (« voglio morire da frate e non da sovrano » disse con dolce fermezza a chi ancora si affannava a circondarne di fasto gli estremi momenti), lo colse sulla breccia il 1° giugno 1846. Aveva regnato per tre lustri ed era in età di anni 81. Fu sepolto in S. Pietro e sul monumento erettogli spicca a giusto titolo, quasi unitaria commemorazione di tutte le grandi sue gesta, la « Propagazione della Fede ». Tenendo la mano destra sul mappamondo G. addita ai missionari, che lo circondano, la Croce, quasi ad incitarli a perseguire nei secoli la loro opera d'apostolato con lo stesso suo intrepido coraggio, e con la medesima sua fermissima perseveranza.

BIBL.: Per gli atti di G. v. : *Bullarii Romani continuatio*, a cura di A. Barbèri, voll. XVI-XIX, Roma 1835; *Acta Gregorii Papae XVI*, pubbl. sotto gli auspici del card. V. Vannutelli a cura di A. M. Bernasconi, ivi 1901-1904; *Raccolta delle leggi e disposizioni di pubblica amministrazione dello Stato Pontificio*, ivi 1834-71. Pochi sono gli studi costruttivi ed obiettivi o semplicemente aggiornati su G. Oltre alla voce G. ed a moltissime altre connesse, nel *Diz. di erudizione storico-eccl.* di G. Moroni, XXXII, Venezia 1845, pp. 312-28, che assume come fonte contemporanea notevole importanza, una ampia ed informata revisione critica della storiografia si ha nei due volumi pubblicati dai Camaldolesi in occasione del centenario della morte : *G. XVI. Miscellanea commemorativa*, Roma 1948. Cf. inoltre : G. Baraldi, *Pio VIII e G. XVI*, Modena 1831; G. Battaglia, *Cenni cronologici sul sommo pontefice G. XVI*, Venezia 1837; A. Nibby, *Roma nell'a. 1838*, Roma 1838; F. Fabi-Montanari, *Notizie istoriche di G. XVI P. M. di santa memoria*, ivi 1846; B. Wagner, *Papst G. XVI., sein Leben und sein Pontifikat*, Sulzbach 1846; *Pius VIII and G. XVI*, in *The Edinburg Review*, genn. 1859; N. Wiseman, *Recollections of the last four Popes*, 1ª ed., Londra 1858, trad. it., Milano 1860; G. Audisio, *Storia religiosa e civile dei Papi*, V, Roma 1868, pp. 356-94; G. B. Del Bravo, *Storia del pontificato di G. XVI di s. m.*, ms. (1870) nella Biblioteca di S. Gregorio al Celio; A. Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, III, 11, Berlino 1870; *La vérité sur G. XVI et son temps. Plaidoiries de MM. Collin et Van Biervliet devant le tribunal de première instance de Gand au procès intenté à la « Flandre Libérale » par M. Moroni*, Parigi 1877; M. Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, Gotha 1882; G. Lamantia, *Storia della legislazione italiana*, I, *Roma e Stato Romano*, Torino 1884; C. Sylvain, *G. XVI et son pontificat*, Lilla-Parigi 1889; L. Farges, *Le pouvoir temporel au début du pontificat de G. XVI*, in *Revue historique*, 42 (1890); J. Helfert, *G. XVI. und Pius IX.*, Praga 1895; P. Balan, *Storia d'Italia*, IX, Modena 1897; B. Gamberale, *Gli inizi del pontificato di G. XVI. La conferenza diplomatica in Roma e le riforme*, in *Rassegna stor. del Risorg.*, 16 (1927), p. 657 sgg.; F. Hayward, *Le dernier siècle de la Rome pontificale*, Parigi 1927-28; H. Bastgen, *Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik G. XVI.*, I, Paderborn 1929; G. Mollat, *La question romaine de Pie VI à Pie XI*, Parigi 1932; A. Ventrone, *L'amministrazione dello Stato Pontificio dal 1814 al 1870*, Torino 1936; E. Vercesi, *Tre pontificati : Leone XII, Pio VIII, G. XVI*, ivi 1936; A. Muñoz, *Roma cent'anni fa*, Roma 1939; J. Schmidlin, *Histoire des papes de l'époque contemporaine*, I, parte 2ª, Lione-Parigi [1940], pp. 195-409; L. Salvatorelli, *Pensiero e azione del Risorgimento*, Torino 1943, v. indice; D. Federici, *G. XVI tra favola e realtà*, Rovigo 1947; D. Demarco, *Il tramonto dello Stato Pontificio. Il Papato di G. XVI*, Torino 1948; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, ivi 1948, v. indice; J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789-1846*, in *Histoire de l'Eglise* diretta da A. Fliche-V. Martin, XX, Parigi 1949, pp. 426-71; N. Storani, *Viaggio di S. Santità G. XVI alla visita del santuario di S. Maria Loretana, nel sett. 1841* (s. n. t.); C. Schupfer, *I precedenti storici del diritto amministrativo vigente in Italia*, in V. E. Orlando, *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano*, I, Milano (s. a.), pp. 1256-84; da tenersi presente per la elencazione delle opere pubbliche [A. Tosti], *A G. XVI. Epigrafi* (s. d.).

Paolo Dalla Torre

GREGORIO da RIMINI. - Celebre teologo agostiniano, n. a Rimini nella seconda metà del sec. XIII, m. a Vienna nel 1358. Da una lettera di Clemente VI al cancelliere di Parigi (12 genn. 1345), si sa che G. aveva iniziato la sua vita di studente universitario nel 1323 : doveva essere molto giovane quando, indossato l'abito degli Eremitani, fu inviato a Parigi. Mentre insegnava come baccelliere, ebbe polemiche con un Giovanni Scoto (non il famoso francescano), di cui rimangono i *Libri logicales* (Lione 1513), diretti contro G. da R.

Nel 1339, conseguito il baccellierato, G. ritornò in Italia ed insegnò come *cathedraticus principalis*, nelle scuole dell'Ordine, a Bologna, Padova, Perugia. Nel 1341 riprese le sue lezioni a Parigi, e nel 1345, per l'intervento di Clemente VI con la lettera sopra menzionata, ottenne il magistero. Nel 1347 lo stesso Pontefice gli ordinò di lasciare la cattedra a Gerardo *de Scholaribus*; tornato quindi in Italia rioccupò il posto di *cathedraticus principalis* nel convento di Bologna.

G. da R. fu tra i primi professori della facoltà teologica di Parigi ad insegnare il nominalismo; fu questa forse la causa del ritardo, con cui gli fu conferito il magistero. Gli Agostiniani presero posizione contro questa corrente filosofica, e nei Capitoli generali del 1345 e 1348 emisero decreti per impedirne la diffusione nell'Or-

dine. Ma G. non venne molestato e continuò la sua attività di maestro e di scrittore, dedicandosi però di preferenza, negli ultimi anni della vita, al campo esegetico. Nel 1357 fu eletto priore generale dell'Ordine.

In filosofia G. da R. è un assertore deciso d'un nominalismo che si preoccupa di accordare con la fede. Sostiene un concettualismo logico che distingue, a differenza di quello psicologico di tanti suoi contemporanei, tra essere soggettivo e oggettivo; rigetta, contro Occam, la pluralità delle forme nell'uomo e ammette il valore dimostrativo delle prove dell'esistenza di Dio e della spiritualità dell'anima.

In teologia è avversario irreducibile delle tendenze pelagiane che serpeggiano nel nominalismo, insiste con dovizia di documentazione sulla necessità della Grazia per compiere le opere in ordine alla salvezza, anche per l'*initium fidei*. Sul peccato originale, sulla giustificazione, sulla predestinazione segna il ritorno ad un rigido agostinismo. È ingiustificata l'accusa di aver precorso Lutero : le sue posizioni estremiste non sorpassano i limiti di questioni disputabili.

La sua personalità esercitò un'influenza rilevante. A Wittenberg i nominalisti seguirono la sua via anziché quella di Occam; Capreolo ricorse spesso a lui (*doctor authenticus*) e sulla dottrina della Grazia si studiò di accordarlo con s. Tommaso. Nel sec. XVI nell'Università di Salamanca esisteva una *cathedra Gregorii*. Suoi immediati discepoli furono Ugolino Malabranca di Orvieto (v.), Bonsembiante Baduario di Padova e Giovanni da Basilea. Nel suo Ordine l'influsso fu prevalentemente teologico : l'infiltrazione nominalista venne presto eliminata.

BIBL.: J. Würdsdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini* (*Beiträge*, 20, 1), Münster 1917; F. Stegmüller, *Gratia sanans : zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule*, in Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Colonia 1930, pp. 395-409; P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle*, Parigi 1934, pp. 141-75; M. Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini* (*Forschungen zur Kirchen-und Geistesgeschichte*, 3), Stoccarda 1934.

Ugo Mariani

GREGORIO, cardinale prete dei SS. APOSTOLI : v. VITTORE IV, ANTIPAPA.

GREGORIO il TAUMATURGO, santo. - N. verso il 213 da genitori pagani in Neocesarea, nel Ponto, m. verso il 270. Il suo nome originale era Teodosio. Dopo lo studio del diritto a Berytus fece la conoscenza di Origene a Cesarea, si convertì alla religione cristiana e rimase per 5 anni con il suo diletto maestro; di lui ha dato un ricordo nel suo bellissimo discorso di congedo e di ringraziamento. Ritornato al suo paese, divenne vescovo della città nativa. Fece molto per la conversione del Ponto (cf. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4a ed., II, Lipsia 1924, p. 757 sg.). Partecipò al primo Sinodo (Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 28) contro Paolo di Samosata (264-65). Autore di una regola della fede (Ἔκθεσις τῆς πίστεως), pubblicò inoltre una epistola canonica (PG 10, 1040-48) che divenne di grande importanza per la questione della Penitenza nella Chiesa. Una metafrasi dell'*Ecclesiaste* è citata da s. Girolamo (*Comm. in Eccl.*, 4; cf. anche *De vir. ill.*, 65), ed è dunque opera sua, anche se è ascritta in manoscritti a Gregorio Nazianzeno (PG 10, 987 sg.). Autentico anche il libro, *A Teopompo, sulla impassibilità e passibilità di Dio*, conservato solo in lingua siriaca (cf. P. Lagarde, *Analecta Syriaca*, Lipsia 1858, p. 46 sg.; J.-B.-F. Pitra-Martin, *Analecta sacra*, IV, Parigi, pp. 103-20, 363-76). Di dubbia autenticità sono : *A Filagrio, sulla uguaglianza dell'essenza*, rimasto in lingua siriaca sotto il suo nome (P. Lagarde, *op. cit.*, p. 43 sg.; J.-B.-F. Pitra-Martin, *op. cit.*, pp. 100-63, 360-63), in lingua greca attributo a Gregorio Nazianzeno e Gregorio Nisseno (PG 37, 383-86; 46, 1101-1108); il trattato *Sull'anima*, diretto a Taziano (PG 10, 1037-46), che va anche sotto il nome di Massimo il Confessore (cf. A. I. Lewis, *Studia Sinaitica*, Londra 1894, p. 19; Einarson, *Classical philology*, 1933, p. 129 sg.); sei omelie, conservate in lingua armena. Perdute diverse lettere ed il *Dialogo con Aeliano*. Festa il 17 nov.

BIBL.: Edizione del discorso di gratitudine di P. Koetschau, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes* (*Sammlung ausgewählter Quellenschriften*, 9), Friburgo 1894. Sulla esposizione della fede cf. C. P. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania 1879, p. 10 sg.; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, I, Lipsia 1894, p. 338 sgg. Studi : V. Ryssel, *Gregorios Thaumaturgos*, Lipsia 1880; Bardenhewer, II, p. 315 sg.; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 76, 163, 262; W. Telfer, *The cultus of st. Gregory Thaumaturgos*, in *Harv. theol. review*, 19 (1936), p. 225 sgg.; G. Graf, *Geschichte der christlich -arabischen Literatur*, I (*Studi e testi*, 118), Città del Vaticano 1944, p. 308 sg. Sulle omelie attribuite a G. cf. *Anal. Boll.*, 44 (1925), p. 86 sgg.

Erik Peterson

GREGORIO IV, TAY. - Katholikós armeno (1173-93), dotto e pio. Promosse, insieme con lo zio s. Nerses il Grazioso, lo svincolamento della Chiesa armena dagli equivoci circa il Concilio di Calcedonia. Nel Sinodo armeno di Hromklay (1179) indusse i 33 vescovi armeni a sottoscrivere la professione di fede cattolica redatta da s. Nerses il Grazioso. Quando questa lettera di comunione arrivò a Bisanzio, Manuele I Comneno era morto. Se il legame con i Greci ebbe poco successo per questa morte, quello con Roma fu invece coronato con l'ambasciata armena a Lucio III, a Verona (1184), che confermò la integrità della professione di fede di G. e gli inviò l'anello, il pallio, la mitra, e i libri rituali. Le relazioni di comunione proseguirono sotto Clemente III.

BIBL.: L. Ališan, *Sissouan* (in armeno), Venezia 1899, p. 466 sgg.; Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, I, Parigi 1910, p. 257 sg.; P. Tekeyan, *Controverses christologiques et l'Arméno-Cilicie* (*Orientalia Christiana Analecta*, 124). Roma 1939, passim.

Garabed Amadunl

GREGORIO di TOURS, santo. - I. VITA. – N. a Clermont (Francia) ca. il 538, m. a Tours il 17 nov. 594. Appartenente ad una delle più nobili famiglie della Gallia, di gente senatoria da parte del padre e comitale da parte di madre, ebbe per genitori Fiorenzo e Armentaria. Il padre morì mentre egli era ancora in tenera età, e la sua educazione fu compiuta dalla madre e dallo zio Gallus. Giorgio Fiorentino fu il suo nome primitivo, mutato in G. più tardi, forse quando fu assunto all'episcopato. Era imparentato con molti vescovi della Gallia. Egli ricorda, all'età di otto anni, una visita al prozio s. Nicezio vescovo di Lione, presso il quale esercitò più tardi l'ufficio di diacono, ricevuto nel 563. Una malattia lo condusse alla tomba di s. Martino a Tours, dove ottenne la guarigione e si fermò qualche tempo presso il vescovo Eufronio, cugino della madre. Alla morte di questo, il clero ed il popolo di Tours lo elessero e richiesero come vescovo, mentre egli era a Reims, ove fu anche consacrato nel 573.

Resse la sua chiesa in un periodo burrascoso e fu sempre tenuto in grande stima dai diversi re (Sigeberto, Childerico, Gontrano, Childeberto), che si disputarono la metropoli; da essi ottenne spesso benefici per la sua città, come la deposizione del pessimo conte Leudasto nel 580, la grazia per il conte di Bordeaux, complice in una congiura contro il Re, nel 585, l'esenzione dalle imposte nel 589. Pur di costituzione un po' inferma, lo si trova spesso in viaggio per interessi della sua diocesi : a Poitiers, Nantes, Bordeaux, Lione, Châlon, Autun, Reims, Soissons, Metz,

Coblenza, Orléans, Parigi ecc. Non è probabile un viaggio a Roma attestato dal suo biografo del sec. VII. Fu spesso in relazione con il vescovo Fortunato di Poitiers, che gli dedicò più di una composizione poetica. Si occupò pure della manutenzione degli edifici sacri, restaurando ed ornando di pitture la basilica di S. Martino, ingrandendo l'oratorio di S. Stefano, costruendo ad Artone una chiesa a S. Gabriele.

Dopo la sua morte fu inumato nella basilica di S. Martino, ove, nel sec. VII, s. Ouen gli eresse un mausoleo distrutto nel sec. IX e rifatto nell'XI.

Il culto di s. G. si estese ben presto, rendendolo uno dei santi più popolari della Francia, con il suo predecessore s. Martino. Festa il 17 nov.

II. OPERE. – La formazione letteraria di G. fu quella che al suo tempo si dava alle persone di alto rango. Cominciò a studiare a 8 anni. Conobbe gli autori classici, fra i quali amò particolarmente Virgilio, di cui si riscontra spesso l'influenza nei suoi scritti. S. Avito, vescovo degli Arverni, lo iniziò agli studi ecclesiastici.

Ebbe una grande passione per lo scrivere, e lasciò svariate opere, che egli elencava, compendiandole così: « Decem libros historiarum, septem miraculorum, unum de vitis Patrum scripsi, in Psalterii tractatum librum unum commentatus sum; de cursibus etiam ecclesiasticis librum scripsi ». Fra i libri agiografici particolarmente notevole il *De vitis Patrum* (23 santi dei secc. IV, V e VI), una delle precipue fonti della sua *Historia Francorum*, e i 4 libri dei *Miracula s. Martini*.

L'opera principale a cui è legato il suo nome è la *Historia Francorum*, la cui importanza è capitale, essendo l'unica fonte letteraria dell'antica storia dei Franchi, senza la quale quasi nulla si saprebbe delle antichità di quel popolo. Divisa in 16 libri, nel primo si dà un rapido sguardo alla storia universale per inquadrarvi la storia dei Franchi. Il secondo incomincia dalla conversione di Clodoveo e conduce la storia, con i ll. III e IV, fin ai tempi di Sigeberto (575). I libri successivi, dal V al X, sono quasi un commentario di memorie personali, fatti di cui egli stesso fu in parte spettatore. Intreccia la storia ecclesiastica alla civile; vi intesse aneddoti, scene di vita domestica, ragguagli di opere, di personaggi importanti, di opere d'arte, elementi di folklore, ecc., che dànno a tutta l'opera, nonostante la rozzezza dello stile, le sgrammaticature, la corrotta ortografia del tempo e il limitato senso critico dell'epoca, un tono personale e una vivezza pittoresca di colorito.

Le edizioni delle opere di G., particolarmente della *Historia Francorum*, si contano numerose, dalla prima del 1512 fino ad oggi. Le principali sono quelle di T. Ruinart, *Sancti Georgii Florentii Gregorii episcopi Turonensis opera omnia...*, Parigi 1679, riportata in PL 71. L'edizione critica più notevole è in MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, I, *Gregorii Turonensis opera*, ed. W. Arndt e Br. Krusch.

BIBL.: G. Monod, *Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, I, Parigi 1872; P. de Hérouville, *La culture classique de st Grégoire de Tours*, in *Etudes*, 126 (1911), pp. 787-805; Br. Krusch, *Die Unzuverlässigkeit der Geschichtschreibung Gregors von Tours*, in *Mitteilungen des Instituts f. öst. Gesch.*, 1931, pp. 486-90; V.-M. Leroquais, *Les Sacramentaires et les Missels des bibliothèques publiques de France*, III, Mâcon 1924, p. 371 (indice); id., *Les Bréviaires...* V, ivi 1934, p. 129 (indice); H. Leclercq, *Grégoire de Tours*, in DACL, VI, coll. 1711-53; G. Vinay, *San G. di T. Saggio* (*Studi di Letteratura latina medievale*, 1), Carmagnola 1940; R.-A. Meunier, *Grégoire de Tours et l'histoire morale du centre-ouest de la France*, Poitiers 1946. Alberto Ghinato

GREGORIO d'UNGHERIA : v. MARIGNOLLI, GIOVANNI de.

GREGORIO di VALENZA : v. VALENCIA, GREGORIO di.

GREGORIO II VKAJASSER. - Katholikós armeno (1065-1105). È il primo della serie della famiglia Pahlaw, che dopo sei secoli ripristinava il sacerdozio emerito della famiglia Parthew di s. Gregorio Illuminatore.

Si ammette un suo viaggio, dopo il 1074, a Roma con proposito di unione con Gregorio VII papa, e per venerare le reliquie degli Apostoli. Il Papa vi accenna in una lettera del 7 dic. 1074; come anche allude a una ambasciata da parte del katholikós nella lettera del 6 giugno 1080 diretta a G. In essa gli propone l'accettazione del Concilio di Calcedonia e la correzione di alcuni errori.

Questo è, secondo L. Ališan, l'inizio dell'epistolario pontificio con la Chiesa armena.

Durante il lungo periodo del suo patriarcato, G. riformò e aggiornò il *Martirologio armeno*, aggiungendo nuovi santi della Chiesa romana e greca; perciò fu nominato *Vkajasser*, cioè *Filomartire*.

BIBL.: Mansi, X, 149; XX, 311; L. Ališan, *S. Nerses il Grazioso e l'epoca* (in armeno), Venezia 1873, pp. 22-35; Matthieu d'Edesse, *Chronique*, trad. di E. Dulaurier, Parigi 1858, p. 239 sgg.; Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, I, ivi 1910, pp. 1663-7. Garabed Amadunl

GREGORIOS AKYNDINOS : v. AKINDINOS, GREGORIOS.

GREGORIUS, CARDINALIS. - Canonista del sec. XI-XII, cardinale, m. il 21 nov. 1113. Compose tra il 1104 e il 1106 una *Collectio*, chiamata « Polycarpus », dedicata a Diego, vescovo di Compostella.

Riporta, oltre a passi desunti dal *Corpus iuris civilis*, molti testi del *Decretum* di Burcardo e delle altre collezioni italiane gregoriane. Un'altra recensione di questa collezione è stata fatta negli aa. 1130-40 con l'inserzione di molti falsi documenti. Edizioni parziali della collezione a modo di estratti si hanno in A. Mai, *Nova bibliotheca Patrum*, VII, 3, Roma 1888, pp. 1-76; in PL 56,346; in F. Theiner, *Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones*, Roma 1836, p. 356 sgg. (sono riferite le rubriche della collezione).

BIBL.: H. Hüffer, *Beiträge zur Geschichte der Vorgratianischen Kirchenrechtsquellen*, II, Münster 1862, pp. 67-109; P. Fournier-G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques*, II, Parigi 1931, pp. 169-85; C. G. Mor, *Il Digesto nell'età preirneriana*, in *Per il XIV centenario delle Pandette e del Codice di Giustiniano*, Pavia 1934, pp. 672-75, 693-94; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 240, 327, 421. Cosimo Petino

GREGOROVIUS, FERDINAND. - Storico tedesco, n. il 19 genn. 1821 a Neidenburg (Prussia orientale), m. a Monaco di Baviera il 1° maggio 1891. Di famiglia oriunda polacca (Grzegorzewski) nella quale era tradizionale la carriera del pastore protestante, fu inviato a studiare al ginnasio di Gumbinnen e, poi, per la teologia, a Königsberg.

Giovanissimo lo sfiorò l'idea della rivoluzione polacca: del resto fu e si sentì sempre un patriota prussiano. Nel 1845 pubblicò un romanzo; nel 1851 un saggio sull'imperatore Adriano. Nel 1852, venuto a Roma, incominciò i suoi studi di biblioteca e d'archivio, per la *Storia della città di Roma nel medioevo*, che cominciò a scrivere tre anni più tardi e terminò nel 1871. Nel 1889 pubblicò una *Storia di Atene nel medioevo*, ben diversa, come opera di scienza e come opera d'arte, da quella di Roma. Tra le opere poetiche son da ricordare gli *Anni di viaggio in Italia*, prose che si possono dire liriche e, tra le minori, una traduzione dell'anacreontico siciliano Giovanni Meli. L'ultima opera del G. fu un tentativo di sintesi su *Le grandi monarchie*, apparso sulla *Nuova antologia* pochi giorni prima della sua morte, in cui tende a presentare la Prussia come erede della tradizione di impero universale che si inizia con la civiltà egiziana ed assira e definisce la vera idea germanica « di costituire l'impero della libertà morale, della verità, del dovere e del lavoro sotto la forma più umana ».

Il G. amò sinceramente l'Italia e soprattutto Roma, della quale fu cittadino onorario. Il suo nome rimane legato alla storia dell'Urbe ch'egli condusse dalla conquista di Alarico (410) fino al Sacco (1527), e che fu posta all'Indice nel 1874 per la sua tendenziosità anti-cattolica. Le scoperte archeologiche e documentarie ed i nuovi studi che si sono susseguiti hanno resa antiquata in molti punti quest'opera, dove spesso il poeta prende la mano

(da Gregorovius, Nelle Puglie, Firenze 1882)
GREGOROVIUS, FERDINAND - Ritratto.

al critico; nell'interpretazione di alcuni avvenimenti è poi da rilevare una visione del tutto personale.

G. vedeva nella cosiddetta riforma luterana « la più grande opera nazionale del popolo tedesco » (*Wanderjahre*, VI, p. 128), « la rinascita del cristianesimo, la nuova formazione del mondo della cultura attraverso la vitalità nazionale tedesca, la liberazione dell'intelletto umano, del sapere e del diritto della personalità, della scienza e dello Stato dalle costrizioni di un'autorità soprannaturale ». Perciò l'educazione protestante e il patriottismo tedesco, che innegabilmente emergono, nonostante lo sforzo di rimanere imparziale, insieme con il suo razionalismo dànno alla *Storia* una tendenziosità che ne diminuisce la serenità scientifica.

Nonostante ciò l'opera del G. resta ancora un grande tentativo di sintesi, che non può ignorarsi da chiunque voglia conoscere la storia di Roma medievale. Nulla però impedisce di considerarla anche come un poema epico in prosa: se ne è autorizzati dallo stesso autore il quale nel suo *Diario* ne parla spesso come di un'opera d'arte più che di scienza, narrandone il momento romantico dell'ispirazione sul Ponte dei Quattro Capi, l'entusiasmo, il travaglio della creazione. La sua *Storia di Roma* fu un parto geniale dell'amore romantico che il G. nutrì per la vecchia città, quasi cristallizzata nella sua stratificazione monumentale, che egli ebbe ancora modo di ammirare prima del 1870.

Opere principali: *Geschichte des römischen Kaisers Hadrian* (Königsberg 1851); *Euphorion, eine Dichtung aus Pompei* (Lipsia 1858); *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, vom V. bis zum XVI. Jahrhundert* (Stoccarda 1859-1872 [all'Indice, 5 febbr. 1854], molte edd. successive; tra le molte tradd. it. la migliore, con copiose aggiunte bibliografiche e con i risultati degli ultimi studi, è quella curata da L. Trompeo, in 16 voll., Città di Castello 1938-44); *Die Insel Capri* (Lipsia 1868); *Corsica* (Stoccarda 1869, trad. it. Roma 1912); *Lucrezia Borgia* (Stoccarda 1875, trad. it. Milano 1932); *Alcuni cenni storici sulla cittadinanza romana* (Roma 1877); *Wanderjahre in Italien* (Lipsia 1880-83 [all'Indice il vol. V, 15 dic. 1882], trad. it. Roma 1906-1909); *Die Grabdenkmäler der Päpste* (Lipsia 1881 [all'Indice, 27 giugno 1881], trad. it. Roma 1931); *Athenäis, Geschichte einer byzantininischen Kaiserin* (Lipsia 1882 [all'Indice, 10 luglio 1882], trad. it. Torino 1882); *Der Kaiser Hadrian, Gemälde der römisch-hellenischen Welt zu seiner Zeit* (Stoccarda 1884, trad. it. Roma 1910); *Kleine Schriften* (Lipsia 1887-92); *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter* (Stoccarda 1889); *Le grandi monarchie ossia gl'imperi universali nella storia*, in *Nuova antologia*, 115-20 (1891); *Gedichte* (Lipsia 1892); *Römische Tagebücher* (Stoccarda 1892, trad. it. Milano 1895).

BIBL.: G. Rosa, recensione della *Storia di Roma*, in *Archivio storico italiano*, 3ª serie, 23 (1876), p. 489 sgg.; anon., *La storia della città di Roma nel medioevo di F. G.*, in *Civ. Catt.*, 10ª serie (1877, II-IV), v. indice; D. Gnoli, *F. G.*, in *Nuova antol.*, 16 giugno 1891; S. Munz, *F. G. und seine Briefe an Gräfin Ersilia Caetani Lovatelli*, Berlino 1896; H. Simonsfeld, s. v. in *Allgemeine deutsche Biographie*, XLIX, Lipsia 1904, pp. 524-32; G. Pozzi, *F. G. e l'Italia*, in *Nuova riv. stor.*, 7 (1923), p. 356 sgg.; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, trad. it., Roma 1930, *Prefazione* e passim. Carmelo Trasselli

GREGORY, CASPAR RENÉ. - Teologo e critico protestante, n. a Filadelfia (U.S.A.) il 6 nov. 1846. Studiò ivi e a Princeton nel Seminario presbiteriano. Si dedicò alla critica neotestamentaria e divenne nel 1884 libero docente, nel 1889 professore straordinario e nel 1891 professore onorario a Lipsia. A 68 anni s'arruolò volontario nella guerra e cadde il 9 apr. 1917 a Neufchâtel-sur-Aisne. Era molto stimato come uomo per la sua indole sociale. Collaborò con C. Tischendorf, dopo la cui morte compose, in 18 anni di lavoro, i *Prolegomena* all'8ª ed. (*critica maior*) del *Testamentum Graece* di L. F. C. Tischendorf, Lipsia 1884-94.

Questi *Prolegomena*, notevolmente aumentati con materiali nuovi acquistati in molti viaggi, pubblicò poi sotto il titolo: *Textkritik des Neuen Testaments*, Lipsia 1900-1909. Introdusse una nuova denominazione dei manoscritti neotestamentari. Riguardo alla storia del testo del Nuovo Testamento si avvicina molto alla teoria di Westcott-Hort; secondo G. i codici Vaticano e Sinaitico rappresentano un buon testo del sec. II, equivalente quasi al testo originale. Voleva pubblicare un'edizione critica del Nuovo Testamento, ma ne fu impedito dalla morte. Come concepisse quest'edizione lo mostra la sua opera *Vorschläge für eine kritische Ausgabe des Neuen Testaments* (Lipsia 1911). Il testo, giusta le sue dichiarazioni, sarebbe stato poco differente dal testo di Westcott-Hort.

Altre opere: *Canon and text of the New Testament* (Edimburgo 1907); *Das Freer-Logion* (Lipsia 1908); *Einleitung in das Neue Testament* (ivi 1909); *Wellhausen und Johannes* (ivi 1911); *Die Coridethi-Evangelien* (con G. Beermann, ivi 1913); *Zu Fuss in Bibellanden* (pubblicato da H. Guthe (ivi 1919).

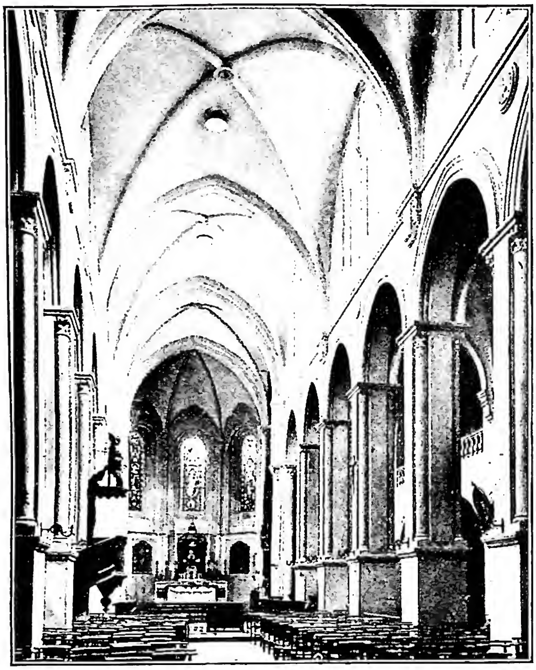
BIBL.: L. Pirot, s. v. in DBs, III, coll. 1369-71.
Arduino Kleinhans

GRENOBLE, DIOCESI di. - Città, capoluogo del dipartimento dell'Isère, tutto compreso nella diocesi stessa, oltre il cantone di Villeurbaine del dipartimento del Rodano. Ha una superfice di 8200 kmq. con una popolazione di ca. 700.000 ab. dei quali ca. 400.000 cattolici.

La diocesi è divisa in due arcidiaconati; il primo, di G., comprende i circondari di G. stessa e di St-Marcellin, il secondo, di Vienne, comprende i circondari di Vienne, della Tour-du-Pin e del cantone di Villeurbaine. Si hanno poi 47 decanati con 598 parrocchie e 150 vicariati, serviti da 575 sacerdoti secolari e 80 regolari, con due seminari, 13 comunità religiose maschili e 60 femminili (1949).

Il nome primitivo della città di G. fu « Cularo »; esso fu mutato in « Gratianopolis » al tempo dell'imperatore Graziano (367-83), donde poi G.

Il primo vescovo di G. fu s. Donnino, presente nel 381 al Concilio di Aquileia; la lista dei primi trentasette vescovi è attribuita al vescovo s. Ugo; i più noti sono « Ceretius », ricordato al 6 giugno nel *Martirologio geronimiano* e menzionato nella lettera sinodale di Eusebio di Milano a Leone I (PL 54, 887, 946); « Victurius » presente nel 518-23 al Concilio di Lione; Claro che in-



(*fot. Archives photographiques*)
GRENOBLE, DIOCESI di - Interno della Cattedrale (sec. XI) con molti restauri posteriori.

tervenne nel 650 al Concilio di Chalon-sur-Saône e firmò per s. Dionigi nel 654 il privilegio di Clodoveo II; Bernardo, eletto nel 869, ricordato in lettere di Luigi II e Lotario II; Isacco, ricordato in atti dal 892 al 922.

La diocesi è suffraganea di Lione; protettrice è la B. M. V. Assunta in cielo.

La cattedrale di Notre-Dame, costruita nel sec. XI, fu più volte rinnovata; il suo altar maggiore in marmo (sec. XVI) proviene dalla Grande-Chartreuse.

Notevole è la chiesa di S. Lorenzo, costruita nel sec. XII sopra una cappella merovingica che ne forma la cripta, sotto la parte orientale. La vòlta è sostenuta da venti colonne di provenienza romana. I capitelli con le loro decorazioni ad animali affrontati, a tralci di vite, ricordano nella loro rozzezza quelli di S. Vitale in Ravenna; l'abside è inquadrata da colonnine sovrapposte (J. J. A. Pilot, *Notice sur l'église de St-Laurent de G.*, Grenoble 1864; L. Maitre, *L'oratoire mérovingien de St-Laurent de G.*, in *Revue de l'art chrétien*, 5ª serie, 3 (1907), pp. 217-25). In lavori di restauro eseguiti nella cripta apparvero iscrizioni cristiane, una delle quali dell'a. 520 (M. Raymond e Ch. Giraud, *La chapelle St-Laurent à G.*, in *Bulletin archéologique du Comité*, 1893, p. 12). Altre iscrizioni cristiane di G. sono in CIL, 12, pp. 273-91, nn. 2309-14. In G. fu ordinato prete s. Giovanni Vianney. Presso G. nacque Pietro Terrail, signore di Bayard, «il cavaliere senza macchia e senza paura». L'ultimo connestabile fu Lesdiguières (1543-1627) detto «la volpe del Delfinato». La Biblioteca di G. possiede 14.000 manoscritti e 700 incunaboli. Notevole è anche il Museo di G., con stoffe copte dal sec. V al VII. G. è sede d'una fiorente Università. - Vedi tav. LXXXIV.

BIBL.: A. Auvergne, *Chronologie des évêques de G.*, Grenoble 1900; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, pp. 230-32; Eubel, I, pp. 267-68; II, p. 161; III, p. 222; IV, p. 197; Cottineau, I, col. 1361; *Guide de la France chrétienne et missionnaire, 1948-49*, Parigi 1948, pp. 354, 578-83, 1028-30.
Enrico Josi

GRESEMUNDT, DIETRICH. - Umanista tedesco, n. a Spira nel 1475, m. a Magonza nel 1512. Fu da giovane a Roma, studiò giurisprudenza in università italiane, si addottorò a Ferrara; visse poi a Magonza prima canonico, nel 1506 vicario spirituale, nel 1508 protonotaro dell'arcivescovato.

Amico di Wimpheling e degli umanisti di Heidelberg, colto, ma di poco talento, scrisse: *In septem artium liberalium defensionem dialogus* (1494); *De furore germanico diebus genialibus carnisprivii dialogus* (1495), contro la «pazza usanza» del carnevale; *De violata iuxta Moguntiam S. Cruce historia et carmen* (edito postumo da J. Wimpheling, 1514). Johannes Trithemius ne narra la biografia nel *Catal. virorum illustrium* (in M. Freher, *Trith. Opera hist.*, I, Francoforte 1601, p. 176) scusandosi di aver posto accanto a famosi nomi antichi quello di un giovane; Beatus Rhenanus parla di lui in una lettera a J. Reuchlin (in *Reuchlins Briefwechsel*, Tubinga 1875, p. 115) e gli indirizza una lettera (*Arg., pridie idus ianuarii 1510*) conservata in *Pomponii Laeti opera* (Strasburgo 1516, f. LIII).

BIBL.: I suoi scritti in G. Chr. Joannis, *Scriptores historiae Moguntiacae*, III, Francoforte s. Meno 1727, pp. 393-420.
Alba Cori

GRETSER, JAKOB. - Teologo gesuita, n. a Markdorf (Baden) il 27 marzo 1562, m. ad Ingolstadt il 28 genn. 1625. Entrato nella Compagnia di Gesù a Landsberg, studiò all'Università di Ingolstadt, ove più tardi insegnò filosofia (1589-92) e poi teologia scolastica e morale, succedendo al suo maestro Gregorio di Valencia. Nelle polemiche con i protestanti ebbe di fronte Junius, Wittaker, Hunnius, Dresser, Pappus, Reinack, contro i quali scrisse molte opere, che gli conferiscono un posto importante nella controversia.

L'opera maggiore è la difesa del Bellarmino: *Controversiarum R. Bellarmini amplissima defensio* (Ingolstadt 1607-1609). Altro lavoro fondamentale è il *De Cruce Christi* (ivi 1598-1605), vera miniera di erudizione. Sono inoltre da ricordare: *De iure et more prohibendi, expurgandi et abolendi libros haereticos et noxios* (ivi 1603), composto in favore dell'*Index expurgatorius*, fatto pubblicare da Filippo II e stampato ad Anversa nel 1571, che aveva suscitato il più forte risentimento da parte degli scrittori protestanti; *Dissertatio pro sacratissima Corporis Christi solemnitate et sacrosanctae Eucharistiae cultu* (ivi 1612).

Il G. ha lasciato complessivamente 233 opere sulle questioni più disparate, che si conservano nell'edizione unica curata da P. G. Kolb (17 voll., Ratisbona 1734-42).

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1745-1809; P. Bernard, s. v. in DThC, VI, coll. 1866-71; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, I, Friburgo in Br. 1907, pp. 669-71.
Niccolò Del Re

GRIBALDI, MATTEO. - Giurista e riformatore italiano, n. a Chieri, in Piemonte, dalla famiglia dei Gribaldi Mofa, agli inizi del sec. XVI e m. a Farges (Svizzera) nel sett. 1564. Insegnò diritto nelle Università di Perugia, Tolosa, Valenza e Grenoble. Quando sia avvenuta precisamente la sua completa adesione alla Riforma non è dato conoscere con sicurezza; è certo però che i suoi sentimenti dovettero vacillare ben presto, se si pensa che in quel tempo il protestantesimo era molto diffuso in Piemonte. Ma fu forse durante il periodo del suo insegnamento a Padova (1548-55), ove conobbe Pier P. Vergerio, con il quale fu poi in rapporti di intima amicizia, che si decise senz'altro per la Riforma.

Ebbe relazioni epistolari e personali con Calvino, di cui fu in seguito tenace avversario nel campo dottrinale e che ne lo ripagò con continue contumelie, denigrazioni ed accuse di eresia, soprattutto per aver egli pubblicamente riprovato il processo e la morte dello spagnolo Michele Serveto (v.).

Lasciata definitivamente Padova il 22 apr. 1555 per le ingiunzioni dei reggitori veneti, il G. si ritirò in Svizzera, da dove poi si diresse a Tubinga, essendo stato chiamato dal duca Cristoforo del Württemberg ad insegnare in quell'Università. Recatosi tuttavia, prima di raggiungere Tubinga, a Ginevra, fu da Calvino convocato inutilmente a colloquio il 29 giugno. Ma presto anche la residenza di Tubinga non fu più sicura per lui, avendolo Calvino ed il suo fedele Beza posto con ogni mezzo in cattiva luce agli occhi del Duca; invitato perciò a difendersi dalle accuse, che sì abbondantemente gli erano piovute addosso, ed a chiarire esplicitamente il suo pensiero, il G. richiese tre settimane di tempo per rispondere; nel frattempo, però, stimò più opportuno riparare a Farges, da dove tuttavia si giustificò per iscritto in una lettera inviata al senato accademico dell'Università. Accusato nondimeno dal Duca, la Signoria di Berna intentò a suo carico un processo, per cui dovette comparire davanti ai predicatori bernesi che lo costrinsero a firmare il 20 sett. 1557 una confessione di fede. Bandito da Berna, dopo un periodo di esilio a Friburgo, tornò ad insegnare a Grenoble, ove fu richiamato nel 1559; ma l'anno seguente dovette lasciar nuovamente la città, perché lo Studio non poteva più disporre dei fondi necessari per il suo stipendio. Da questa data si perdono le tracce del G. e di lui si saprà solo che perì vittima della peste quattro anni più tardi a Farges.

Il G. è considerato il corifeo dell'antitrinitarismo italiano, le cui teorie furono da lui esposte una prima volta (1554) nella chiesa italiana di Ginevra e quindi in una lettera indirizzata successivamente ai capi di questa.

Di tutta la sua produzione giuridica notevole è l'opera : *De methodo ac ratione studendi in iure civili* (Lione 1541), ove trovasi delineato il metodo analitico dell'insegnamento del diritto secondo la pratica delle scuole taliane, e noto come *mos italicus ius docendi*.

BIBL.: C. Nani, *Di un libro di M. G. Mofa, giureconsulto chierese del sec. XVI*, in *Memorie della R. Accademia delle scienze di Torino*, 2ª serie, 35 (1883), pp. 131-61; F. Ruffini, *Il giureconsulto chierese M. G. Mofa e Calvino*, in *Rivista di storia del diritto italiano*, 1 (1928), pp. 205-69 e 471-32; id., *M. G. M., Antonio Govea e lo Studio generale di Mondovì*, in *Studi pubblicati dalla R. Università di Torino nel IV centenario della nascita di Emanuele Filiberto*, Torino 1928, pp. 277-96; D. Cantimori, *M. G. Mofa chierese e l'Università di Tubinga*, in *Bollettino storico bibliografico subalpino*, 35 (1933), pp. 492-502; D. Cantimori-E. Feist, *Per la storia degli eretici italiani nel sec. XVI in Europa*, Roma 1937, pp. 81-92; D. Cantimori, *Eretici italiani del '500*, Firenze 1939, passim. Niccolò Del Re

GRIESBACH, Johann Jakob. - Teologo protestante tedesco, n. a Butzbach il 4 genn. 1745, m. a Jena il 24 marzo 1812. Fu professore per il Nuovo Testamento a Halle (dal 1773) e a Jena (dal 1775). « Uomo di sommi talenti, sobrissimo giudizio e di massima diligenza » (Gregory), lavorò sulla questione « sinottica », parola da lui creata. Si distinse per i suoi lavori di critica testuale del Nuovo Testamento.

Non risparmiando viaggi, anche in Inghilterra e in Francia, fece una raccolta preziosa di lezioni varianti tratte da manoscritti, dalle traduzioni e citazioni antiche, particolarmente da Origene. Dopo che il principio fondamentale di classificare i manoscritti in famiglie fu introdotto da Bengel nella critica testuale del Nuovo Testamento, Semler e il suo discepolo G. spinsero avanti queste ricerche. G. distinse le tre famiglie : alessandrina, occidentale e costantinopolitana. Fece notare che non basta classificare i codici, ma che anche le parti dei codici possono appartenere a varie famiglie. Elaborò il principio normativo che fra più varianti è da preferire quella che è appoggiata da due famiglie, squalificando con ciò la grande massa dei manoscritti della famiglia costantinopolitana (*textus receptus*) ed aprendo il cammino a una restituzione più obbiettiva del testo. Fece varie edizioni del Nuovo Testamento greco, più volte ristampate. Il suo giudizio maturo e finale sul testo si trova nella *editio minor* del 1805 (Gregory).

BIBL.: J. C. W. Augusti, *Über G.s Verdienste*, Breslavia 1812; C. R. Gregory, *Textkritik des N. Test.*, Lipsia 1909, p. 910 sg., 955 sgg.; anon., s. v. in DB, III, col. 348 sg. Ernesto Vogt

GRIESINGER, Jakob, detto Alemanno, beato. - Converso e artista domenicano, n. nel 1407 a Ulma, m. a Bologna l'11 ott. 1491.

Figlio del mercante Teodorico di Ulma, G. ebbe un'ottima educazione. Giovane s'addestrò alle arti meccaniche e alla pittura dei vetri. Da un pellegrinaggio a Roma nel 1432 non tornò più in patria, ma s'arruolò a Napoli nell'esercito di Alfonso d'Aragona, partecipò alle infelici battaglie di Gaeta e di Aversa, lasciando – integro e valoroso – dopo 4 anni il servizio militare. A Capua assunse per 5 anni l'impiego d'amministratore nella nobile casa d'un dottore in legge. Nel 1441, passando per Bologna, prese servizio nelle truppe di occupazione sotto il capitano Tommaso Tartaro di stanza al castello di Galliera, ma presto si fece fratello converso a S. Domenico in Bologna. Questo convento, grande centro di studi e di spiritualità, fu per 50 anni illustrato dalle sue virtù e dalla sua arte. « In componendis vitreis ac eiusdem depingendis optimus artifex », dice di lui fra' Ambrogino. Le sue opere d'arte per S. Domenico, S. Petronio – ivi le uniche conservate nella cappella dei Notai – nel Palazzo Bentivoglio sono elencate da Melloni, Marchese, Wilms e Fischer. In fra' Ambrogino da Soncino (m. nel 1517) e fra' Anastasio da Como ebbe ammiratori, discepoli e continuatori della sua arte. Leone XII confermò il 3 ag. 1825 il culto del b. G. di Ulma. La festa si celebra nell'Ordine domenicano, nelle diocesi di Bologna e di Rottenburg.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, V, Parigi 1886, pp. 793-803; G. Melloni, *Atti o memorie degli uomini illustri in santità nati o morti in Bologna*, VI, Bologna 1780, pp. 224-82; V. Marchese, *Memorie dei più insigni pittori, scultori e architetti domenicani*, I, 4ª ed., Bologna 1878, pp. 453-67; I. Taurisano, *Cat. hag. Ord. Praed.*, Roma 1916, pp. 46-47; H. Wilms, *Der sel. J. G. aus Ulm*, Dülmen 1922; J. L. Fischer, s. v. in Thieme-Becker, XV, Lipsia 1922, pp. 23-24 (con bibliografia). Angelo Walz

GRIFFITH, Raymond. - Vescovo domenicano irlandese, n. a Limerick il 15 ott. 1798, m. a Città del Capo il 18 giugno 1862.

Predicatore in Irlanda, e priore di Dublino, fu consacrato nel 1837 vicario apostolico dell'allora eretto vicariato di Capo di Buona Speranza nel Sud-Africa.

Il suo governo fu così zelante ed energico che dopo soli 10 anni si dovette dividere il vicariato, e nel 1850 suddividere quello occidentale, in cui egli risiedeva e dove non aveva trovato al suo arrivo alcun sacerdote e solo 700 cattolici. Alla sua morte i cattolici erano 30.000 e il vicariato provvisto di chiese, scuole, sacerdoti e religiosi.

BIBL.: *Acta Capituli prov. Prov. Hiberniae...*, a. 1864, p. 2; A. Coleman, *The ancient dominican foundations in Ireland*, Dundalk 1902, pp. 59-60; L. Nolan, *The Irish Dominicans in Rome*, Grottaferrata 1913, pp. 71-73. Abele Redigonda

GRIMALDI, Francesco. - Architetto e monaco teatino, n. nel 1545 ad Oppido di Lucania e m. probabilmente intorno al 1630. Attivo specialmente a Napoli, egli dovette tuttavia compiere a Roma la sua educazione artistica, mostrando chiari nelle sue opere gli influssi della scuola romana.

La sua prima opera a Napoli fu forse la chiesa di S. Andrea delle Dame (1585-90), cui seguì la chiesa di S. Paolo Maggiore (1590-1603), elevata sulle rovine del tempio dei Dioscuri e che è tra le prime chiese napoletane dell'età barocca. In seguito attese alla costruzione della chiesa della Sapienza (iniziata nel 1614 e compiuta dal Fanzago), di S. Maria degli Angeli e dei SS. Apostoli (iniziata nel 1626, e derivata dalla chiesa del Gesù di Roma). Ma sempre celebrata, anche per il concorso che lo vide vincitore su architetti di gran fama, è la sua cap-

pella del Tesoro di S. Gennaro, iniziata nel 1608 e sorta come una chiesa indipendente, che doveva in seguito fornire l'ispirazione al Fanzago per alcune delle sue chiese. Iniziata nel 1620, e simile, secondo le antiche testimonianze, alla cappella del Tesoro, era anche la Trinità delle Monache, compiuta dal Fanzago e ora demolita. Gli è stata inoltre attribuita la demolita chiesa del Gesù di Monteleone in Calabria, e un tempo anche S. Andrea della Valle a Roma. La sua opera rivela un energico sentimento plastico delle forme architettoniche, al di fuori quindi delle correnti del Seicento napoletano. Il G. è stato rivalutato dalla critica più recente, che lo ha definito artista superiore anche al più noto Fanzago (Pane).

BIBL.: B. C. K., s. v. in Thieme-Becker, XV, pp. 41-42; G. Chierici, *Architettura religiosa a Napoli nei secc. XVII e XVIII*, in *Palladio*, 1 (1937), p. 17 sgg.; R. Pane, *Architettura dell'età barocca in Napoli*, Napoli 1938, pp. 55-73.
Gilberto Ronci

GRIMALDI, FRANCESCO MARIA. - Gesuita, fisico, n. a Bologna il 2 apr. 1613, m. ivi il 28 dic. 1663.

Religioso nel 1632, dopo avere insegnato 25 anni belle lettere si consacrò allo studio della fisica e cooperò con il confratello G. B. Riccioli in importanti lavori. A lui si devono: studi sulla rifrazione e sulla dispersione o scomposizione della luce bianca nei colori elementari; la scoperta delle frange di diffrazione, che si osservano quando un fascio di luce attraversa una fenditura sottilissima od un forellino minuto (osservate però anche da Leonardo da Vinci); una teoria ondulatoria della luce, per quei tempi innovatrice; lo studio delle macchie lunari. Le sue opere principali sono: *Physico-mathesis de lumine, coloribus et iride, aliisque adnexis libri duo* (postumo, Bologna 1665) e una *Selenographia* o *Tavola selenografica*, riportata dal p. G. B. Riccioli, che diede il nome del G. a una delle macchie lunari, in *Almagestum novum* (I, Bologna 1651, p. 204; v. anche parecchie osservazioni del G. riportate ivi a pag. 754).

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1833-34; J. Schreiber, *Die Mondnomenclatur Ricciolis und die Grimaldische Mondkarte*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 54 (1898, 1), pp. 252-72; J. Duhr, *Jesuitenfabeln*, 4ª ed., Friburgo in Br. 1904, pp. 286-87; vers. it., I. Firenze 1908, pp. 256-57. Giulio Provenzal

GRIMALDI, GIACOMO. - Sacerdote, erudito, n. a Bologna ca. il 1560, m. a Roma il 7 genn. 1623. Entrò giovanissimo al servizio della Basilica Vaticana, quale chierico soprannumerario (1581), poi sacrista, archivista, chierico beneficiato (1602).

Riordinò l'Archivio della Basilica e, presente alla demolizione dell'ultima parte della vecchia Basilica per il prolungamento della nuova a croce latina e alla traslazione delle reliquie, ne compilò accurate relazioni. Lasciò anche scritti inediti, nei quali descrisse monumenti della Roma cristiana, che venivano distrutti o trasportati: pitture, musaici, statue, iscrizioni, ecc. accompagnando il testo con numerosi disegni da lui stesso eseguiti, o, secondo alcuni, da altri dietro le sue indicazioni. Fece eseguire copia del musaico absidale di S. Pietro, prima che nel 1592 fosse demolito, redigendone atto notarile (il G. era anche pubblico notaio). I suoi disegni degli antichi monumenti cristiani scomparsi sono stati utilizzati da autori posteriori (Bollandisti, Ciampini, Bonanni, Muratori, Mai, Huelsen, ecc.) e dai moderni storici dell'arte. Particolare menzione si deve fare dei sette volumi di grande formato, preparati tra il 1617 e il 1621, che il G. inviò a Milano al card. Federico Borromeo, suo protettore. Le copiose notizie relative ai monumenti, tratte dall'Archivio della Basilica Vaticana, con prefazioni dello stesso G., sono illustrate con riproduzioni a colori dei monumenti medesimi. Manoscritti originali si conservano in archivi e biblioteche di varie città: Roma (Biblioteca Vaticana, Archivio di S. Pietro, Casanatense), Firenze (Biblioteca nazionale, Marucelliana), Milano (oltre l'Ambrosiana, l'Archivio di Stato), Parigi (Biblioteca nazionale). Nell'Archivio di S. Pietro si conserva un album, contenente disegni a colori o a matita, raccolti dal G., come è indicato dalla dicitura « Veteris Basilicae Vaticanae diagrammatum foliis num. 41 per Jacobum Grimaldi... collectorem volumen ». Opere: di speciale ricordo: *Diarium anni 1600* (relativo al Giubileo di detto anno) in cod. Vat. Barb. lat. 2210; *Istrumenta authentica translationum sanctorum corporum et sacrarum reliquiarum e veteri in novum templum S. Petri sub Paulo V P. M. cum multis memoriis, epitaphiis et inscriptionibus basilicae eiusdem fideliter accurateque scripta et publicata a. D. 1621*, in cod. Vat. Barb. lat. 2732-33.

BIBL.: G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae*, I, Roma 1857, p. XXI, n. 5; E. Müntz, *Recherches sur l'oeuvre archéol. de Jacques G.*, in *Bibl. des Ecoles franç. d'Athènes et de Rome*, 1 (1887), p. 225 sgg.; H. Grisar, *Analecta Romana*, Roma 1899, p. 463 sgg.; P. d'Achiardi, in *Atti del Congresso internaz. di scienze storiche*, III, sez. IV, ivi 1903, p. 244 sgg.; G. Ferretto, *Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 103, 181-84. Carlo Carletti

GRIMANI, DOMENICO. - Cardinale, n. a Venezia il 22 febbr. 1461 da Antonio, poi doge, e da Caterina Loredan; ebbe il dottorato in arti il 23 ott. 1487 a Padova, acquistò fama di valente filosofo e fu in relazione con Pico della Mirandola, con il Poliziano e con Lorenzo de' Medici. Segretario apostolico e protonotario il 1º ott. 1491, per opera del padre fu creato cardinale da Alessandro VI il 20 sett. 1493 ed il 13 sett. 1497 nominato patriarca di Aquileia.

Tenne costantemente le parti della sua Repubblica presso Giulio II durante la guerra di Cambrai. Guastatosi con Leone X lasciò la Curia, avversò alla morte di questo il partito mediceo e stette in ottime relazioni con Adriano VI. Morì il 27 ag. 1523 a Roma; era allora vescovo di Porto (dal 20 genn. 1511). Fu protettore dei Francescani al momento della divisione dell'Ordine; ed ebbe parte anche nel giudizio di Giovanni Reuchlin. Celebre fu la biblioteca che il cardinale lasciò in gran parte al monastero di S. Antonio di Castello a Venezia, andata poi bruciata e dispersa. Costruì a Roma una villa sul luogo dove sorse poi il Palazzo Barberini e raccolse medaglie, cammei, statue antiche di grande valore, ed inoltre quadri, e comprò il celebre breviario miniato che lasciò alla sua Repubblica insieme con buona parte delle antichità. - Vedi tav. LXXXV.

BIBL.: G. Coggiola, *Il breviario G.*, Leida-Milano 1908; P. Paschini, *D. G. cardinale di S. Marco*, Roma 1943.
Pio Paschini

GRIMANI, GIOVANNI, patriarca d'AQUILEIA. - N. a Venezia verso il 1500 da Girolamo e da Elena Priuli; fu nipote del card. Domenico e fratello del card. Marino; ebbe il vescovato di Ceneda il 28 marzo 1520, ed il patriarcato di Aquileia il 23 genn. 1545 per cessione del fratello Marino, ma ne ebbe il possesso solo alla morte di lui (28 sett. 1546).

Governò la diocesi per mezzo di vicari, non avendovi mai fatto residenza. Causa i suoi contatti a Venezia con personaggi accusati d'eresia fu sospettato di idee poco ortodosse, particolarmente dopo il 1549, quando scrisse una lettera al suo vicario in materia della Grazia e della Predestinazione per cui dovette scusarsi presso Giulio III. Questo gli fu di impedimento per ottenere il cardinalato tanto bramato; perciò sollecitò un nuovo esame sotto Pio IV (1561); ma il responso dell'Inquisizione si presentava sfavorevole, per cui egli portò il caso al Concilio di Trento, che riconobbe la sua ortodossia (17 sett. 1563). Però non poté avere il cappello e nemmeno il pallio quale metropolita. Il G. fu raccoglitore di medaglie e di antichità, protettore di artisti, costruì a Venezia un palazzo e la facciata di S. Francesco della Vigna. M. a Venezia il 3 ott. 1593.

BIBL.: G. De Renaldis, *Memorie storiche.... del patriarcato d'Aquileia*, Udine 1888, p. 254 sgg.; L. Carcereri, *G. G. patriarca d'Aquileia imputato di eresia, ecc.*, Roma 1907. Pio Paschini

GRIMANI, MARINO. - Cardinale, n. a Venezia verso il 1489, m. a Orvieto il 28 sett. 1545. Nipote del card. Domenico, fu eletto vescovo di Ceneda nel

1508 e in tale qualità partecipò al Concilio Lateranense. Il 19 genn. 1517 successe allo zio nel patriarcato di Aquileia. Clemente VII lo creò cardinale il 3 maggio 1527.

Fu anche amministratore della diocesi di Concordia e dal 1544 vescovo suburbicario di Porto. Rinunziò varie volte all'episcopato di Ceneda e al patriarcato di Aquileia a favore di fratelli e parenti, rientrandone in seguito di nuovo in possesso come amministratore o per diritto di regresso. Rivendicò i diritti di Aquileia e della parte di territorio occupata dall'Austria, alla Dieta di Worms (1521) e al Convegno di Bologna (1529), ed ebbe liti giurisdizionali con la Repubblica veneta per Ceneda. Nella lotta tra Carlo V e Francesco I fece opera di pacificazione al Convegno di Busseto. Nel 1535 fu legato di Perugia, infestata dai Baglioni, e seppe riportare la quiete in tutto il territorio umbro; nel 1544 fu legato di Parma e Piacenza. Fece parte delle varie Commissioni istituite da Paolo III per la riforma degli officiali dello Stato Pontificio, della Cancelleria e per gli affari del Concilio. Partecipò al Conclave nel quale fu eletto Paolo III. Protettore di letterati ed artisti, godeva fama di grande dottrina. Pubblicò anonimo un *Commentarium in Epistolas Pauli ad Romanos et Galatas* (Venezia 1542).

BIBL.: F. Cicogna, *Iscrizioni veneziane*, I, Venezia 1824, p. 171 sgg.; G. De Rinaldis, *Memorie storiche del patriarcato di Aquileia*, Udine 1888, p. 214 sgg.; Pastor, V, v. indice; P. Paschini, *Storia del Friuli*, III, Udine 1936, p. 217 sgg.; id., *Il card. M. G. nella diocesi di Concordia*, in *Mem. stor. forogiul.*, 37 (1941), pp. 71-88. Piero Sannazzaro

GRIMANI, VINCENZO. - Cardinale, n. a Mantova il 26 maggio 1655, m. a Napoli il 26 sett. 1710. Diede presto prova di accortezza politica, entrando così nelle grazie dell'imperatore Leopoldo, che gli ottenne il cardinalato da Innocenzo XII il 22 luglio 1697. Dal 1708 alla morte occupò la carica di viceré di Napoli e si dimostrò in quell'ufficio zelantissimo nel difendere gli interessi dell'Impero in materia ecclesiastica anche contrastando con l'autorità del Pontefice, che giunse a minacciargli la privazione della porpora.

BIBL.: [A. M. Querini], *Tiara et purpura veneta*, Brescia 1761, pp. 286-87; Pastor, XV, passim. Antonio Cistellini

GRIMLAICO (*Grimlaicus*). - Autore della prima Regola per i « reclusi », del sec. IX. Non si hanno notizie della sua vita. L'esame della Regola – unico suo scritto conservato – lo farebbe ritenere sacerdote e « recluso » in diocesi di Metz.

La *Regula solitariorum*, destinata ai « reclusi » o « carcerati » volontari (« carcer retrusionis » è chiamata, nel cap. 14, la loro « cellula », descritta nel cap. 16), più che una serie di prescrizioni, è una guida spirituale del recluso, anche sacerdote. L'autore, che attinge a molte fonti, soprattutto alla Regola di s. Benedetto, si rivela colto, pio e discreto; tratta del distacco dal mondo e della contemplazione; per il progresso spirituale raccomanda molto lo studio (cap. 20: PL 103, 599). Pubblicata da Luca d'Achery (*Regula solitaria*, Parigi 1653), fu accolta nel *Codex Regularum* di Luca Holstenio (Roma 1661; Parigi 1663), donde è passata in PL 103, 573-664.

BIBL.: PP. Maurini, *Histoire littéraire de la France*, V, Parigi 1790, pp. 685-87; Hurter, I, col. 864 sg.; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, I, Parigi 1926, pp. 409-11; L. Gougaud, *Ermites et reclus : études sur d'anciennes formes de vie religieuse*, Abbaye St-Martin-de-Ligugé (Vienne) 1928, pp. 62-63 e passim (cf. id., in *Rev. d'hist. eccl.*, 12 [1911], pp. 587-88). Igino Cecchetti

GRIMM, JOSEPH. - Esegeta, n. il 23 genn. 1827 a Frisinga, m. a Würzburg il 1° genn. 1896. Sacerdote il 24 giugno 1850, nel 1856 professore a Ratisbona di esegesi del Vecchio e Nuovo Testamento fino al 1864, dall'autunno di quest'anno solamente per il Vecchio, e dal 1874 professore di esegesi neotestamentaria a Würzburg.

Sua opera principale è *Das Leben Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt* (7 voll., Ratisbona 1876-99). Il vol. VII, che lasciò incompleto, fu completato da Giuseppe Zahn. Della 2ª ed., cominciata nel 1890, i 3 primi voll. sono ancora redatti da G. stesso (1890, 1893-95), ma dal vol. IV sino al VI sono dello Zahn (1897, 1900, 1903); 3ª ed. 1906-20. Altre opere: *Die Samariter und ihre Stellung in der Weltgeschichte* (Monaco 1854); *Die vier Frauen im Stammbaum des Herrn bei Matthäus*, in *Theologische Quartalschrift*, 41 (1859), pp. 408-47; *Die Einheit des Lukasevangeliums* (Ratisbona 1863); *Die Einheit der vier Evangelien* (ivi 1868); *Das alte Israel und die bildenden Künste* (Würzburg 1889).

BIBL.: A. Erhard - H. Schell, *Gedenkblätter zu Ehren des hochw. geistlichen Rathes Dr. J. G.*, Würzburg 1897; F. Lauchert, s. v. in *Allgemeine deutsche Biographie*, XLIX, p. 500 sg.; id., s. v. in LThK, IV, col. 706. Arduino Kleinhans

GRIMMELSHAUSEN, HANS JAKOB CHRISTOFFEL von. - Scrittore tedesco, n. a Gelnhausen, o ivi presso, verso il 1620 (1625?), m. a Reuchen il 17 ag. 1676. Di povera famiglia protestante, partecipò alla guerra dei Trent'anni e solo nella maturità poté sistemarsi in una vita più tranquilla.

L'immenso marasma dei tempi, che si rifletteva nello spirito dei contemporanei, di volta in volta, sotto gli aspetti della sfiducia, del cinismo o della rivolta violenta e corrosiva, trovò nel G. il poeta in cui si fondevano afflato morale potente e aderente sensibilità: nel 1668 uscì, in 5 libri, il capolavoro del G.: *Der abenteurliche Simplicius Simplicissimus*. Imperniato su momenti autobiografici (si tratta di un ragazzo ingenuo che la guerra sbatte fra le più impensate e pericolose avventure, in alternative di miseria e di ricchezza, di scherno e di gloria fino al porto della vita meditativa e ascetica), teso su fila picaresche – il G. conobbe certo, rimaneggiate in tedesco, alcune delle più celebri novelle spagnole del genere – esso è poi materiato di elementi che si potrebbero chiamare realistici e così intimamente avvolto dal problema morale e specificamente religioso dell'autore (che, molto probabilmente, si convertì dopo il '60 al cattolicesimo) da poter essere considerato un primo *Bildungsroman*, informato a una concentrata volontà di costruire un mondo spirituale migliore. A questa stessa volontà, ma con aspetti più comuni del gusto dell'epoca, quale la satira violenta e la tendenza scopertamente didattica, si informano anche gli altri numerosi scritti del G.

BIBL.: Edizioni: *G.s Werke*, 3 voll., Berlino 1922. Studi: J. H. Scholte, *Probleme der G. Forschung*, Groninga 1912; G. Koennecke, *Quellen u. Forschungen zur Lebensgeschichte G.s*, 2 voll., Weimar 1926-28; W. Schuchardt, *Studien zu G., insbes. sein Sprachstil*, Berlino 1928; L. Norbisrath, *Humor, Satire, Komik in G. s Simpl.*, diss., Bonn 1941. Gastone Pettenati

GRIMMINCK, CAROLUS LUDOVICUS. - Mistico fiammingo, n. da famiglia patrizia a Ypres il 28 maggio 1676, m. a Watou il 12 nov. 1728. Ordinato prete nel 1700, fu incaricato della cura d'anime in varie parrocchie della Fiandra.

Spinto sulla via della mortificazione, della povertà, del distacco e del disinteresse assoluto, cedendo a una ispirazione divina nel 1714 si ritirò come eremita nella solitudine del Monts-des-Cats, per unirsi più liberamente a Dio. Le sue note spirituali, sparse negli appunti sugli Esercizi del 1713,1721, 1723, nelle lettere, negli estratti da s. Agostino e s. Teresa, dànno il quadro commovente della sua fedele e continua ascesa, che lo portò fino ad una continua contemplazione.

BIBL.: R. Persyn, *Un mystique flamand, Charles G.*, Lilla 1925; P. Optatus, *De Bronnen van Karel G.s Spiritualiteit*, in *Ons Geestelijk Erf*, 22 (1948), pp. 369-76. Alberto Ampe

GRINGORE, PIERRE. - Poeta, n. forse in Normandia fra il 1470 e il 1480, m. nel 1539 (?). Ha scritto per il teatro, ha composto poemi e satire; sul piano religioso accetta i dogmi della Chiesa, ma non rivive il sentimento mistico-ascetico (trasan-

dati sono i suoi versi alla Vergine). Se beffa il mondo clericale, non lo fa per opposizione alla fede, ma perché si sente convinto gallicano nella difesa dei diritti del re contro il papa (le sue punte più acute sono contro Giulio II).

Bibl.: Ch. Oulmont, *La poésie morale, politique et dramatique à la veille de la Renaissance. P. G.*, Parigi 1911. Sui problemi religiosi dell'epoca: J. Viénot, *Histoire de la réforme française des origines à l'édit de Nantes*, ivi 1926. Per particolari aspetti: W. Dittmann, *P. G. als Dramatiker*, Berlino 1923; Ch. R. Baskervill, *P. G.'s pageants for the entry of Mary Tudor into Paris*, Chicago 1934. Massimo Petrocchi

GRISAILLES. - S'intende per g. o una pittura che imiti la scultura impiegando soltanto toni grigi o un primo abbozzo nel quale il bianco della tela funga da chiaro e le ombre siano rese con una tinta grigia.

Usata specialmente nell'arte decorativa, la pittura detta a g. si trova frequentemente già in manoscritti del sec. XV e in vetrate; in particolar modo servì a decorare mobili nel XVII. Rinomato in questo genere d'arte fu l'olandese E. de Witt. La gamma dei grigi è naturalmente assai vasta e non bisogna credere che le g. siano quindi soltanto in bianco e nero, poiché infatti sfruttano anche impasti con colori bleu, rosa, bruni, violacei.

Gilberto Ronci

GRISAR, Hartmann. - Gesuita, storico, archeologo e apologista, n. a Coblenza il 22 sett. 1845, m. a Innsbruck il 25 febbr. 1932. Dopo i primi studi in Coblenza, passò a Münster, a Innsbruck, nel convitto dei Gesuiti, poi a Roma nel Collegio Germanico-ungarico. Ordinato sacerdote, entrò a Roma nella Compagnia di Gesù il 24 nov. 1868. Andato in Austria nel 1870, venne chiamato alla cattedra di storia ecclesiastica nella Facoltà teologica di Innsbruck.

Nella *Storia di Roma nel medioevo* di Ferdinando Gregorovius mancava l'elemento principale, costituito dal fatto che Roma è il centro della Chiesa cattolica; H. G. si accinse a riprendere il tema e stabilì il disegno della sua opera quasi come « una storia civile del papato nel medioevo sullo sfondo della storia di Roma ». Divise la materia in sei volumi: il 1° dal sec. IV al VI, il 2° da Gregorio Magno all'èra carolingia, il 3° da questa alla lotta delle Investiture, al tempo di Gregorio VII, il 4° fino alla caduta degli Hohenstaufen, il 5° fino a tutto il tempo della residenza papale in Avignone, il 6° fino ai papi del Rinascimento per ricollegarsi alla *Storia dei papi dalla fine del medioevo* del suo collega nell'Università di Innsbruck, Ludovico von Pastor.

Il I vol., dal titolo *Storia di Roma e dei papi del medioevo*, parte 1ª, *Roma sul finire del mondo antico*, cominciò ad uscire in dispense nel 1898; nel 1900 si ebbe la prima edizione italiana, seguita da quella tedesca nel 1901, dalla francese nel 1906, dalla seconda edizione italiana nel 1908, dalla inglese nel 1911-12 e dalla terza italiana con introduzione di A. Bartoli nel 1930.

Il G. iniziò con una limpida descrizione di Roma nel momento dell'agonia del paganesimo, descrivendo poi lo stato dell'Urbe e del papato, al tempo della dominazione gotica, per passare ai rapporti di Roma con la corte bizantina e i Goti, fino al ristabilimento del potere imperiale, in Italia; quindi al periodo di Narsete e dei primi esarchi fino alla decadenza continua dello Stato romano, mentre, al contrario, aumenta sempre più lo sviluppo della vita della Chiesa. L'autore, con una sapiente scelta di illustrazioni, mette sotto gli occhi del lettore l'evidenza della trasformazione cristiana nella città, dando contemporaneamente la storia delle istituzioni e l'evoluzione della vita civile e religiosa, fondendola con quella dei monumenti.

Il G. accompagnò questo volume, purtroppo rimasto l'ultimo della serie da lui vagheggiata, con gli *Analecta Romana* (Roma 1899), che contengono quindici disser-

(da *Der Grosse Herder*, V [1933], col. 562)

Grisar, Hartmann - Ritratto.

tazioni su singoli temi attinenti alla storia di Roma e che nel suo volume non aveva potuto svolgere diffusamente, ma aveva trattato precedentemente in alcuni periodici speciali quali la *Zeitschrift für katholische Theologie* (diss. 1, 2, 3, 4 e 9), la *Civiltà Cattolica* (diss. 5, 12, 13, 14, 15), la *Römische Quartalschrift* (diss. 10-11), gli *Studi e documenti di storia e diritto* (diss. 6); inedita era invece la 7. Si ebbero così i suoi *Analecta Romana*. Le prime 5 dissertazioni si riferiscono alle fonti: *Liber Pontificalis*, lettere dei papi e collezioni dei loro documenti; sillogi delle iscrizioni romane, gli *Ordines romani* e i formulari delle processioni, stazioni e Messe papali; le origini del *Martirologio romano*, cioè il primitivo calendario romano, e il *Martirologio geronimiano*. Le 4 dissertazioni seguenti si riferiscono ai sepolcri dei principi degli Apostoli, alle prerogative della Sede di Pietro al tempo di Leone Magno, trattazione inedita e tema col quale il G. apre il volume della sua *Storia*; a Onorio I e al VI Concilio. Poi vengono 3 dissertazioni che illustrano monumenti della Roma cristiana, quali la porta di S. Sabina; l'antica basilica di S. Pietro e il musaico dell'oratorio lateranense di S. Venanzio; 2 dissertazioni contengono studi relativi a chiese di Roma: S. Croce in Gerusalemme, l'oratorio della S. Croce al Laterano, S. Pudenziana, S. Maria Maggiore, S. Anastasia e SS. Apostoli. La serie si chiude con l'esame della famosa statua in bronzo di S. Pietro nella Basilica Vaticana che il G. attribuisce all'inizio del sec. VI.

Intorno a Gregorio Magno e al suo pontificato il G. pubblicò una monografia nella parte 3ª della 1ª edizione italiana della *Storia* e poi nella collezione *I Santi* (Roma 1904).

Veramente storico fu il suo discorso nel Congresso degli scienzati cattolici, tenuto a Monaco di Baviera nel sett. 1900. H. G. si levò coraggiosamente contro le accuse che la scienza cattolica rimanesse indietro per ciò che riguardava gli studi storici, che si mancasse di critica e si avesse paura della verità; dimostrò che si doveva stare in guardia sia contro la eccessiva condiscendenza a dubitare e a negare (ipercritica), sia contro la troppa ansietà a voler difendere tutte le cosidette tradizioni (« pium est credere »), compromettendo così il credito e la stima alla S. Chiesa. Egli concluse ripetendo la massima ciceroniana che il sommo pontefice Leone XIII aveva ricordato nell'aprire ai dotti gli Archivi Vaticani: « ne falsum dicere audeat, ne verum dicere non audeat ».

Durante il periodo romano H. G. fu attivo socio della Pontificia accademia romana di archeologia, della Società dei Cultori di archeologia cristiana e collaboratore del *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, come, ad es., con gli articoli: *Note archeologiche sulla Mostra di arte sacra antica a Orvieto*, in *N. bull. di arch. crist.*, 3 (1897), pp. 5-44; *Una scuola classica di marmorarii medievali*, *ibid.*, 2 (1896), pp. 42-57; o studi nella *Römische Quartalschrift* e nella *Festschrift zum Elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Camposanto*, 1897 (*Das römische Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen*, pp. 83-114).

Il G. comprese tutta l'importanza del contributo che alla storia di Roma portavano le scoperte archeologiche, così notevoli e inesauribili dalla metà del sec. XIX. Egli ne aveva subito il fascino durante i suoi anni giovanili, prima al Collegio Germanico e poi durante il noviziato a S. Andrea al Quirinale. E se durante la sua permanenza

ad Innsbruck la sua feconda attività lo aveva reso uno dei più assidui e preziosi collaboratori alla *Zeitschrift für katholische Theologie* di cui fu uno dei fondatori fin dal 1877, egli, chiamato a Roma dal card. Hergenröther, si dedicò da allora profondamente allo studio dei monumenti cristiani di Roma, delle sue biblioteche, dei suoi archivi, dei suoi musei, della sua campagna. Frutto inestimabile delle sue diuturne ricerche sono le cronache che, sotto il titolo *Archeologia*, egli profuse nella *Civiltà Cattolica* durante il lungo suo soggiorno romano che lo rese uno dei più profondi conoscitori della Roma antica, sia classica che cristiana.

A lui si deve l'esatta indicazione topografica di S. Maria Antiqua, confermata dalla scoperta del 1900.

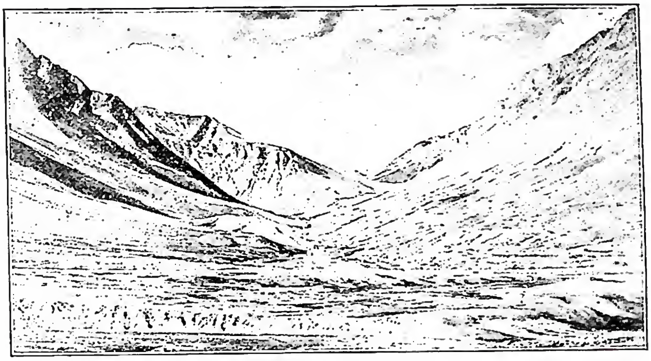
Al G. spetta il merito di aver provato che la memoria apostolica *in Catacumbas* era localizzata nella Basilica stessa e non nella cosiddetta *platonia* ad occidente di essa che era il luogo della sepoltura del martire s. Quirino. Egli scoprì un *privilegium* dell'a. 1521 relativo alla basilica di S. Sebastiano da lui stesso rinvenuto nell'Umbria (*Die römische Sebastianuskirche und ihre Apostelgruft im Mittelalter*, in *Römische Quartalschrift*, 9 [1895], pp. 409-61). A lui il merito – rosa dalle molte spine come ogni nobile attività umana – del tesoro del *Sancta Sanctorum*, di cui dette una mirabile illustrazione in duplice edizione: *Il Sancta Sanctorum ed il suo tesoro sacro* (Roma 1907); *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihre Schatz* (Friburgo 1908).

Costretto a lasciare Roma, i suoi studi si rivolsero su Lutero. La grande opera *Luther* uscì a Friburgo in Br. (1911-13; ed. inglese 1913-17); più tardi 6 fascicoli di *Lutherstudien* (ivi 1921) quindi *Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart* (ivi 1924); infine *Martin Luthers Leben und sein Werk* (ivi 1926, con ed. ungherese nel 1929, inglese nel 1930 e francese nel 1931; it. Torino 1933).

Nel 1924 apparve la sua monografia *Die Stationen und ihre Perikopen in römischen Missale. Liturgiegeschichtliche Studien aus der römischen Stadtgeschichte*, in *Miscellanea Ehrle* (*Studi e testi*, 38), II, Roma 1924, pp. 101-140. Si tratta di studi della storia della liturgia in rapporto con la storia della città di Roma; un primo gruppo è costituito dalle Messe con elementi locali della Stazione; un secondo gruppo dalle Messe con elementi agiografici; il terzo gruppo dagli usi romani per spiegare la Messa stazionale. Poi le stazioni della Settimana Santa, delle tre domeniche prima della Quaresima, delle Tempora, dell'Avvento, del Natale, della Pasqua, della Pentecoste. Sviluppò poi lo stesso argomento in *Das Missale im Lichte der römischen Stadtgeschichte* (Friburgo in Br. 1925).

Il suo ultimo scritto è un omaggio alla S. Vergine di cui fu sempre devotissimo: *Marienblüten. Systematische Marienlehre aus dem grossen Marienwerk des Petrus Canisius* (ivi 1930). Egli scrisse l'autobiografia in *Religionwissenschaft in Selbstdarstellungen* (ivi 1927), pp. 37-56.

BIBL.: Necrologi: *H. G.*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 56 (1932), p. 145 sgg.; *H. G.*, in *Civ. Catt.*, 1932, I, pp. 567-71; J. Grisar, *H. G.*, in LThK, IV, coll. 707-708. Enrico Josi



(da L. A. Boyd, The fiord region of east Greenland, Nuova York 1935, p. 125)
GROENLANDIA - Ampia valle glaciale tra il fiord Kjerulf e il ghiacciaio Hisinger.

GROENENDAEL (« Valle verde »). - Monastero (lat. *Viridis vallis*) sito a 8 km. da Bruxelles, nella foresta di Soignes. Nel 1304 era un semplice romitaggio. Con il favore del duca di Brabante, Giovanni III, nel 1343 vi si ritirarono tre sacerdoti della Collegiata di S. Gudula, di cui due, Francone di Coudenberg (m. nel 1386) e Giovanni di Ruysbroeck fondarono nel 1350 una prepositura di Canonici Regolari di S. Agostino, subordinandosi all'abbazia di S. Vittore di Parigi.

Il celebre mistico Ruysbroeck ne fu il priore fino alla morte (1381). G. diede origine a nuove fondazioni: i priorati di Rubea Vallis o Rouge Cloître (1374), di Sette Fontane (1389), di Corsendonck (1398), di Bethleem (1407), la prepositura di Eemsteyn (1382). Nel 1400 ca. contava 20 religiosi di coro e altrettanti conversi e « donati ». La Congregazione di Windesheim, approvata nel 1395, si incorporò nel 1412 G., che rimase semplice priorato.

Il card. Pietro d'Ailly e il papa Eugenio IV concessero a G. favori e indulgenze; Carlo V la visitò spesso. Saccheggiata dai calvinisti, fu poi restaurata dalle autorità imperiali (sec. XVI). Il priorato windesheimiano di G. era in decadenza quando fu definitivamente soppresso dalla legge del 15 *fructidor* 1796. I suoi religiosi si erano distinti come copisti e scrittori: la Biblioteca di G. era molto ricca.

Il *Virilogium* di Jean Jonchère (m. nel 1510), cronaca di G., è perduto. La storia di G. è seguita, con gran copia di notizie sui religiosi e benefattori, dai due obituari o necrologi, il primo dei quali fu iniziato nel 1386 da Francone Zeedelere (m. nel 1401) di Lovanio; il secondo fu redatto dal 1401 al 1414 da Sayman van Wijc (m. nel 1438). I due preziosi registri furono continuati da altri religiosi; il più antico fino al 1750, il secondo fino al 1623. Sono stati editi criticamente dal gesuita Marc Dykmans.

BIBL.: J. Gielemans, *Primordiale monasterii Rubeae Vallis*, ed. dei Bollandisti in *Anecdota ex codicibus hagiographicis Ioannis Gielemans* (*Subsidia hagiographica*, 3), Bruxelles 1895. Cf. inoltre: H. Pomerius, *De origine monasterii Viridis Vallis una cum vitis b. Ioannis Rusbrochii primi prioris huius monasterii et aliquot coaetaneorum eius*, in *Analecta Bollandiana*, 4 (1885), pp. 257-335; M. Dykmans, *Obituaire du monastère de G. dans la forêt de Soignes, publié avec une introduction et des notes*, Bruxelles 1940; E. de Moreau, *Hist. de l'Eglise en Belgique*, III, Bruxelles 1945, pp. 544-48. Antonino Romeo

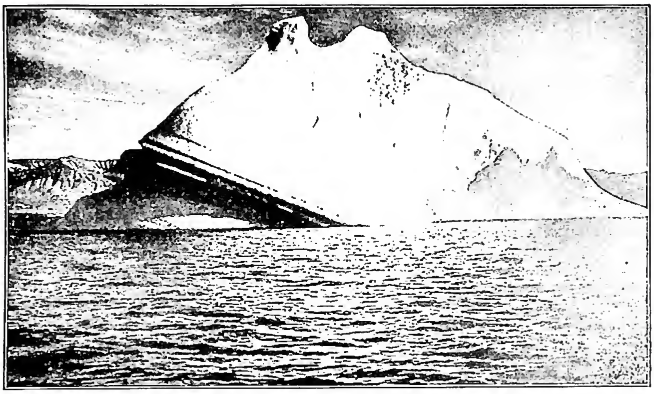
GROENLANDIA. - È la maggiore isola (2175 kmq.) della terra. Il nome (Grönland = « terra verde ») le fu dato dai Normanni che primi vi si stabilirono nel sec. X. Solo poco più di 300 mila kmq. lungo le coste sono liberi dall'immensa e potente coltre di ghiaccio che tutta l'ammanta e ne maschera il rilievo.

Sulla meno inospite e fredda costa occidentale vivono 20.013 ab.; appena 1371 su quella orientale, tutti indigeni (Eschimesi), eccetto 569 europei. Dei minuscoli centri abitati nessuno raggiunge i 1000 ab.; il capoluogo Godthåb (costa O.) ne ha 744. Le occupazioni prevalenti sono la pesca, la caccia (balene, foche, orsi) e l'allevamento (renne, ovini, volpi polari). A Ivigtut si estrae criolite, ad Arsuk carbone. La G. è una colonia danese, sulla quale continua, dal maggio 1940, l'occupazione nordamericana.

BIBL.: S. Jensen, *G.*, Copenaghen 1929; M. Vahl, *G.*, Copenaghen-Londra 1930; V. Stafansson, *G.*, Nuova York 1942. Giuseppe Caraci

STORIA CIVILE E RELIGIOSA. – Scoperta verso l'a. 1000 da Erik il Rosso. Pochi anni dopo vi fu

introdotto il cristianesimo dalla Norvegia e costituito il vescovato di G. (1124) con sede a Gardar, nelle vicinanze dell'odierna Julianehaab. Dipendente dapprima dall'arcivescovo di Amburgo-Brema, poi da quello di Lund, la diocesi fu sottoposta alla metà del sec. XII alla giurisdizione dell'arcivescovo di Nidaros (Drontheim). Nel sec. XIII Gardar contava 16 chiese e 2 conventi, nel 1926 furono scavate le rovine della cattedrale di S. Nicola, eretta nel 1150 dal vescovo Arnaldo. Nel 1261 il re di Norvegia Haakon Haakonsson proclamò la propria sovranità sulla G., ma dopo la grande peste del 1348, che infuriò in tutta Europa, le comunicazioni tra la G. e la Norvegia divennero sempre più rade. Contemporaneamente i coloni scandinavi rimasero dissanguati dalle continue lotte con gli Eschimesi pagani, i quali distrussero quasi tutte le chiese; né fu più possibile il ripopolamento.



(da L. A. Boyd, The fiord region of east Greenland, Nuova York 1935, p. 17)
GROENLANDIA - Grande iceberg nel fiord Franz Josef presso Capo Petersen.

Della G., terra inospitale, nessuno più voleva sentir parlare, né i vescovi nominati dai papi intendevano risiedervi. Verso il 1520 l'energico arcivescovo di Nidaros, Erik Valkendorf, volle inviare in G. una spedizione per riconquistarla alla civiltà ed alla Chiesa, ma, caduto in disgrazia presso il re Cristiano II, il suo proposito non poté essere attuato. Solo nel 1721 questa terra artica rientrò nel consorzio civile per merito del pastore protestante norvegese Hans Egede, che condusse una spedizione sulle coste della G. occidentale. Nel 1776 Cristiano VII di Danimarca dichiarò il commercio con la G. monopolio di Stato. Dopo il Trattato di Kiel (1814), che portò il distacco della Norvegia dalla Danimarca, la G. rimase sottoposta alla sovranità danese, ma, alla fine della prima guerra mondiale, tra Copenaghen ed Oslo si ebbe una disputa per la sovranità sulla G. orientale, divergenza risolta nel 1933 dalla Corte permanente internazionale di giustizia, che ne attribuì la sovranità alla Danimarca.

BIBL.: E. Beauvois, *La chrétienté du Groenland au moyen âge*, in *Revue de questions historiques*, 71 (1902), pp. 538-82; J. Richter, *Evangelische Missionsgeschichte*, Lipsia 1927, pp. 260-261; L. Preuss, *The dispute between Denmark and Norway over the Sovereignty of East Greenland*, in *The American Journal of International Law*, 26 (1932), pp. 469-87; E. Wolgast, *Die Grönlandfrage*, in *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 12 (1932), pp. 329-85; K. Berlin, *Les droits du Danemark sur le Groenland*, Parigi-Copenaghen 1933. Silvio Furlani

GROLIER, JEAN, visconte d'AIGUISY. - Bibliofilo, n. a Lione nel 1479 da famiglia italiana, m. nel 1565. Fu per lungo tempo in Italia, dal 1510 al 1529, come tesoriere del Ducato di Milano; dal 1457 fino alla morte fu tesoriere generale delle finanze del Regno di Francia.

Formò una cospicua biblioteca di scrittori latini e italiani, di ca. 3000 opere e tenne rapporti con letterati ed eruditi del suo tempo. La sua fama è collegata alle molte eleganti legature da lui fatte eseguire per i suoi libri e che costituiscono uno dei più notevoli esperimenti di questa forma d'arte, dette appunto « G. ». Sono legature in marocchino dai piatti con fregi geometrici (rettilinei, rettangolari, romboidi, incurvati) con vari intrecci floreali e simmetrici, variamente colorati, dapprima semplici poi sempre più ricchi e vistosi; al centro o al piede del piatto anteriore recano impressa in oro la frase « Io. Grolierii et amicorum ». La Biblioteca G. fu venduta e dispersa nel 1676; delle sue legature si conoscono oggi oltre 600 esemplari esistenti in raccolte pubbliche e private.

BIBL.: A. J. V. Le Roux de Lincy, *Researches concerning J. G., his life and his library. With a partial catalogue of his books*, a cura di R. Portalis e di C. Shipman, Nuova York 1907; T. Gottlieb, *Grolier-Studien*, in *Jahrbuch der Einbandkunst*, 2 (1928), pp. 63-99, con aggiunte di G. D. Hobson, *ibid.*, 3-4 (1931), pp. 61-89; J. Rosenthal, *Grolier's Bibliothek*, in *Philobiblon*, 6 (1933), pp. 201-14; S. Dahl, *Histoire du livre*, Parigi 1935, pp. 125-29. Giannetto Avanzi

GROLLIER, PIERRE-HENRI. - N. il 30 marzo 1826 a Montpellier, nel 1847 entrò tra gli Oblati di Maria Immacolata e nel 1852 andò nel nord-ovest canadese. Nel territorio del fiume Mackenzie assicurò alla missione cattolica il vantaggio sulla missione protestante fondando le stazioni di Fort Fond du Lac, Fort Simpson, Fort Rae, Fort Norman, Fort Good Hope, Fort Mac Pherson. A Fort Good Hope stabilì il centro dei suoi viaggi apostolici tra gli Indiani del territorio di Mackenzie. Ivi m. di morte prematura, esaurito dagli strapazzi e dalle privazioni, il 4 giugno 1864.

BIBL.: anon., *Notices nécrologiques O.M.I.*, I, Parigi 1868, pp. 169-76; K. Robertz, *Held, Narr oder Heiliger? Heiliges Heldentum des Eismissionars G.*, Würzburg 1941. Giovanni Rommerskirchen

GROOT, HUIG van (GROZIO). - Giurista olandese, n. a Delft il 16 apr. 1583, m. a Rostock il 28 ag. 1645. Studiò lingue e letterature classiche a Leida, indi, recatosi in Francia con il gran pensionario Oldenbarneveldt in ambasceria presso Enrico IV, si addottorò in legge ad Orléans (1598).

Avvocato all'Aia, vi scrisse il *De iure praedae commentarius* (postumo, Aia 1868), di cui dette al pubblico solo una parte anonima, e il *Mare liberum* (Leida 1609), contro le pretese inglesi al dominio dei mari. Pur continuando a coltivare gli studi storici, giuridici e letterari (curò infatti edizioni di Marziano Capella [1599], di Teocrito, Mosco, Bione e Simmio [1604], di Lucano [1614], scrisse un *Liber de antiquitate Reipublicae Batavicae* [Leida 1610]), entrò nella vita politica. Nel 1607 fu avvocato generale delle province di Olanda, Zelanda, Frisia occidentale, nel 1613 fece parte di una ambasceria in Inghilterra, sia per dirimere conflitti relativi al commercio indiano, che per perorare presso Giacomo I la causa dei rimostranti. Sempre nel 1613 divenne pensionario di Rotterdam. Nelle lotte politico-religiose del tempo fu dapprima favorevole all'intervento dello Stato in questioni religiose, anche contro le decisioni sinodali, in nome dell'interesse pubblico, come sostenne nel *De imperio summarum potestatum circa sacra* (Parigi 1614). Seguace dell'arminianesimo, propugnò moderazione e tolleranza in nome di un ideale umanistico di libertà che lo ricollega ad Erasmo e lo oppone sia alla luterana giustificazione per la sola fede che alla calvinistica dottrina della predestinazione. Si professò rispettoso del dogma, subordinando ad esso la ragione, pur non ritenendo quello contrario a questa. Ri-

vendicazione della funzione redentrice del Cristo è la sua *Defensio de satisfactione Christi adversus Socinum* (Leida 1617). Il suo atteggiamento tollerante lo guidò successivamente verso un ideale di universalismo religioso, di cui lo Stato doveva farsi strumento. La vittoria dei gomaristi al Sinodo di Dordrecht (1618), e la conseguente condanna degli arminiani, portarono alla morte dell'Oldenbarneveldt e alla condanna di G. al carcere a vita (1619).

(*fot. Agenzia romana Oblati di Maria Immacolata*)

GROLLIER, PIERRE-HENRI - Ritratto.

Riuscito a fuggirne avventurosamente dopo due anni con l'aiuto della moglie, riparò a Parigi, dove riprese in sede teorica la sua azione, combattendo le dottrine pelagiane nella *Disquisitio an Pelagiana sint ea dogmata quae nunc sub eo nomine traduntur* (Parigi 1622); il *De veritate religionis Christianae* (Leida 1627), la *Via ad pacem ecclesiasticam* (Parigi 1642), il *Votum pro pace ecclesiastica contra Rivetum* (Amsterdam 1642) riprendono il tema a lui caro della intesa politica fondata sulla comunanza degli ideali cristiani, avvicinandolo alle posizioni cattoliche. Nelle *Annotationes in libros Evangeliorum* (ivi 1641), *ad Vetus Testamentum* (Parigi 1644) e *ad Novum Testamentum* (postume, ivi 1646-50) riprende l'obiettivo di Erasmo di una critica scientifica della Bibbia intesa a ripristinare la vera dottrina cristiana. Né dimenticò gli studi storici, pubblicando una *Dissertatio de origine gentium Americanarum* (Amsterdam 1642) ed una *Dissertatio altera* sullo stesso argomento (Parigi 1643). Fin dal 1634 era stato nominato ambasciatore di Svezia a Parigi, ma, non avendo avuto fortuna nel nuovo incarico diplomatico, se ne fece esonerare nel 1645. Noto soprattutto per il *De iure belli ac pacis* (ivi 1625), fu salutato per quest'opera padre del giusnaturalismo moderno. Obiettivo di essa è la fondazione di una scienza del diritto universalmente valida, onde garantire una base teoreticamente sicura alla pacifica convivenza delle nazioni; a tal fine G. distingue stato e legge di natura da stato e legge civile, *ius naturale* da *ius voluntarium*. Il primo nasce da un bisogno naturale dell'animo umano, l'*appetitus societatis*, secondo quanto aveva già affermato Aristotele, e non è quindi derivabile empiricamente dagli atti e dalla volontà umana, come il secondo. Fondato solo mediatamente sulla volontà divina, in quanto questa è pur sempre fonte della natura umana, esso è valido « etiamsi daremus... non esse Deum » (*Proleg.*, § 11) ed è « adeo immutabile ut ne a Deo quidem mutari queat » (I, 1, § 10). Lo stato di natura è quindi retto da questo *ius naturale* assoluto, ed è condizione di pace, libertà e comunione di beni. Con lo sviluppo della società attraverso patti consensuali si ha il trapasso allo stato civile. Nasce questo da libero contratto al fine di armonizzare gli interessi, regolandoli con lo *ius civile*, il cui fondamento ultimo, attraverso il patto, è sempre il diritto naturale. La sovranità dello Stato, nata dal contratto, è superiore quindi alle singole volontà. Ma questo *dominium eminens* deve esser esercitato nell'interesse comune e per garantire l'attuazione del diritto naturale. Nel campo internazionale, mancando un ente supremo, le norme non hanno carattere imperativo ma consensuale ed il loro fondamento è appunto la giustizia naturale. Del G. sono all'indice *omnia opera theologica* (decr. 10 magg. 1757).

BIBL.: J. Ter Meulen, *Concise bibliography of H. Grotius*, Leida 1925, continuata in *Grotiana* (2 fascc., ivi 1928-29); W. S. M. Knight, *The life and works of H. Grotius*, Londra 1925; G. Gurvitch, *La philosophie du droit de H. Grotius et la théorie moderne du droit international*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 34 (1927), p. 365 sgg.; E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tubinga 1939; A. Corsano, *U. Grozio, l'umanista, il teologo, il giurista*, Bari 1948; A. Droetto, *Grozio e il concetto di natura come principio del diritto*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 25 (1948), pp. 374-493; G. Fassò, *U. Grozio tra medioevo ed età moderna*, in *Rivista di filosofia*, 41 (1950), pp. 174-90.

Sergio Cotta

GROOTE, GEERT (*Gerardus Magnus*). - Mistico olandese, n. a Deventer (provincia di Overijsel) nel 1340, m. ivi il 20 ag. 1384. Fece i primi studi nella città natale; a 15 anni si recò all'Università di Parigi, ove fu promosso (1358) *magister artium*. Continuò i suoi studi per ca. altri 10 anni a Parigi, a Praga e a Orléans. Tra le molte scienze che studiò, tra cui la fisica, la morale, l'astrologia, la teologia, il suo gusto lo inclinava principalmente al diritto, sia romano sia canonico. G. era lodato quale uomo « ingenio acerrimus velut alter Augustinus ». Probabilmente nel 1374 (secondo il gesuita J. van Ginneken, nel 1370) ebbe luogo l'evento determinante della sua vita : la conversione da una vita piuttosto rilassata e mondana alla vita interiore ed ascetica, sotto l'influsso del certosino Enrico Egher Kalkar. Trascorse alcuni mesi alla certosa di Munnikhuizen presso Arnhem, e si consacrò allora totalmente al servizio di Dio. Uomo energico, di notevole austerità e fermezza, impiegò i suoi beni e i redditi dei suoi canonicati per l'opera della sua vita : la propagazione della *devotio moderna*, corrente di riforma cattolica che si incanalò nelle fondazioni di cui G. fu, se non l'organizzatore, certamente il padre spirituale e il grande promotore. Le sorelle e i fratelli della Vita comune, e un po' più tardi i Canonici Regolari di Windesheim (v.), si svilupparono parallelamente e dominarono tutta la spiritualità del sec. XV. G., ordinato diacono nel 1377, predicò in molte città d'Olanda contro gli abusi dilaganti.

Scrisse vari trattati e lettere in latino e in olandese, fra cui quelli contro la simonia, contro i « focaristi » (preti concubinari), sul Matrimonio (che giudica con eccessiva severità), ecc. Il suo ardore gli procurò molte noie da parte principalmente di religiosi degli Ordini Mendicanti, i quali criticavano le sue fondazioni perché vi si viveva in comune ma senza i voti religiosi (eccettuata la Congregazione di Windesheim, la quale però sorse dopo). G. ebbe grande stima per il b. G. Ruysbroeck, priore di Groenendael, andò a visitarlo, e tradusse in latino il suo capolavoro *Die Cierheyt der Gheestelike Brulocht* (*De excellentia nuptiarum spiritualium*). Verso la fine della sua breve vita gli si proibì di predicare con il pretesto che questa attività pastorale era riservata ai sacer-

(*fot. Enc. Catt.*)

GROOT, HUIG van (Grozio) - Ritratto con figure simboliche. Frontespizio dei *Poemata omnia*, (Leida 1645) - Roma, esemplare della Biblioteca nazionale.

doti. G. ebbe l'idea di farsi ordinare presbitero, ma fu prevenuto dalla morte. Mentre infieriva a Deventer un'epidemia, G. contrasse il male al capezzale di un discepolo ammalato, e morì di soli 44 anni.

Secondo alcuni, G. compose (in olandese [J. van Ginneken] o in latino [F. Kern]) il suo diario spirituale, che conterrebbe in gran parte l'essenziale dei tre primi libri del *De imitatione Christi*. Ma tale attribuzione è ancora controversa.

G. ha indubbiamente dato origine a un gran movimento di riforma cattolica, e ha propagato l'esercizio della vita interiore sulla base di una spiritualità eclettica che si preoccupa anzitutto del lato pratico e ascetico. Fu chiamato perciò il « Padre di tutti i devoti ».

Bibl.: Tommaso da Kempis, *Vita Gerardi Magni*, ed. M. J. Pohl, VII, pp. 31-115; R. R. Post, *De Moderne Devotie, G. G. en zijn stichtingen*, Amsterdam 1940; J. van Ginneken, *G. G.'s Levensbeeld*, ivi 1942; F. Kern, *Die Nachfolge Christi oder Das Buch vom inneren Trost von G. G.*, Olten 1947. Cf. B. Spaapen, *De Verspreinding van de Geert Groote-Thesis v. Poter van Ginnecken*, in *Ons Geestelijk Erf*, 22 (1948), pp. 377 sgg. Per gli scritti di G.: J. G. J. Tiecke, *De Werken van G. G.*, Nimega 1941. Per la spiritualità: Dr. De Beer, *Studie over de Spiritualiteit van G. G.*, Bruxelles-Nimega 1938. Le lettere di G. furono edite da W. Mulder, *Gerardi Magni Epistolae*, Anversa 1933.

Ludovico Moereels

GROPPER, Johann. - Teologo e giurista, n. a Soest (Westfalia) il 24 febbr. 1503, m. a Roma il 13 marzo 1559. Compiuti gli studi a Colonia, ebbe varie cariche importanti, fra cui quelle di cancelliere del principato vescovile, scolastico di s. Gereone, decano in Soest e dal 1547 preposito e arcidiacono di Bonn.

Codificatore del diritto del principato ecclesiastico di Colonia e compilatore dei decreti del Sinodo provinciale del 1536, con azione intelligente e coraggiosa seppe opporsi alle mene dell'arcivescovo apostata Hermann von Wied salvando il cattolicesimo a Colonia. Nelle controversie religiose rappresentò la tendenza moderata, cui s'ispirò nelle diete e colloqui a cui prese parte: Augusta (1530), Hagenau, Worms (1540), Ratisbona (1541) e nell'*Interim* di Augusta (1548), del quale fu il redattore principale. La sua dottrina sulla *duplex iustitia* fu rigettata dal Concilio di Trento (1546). Nel 1551 accompagnò a Trento l'arcivescovo Adolfo von Schauenburg. Rifiutò recisamente la porpora, a cui voleva elevarlo Paolo IV nel 1555. Nel 1558, eletto arcivescovo di Colonia Gebhard von Mansfeld di dubbia ortodossia, si recò a Roma per impedirne la conferma; dovette in quell'occasione difendersi dall'accusa di errori dogmatici, ma ciò non gli sottrasse la fiducia del Papa, che se ne servì come di consigliere e ne esaltò le virtù nell'elogio funebre, che tenne in occasione della sua tumulazione nella chiesa di S. Maria dell'Anima.

Opere: *Canones Concilii provincialis Coloniensis*, con aggiunto l'*Enchiridion* (Colonia 1538); *Antididagma* (ivi 1544); *Wahrhaftige Antwort und Gegenberichtung* (ivi 1545); *Capita institutionis ad pietatem*, (ivi 1546); *Von warer Gegenwertigkeit des Leybs und Bluts Christi* (ivi 1548); *Institutio Catholica* (ivi 1550).

Bibl.: W. van Gulik, *Johannes G. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands, besonders der Rheinlande im 16. Jahrhundert*, Friburgo in Br. 1906; S. Ehses, *Johannes G. und seine Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient*, in *Römische Quartalschrift*, 20 (1906, II), pp. 175-88; J. Schmidlin, s. v. in LThK, IV, coll. 710-11; K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte*, I, Lipsia 1933, pp. 302-303, e V, ivi 1939, p. 106; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949, pp. 306, 313, 315, 326.

Igino Rogger

GROPPER, Kaspar. - Nunzio apostolico tedesco, n. a Soest (bassa Germania) nel 1519, m. a Colonia il 19 marzo 1594.

Fratello di Johann, dopo avere ricoperto cariche ecclesiastiche in patria, nel 1558 si portò a Roma e fu nominato uditore di Rota. Il 19 luglio 1573, fu inviato da Gregorio XIII nunzio nella Germania sud-occidentale, con l'incarico della visita apostolica e di trattare per l'elezione del giovane duca Giovanni Guglielmo di Cleve a coadiutore del vescovo di Münster. Sopraggiunta la morte del vescovo e sortane una lotta per la successione, il G. non seppe spiegare adeguata abilità diplomatica. Nel 1577, anche per motivi di salute, egli fu sostituito nella sua missione dal nunzio Bartolomeo Portia.

Bibl.: J. Hansen, *Nuntiaturberichte*, I-II, Berlino 1892-94; W. E. Schwarz, *Die Nuntiatur-Korresp. K. G.*, Paderborn 1898; Pastor, IX, v. indici.

Piero Sannazzaro

GROSOLI, Giovanni. - Conte, senatore, n. a Carpi il 20 ag. 1859, m. ad Assisi il 20 febbr. 1937.

Entrato ancor giovanissimo nelle Opere cattoliche, che egli sviluppò in Ferrara, dove risiedeva, nel 1902 fu chiamato da Leone XIII alla presidenza dell'Opera dei Congressi, in un momento particolarmente difficile per le intemperanze di d. Romolo Murri e l'insorgente modernismo. Il G. non riuscì a contemperare le discordanti correnti e nel 1904 dovette rassegnare le dimissioni. Si dedicò allora alla stampa cattolica, ma anche in questo campo l'opera sua non incontrò l'approvazione della S. Sede e dovette ritirarsi.

Papa Benedetto XV lo riportò invece in piena luce, conferendogli – insieme con il marchese Crispolti e il conte Dalla Torre – la direzione dell'Azione Cattolica italiana e ritirando la sconfessione comminata al cosiddetto « trust » dei giornali cattolici che facevano capo al G. (*Avvenire d'Italia*, *Momento*, *Corriere d'Italia*, *Corriere di Sicilia*, *Italia*).

Dopo la prima guerra mondiale fu tra i fondatori del Partito popolare, e all'avvento del fascismo, illudendosi di poter conciliare il movimento cattolico con il regime, si adoprò per la costituzione del Centro nazionale. Deluso nelle sue speranze e gravemente colpito nelle risorse economiche dal crollo di istituti bancari a cui aveva dato vita, trascorse nel nascondimento e nella preghiera i suoi ultimi anni. Dal 3 ott. 1920 era senatore del Regno d'Italia.

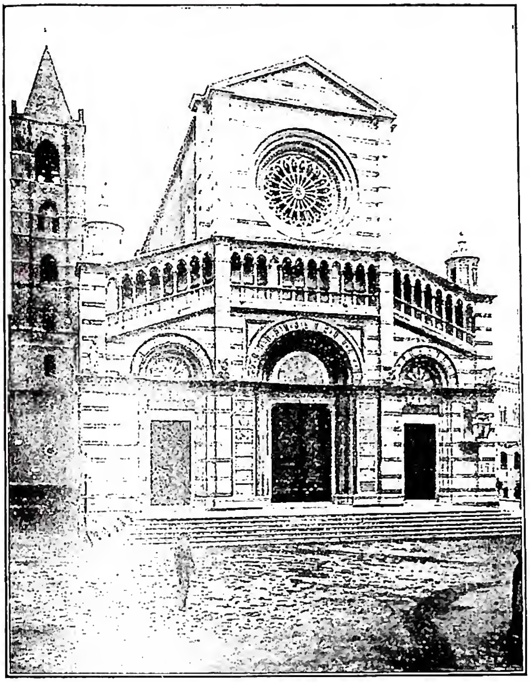
Bibl.: G. Minozzi, *G. G.*, Amatrice 1945.

Renzo U. Montini

GROSSATESTA (Greathead), Robert. - Teologo e filosofo inglese, n. a Stradbrook (contea di Suffolk) ca. il 1175, m. a Lincoln nel 1253. Studiò a Lincoln ed a Oxford, dove nel 1222 fu eletto cancelliere dell'Università. Maestro di teologia nello *studium* dei Frati Minori di Oxford (1224-35), arcidiacono di Leicester (1229-32), nel 1235 fu nominato vescovo di Lincoln (donde la denominazione medievale di *Lincolniensis*). Nel governo della diocesi, che allora era la più grande d'Inghilterra, sostenne aspre lotte per l'attuazione di un vasto piano di riforme; resistette anche ad Innocenzo IV, quando questo Papa gli chiedeva la collazione di benefici per chierici d'altri paesi.

L'opposizione fu piuttosto frutto di zelo intempestivo, che indice di ribellione, poiché il G. era un fervido assertore del primato romano; gli storici anglicani pertanto a torto lo considerano come un precursore del protestantesimo.

Sebbene il G. non abbia studiato, come sembra probabile, a Parigi, tuttavia le sue relazioni con Alessandro di Hales e con Giovanni della Rochelle (*de Rupella*) lo collegano al movimento intellettuale di quel centro, ai cui programmi chiaramente s'ispira. I suoi numerosi opuscoli filosofici (ca. 27, la cui edizione critica fu curata da L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* [*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 9], Münster 1912) toccano problemi di metafisica, di psicologia, soprat-



(*fot. Alinari*)
GROSSETO, DIOCESI di - Cattedrale. Opera di Sozzo di Pace di Rustichini (a. 1294). Il campanile, del 1402, fu restaurato nel 1912.

tutto di filosofia della natura (astronomia, cosmologia, fisica, ottica), in cui ebbe discepolo e continuatore Ruggero Bacone.

Ma la fama del G. è legata alle sue numerose traduzioni dal greco, che incisero, in parte, nel movimento generale del pensiero medievale: il *Testamento dei dodici Patriarchi*; le *Lettere* di s. Ignazio di Antiochia (recensione media); le opere dello Pseudo-Dionigi con gli scoli di Massimo; il *De fide orthodoxa* di s. Giovanni Damasceno; vari opuscoli pseudo-aristotelici; l'*Etica a Nicomaco* di Aristotele (compiuta ca. il 1243, è la prima trad. latina) con i commenti di Eustrazio di Nicea, di Michele di Efeso e di Aspasio. In questo lavoro fu coadiuvato da Giovanni di Basingstoke (m. nel 1252) e da Nicola il Greco (m. nel 1279).

Il suo ricco epistolario, prezioso per la storia, è stato edito da H. R. Luard, *Roberti Grosseteste, episcopi quondam Lincolniensis, epistolae* (Londra 1861). Con la sua straordinaria attività il G. s'impose all'ammirazione dei connazionali, che sollecitarono a Roma la sua canonizzazione (mai avvenuta), e del celebre cronista Salimbene, che lo definì « unus de maioribus clericis de mundo » (*Cronica fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum*, in MGH, *Scriptores*, XXXII, p. 233).

BIBL.: Hurter, II, coll. 330-33; A. Gatard, s. v. in DThC, VI, coll. 1885-87; I. Felten, *Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln*, Friburgo in Br. 1899; F. S. Stevenson, *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*, Londra 1899; L. Baur, *Das philosophische Lebenswerk des Robert Grosseteste*, in *Dritte Vereinsschrift für 1910 der Görresgesellschaft*, Colonia 1910, pp. 64-67; id., *Die Philosophie des Robert Grosseteste* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 18), Münster 1916; E. Franceschini, *R. G. e le sue traduzioni latine*, in *Atti del reale Istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, 93 (1934), pp. 1-138; id., *Grossetest's translation of the* Πρόλογος *and* Σχόλια *of Maximus to the writings of the Pseudo-Dionysius Aerop.*, in *The journal of theol. studies*, 34 (1933), pp. 335-63; id., *La revisione moerbekana della « translatio Lincolniensis » dell'Etica nichomachea*, in *Riv. di filosofia neoscol.*, 30 (1938), pp. 50-62; U. Gamba, *Il commento di R. G. al « De mystica theologia » dello Pseudo-Dionigi*, Milano 1942; M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, II, trad. it. di V. Miano, Firenze 1945, pp. 35-38, 80-85 (con diffusa esposizione del pensiero filosofico del G.); A. Callus, *The Date of Grosseteste's Translations and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics*, in *Recherches Th. anc. médiévale*, 14 (1947), pp. 186-210; I. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2a ed., Bruges-Parigi 1948, pp. 386-93 (sulla traduzione del *De fide orthodoxa* del Damasceno, con riferimento agli studi del p. Hocedez). Antonio Piolanti

GROSSATORES. - Dai termini « grossa », *luculentior scriptura* e « grossare », *in mundum redigere seu luculentius nitidiusque scribere*, presero nome i *g.* della Cancelleria pontificia.

Nell'ordinamento della Cancelleria di Innocenzo III appartenevano al secondo ufficio, che, ricevute dal primo le minute, redigeva i documenti nella forma in cui dovevano essere spediti. Nell'ordinamento di Bonifacio VIII, con il nome di *scriptores litterarum apostolicarum*, erano nominati dal vicecancelliere e dipendevano da un *rescribendarius* e da un *distributor notarum grossandarum*, eletto ogni sei mesi fra i notai apostolici; ne sorvegliava il lavoro un correttore. Con l'andar del tempo scompare il nome di *g.*, ma ne rimane naturalmente la funzione negli *scriptores*.

BIBL.: E. Ottenthal, *Die päpstlichen Kanzlei Regeln*, Innsbruck 1888, passim; M. Tangl, *Die päpstl. Kanzleiordnungen v. 1200-1500*, ivi 1894, passim; C. Paoli, *Diplomatica*, nuova ed. aggiornata da G. C. Bascapè, Firenze [1942], p. 84.
Carmelo Trasselli

GROSSETO, DIOCESI di. - Città, capoluogo di provincia e diocesi della Toscana. La diocesi comprende 38 parrocchie con ca. 100.000 cattolici, 62 sacerdoti diocesani e 29 regolari e un seminario.

La diocesi fu creata dal papa Innocenzo II il 9 apr. 1138 per soppressione di quella di Roselle. La diocesi rimase vacante dal 1858 al 1867. Dal 1925 il vescovo è delegato apostolico per la parte toscana dell'abbazia dei SS. Vicenzo ed Anastasio alle Tre Fontane. È ricordata la prima volta quale feudo della famiglia Aldobrandeschi.

La Cattedrale, dedicata a s. Lorenzo, fu eretta tra il 1190 e il 1250, ma venne ricostruita da Sozzo di Pace Rustichini senese nel 1294 e più volte, in seguito, restaurata. A sinistra si erge il campanile (1402) anch'esso ripetutamente rifatto. La facciata è a fasce di marmo bianco alternate con fasce rosse di marmo di Caldana. Sull'architrave Gesù Cristo tra i quattro Evangelisti; nella lunetta Madonna col Bambino tra due angeli, copia di C. Maccari dall'oratorio di S. Bernardino in Siena di Giovanni d'Agostino.

L'interno è a croce latina con 3 navi divise da pilastri, restaurato nel 1540, nel 1666-69 e nel 1858-65. Il fonte battesimale è del senese Antonio di Ser Ghino del 1474; nel transetto, a destra, un Crocifisso in legno, del sec. XV; a sinistra la venerata cappella della Madonna delle Grazie, con dossale di Antonio di Ghino, che contiene la tavola dell'Assunta, ritenuta opera di Matteo di Giovanni, mentre nel presbiterio si trova parte di un trittico di Sano di Pietro con s. Antonio e s. Girolamo. Altre chiese sono quella di S. Francesco, a una sola navata, con due Crocifissi lignei, l'uno dell'inizio del sec. XIV, l'altro del XV: a fianco della chiesa chiostro con puteale; la chiesa di S. Pietro con abside romanica. G. possiede un Museo civico, le cui sale furono danneggiate dalla guerra, e un ragguardevole Museo sacro contenente opere d'arte già nel Duomo, nella chiesa della Misericordia e altrove. Le più notevoli sono la *Madonna delle ciliegie* capolavoro di Stefano di Giovanni detto il Sassetta (1392-1450); la *Madonna dell'uccellino* attribuito a Pietro Lorenzetti; una tavoletta con Crocifisso, la Vergine e s. Giovanni (prima metà del sec. XIV); una *Madonna* detta *della Sanità* (sec. XIV), proveniente da un oratorio demolito, ecc.; vi sono pure corali del sec. XIII e una tazza bizantina col sacrificio d'Isacco.

BIBL.: R. Barbaresi, *Bibliografia della provincia di G.*, Siena 1930; P. Guidi, *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII e XIV. Tuscia*: I. *La decima degli aa. 1274-80* (*Studi e testi*, 58), Città del Vaticano 1932, pp. X-LV e passim, 141-44; M. Giusti e P. Guidi, *Rationes decimarum.... Tuscia*: II. *Le decime degli aa.*

(*fot. Alinari*)
GROSSETO, DIOCESI di - Fonte battesimale. Opera di Antonio di Ser Ghino (1474) - Cattedrale.

1295-1304 (*Studi e testi*, 98), Città del Vaticano 1942, pp. 185, 187, 189-90; Eubel, I, pp. 268-69; II, p. 161; III, p. 222; IV, pp. 197-98. Enrico Josi

GROSSI, TOMMASO. - Poeta, n. a Bellano (Como) il 23 genn. 1790, m. il 10 dic. 1853 a Milano, dove trascorse tutta la vita esercitando la professione di notaio.

Esordì con la commedia in dialetto milanese *Giovanni Maria Visconti* e con altri componimenti in vernacolo, tra cui *La fuggitiva*. Ma la fama maggiore gli venne dalla poesia italiana (come la novella in ottave *L'Ildegonda* [1820], il poema *I Lombardi alla prima Crociata* [1826], poi ancora una novella in versi, *Ulrico e Lida* [1830-37]) e dal romanzo *Marco Visconti* (1834). « Tenero e poderoso poeta » lo chiamò il Manzoni, e il G. fu infatti artista ricco di sentimentalismo e ampio di costruzioni letterarie, ma debole nell'intimo, scarso di problemi morali, sebbene sempre sincero e limpido, specie in alcune parti del *Visconti*.

BIBL.: Edizione: *Le opere di T. G.*, Milano 1862. Studi: F. De Sanctis, *Letteratura italiana nel sec. XIX*, Napoli 1897, pp. 13-40; G. Brognoligo, *T. G.*, Messina 1916; B. Croce, *Una famiglia di patrioti e altri saggi storici e critici*, Bari 1919, pp. 216-18; M. Chini, *Le teorie dei romantici intorno al poema epico e i « Lombardi » di T. G.*, Lanciano 1920; E. Flori, *Scorci e figure del Romanticismo*, Milano 1938, pp. 33-161, 217-23, 287-93. Per gli studi precedenti, vedi A. Vismara, *Bibliografia di T. G.*, Como 1881. Giorgio Petrocchi

GROSSI-GONDI, FELICE. - Gesuita, letterato e archeologo, n. a Roma il 16 sett. 1860, m. ivi il 31 marzo 1923. Entrò nella Compagnia di Gesù il 13 sett. 1881, e compiuti gli studi teologici conseguì la laurea in lettere nell'Università di Roma. Insegnò lettere italiane e classiche nell'Istituto Massimo di Roma e nel Collegio di Mondragone (Frascati); quindi, dal 1914, archeologia cristiana nella Pontificia Università Gregoriana.

Alle antichità classiche si era già dato specialmente con una completa ricerca storico-epigrafica (tesi di laurea) sui *Comites nell'epoca romana* (dalla fine della Repubblica fino a metà del sec. VI): il loro progressivo sviluppo durante l'Impero segna la graduale trasformazione di tutto l'ordinamento civile e militare, ma il Mommsen stesso ne aveva trattato solo in parte; E. De Ruggiero inserì lo studio del G.-G. nel suo *Dizion. epigraf. d'antich. romane*. Aveva pure indagato l'antica topografia e i monumenti del territorio tuscolano e suburbano, che illustrò in parte nel *Bullettino d. Commiss. archeol. comun. di Roma* (*1898-1916*), in parte sulla *Civ. Catt.* (ed. a parte: *La villeggiat. tuscol. di M. T. Cic.*, Roma 1905), e completò nei 2 voll.: *La villa dei Quintili e la villa di Mondragone* (ivi 1901) e *Il Tuscolano nell'età classica* (ivi 1908). Questioni sussidiarie per la storia dell'arte espose nel manuale *Sulle soglie dell'arte* (Roma 1912; 2ª ed., postuma, Torino 1925). Di archeologia cristiana scrisse articoli su argomenti allora di attualità ed altri in *Civ. Catt.*, *Röm. quartalschrift*, *N. bull. di arch. crist.*, *Atti d. Pont. accad. r. di arch.* e altrove: taluni ripubblicati in opuscoli con ampie aggiunte. Principali sono: *Leggenda e storia di Costantino nell'arte*; *La battaglia ad Saxa Rubra*; *L'arco di Costantino* (2ª ed., Roma 1913); *Scoperte a S. Sebastiano sull'Appia*; *Tomba, spoglie, altare di S. Sebastiano; Il « Refrigerium » ad Catacumbas. Origine della basilica e del monastero* (ivi 1915-19); *Catacombe tuscolane*; *Iscrizione agiografica in S. Prassede*; *S. Fabiano papa e martire: tomba e spoglie* (2ª ed., ivi 1916); *La Dormitio B. Mariae V.*; *Scoperte archeol. del I e II ventennio del sec. XX*; *Chiese di Roma dopo il 1870*; *Stef. Ant. Morcelli e la sua Africa cristiana* (Chiari 1921); *S. Callisto papa e martire*; *Iscrizione eucaristica in S. Lorenzo* (1922), ecc.

Una sintesi di tutta l'archeologia cristiana, secondo i risultati dei migliori archeologi della « scuola romana », specialmente Bosio, Marchi, De Rossi, Garrucci, Wilpert, diede nel manuale *I monumenti cristiani dei primi sei secoli* (Roma, 2 voll.: I, *I monumenti iconografici e architettonici* [1923]; II, *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale* [1920]); già preceduti dal vol.: *Principi e problemi di critica agiografica. Atti e spoglie dei Martiri* (ivi 1919). E intanto preparava altre opere.

Fu membro dell'Accademia di religione cattolica dell'Arcadia, della Società di cultori di archeologia cristiana, della Pontificia accademia romana di archeologia e della Pontificia commissione di archeologia sacra.

BIBL.: F. Rinaldi, *Necrologio*, in *Civ. Catt.*, 1923, II, pp. 171-72. Romano Fausti

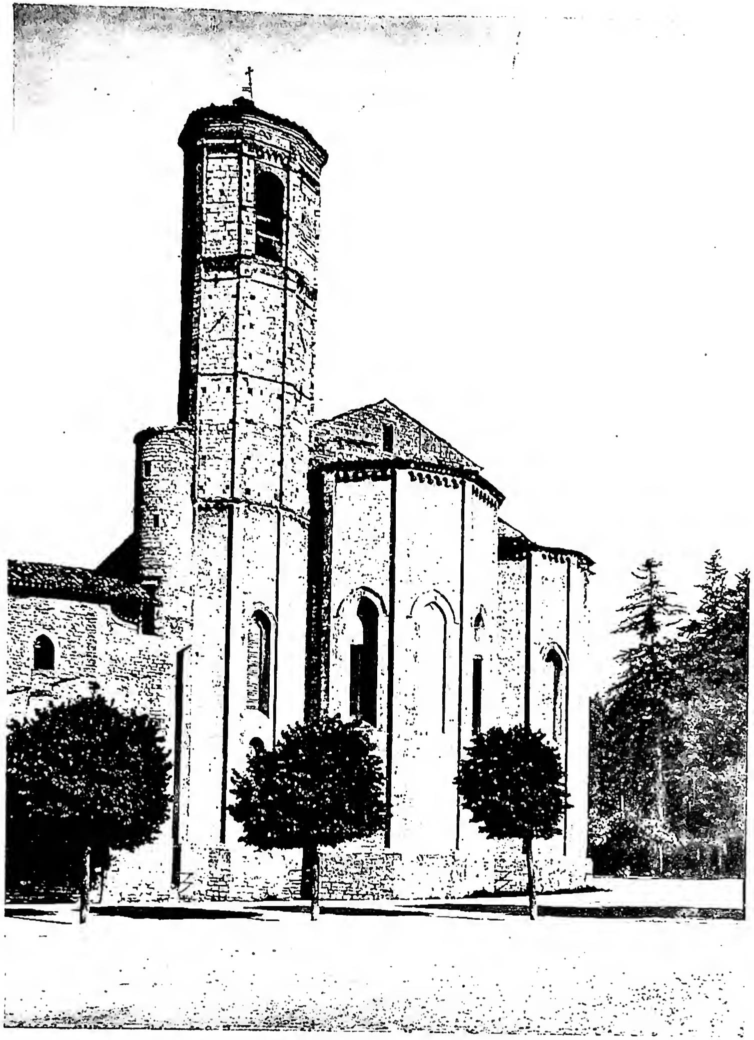
GROTTAFERRATA: v. SANTA MARIA DI GROTTAFERRATA.

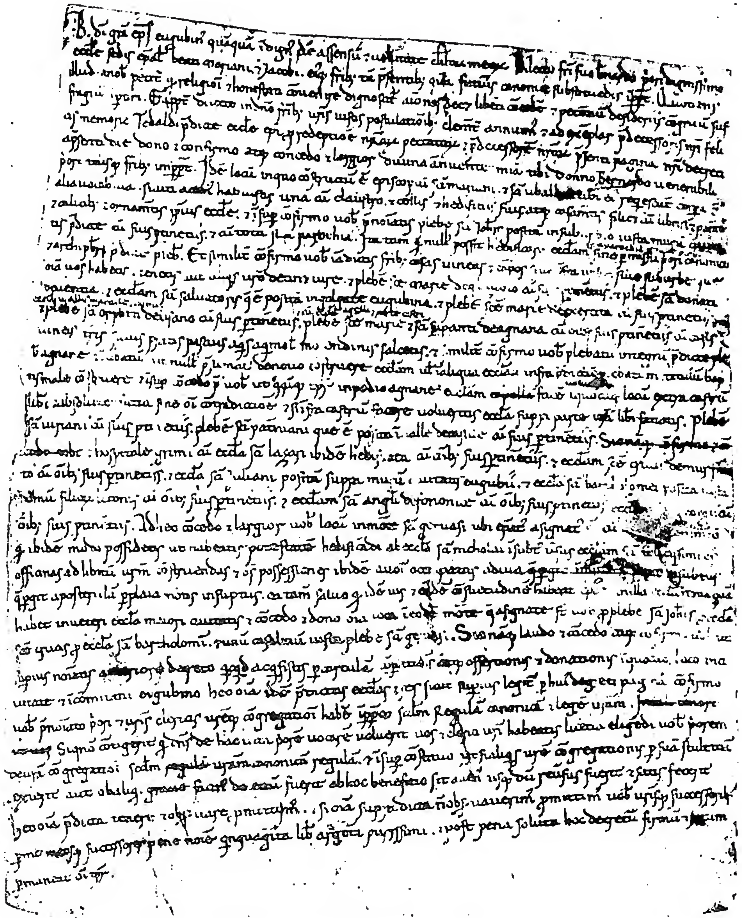
GROTTESCHE. - Decorazioni parietali in stucco od affresco, raffiguranti forme vegetali, figure umane o animali spesso di strane fogge, ed esseri antropomorfi, disposti in modo leggiadro e fantastico.

Le primitive decorazioni, rinvenute a Roma nei sotterranei della *Domus aurea* di Nerone (grotte), diedero il nome a questo genere d'ornamento e furono di modello, per il disegno e per il colore, alle forme successive. Le prime g. risalgono al tardo Quattrocento: l'appartamento Borgia in Vaticano e la libreria Piccolomini a Siena ne offrono esempi dovuti all'arte del Pinturicchio. Luca Signorelli dipinse g., con scene della *Divina Commedia*, nel duomo d'Orvieto; Filippino Lippi a Roma e a Firenze.

(fot. Alinari)

COPERTA ANTERIORE IN PELLE E ARGENTO DEL BREVIARIO GRIMANI (fine sec. xv) con il ritratto del doge Antonio G. padre del cardinale - Venezia, Biblioteca di S. Marco.

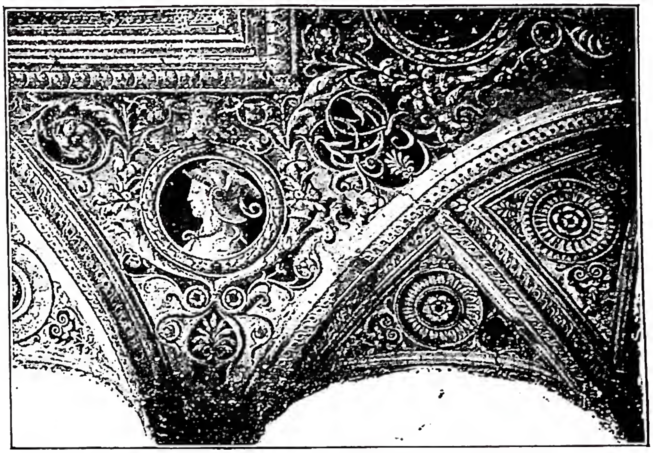




(fot. Anderson) (da D. P. Cenci, *Cod. diplom. di G. dal 900 al 1200*, in *Archiv. per la Storia eccl. dell'Umbria*, II, 1915, p. 441)

A sinistra: CHIESA DI S. FRANCESCO VISTA DALL'ABSIDE. Edificio iniziato da fra' Bevignate nel 1259, terminato nel 1292. *A destra:* BENTIVOGLIO VESCOVO DI GUBBIO CEDE IL TERRENO PER EDIFICARVI LA NUOVA CATTEDRALE (1188-94). Pergamena dell'Archivio della Cattedrale.

L'oro e le tinte vivaci sono gli elementi essenziali delle g. che, con i loro motivi gai ed eleganti, arricchiscono le forme architettoniche raggiungendo nel Cinquecento il vertice massimo di eleganza e di preziosità, sul modello degli ornati delle antiche « grotte ». Ne fu un esecutore perfetto Giovanni da Udine, buon discepolo di Raffaello, che lasciò opere piene di armonia specie nelle decorazioni a stucco della villa che fu dei Medici, poi detta Farnesina a Roma. Altri esempi di decorazione a g. sono quelli lasciati dal Poccetti, da Cristoforo Gherardi, da Simone Mosca, da Benedetto da Rovezzano, dall'Allori, dal Feltrini, dal Cosini, dal Vasari. A mano a mano che si procede nel tempo le g. subiscono notevoli trasformazioni; la decorazione si fa prevalentemente architettonica perdendo gran parte di quell'elemento coloristico così caratteristico degli esempi antichi. Malgrado i successivi tentativi di rielaborazione – affermatisi nel Settecento, con carattere piuttosto naturalistico – non venne più raggiunto quello stile raffinato e lo splendore cromatico propri del Quattrocento e del Cinquecento.



(fot. Gallerie e Musei Vaticani)
GROTTESCHE - Decorazione di una vòlta del Palazzo dei Penitenzieri, già della Rovere (primi del sec. XVI) - Roma.

BIBL.: P. Toesca, *Affreschi decorativi in Italia sino al sec. XIX*, Milano 1917, v. indice; G. Ferrari, *Lo stucco nell'arte italiana*, ivi s. a., v. indice. Pietro Gazzola

GROU, JEAN-NICOLAS. - Gesuita, maestro di spirito, n. il 24 nov. 1731 a Calais, m. il 13 dic. 1803 a Lullworth in Inghilterra. Entrato nella Compagnia nel 1746 vi svolse da principio un'attività letteraria, di cui furono frutto le versioni della *Repubblica*, delle *Leggi* e dei *Dialoghi* di Platone da lui pubblicati. Soppressi i Gesuiti in Francia, il G., dietro invito dell'arcivescovo de Beaumont, passò a Parigi (1766) dove, rinnovando la sua vita spirituale, attese esclusivamente a scritti ascetici.

(per cortesia del prof. E. Josi)
GROSSI GONDI, FELICE - Ritratto.

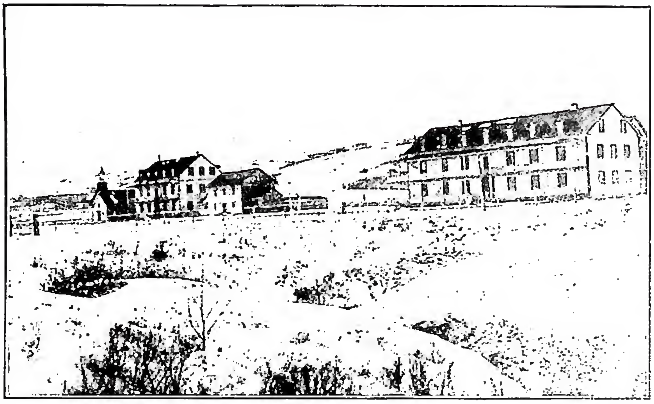
Primo frutto di questo nuovo orientamento fu la *Morale tirée des Confessions de st Augustin* (Parigi 1786), seguito dal celebre scritto *Caractères de la vraie dévotion* (ivi 1789); inoltre le *Maximes spirituelles* (ivi 1789) e *La science pratique du Crucifix dans l'usage des Sacrements de la Pénitence et d'Eucharistie* (ivi 1789), uscite al momento della Rivoluzione Francese. G. voleva restare a Parigi per esercitarvi il ministero sacerdotale, ma fu costretto ad esulare nel 1792 in Inghilterra, dove fu ospite della famiglia di Tomaso Weld, a Lullworth Castle. Sono di quel tempo le *Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu* (Londra 1796; vers. it., Torino 1919) e l'*Intérieur de Jésus et Marie* (2 voll. 1815; vers. it., Milano 1861). Questo fu pubblicato dopo la sua morte da un manoscritto imperfetto e non riveduto dall'autore (1815); soltanto nel 1862 si poté stampare l'edizione autentica a cura del gesuita p. Cadrès. Delle molte altre opere scritte dal G. la più preziosa, ricavata da particolari trattatelli ed istruzioni, è il *Manuel des âmes intérieures* (Parigi 1833; vers. it., Torino 1918).

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1868-82; A. A. Cadrès, *Notice sur la vie et les ouvrages du p. J.-N. G.*, Parigi 1862; I. de Bonniot, *Le p. G. chez M. Cousin*, in *Etudes*, 45 (1888, III), pp. 569-94; 46 (1886, I), pp. 50-64; S. H. Fisbee, *The interior of Jesus and Mary*, I, Londra 1891, pp. 1-16. Arnaldo Lanz

GROUARD, VICARIATO APOSTOLICO di. - La missione è situata nella parte sud occidentale del Gran Nord Canadese. La sua evangelizzazione cominciò per mezzo di cacciatori che parlando di Dio ai selvaggi e sposando delle indiane insegnarono loro ed ai figli le preghiere e le verità principali della fede. Dopo il 1818 il territorio fu visitato da parecchi preti secolari e nel 1841 arrivarono gli Oblati di Maria Immacolata. Lo slancio di questi missionari riuscì a conquistare al cattolicesimo parecchie tribù. Furono fondate nuove stazioni lungo la grande strada fluviale che va verso l'Oceano Glaciale e costruite numerose cappelle provvisorie. L'8 apr. 1862 Pio IX dismembrò dalla diocesi di S. Bonifacio de la Rivière Rouge (oggi Manitoba) le zone di Atabaska e Mackenzie per erigerle in vicariato apostolico affidato agli Oblati di Maria Immacolata; il 30 luglio 1901 venne suddiviso nei vicariati di Atabaska e di Mackenzie. Il 15 marzo 1927 una parte del territorio di Atabaska fu unito a Makenzie e le regioni dei Laghi degli Schiavi e di Yukon furono erette nel vicariato di G.

Questa località ebbe origine dalla stazione S. Bernardo (15 giugno 1882), in cui si raccolsero indiani e meticci e prese nome dal vicario apostolico mons. E. Grouard quando ancora era in vita. Egli fu un grande benemerito della civilizzazione. N. il 2 febbr. 1840 a Brulon, appena sacerdote (4 maggio 1862) con il p. E. Petitot prese la via dell'ovest del Canadà. Il 21 nov. 1863 divenne oblato di Maria Immacolata e l'anno dopo iniziò il suo ministero che poi raccontò nei *Souvenirs de mes soixante ans d'apostolat dans l'Atabaska-Mackenzie* (Lione 1923). Il 18 ott. 1890 fu promosso vicario apostolico di Atabaska-Mackenzie. M. il 7 marzo 1931.

La missione di G. ha una superfice di kmq. 224.596 (uguale a quella dell'Inghilterra e della Scozia insieme). Il territorio è formato da una vasta pianura rotta solo da qualche collina e dalla catena dei monti Saw-ridge; è ricoperta da grandi foreste e da praterie coltivate ad avena, orzo, biada, patate e legumi che giungono a perfetta maturazione nonostante la rigidità del clima. Il termometro scende sino a 40 e 50 gradi sotto zero: l'inverno è lungo e rigido, i corsi d'acqua restano gelati sino ai primi di maggio. L'estate è limitata ai mesi di luglio e agosto. Le vie di comunicazione sono abbastanza sviluppate. Le slitte sono ancora in uso nelle stazioni missionarie di Vermillon e Wabaska; nelle altre zone sono sostituite con vetture a cavalli ed automobili. Gli ab. sono 60.000, in maggior parte bianchi di origine inglese e francese; gli indigeni ascendono a poche migliaia ed hanno costumi assai primitivi. Dalla relazione annuale del 1949 si hanno i seguenti dati statistici: cattolici 20.714, di cui 18.760 di rito latino e 1954 di rito greco; scismatici 2262; ebrei 28; protestanti 29.580; atei 1137. Vi sono 8 sacerdoti secolari, 57 oblati di Maria Immacolata e 4 redentoristi; fratelli 25; suore 208; catechisti 21; maestri 100. Quasi-parrocchie 25; stazioni primarie 24, secondarie 118. Scuole: elementari 31 con 2372 ragazzi; medie 30 con 682 alunni; superiori 15 con 254 alunni; ospedali 5 con 173 letti; farmacie 6 con 7226 consultazioni annue; orfanotrofi 4 con 236 bimbi. Vi si stampano 3 periodici con un migliaio di copie complessivamente. Esistono anche parecchie associazioni di carità e di Azione Cattolica.



(fot. Fides)

GROUARD, VICARIATO APOSTOLICO di - Missione S. Agostino. Sede episcopale e noviziato.

BIBL.: AAS, 19 (1927), pp. 267-68; Arch. Prop. Fide, *Relazione straordinaria* (*1927*), pos. prot. n. 3657/27; id., *Relazione quinquennale* (*1949*), pos. prot. n. 4441/49; id., *Status Missionis* (*1949*), pos. prot. n. 4902/49; GM, p. 283; MC, 1950, p. 10.
Antonio Mazza

GRUAMONTE. - Scultore attivo a Pistoia nella seconda metà del sec. XII, noto per aver firmato assieme con il fratello Adeodato l'architrave con la *Cavalcata* e l'*Adorazione dei Magi* sulla porta della chiesa di S. Andrea a Pistoia (1166). A lui si attribuiscono inoltre l'architrave scolpito di S. Bartolomeo in Pantano (1167) e l'altro, alquanto più tardo, di S. Giovanni Fuorcivitas, sempre a Pistoia.

Lo scultore mostra chiaramente di appartenere alla corrente iniziata da quel Guglielmo (v.) che scolpì il pulpito di Pisa ora a Cagliari; ma l'aver firmato insieme con il fratello l'opera di S. Andrea rende particolarmente difficile ricostruire una sua distinta personalità. Nella *Cavalcata* e nell'*Adorazione* le figure si staccano dal fondo damascato, vestite di panni ammatassati aderenti ai corpi, e tutto rivela l'intento di raggiungere principalmente effetti di luce e di ombra. Ai manierismi di G. si possono allora ricondurre altre opere dalla sua derivate, e a lui è in particolare legato l'altro scultore contemporaneo, Biduino (v.).

BIBL.: B. C. K., s. v. in Thieme-Becker, XV, p. 118; P. Toesca, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, p. 1007.
Gilberto Ronci

GRUBER, HERMANN JOSEPH. - Gesuita, pubblicista, n. a Kufstein (Tirolo) il 5 febbr. 1851, m. a Valkenburg (Olanda) il 18 maggio 1930. Dopo avere atteso sette anni (1881-87) alla cura pastorale in mezzo ai Tedeschi, ad Arlon e a Berna, si diede esclusivamente alla missione di scrittore, studiando in modo particolare le correnti filosofiche dei suoi tempi e l'azione nefasta della massoneria.

Oltre ad una nutrita collaborazione a parecchi periodici di cultura (*Stimmen aus Maria Laach, Stimmen der Zeit, Civiltà Cattolica, Theologie und Glaube, Theologisch praktische Quartalschrift*, ecc.) e alle varie enciclopedie ecclesiastiche, scrisse, sul positivismo, *Auguste Comte, der Begründer des Positivismus* (Friburgo i. Br. 1889; trad. it., S. Vito al Tagliamento 1893); *Der Positivismus von Tode Comtes bis auf unsere Tage* (ivi 1891; trad. it., Roma 1899). Frutto di pazienti indagini, condotte ed esposte con serenità di giudizio e cura costante della verità, tanto da essere lodato dagli stessi avversari, sono le opere: *Die Freimaurerei und die öffentliche Ordnung* (ivi 1893); *Der « Giftige Kern » oder die wahren Bestrebungen der Freimaurerei aktenmässig nachgewiesen* (Friburgo in Br. 1899); *Mazzini, Freimaurerei und Revolution* (ivi 1901; trad. it., Roma 1901). Riuscì pure a smascherare ad Amsterdam il massone, presunto convertito, Paolo Rosen: *Schwindler und Beschwindelte* (ivi 1891), e i falsi trucchi di Leo Taxil: *Leo Taxils Palladismus-Roman* (3 voll., *Bataille, Margiotta, Miss Diana Vaughan*, ivi 1897-98); *Betrug als Ende eines Betrugs, die Kundgebung Leo Taxils vom 19. Aug. 1897* (ivi 1897).

BIBL.: Necrologia in *Mitteilungen aus den deutschen Provinzen*, 12 (1930-31), pp. 181-83; cf. anche P. Pirri, *La massoneria americana e la riorganizzazione della massoneria in Europa*, in *Civ. Catt.*, 1930, IV, pp. 207-208; 1931, I, pp. 21-36 (a proposito di una intervista di capi massoni con il p. G.).
Celestino Testore

GRUEBER, JOHANN. - Gesuita, esploratore, n. a Linz il 28 ott. 1623, m. a Sarospatak (Ungheria) il 30 sett. 1680. Invitato ad andare in Cina dal p. B. Diestel, con l'incarico di trovare una via di terra per raggiungere quell'Impero, partirono insieme da Venezia sulla fine del 1656 e attraverso Smirne, l'Asia minore e l'Armenia, raggiunsero Ormuz e, per via mare, Macao, nel 1658.

Nel 1659, assegnato all'osservatorio di Pekino, quale aiuto al p. A. Schall, si guadagnò la stima dell'Imperatore e, due anni dopo, fu incaricato di ritentare la prova, riuscita la prima volta solo per metà, di trovare una via di terra tra la Cina e l'Europa. Partito da Pechino, con il p. A. d'Orville, il 13 apr. 1661, attraverso Hsi-ning, Lahsa, il Nepal, raggiunse Agra nel marzo del 1662. Morto quivi il d'Orville e sostituito con il p. E. Roth,

attraverso l'India, la Persia e l'Asia minore raggiunse Roma il 20 febbr. 1664.

Smesso il nuovo disegno di raggiungere la Cina attraverso la Russia, ne attuò invece un altro, dirigendosi verso l'Asia minore, ma, caduto ammalato a Costantinopoli, tornò sui suoi passi. In seguito lo si trova cappellano militare delle truppe imperiali in Transilvania e si sa che morì a Sarospatak.

Del G. restano, oltre parecchie lettere inedite, una relazione del viaggio da Pekino, attraverso il Tibet, pubblicata dal p. A. Kircher, nella sua *China.... illustrata*, Amsterdam 1667, pp. 64-78; relazione e lettere in M. Thevenot, *Relation de divers voyages curieux*, IV, Parigi 1672, pp. 1-23; varie lettere inedite in C. Wessels, *New documents relating the journey of Fr. G.*, in *Arch. histor. S. I.*, 9 (1940), pp. 281-302.

BIBL.: C. Wessels, *Early Jesuit travellers in Central Asia (1603-1721)*, L'Aia 1924, pp. 164-204; F. X. Weiser, *P. J. G.*, Vienna 1927. Celestino Testore

GRÜNEWALD, Mathis. - N. probabilmente ad Aschaffenburg nella seconda metà del XV sec., operante dal 1500 al 1528 nelle città del medio Reno, specialmente a Magonza, fu citato nel 1531 da Melantone, accanto al Dürer ed al Cranach, come uno dei più grandi pittori tedeschi. Solo uno delle sue opere è firmata non monogrammaticamente, e solo recentemente fu proposta l'identificazione dell'artista con Mathis Gothardt-Neithardt, sulla scorta di alcuni documenti e del testamento.

Le sue prime opere, fra cui il *Cristo oltraggiato* del 1503, che rivela già una assoluta coerenza artistica, mostrano, soprattutto per l'uso delle figure chiare su sfondo azzurro cupo, analogie con le opere di Holbein il Vecchio, tracce di influenze mantegnesche e leonardesche, quasi certamente filtrate attraverso la pittura fiamminga con cui G. sembra in stretta relazione, specie per l'amore del macabro e del fantastico derivatogli dal Bosch.

(da E. Heidrich, *Die Altdeutsche Malerei*, Jena 1941, tav. 136)
GRÜNEWALD, MATHIS - *La Vergine e S. Giovanni*. Particolare della *Crocifissione* di Isenheim (1512-16) - Colmar, Museo.

(per cortesia del dott. B. Degenhart)
GRÜNEWALD, MATHIS - *Cristo cade sotto la croce*. Karlsruhe, Pinacoteca.

M. G. è in certo senso il pittore tedesco più lontano dal gusto del Rinascimento italiano; la sua pittura è caratterizzata da un acceso colorismo, da un realismo talvolta brutale e da una eccezionale potenza di espressione. Delle sue opere sono rimasti parecchi disegni e 14 tavole, fra cui meritatamente celebre la pala a sportelli della collegiata di Isenheim (1511), la *Madonna* di Stuppach (1517-19) e la *Crocifissione* di Aquisgrana (1520).

BIBL.: H. A. Schmid, s. v. in Thieme-Becker, XV, pp. 134-137 con bibl.; F. Knapp, *G.*, Lipsia 1935; G. Nicco, *Per l'interpretazione dell'arte di M. G.*, in *L'arte*, nuova serie, 3 (1932), pp. 200-20. Eugenio Battisti

GRYPHIUS, Andreas. - Drammaturgo, protestante, n. a Glogau l'11 ott. 1616, m. ivi il 16 luglio 1664, autore di cinque tragedie, fra le quali *Papinianus*, *Carolus Stuardus* e *Cardenio und Celinde*, e di alcune commedie, fra cui *Peter Squentz* e *Horribilicribrifax*, le une e le altre composte quasi esclusivamente su modelli stranieri e distinte da uno stile ampolloso e da un'esagerata predilezione per l'orrido.

Con un profondo senso religioso, a sfondo rigidamente luterano, egli portò tuttavia nell'opera sua una concezione austera e virile, sebbene troppo pessimistica, della vita, riuscendo anche talvolta a dare ordine e nesso agli avvenimenti e carattere ai suoi personaggi: troppo poco per esser detto, come fu dai suoi contemporanei, lo Shakespeare tedesco, abbastanza per essere, anche per noi, il migliore del tempo suo.

BIBL.: W. Harring, *G. und das Drama der Jesuiten*, Halle 1908; W. Flemming, *A. G. und die Bühne*, ivi 1921; W. Schieck, *Studien zur Lebensanschauung des G.*, Greifswald 1924; F. Gundolf, *A. G.*, Heidelberg 1927. La bibl. più recente è in J. Körner, *Bibliographisches Handbuch des deutschen Schrifttums*, Berna 1949, pp. 194-95. Bruno Vignola

GSELL, Stéphane. - Storico e archeologo, n. a Parigi il 7 febbr. 1864, m. ivi il 1° genn. 1932. Fu allievo della Scuola francese di Roma dal 1886 al 1890. In questo periodo (1889) diresse, con ottimo metodo, gli scavi fatti eseguire a Vulci dal proprie-

tario principe Giulio Torlonia e li pubblicò nella collezione della Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, *Fouilles dans la nécropole de Vulci* (Parigi 1891).

Poco dopo, apparvero due sue pregiate tesi per il dottorato in lettere: *Essai sur le règne de l'empereur Domitien* (ivi 1893); e *De Tipasa Mauretaniae Caesariensis urbe*; questa dissertazione latina però fu subito modificata dal G. con il suo studio *Tipasa, ville de la Maurétanie césarienne* (in *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 14 [1894], pp. 291-450); ivi egli, giovandosi delle esatte indicazioni topografiche contenute nella *Passio* della martire Salsa, allora studiata dal Duchesne, illustrava la basilica della stessa Santa da lui identificata. Tipasa è pure trattata nelle *Recherches archéologiques en Algérie* (Parigi 1893) e nelle *Promenades archéologiques aux environs d'Alger* (ivi 1926).

La sua nomina a docente nella Ecole supérieure des lettres d'Alger determinò la sua dedizione per l'Africa. L'ampiezza e la precisione delle sue note sui monumenti cristiani che allora tornavano in luce in Algeria, e da lui immediatamente studiati, costituiscono un modello di chiarezza e di precisione, raramente raggiunto. Tali sono le sue *Notes d'archéologie algérienne* nel *Bulletin du Comité*, del 1899; la *Chronique archéologique africaine* del 1891; *L'exploration archéologique dans le département de Constantine*, in collaborazione con H. Graillot, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 13 (1893), pp. 461-541 e 14 (1894), pp. 17-86, 501-609, dove apparvero pure le sue *Chroniques africaines*: 15 (1895), pp. 301-50; 16 (1896), pp. 441-90; 18 (1898), pp. 69-140; 19 (1899), pp. 35-83.

Le due memorie sugli *Edifices chrétiens de Thélepte* e sugli *Edifices chrétiens d'Ammaedara* (Haidra) apparvero negli *Atti del II Congresso internazionale di archeologia cristiana* del 1900 (Roma 1902, pp. 197-239); furono ripubblicate, quale omaggio alla sua memoria, con note di A. Saumagne nella *Revue tunisienne*, 1932, pp. 5-56, 277-300, e a parte a Tunisi nel 1933. Di capitale importanza, nei suoi *Monuments antiques de l'Algérie* (2 voll., Parigi 1901), è il trattato inserito nel vol. II dedicato agli edifici del culto cristiano (pp. 114-343), e sarebbe sommamente benemerito chi ne compisse un aggiornamento, o meglio una continuazione.

L'*Atlas archéologique de l'Algérie* (Parigi-Algeri 1902-1911) illustra 10.000 nomi, in un testo a due colonne di 510 pagine in-fol. L'esattezza delle informazioni, nella loro sobrietà, mostrano con quanto scrupolo lo G. aveva assiduamente percorso tutto il territorio dell'Algeria, non tralasciando i minimi avanzi monumentali. Pubblicò inoltre l'illustrazione del *Musée de Philippeville* (Parigi-Algeri 1898) e quella del *Musée de Tebessa* (ivi 1902). Nel 1916 uscirono i suoi *Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique*, I, *Hérodote* (ivi 1916). Intanto, secondo il piano già vagheggiato fin dal tempo della illustrazione di Tipasa, preparò e pubblicò le *Inscriptions latines de l'Algérie*, I (Parigi 1922). Notevole e riassuntivo è il suo studio su *Le christianisme en Oranie avant la conquête arabe*, edito nel *Bulletin du cinquantenaire de la Société de géographie et d'archéologie de la province d'Oran*, 1928, pp. 17-32. Pregevole è anche la sua trattazione su *La Tripolitaine et le Sahara au IIIe siècle*, in *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, Parigi 1926. Ma l'opera veramente monumentale dello G. è la sua *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* (8 voll., Parigi 1913-28), che, per la sua morte, è rimasta interrotta alla fine della Repubblica romana.

BIBL.: P. Romanelli, s. v. in *Enc. Ital.*, XVII, p. 1023; E. Michon, s. v. in *Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 1932, pp. 7-13; C. Picard, s. v. *ibid.*, 1947, pp. 25-86; E. Albertini, in *Revue africaine*, 1932, pp. 20-53 con bibl.

Enrico Josi

GUADAGNINI, Giovanni Battista. - Arciprete di Cividate in Valcamonica, giansenista del gruppo pavese, amico intimo di Pietro Tamburini (v.) ed uomo erudito, n. nel 1723, m. nel 1807. Gioberti nel *Gesuita moderno* parla di lui come di un cultore di storia ecclesiastica.

In ordine di tempo le sue opere principali sono: *De antiqua paroeciarum origine* (Brescia (1782) nella quale dimostra la veneranda antichità dei parroci sostenendo la loro origine divina, la successione dai settantadue discepoli e la potestà data loro direttamente dal Redentore; *Difficoltà sopra il pio esercizio della Via Crucis* (Venezia 1786) che dedica a mons. Scipione De' Ricci, vescovo di Pistoia, proponendo i motivi che ne dovrebbero escludere la pratica liturgica e negando le dottrine vigenti nella Chiesa sulle indulgenze; *Nuovo esame di alcuni testi del Concilio di Trento relativi all'assoluzione...* (Pavia 1787), dove difende l'opinione che l'assoluzione dai peccati riservati da parte di un sacerdote che non ne ha la facoltà è bensì illecita ma valida; *Risposta al libro dello stato dei bambini dell'ab. G. Bolgeni* (ivi 1788); *De tollenda ecclesiastici calendarii perenni stabilitate* (ivi 1788); *Apologia di Arnaldo da Brescia libri due* (ivi 1790). Con queste e altre pubblicazioni storiche, critiche, polemiche (di cui buona parte all'Indice) e in particolare con l'apologia di Arnaldo da Brescia G. pone la sua voce e la sua autorità di studioso non solo nel secondare il piano di riforma ecclesiastica del giansenismo, ma nel negare al papa e ai vescovi diritti divini e potere direttivo nella Chiesa, preferendo nell'amministrazione patrimoniale dei beni ecclesiastici i magistrati laici alle dipendenze dei principi.

BIBL.: L. Valle, *Il giansenismo all'Università di Pavia nell'ultimo quarto del sec. XVIII*, Milano 1907; C. A. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari 1928, pp. 336-41; D. Federici, *Echi di giansenismo in Lombardia e l'epistolario Pujati-G.*, in *Archivio storico lombardo*, 4 (1940), fasc. 1° e 2°; A. Frugoni, *Lettura del giansenista G. (1723-1807)*, in *Ricerche religiose*, 19 (1948), pp. 107-33.

Benvenuto Matteucci

GUADAGNO: v. LAVORO.

GUADAGNOLO, Filippo. - Dotto orientalista della Congregazione dei Chierici Regolari Minori, n. a Magliano (Abruzzi) ca. il 1596; insegnò arabo all'Università di Roma, dove m. il 27 marzo 1656.

Mirò a far conoscere la lingua della quale era più studioso pubblicando: *Breves institutiones arabicae linguae* (Roma 1642) e preparando un *Thesaurus seu Dictionarium arabicum* (manoscritto); e a far penetrare il cattolicesimo nel mondo arabo con due lavori apologetici: *Apologia pro Christiana religione* (Roma 1631, in arabo ivi 1637), *Considerazioni contro la religione maomettana* (in arabo, ivi 1649) e contribuendo alla traduzione della *Biblia arabica* (ivi 1671).

BIBL.: L. Allatius, *Apes urbanae*, Roma 1633, p. 228; Sommervogel, VIII, pp. 1337-39.

Agostino Amaroli

GUADALAJARA, arcidiocesi di. - Arcidiocesi e città nello Stato di Jalisco nel Messico.

Ha una superfice di 52.000 kmq. ed una popolazione di 1.407.680 ab., dei quali 1.379.680 cattolici; conta 128 parrocchie servite da 632 sacerdoti secolari e 64 regolari, due seminari, 32 comunità religiose maschili e 130 femminili (1949).

La diocesi fu creata da Paolo III il 13 luglio 1548 per smembramento dalla diocesi di Michoacán; il vescovo però ebbe residenza a Compostella nella provincia di Tepic; Pio IV la trasferì a G. nel 1560.

Il vescovo F. Galindo y Chávez (m. nel 1702) fondò il seminario nel 1699 e vi istituì la biblioteca; il vescovo A. Alcade, trasferito da Yucatán alla sede di G. nel 1771, vi fondò l'università e l'ospedale S. Miguel de Belén. Il papa Pio IX elevò G. ad arcidiocesi il 19 marzo 1863; sue suffraganee sono le diocesi di Aguas Calientes, Colima, Tepic e Zacatecas.

La cattedrale, dedicata a Maria S.ma Assunta in cielo, venne iniziata nel 1571, terminata nel 1618 e consacrata nel 1716; nella sacrestia si ammira un quadro della S.ma Vergine del Murillo.

Ad ovest della città e contigua al seminario si ammira la chiesa di S. Monica, dal caratteristico e sfarzoso esterno. Altre chiese notevoli sono quelle di S. Francesco, con facciata barocca e due cupole (1550); la chiesa del Carmine, il cui interno è decorato con allegorie tratte dalla S. Scrittura; inoltre le chiese di S. Filippo Neri e di S. Agostino.

La città di G. fu fondata nell'apr. 1530 da Cristobal

de Oñate, che la chiamò Espíritu Santo, ma nel 1542 ne mutò il nome in G. perché patria del suo compagno Nuño de Guzmán.

BIBL.: D. R. Loweree, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, pp. 42-43; anon., s. v. in *Enc. Eur.-Am.*, XXVI, pp. 1494-1501. Enrico Josi

GUADALUPA. - G. è la maggiore (1509 kmq.) delle Piccole Antille.

Con le vicine isole Maria Galante, Les Saintes, Petite Terre, Désirade, G. Bartolomeo e la parte francese di S. Martino (in complesso 1780 kmq., con 270 mila ab., per lo più mulatti e negri; i bianchi sono appena l'8 %), forma dal 1947 un dipartimento francese. Capoluogo è Basse-Terre (14 mila ab.), ma il centro più importante, ed anche il migliore porto è Pointe-à-Pitre (45 mila ab.), ambedue nell'isola G. Le isole producono canna da zucchero (se ne estrae il rhum), banane, caffè, cacao, ananassi e vaniglia, che sono i principali articoli d'esportazione. Poco sfruttate le pur estese e ricche foreste: discreto l'allevamento (bovini). Per la cartina delle circoscrizioni ecclesiastiche, v. ill. ANTILLE, I, coll. 1449-50.

BIBL.: *Annuaire de la Guadeloupe et dépendances*, Basse-Terre (annuale); J. Gottmann, *The isles of G.*, in *Geogr. Review*, 25 (1945), pp. 182-203. Giuseppe Caraci

LA DIOCESI DI G. - Dell'isola di G., scoperta da C. Colombo nel 1493, gli Spagnoli si disinteressarono, mentre i Francesi ne presero possesso nel 1635, sbarcandovi 500 coloni accompagnati da 4 padri domenicani. Nello stesso anno fu costituito un prefetto apostolico per le missioni domenicane nella G. e isole adiacenti. Nel 1646 arrivarono i Cappuccini, che posero il loro centro principale nell'isola di S. Cristoforo, e 2 anni dopo i Gesuiti, espulsi poi nel 1764. I Carmelitani giunsero nell'isola nel 1681 e vennero autorizzati ad assumere parrocchie. Nel 1789 vi erano nell'isola 32 parrocchie e 33 missionari per 101.971 ab., di cui 13.466 bianchi, 3044 di colore e 85.461 schiavi. Sotto la Rivoluzione Francese il cattolicesimo soffrì molto: vennero soppressi i prefetti apostolici e limitate le attività dei religiosi. Dopo parecchi tentativi di accordo con il governo di Parigi, nel 1821, con il gradimento dell'autorità civile, si poté finalmente nominare un prefetto apostolico. Il territorio venne eretto in diocesi suffraganea di Bordeaux il 27 sett. 1850, passata sotto la giurisdizione della S. Congregazione di Propaganda Fide nel 1909 e affidata alla Congregazione dello Spirito Santo il 4 marzo 1912. La diocesi ha una superfice di kmq. 1780 e conta 312.000 ab., quasi tutti cattolici. I protestanti sono 1400 ed i pagani ca. 300.

Dai dati statistici del 1949 risulta che nella G. lavorano 53 padri dello Spirito Santo e 3 domenicani; 6 fratelli e 209 suore; 213 catechisti. Le parrocchie sono 38, i distretti parocchiali 3. Le scuole si suddividono in 7 elementari con 834 ragazzi; 2 medie con 719 alunni; 2 superiori con 472 alunni; 38 chiese, 11 cappelle, 1 ospedale e 2 farmacie, 3 asili, 1 rivista *Clartés* con 5000 copie di tiratura.

BIBL.: Archivio Prop. Fide, *Relazione quinquennale 1945*, pos. prot. n. 658/46; id., *Status missionis 1949*, pos. prot. n. 4928/49; GM, pp. 293-94; MC, pp. 128-29. Antonio Mazza

GUADIX, DIOCESI di. - Città e diocesi nella Spagna, in provincia di Granata, di cui è suffraganea. Ha una superfice di 4735 kmq., con 180.000 ab., tutti cattolici; conta 74 parrocchie servite da 68 sacerdoti diocesani e 4 regolari, 1 seminario, 1 comunità religiosa maschile e 13 femminili (1949). G. è l'antica Acci nell'Andalusia, inclusa oggi tutta nella provincia civile di Granata, meno 6 parrocchie che appartengono a Almeria.

Scartata come leggendaria la sua fondazione da s. Torquato, uno dei cosiddetti « vescovi apostolici » discepoli di s. Giacomo, e non essendo provata l'esistenza del suo discepolo s. Atanasio, la prima notizia storica è la presenza del vescovo s. Felice nel famoso Concilio Iliberitano (ca. 300); consta pure che il vescovo s. Liliolo assistette al III Concilio di Toledo nel 589, dove si fece la solenne riconciliazione della nazione visigotica con la Chiesa cattolica. Nonostante l'invasione agarena del sec. VIII, questa diocesi rimase fino alla conquista degli Almohadi, così che nel Sinodo di Cordova dell'839 viene nominato il vescovo Quirino. Nel sec. XV appaiono alcuni presuli titolari, ma vinti i mori di Granata nel 1492, i sovrani chiamati « Cattolici » ristabilirono con approvazione pontificia questa sede, nominando per suo primo vescovo il francescano Garcia de Quijada, il quale riunì con G. l'antica Basti (Baza), fondata nel sec. IV. La Cattedrale, eretta prima in una moschea tolta ai maomettani, ebbe dal 1597 un edificio d'architettura cristiana, completamente terminato nel 1799. Bella cupola; la facciata è un esemplare perfettissimo dello stile di rinnovamento dell'epoca; così pure l'artistico coro è forse il più bel barocco di quella regione. Vi sono conservate insigni reliquie; pitture del Rosales, sculture di Ruiz del Peral e Alcudia e alcuni paramenti del tempo d'Isabella Cattolica del più puro stile del Rinascimento italiano. Il patrono della diocesi è s. Torquato. La Cattedrale è dedicata alla S.ma Annunziata.

(*da F. Giraudi, L'oratorio di Don Bosco, Torino 1935, f. 11*)
GUALA, LUIGI MARIA FORTUNATO. Ritratto.

BIBL.: P. Suárez, *Historia del obispado de G. y Baza*, Madrid 1696; T. Tarrago, *Historia de G. y Baza*, Guadix 1854; H. Florez, *España Sagrada*, VII, Madrid 1650, pp. 1-52; *Anuario religioso español*, Madrid 1947, pp. 381-82. Giuseppe Pou y Marti

GUAJARAMIN. - Prelatura *nullius* e città nello Stato del Matto Grosso in Brasile.

Ha una superfice di 60.000 kmq., con 15.000 ab., dei quali 10.000 cattolici; conta 1 parrocchia con 2 sacerdoti diocesani e 2 regolari, 1 comunità religiosa maschile e 1 femminile.

La prelatura fu creata dal papa Pio XI con la cost. apost. *Animarum cura* del 1° marzo 1929, per smembramento dalla diocesi di S. Luigi de Cáceres e dalla prelatura di Porto Velho, elevando a chiesa prelatizia la chiesa di N. S. del Perpetuo Soccorso; la prelatura è suffraganea di Cujabá.

BIBL.: AAS, 22 (1930), pp. 444-46. Enrico Josi

GUALA, LUIGI MARIA FORTUNATO. - Sacerdote torinese, moralista, n. a Torino il 14 ott. 1775 (S. Agostino) dall'avv. Giovanni Giuseppe e Scolastica Gastinelli, m. ivi il 6 dic. 1848. Iniziato alle opere di apostolato dal servo di Dio Pio Brunone Lanteri di cui divenne il fedele collaboratore. Sacerdote il 16 febbr. 1799, teologo collegiato dell'Università, fu rettore della Congregazione degli artisti, eretta nella chiesa di S. Francesco (1808), e direttore di una delle « Conferenze di morale » (16 dic. 1814). Merito precipuo di questo umile sacerdote, di cui son rimaste poche notizie biografiche, è di aver dato un nuovo indirizzo alla formazione dei sacerdoti subalpini sia con la fondazione, nel 1817, del Convitto ecclesiastico (v.), sia con la pratica degli esercizi spirituali secondo il metodo ignaziano (tenuti principalmente, anche per laici, nel santuario di S. Ignazio a Lanzo) e la diffusione delle opere ascetiche di s. Alfonso e della sua dottrina morale.

Uomo di sapere e di prudenza, fu il consigliere dei personaggi più noti del mondo religioso e politico subalpino dell'epoca, e l'amico benefico dei poveri, degli ammalati, dei carcerati e degli artigiani. I suoi più illustri discepoli furono s. Giuseppe Cafasso e s. Giovanni Bosco.

BIBL.: G. Colombero, *Vita del servo di Dio d. Giuseppe Cafasso*, Torino 1895, pp. 41-66; L. Nicolis di Robilant, *Vita del ven. Giuseppe Cafasso*, I, Torino 1912, pp. XXXIII-XL; v. anche la bibliografia della voce CONVITTO ECCLESIASTICO.

A. Pietro Frutaz

GUALA, Pietro Francesco. - Pittore, n. a Casale Monferrato il 21 sett. 1698, m. a Milano il 7 febbr. 1757. Pochissime notizie biografiche sono pervenute di questo pittore che i suoi contemporanei proclamavano « famoso e celebre ».

Le sue opere esposte alle mostre del Settecento italiano di Firenze nel 1921 e particolarmente dell'arte barocca piemontese di Torino nel 1935 e 1938 hanno posto giustamente l'accento della sua personalità, mentre recenti studi ne hanno fatto conoscere la vasta produzione disseminata in chiese, palazzi e musei principalmente del Piemonte. La sua pittura è vibrante di luce, viva di tocco, ricca di colori. Oltre che pittore di soggetti sacri e mitologici il G. fu abile decoratore e vivace ritrattista. Niente di più spiritoso e vivo infatti dei ritratti dei Canonici di Lu e del conte Filippo Sanazzaro. Secondo affermazioni dei primi biografi il G. nell'età avanzata entrò nell'Ordine dei Minimi e morì a Milano, lasciando incompleto l'affresco grandioso dell'Assunta nella vòlta della sacrestia del bel tempio di S. Francesco di Paola di quella città.

(per cortesia del p. Gennaro Moretti)

GUALA, PIETRO FRANCESCO - I canonici di Lu nella collegiata di S. Valerio a Lu Monferrato.

BIBL.: B. C. K., s. v. in Thieme-Becker, XV, pp. 162-63; N. Gabrielli, *L'arte a Casale Monferrato dal sec. XI al XVIII*, Torino 1935, pp. 85-88, 93-103; R. Carità, *P. F. G.*, ivi 1949.

Gennaro Moretti

GUALANDI, Giuseppe e Cesare : v. PICCOLA MISSIONE AI SORDOMUTI.

GUALAQUIZA, VICARIATO APOSTOLICO di : v. MENDEZ Y GUALAQUIZA, VICARIATO APOSTOLICO di.

GUALDO TADINO : v. TADINO.

GUALTERIO, Filippo Antonio. - Statista e storico, n. in Orvieto il 6 luglio 1819, m. a Roma il 10 febbr. 1874.

Noto per dotte pubblicazioni storiche ed archeologiche, fu intendente generale dell'esercito pontificio nel Veneto durante la campagna del 1848; e l'anno successivo, rifiutata la sua adesione alla Repubblica romana, si trasferì prima a Firenze e quindi a Torino, dove compose il libro su *Gli ultimi rivolgimenti italiani* (Firenze 1851), che gli diede vasta rinomanza. Assolse importanti missioni per conto del Cavour, ebbe gran parte nella rivoluzione toscana del 1859 e nell'insurrezione perugina dello stesso anno, preparò l'annessione dell'Umbria al Regno di Sardegna. Deputato di Cortona e prefetto in diverse importanti sedi, fu ministro dell'Interno nel gabinetto Menabrea nell'autunno del 1867, non senza avere assunto forti responsabilità riguardo al moto contro lo Stato pontificio, che si concluse con Mentana.

Vittorio Emanuele II lo volle ministro della Real Casa, e nell'esercizio di tale carica suggerì al sovrano le nozze del principe ereditario con la cugina Margherita. Aperto avversario del Rattazzi, e inviso al Lanza, all'avvento del ministero Lanza-Sella si ritrasse a vita privata, adoperandosi per una pacifica soluzione della « questione romana ». Sconfessato, perdette la ragione e morì appena cinquantaquattrenne.

BIBL.: P. Catizzani, *Cenni biografici di F. A. G.*, Orvieto 1910.

Renzo U. Montini

GUALTIERO di Bruges. - Francescano, n. nel 1225, m. nel 1307. Fu provinciale di Francia e vescovo di Poitiers (1279-1306).

Insegnò a Parigi intorno al 1267-69; è autore di un *Commento alle Sentenze* (ca. 1261-65; ed. di estratti, di E. Longpré, in *Arch. d'hist. doctr. et littér. du moyen âge*, 8 [1933]), e di *Quaestiones disputatae* (E. Longpré, Lovanio 1928).

È fedele discepolo di s. Bonaventura che segue nelle dottrine dell'illuminazione, dell'innatezza della conoscenza di Dio, della composizione ilemorfica delle sostanze spirituali.

BIBL.: E. Longpré, *Gauthier de B. O. F. M. et l'augustinisme franciscain au XIIIe siècle*, in *Miscellanea Ehrle*, I, Roma 1924, pp. 190-218; id., *Le Commentaire sur les Sentences du b. Gauthier de B.*, in *Etudes d'hist. litt. et doctr. du XIIIe siècle*, 2 (1932), pp. 5-24.

Sofia Vanni Rovighi

GUALTIERO di Burles : v. BURLEIGH WALTER.

GUALTIERO di Chatton. - Teologo francescano inglese, n. a Chatton (Norwich) nella seconda metà del sec. XIII, m. ad Avignone probabilmente nel 1343.

Dalla scuola francescana di Oxford, di cui fu il 53° reggente, passò nel 1333 ad Avignone, dove godette per la sua dottrina il favore di Giovanni XXII, Benedetto XII e Clemente VI, che lo nominò penitenziere papale e gli affidò il vescovato di St-Asaph; del quale però G. non prese possesso, perché il vescovo, che la reggeva, non era morto, come ne era corsa la voce. Cooperò anche alla bolla *Redemptor noster* del 28 nov. 1336, con cui si promulgarono le nuove Costituzioni francescane.

Rimangono di lui due opere : un *Commentarius Sententiarum*, più esteso nella prima parte, più riassuntivo nelle altre tre, per cui queste si ritengono piuttosto un *reportatio* di qualche alunno, e *De paupertate evangelica*.

È difficile dire con certezza a quale scuola filosofica e teologica appartenga; e vari sono i giudizi degli studiosi; certo però G. si rivela un forte e sottile critico di Occam e della sua scuola.

BIBL.: E. Longpré, *G. di C. Un maestro francescano di Oxford*, in *Studi francescani*, 9 (1923), pp. 101-14; C. Michalski, *Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus*, in *Miscellanea Ehrle*, I (*Studi e testi*, 37), Roma 1924, pp. 219-64; D. L. Douie, *Three treatises on evangelical poverty*, in *Arch. Franc. hist.*, 24 (1931), p. 345; 25 (1932), pp. 36-58, 210-40; L. Bandry, *Gauthier de Chatton et son commentaire des Sentences*, in *Arch. d'hist. doctrin. et littér. du moyen âge*, 18 (1943-45), pp. 337-69.

Celestino Testore

GUALTIERO di Mortagne. - Filosofo e teologo medievale, maestro di retorica e di filosofia a S. Genoveffa di Parigi dal 1126 al '44, m. vescovo di Laon nel 1174.

Era allora dibattuto il problema degli universali e Giovanni di Salisbury presenta G. come autore della teoria degli *status*, una delle teorie realistiche, che uniscono però l'universale al singolare. « I seguaci di G. di M. – dice Giovanni di Salisbury – distinguono diversi *status* e dicono, p. es., che Platone, in quanto Platone, è individuo; in quanto uomo, è specie; in quanto animale, genere... » (*Metalogicon*, II, cap. 17). G. è autore anche

di uno scritto *De Sancta Trinitate* e del 7° trattato (*De coniugio*) della *Summa sententiarum* di Ugo di S. Vittore.

BIBL.: H. Willner, *Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso* (*Beiträge zur Gesch. der Philos. des M. A.*, 1), Münster 1903; Überweg, II, p. 211. Sofia Vanni Rovighi

GUALTIERO (WALTER) di REINAU : v. WALTER DI REINAU.

GUALTIERO di SAN VITTORE. - Priore dei Canonici regolari di S. Agostino nell'abbazia di S. Vittore presso Parigi, n. all'inizio nel sec. XII, m. dopo il 1180.

Successe nel priorato a Riccardo di S. Vittore (m. nel 1173), senza ereditarne lo spirito e la moderazione. Irriducibile avversario dell'uso della dialettica in teologia, subito dopo il Concilio Lateranense del 1179 scrisse il dialogo *Contra quatuor Labyrinthos Franciae* in 4 ll., in cui fa un'aspra requisitoria contro Abelardo, Gilberto Porretano, Pietro Lombardo e Pietro di Poitiers, ai quali attribuisce errori sulle principali verità della fede, qualificando le loro speculazioni di « putridae ranarum garrulitates ». Anche s. Agostino e s. Giovanni Damasceno vi sono trattati da eretici. L'opera, tanto superficiale e inesatta nella documentazione quanto ingiusta nei giudizi, è rimasta inedita, eccetto il l. II, stampato da B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis* (*Beiträge zur Gesch. der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 7), Münster in V. 1909, pp. 173-99. Molti frammenti furono editi da C. Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, II, Parigi 1665, pp. 629-70, 402, 506 e riprodotti in PL 119, 1127-72.

BIBL.: I. Kuhn, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tubinga 1850, p. 448; Hurter, II, col. 95; P. Godet, *Gauthier de Saint-Victor*, in DThC, VI, 1, coll. 1171-72; F. N. Studeny, *Walter of St-Victor and the Apologia de Verbo Incarnato*, in *Gregorianum*, 18 (1937), pp. 579-85; I. De Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, I, Bruxelles - Parigi 1946, pp. 74-75; id., *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2a ed., Bruges-Parigi 1948, pp. 260-63; 404-405. Antonio Piolanti

GUALTIERO di SPIRA : v. WALTER DI SPIRA.

GUAM. - La più meridionale e la più grande (534 kmq.) delle Isole Marianne, ceduta nel 1898 dalla Spagna agli Stati Uniti, i quali nel 1922 si impegnarono a non fortificarla, data la minaccia che avrebbe potuto rappresentare per il Giappone (2400 km. in linea d'aria).

La popolazione dell'isola (60 mila ab. nel 1947, dei quali 24 mila indigeni chamorros) si dedica alle colture tropicali (banane, agrumi, canna da zucchero) ed a quella del mais, che si vanno sempre più estendendo; discreta importanza ha anche l'allevamento. Il capoluogo Agaña (10 mila ab.) ha molto sofferto per le vicende della recente guerra (l'isola fu occupata dai Giapponesi nel dic. 1941 e ripresa dagli Statunitensi nell'ag. 1944). V'è una grande base navale nel porto di Apra, cui sovrintende il governatore, ch'è in pari tempo comandante navale del settore occidentale del Pacifico. G. è unita da collegamenti aerei diretti con gli Stati Uniti (42 ore), le Filippine ed il Giappone. Per la cartina delle circoscrizioni ecclesiastiche v. OCEANIA.

BIBL.: *Report of the naval governor of G.*, Washington (annuo); L. Thompson, *G. and its people*, Nuova York 1941. Giuseppe Caraci

VICARIATO APOSTOLICO di G. – Comprende tutte le isole Marianne o dei Ladroni. Il primo missionario che approdò in questo arcipelago fu il gesuita Diego Sanvitores, ucciso dai selvaggi nel 1672.

L'opera di evangelizzazione dei missionari gesuiti si protrasse non senza difficoltà fino al 1767, epoca in cui subentrarono i Recolletti di S. Agostino. Questi vi rimasero fino al 1° ott. 1906, data di erezione della prefettura apostolica delle Isole Marianne, affidata ai Cappuccini della provincia renowestfalica. Il 1° marzo 1911, con l'unione delle Isole Marianne e delle Caroline, fu costituito il vicariato delle Isole Marianne e Caroline, divenuto successivamente vicariato delle Isole Marianne, Caroline e Marshall. Contemporaneamente l'isola di G. veniva distaccata dalle Marianne ed eretta in vicariato distinto. Nel 1915 la missione fu affidata ai Cappuccini della provincia di Navarra-Cantabria - Aragona, coadiuvati più tardi da una diecina di cappuccini americani della provincia di St. Joseph. Nel 1942 tutti i missionari, americani e spagnoli, furono deportati in Giappone. Rimasero a G., durante il periodo della guerra, solo due sacerdoti indigeni. Finalmente, il 4 luglio 1946, l'arcipelago delle Marianne fu distaccato dal vicariato delle Isole Marianne, Caroline e Marshall ed incorporato in quelle di G. Il numero dei cattolici è di 52.597; 1 sacerdote indigeno; 18 sacerdoti stranieri; 8 suore straniere; 233 maestri; 23 scuole professionali, con 1772 alunni e 1204 alunne. Si stampa un periodico dal titolo *Holy Cross*, con una tiratura di 500 copie. La residenza dell'Ordinario è nella città di Agaña, capitale di G.

(*fot. Fides*)

GUAM - Chiesa cattolica.

BIBL.: AAS, 3 (1911), p. 127; 39 (1947), pp. 164-65; MC. 1950, pp. 465-66. Edoardo Pecoraio

GUAMÀ. - Prelatura *nullius* nello Stato di Parà nel Brasile.

Ha una superfice di 63.000 kmq. con 150.000 ab., dei quali 127.000 cattolici; conta 7 parrocchie, 4 comunità religiose maschili e 2 femminili (1949).

La prelatura venne creata il 14 apr. 1928 con il nome di Gurupy e con residenza nella città di Ourem; con decreto della S. Congregazione concistoriale del 3 febbr. 1934 vennero aggiunte alla prelatura altre 3 parrocchie per smembramento dell'arcidiocesi di Belem do Parà, trasferita la sede della prelatura nella città di Bragança, elevando a dignità prelatizia la chiesa di Maria S.ma del Rosario; alla prelatura stessa venne dato il nome di G.

BIBL.: AAS, 26 (1934), pp. 590-91. Enrico Josi

GUANELLA, LUIGI. - Sacerdote e fondatore dei Servi della Carità e delle Figlie di S. Maria della Provvidenza, n. a Fraciscio di Campodolcino (Sondrio) il 19 dic. 1842 e m. a Como il 24 ott. 1915. Fu ordinato sacerdote il 26 maggio 1866 a Como da mons. B. Frascolla, ma dovette attendere per un ventennio l'ora della Provvidenza per l'opera sua, perseguitato nel frattempo dal governo massonico a Savogno e più tardi a Traona; incompreso dai suoi superiori che lo confinarono sul picco alpestre di Olmo.

Amico di d. D. Albertario (v.), ne condivise gli ideali di apostolato e le sorti della persecuzione. Spirito aperto e preveggente, fu pioniere delle più moderne forme di apostolato. Aprì scuole diurne e serali per l'istruzione civile e religiosa del popolo e istituti per l'educazione della gioventù, che raccoglieva anche in oratori, guidando alcune anime fino alla perfezione. Figlio del popolo, al

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
GUANELLA, LUIGI - Ritratto.

cui bene consacrò tutta la sua opera, ne patrocinò la causa, seguendo con passione lo sviluppo della questione sociale e operaia, quale veniva delineata dalle direttive dei pontefici e nelle opere del suo amico, prof. G. Toniolo (v.) e di quell'altro insigne sociologo, di cui vegliò le ultime ore, mons. G. Sichirollo (cf. F. Giavarini, *Mons. G. Sichirollo*, Rovigo 1936). Sotto lo sguardo della Madonna del Lavoro egli stesso bonificò la plaga malarica del Pian di Spagna (Sondrio), trasformandola in attivo centro di vita attorno alla chiesa e a un ricovero di minorati fisici e psichici che egli ivi fece sorgere. Continuando la sua opera, che aveva affidata alla Madonna della Divina Provvidenza, offrì alloggio agli sventurati del terremoto di Messina (1908), che numerosi fece affluire nelle sue case l'amico amatissimo P. G. Beccaro, e a quelli del terremoto della Marsica (1915), che egli stesso settantatreenne raccolse, avviandoli verso le sue case di Roma. Conscio della potenza formativa della stampa, se ne fece apostolo, diffondendola gratuitamente e scrivendo anch'egli una cinquantina di opuscoli su argomenti agiografici, storici, apologetici, pedagogici e di devozione. Pensieroso dello sviluppo del movimento migratorio, inviò dapprima nell'America del nord un sacerdote che assistesse gli Italiani colà emigrati e in seguito, dopo un suo viaggio in America, mandò le schiere dei suoi sacerdoti e delle sue suore. Compensò in parte la mancata realizzazione dell'apostolato missionario con l'opera svolta nella Svizzera protestante, affinché fossero riaperte alla penetrazione del cattolicesimo valli, che dalla «riforma» ne erano state escluse. Lo zelo di estendere a tutte le anime la salvezza apportata dalla Redenzione gli suggerì l'idea grandiosa di riunire il mondo intero in una immensa crociata di preghiera per la salvezza dei moribondi, per i quali nelle diverse parti del globo diecine di migliaia di sacerdoti (Arciconfraternita del Transito di S. Giuseppe, con 9 milioni di iscritti: v. AGONIZZANTI) offrono ininterrottamente a Dio il sacrificio di propiziazione. Fu, per la vita feconda di opere e di fede, venerato dal card. Ferrari (v.) e tenuto carissimo dal papa Pio X (v.), che lo onorava di particolare confidenza.

Non minore affetto e stima ebbe per lui s. Giovanni Bosco che gli fu accanto nel triennio (1875-1878), e, quasi unico, lo benedisse e lo incoraggiò all'inizio della sua opera. Questa fu avviata a Pianello Lario (Como) con la piccola comunità religiosa di d. C. Coppini (1827-81), volontario del 1848 e segretario di G. Mazzini a Lugano. Nel 1886 fu trasferita a Como quella piccola comunità, seme delle due Congregazioni religiose che, quindi, ne nacquero: quella delle Figlie di S. Maria della Provvidenza, approvata definitivamente nel 1917, con lo sviluppo di una cinquantina di case in Europa e in America, e quella dei Servi della Carità, approvata nel 1928, che conta attualmente una quarantina di case per ricovero di vecchi, minorati fisici e psichici e per l'educazione della gioventù.

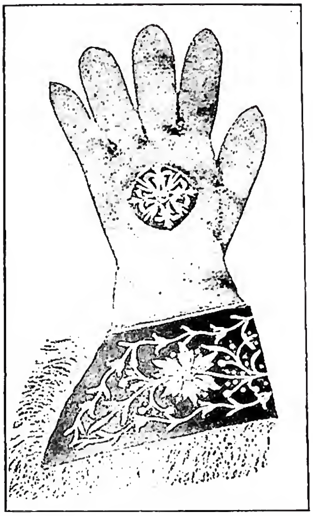
Del G. è introdotta la causa di beatificazione.

BIBL.: F. Foffano, *D. L. G.*, Roma 1919; L. Mazzucchi, *La vita, le opere e lo spirito di d. L. G.*, Como 1920; F. F. Meda, *Storie brevi*, Milano 1920, pp. 119-33; G. Bologna, *D. L. G.*, Roma 1923; anon., *Un servo della Carità, d. L. G.*, Torino 1930; P. Alfieri Tognini, *D. L. G.*, 2ª ed., Lecco 1935; G. Preatoni, *D. L. G.*, Roma 1940; A. Tamborini, *D. L. G.*, Como 1943.

Leonardo Mazzucchi

GUANTI. - L'introduzione dei g. (*chiroteca*) nella liturgia si deve al desiderio di rendere l'abbigliamento episcopale sempre più distinto e solenne. Amalario, all'inizio del sec. IX, nulla ci dice sull'uso dei g. da parte dei vescovi, tuttavia un inventario dell'abbazia di St-Riquier dell'831 ne attesta l'uso: «Wanti castanei auro parati». Il Magani (*L'antica liturgia romana*, III, Milano 1899, p. 170) cita altri documenti del sec. X ed una precisa attestazione liturgica nel Sacramentario di Ratolfo di Corbie (m. nel 986): «Tunc ministrentur ei (= al vescovo che sta parandosi per la Messa) manicae... postea detur

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
GUANTI - Mano di s. Plechelmo rivestita di g. Particolare del busto reliquiario in argento (1480) - Oldenzaal (Olanda), chiesa di S. Plechelmo.



(da I. Braun, Die liturgische Gewandung, Friburgo in Br. 1907, p. 375)
GUANTI - G. pontificale (sec. XVIII). Friburgo in Brisgovia, Cattedrale.

ei anulus in dextra manu, desuper manica ». L'uso pertanto appare introdotto in Francia e passa ben presto a Roma: nel 1070 Alessandro II ne concedeva il privilegio all'abate di S. Pietro in Ciel d'oro di Pavia. Ai termini *wantus* e *manica*, presto si sostituì quello bizantino di *chiroteca*, oggi usato.

Nella consacrazione del vescovo vengono consegnati al termine della Messa, e sono usati soltanto dai vescovi ed altri prelati aventi il privilegio, nella Messa pontificale dall'inizio al Lavabo (nel rito ambrosiano sino all'Offertorio) e quando, alla fine, dànno la benedizione papale (S. Congregazione dei Riti, 3605, 9). In origine erano bianchi, generalmente di seta: dal sec. XIII vennero confezionati anche negli altri colori liturgici, eccettuato il nero, essendo proibiti nella Messa per i defunti e nel Venerdì Santo. Nella parte superiore hanno ricami con simboli di Gesù Cristo. L'orazione con la quale vengono consegnati al neo-eletto indica che non hanno lo scopo di riparare dal freddo, bensì quello di conservare pulite le mani.

BIBL.: X. Barbier de Montault, *Les gants pontificaux*, Tours 1877; G. Braun, *I paramenti sacri*, Torino 1914, pp. 137-41; P. Batiffol, *Rites et insignes pontificaux*, in *Revue des jeunes*, 19 (1925), p. 135 sgg. Enrico Cattaneo

GUARDA, DIOCESI di. - Nel Portogallo, suffraganea di Lisbona. Il primo riferimento storico si trova negli atti del Concilio di Lugo (569) e il primo vescovo storicamente noto è Odorio, presente al Concilio di Braga (572).

È assai oscura la storia della diocesi durante l'invasione araba e fino al trasferimento della sede di Idanha (Egitania) a G., autorizzata da Innocenzo III. Pare che i primi vescovi dopo la restaurazione, prima ancora della traslazione, abbiano vissuto nella cittadina di Penamacor.

La ragione del cambiamento della sede è dovuta al fatto che Idanha rimase inabitata a quel tempo ed il re fondatore di G., Sancho I, volle assicurare alla nuova città un'importanza simile al suo valore strategico.

Il Duomo, che è il più pregevole monumento artistico della città, è stato costruito dal 1390 al 1540.

Attualmente ha una superfice di 664 kmq.; 424.512 ab., quasi tutti cattolici, distribuiti in 356 parrocchie, 312 sacerdoti diocesani e 6 regolari; due seminari, 2 comunità religiose maschili e 24 femminili (1949).

BIBL.: Eubel, III, p. 190; Silva Leal, *Memorias para a historia eclesiástica do Bispado da G.* e *Catálogo dos Bispos de Idanha e G.*, in *Coll. de Acad. Real de Hist.*, Madrid 1722; J. Gama e Castro, *Diocese e distrito da D.*, Guarda 1905; F. De Almeida, *Historia da Igreja em Portugal*, Lisbona 1915; C. Oliveira, *Apontamentos para a monografia da G.*, 1940; E. Pereira, *A catedral da G. e o seu retábulo*, 1940; Bigotte, *O culto de N. S. na diocese da G.*, Guarda 1948; Gama Barros, *Historia da Administração pública em Portugal*, Lisbona, 2ª ed., in corso.
J. Silva Saraiva

GUARDAROBA DI SUA SANTITÀ: v. FAMIGLIA PONTIFICIA.

GUARDI, FRANCESCO de'. - Pittore, n. il 5 ott. 1712 a Venezia, m. ivi il 1 genn. 1793. Fu scolaro del fratello maggiore Giovanni Antonio (1698-1760), ma si formò particolarmente sugli esempi di Sebastiano e Marco Ricci e, in minor misura, di G. B. Tiepolo, suo cognato.

Famoso soprattutto come vedutista, ove eccelle per la libertà del tocco veloce, l'intuitiva sintesi prospettica del paesaggio e la sensibilità di colorista, il G. dipinse ancora quadri di soggetto religioso notevolissimi. In questi ultimi, dalla forma nervosa, risultante da una pennellata impetuosa, frammentata e descrittiva, il G. interpreta in modo originale il Magnasco e Sebastiano Ricci. Tra i dipinti di soggetto religioso: due *Crocifissioni* nella raccolta Brass a Venezia; la *Madonna col Bambino e santi*, pala di altare nella parrocchiale di Vigo D'Anaunia, e, capolavoro, le tele con *Storie di Tobiolo* nella parrocchiale dell'arcangelo Raffaele, in Venezia.

BIBL.: G. A. Simonson, *Fr. G.*, Londra 1904; P. Panizza, *Fr. G.*, Trento 1912; G. Damerini, *L'arte di Fr. G.*, Venezia 1912; G. Fiocco, *Fr. G.*, Firenze 1923; id., *Fr. G. as a figure painter*, in *The Burlington magazine*, 46 (1925), p. 224; A. Morassi, *Fr. G. as a figure painter*, *ibid.*, 55 (1929) p. 293; M. Tinti, *Fr. G.*, Parigi 1930; R. Pallucchini, *I disegni del G. al Museo Correr di Venezia*, Venezia 1943; M. Goering, *Fr. G.*, Vienna 1944.
Luigi Grassi

GUARDIA D'ONORE DEL SACRO CUORE. - Associazione di fedeli che si propongono di rendere un particolare culto di gloria, amore e riparazione al S. Cuore di Gesù, con l'« ora di guardia », scelta a piacere da ciascuno, in cui offrono a questo scopo le ordinarie occupazioni, giaculatorie e preghiere, tenendosi, o realmente o almeno in ispirito, uniti a Gesù nel S. Tabernacolo.

Tale pia pratica, che risponde al desiderio manifestato dal S. Cuore a s. Margherita Maria, perpetua d'ora in ora in tutto il mondo, giorno e notte, gli omaggi e la riparazione offerti al Redentore sul Calvario da Maria s.ma, da s. Giovanni e da s. Maria Maddalena, i quali diventano i modelli spirituali per la pia devozione. Alla loro scuola gli associati si distinguono in tre gradi: le anime consolatrici, le anime riparatrici e le anime vittime. Le prime imitano Maria Maddalena; s. Giovanni le seconde, Maria s.ma le terze.

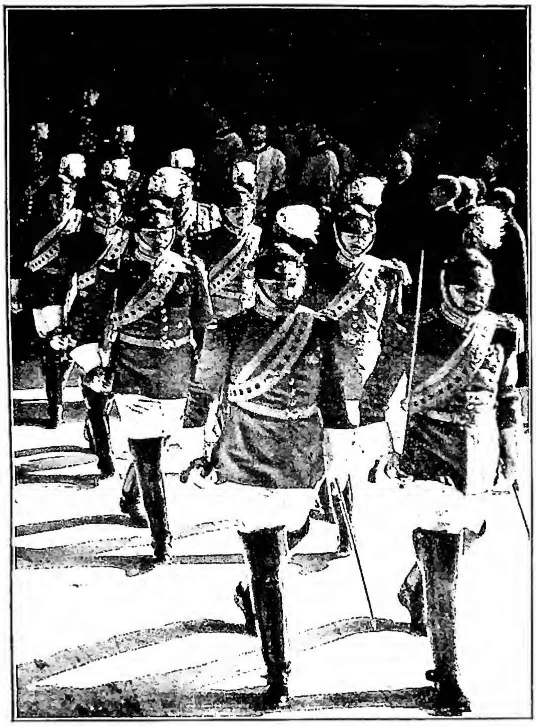
La G. d'o. del S. C. ebbe inizio nel monastero delle Suore Visitandine di Bourg-en-Bresse per opera di suor Maria del S. Cuore, nata Costance Bernaud, il 13 marzo 1863, coadiuvata dalla prima zelatrice dell'opera, la serva di Dio Maria Deluil-Martiny, poi fondatrice delle Figlie del Cuore di Gesù, uccisa il 27 febbr. 1884 a Marsiglia, da un anarchico. Approvata ed eretta in confraternita dal vescovo diocesano, l'associazione fu da Pio IX arricchita d'indulgenze e privilegi. Leone XIII la elevò alla dignità di arciconfraternita (26 nov. 1878). In Italia il primo centro fu stabilito dal p. Giovanni Bacchichetti dei Ministri degli infermi, nella chiesa dei SS. Vincenzo ed Anastasio a Roma (1871). Dal 1879 la G. d'o. del S. C. in Italia viene retta dall'Ordine di S. Camillo. Pio X, come già i papi precedenti, volle nominarsi prima guardia d'onore e si dichiarò « protettore perpetuo » dell'arciconfraternita romana. L'Associazione, che sotto il pontificato di Leone XIII si era estesa a 18 nazioni, continuò a diffondersi in tutto il mondo, specialmente nel primo decennio del sec. XX.

BIBL.: G. Delrio, *La G. d'o. del S. C. di Gesù e l'encicl. « Annum Sacrum » di Leone XIII*, Sassari 1902; anon., *Manualetto delle G. d'o. del S. C. di Gesù*, Roma 1939. Arnaldo M. Lanz

GUARDIANE ADORATRICI DELL'EUCARISTIA, dette SOEURS DE SAINT-AIGNAN. - Istituto religioso femminile, fondato nel 1853 da mons. Dupanloup, vescovo di Orléans. Il 15 nov. 1892 ebbe il decreto di lode e il 15 marzo 1897 quello di approvazione.

Le costituzioni, approvate in via di esperimento nel 1901 e definitivamente il 28 ag. 1908, furono conformate al Codice ed approvate nel 1924.

Scopo speciale dell'Istituto è l'adorazione della S.ma Eucaristia; ma le suore si occupano anche dell'educazione



(per cortesia del dott. G. Imbrighi)
GUARDIA NOBILE PONTIFICIA - G. n. all'uscita della basilica di S. Pietro - Roma.

della gioventù, della cura e assistenza agli ammalati poveri, agli indigenti e ai diseredati.

Nel 1947 le suore erano 140 distribuite in 8 case.

BIBL.: Archivio S. Congregazione dei Religiosi, D. 3.
Agostino Pugliese

GUARDIA NOBILE PONTIFICIA. - È il primo, in ordine di dignità, dei corpi armati pontifici. Le G. n. p. furono istituite da Pio VII con *motu proprio* dell'11 maggio 1801, con la denominazione di G. n. del corpo (*Cohors praetoria e viris nobilibus Pontifici protegendo*), chiamandovi a costituirla « cavalleggeri », « lance spezzate » (antiche milizie dello Stato Pontificio, disperse dall'occupazione francese) e cavalieri della primaria nobiltà. La G. n. del corpo iniziò il suo servizio nel giorno del Corpus Domini del 1801.

Attualmente è ordinata secondo il « regolamento » di Benedetto XV del 20 apr. 1918.

La G. n., in origine di due compagnie, attualmente consta di una sola. Il suo organico comprende : un capitano comandante con il grado di tenente generale (che è sempre un principe romano ed è insignito dell'Ordine supremo di Cristo) ; un tenente; un brigadiere generale, diciannove esenti o colonnelli, un aiutante, otto cadetti con grado di tenenti colonnelli, tra cui si scelgono l'archivista ed il tesoriere, e ca. 50 uomini divisi in capitani, tenenti e sottotenenti. Vi sono poi esenti e guardie onorarie.

Ufficio giornaliero della G. n. è di rimanere con un distaccamento di 6 guardie e di una tromba d'ordinanza, comandato da un cadetto agli ordini di un esente, in permanenza nelle anticamere pontifice, durante le udienze, per rendere gli onori e scortare Sua Santità quando esce dai suoi privati appartamenti. Quando Sua Santità prende la sedia gestatoria ed incede in forma solenne la scorta è fatta dagli ufficiali e dagli esenti.

L'esente della G. n. di servizio è responsabile della custodia della Sacra Persona del papa e, in segno di speciale ed alta giurisdizione, tiene il bastone del comando. Egli ha il rango, insieme al comandante ed ai tenenti, di cameriere segreto di spada e cappa partecipante e fa quindi parte della famiglia pontificia (v.), resta presso la S. Persona del Pontefice durante le udienze ed in antico cavalcava alla destra della sua carrozza. Da lui dipendono anche i distaccamenti di servizio giornaliero degli altri corpi armati del Palazzo apostolico.

Dal momento in cui il sommo pontefice, caduto malato, riceve il S. Viatico, una sentinella del corpo monta la guardia alla porta della camera da letto di Sua Santità e non viene rimossa che quando ogni pericolo viene a cessare. In caso di morte del sommo pontefice, un distaccamento del corpo veglia giorno e notte, senza interruzione, nella stanza ove giace il sacro Cadavere e non lo abbandona se non quando sia stato deposto nel sepolcro. Solo in tale caso la G. n. porta il lutto, che consiste nel ricoprire con un velo nero la bandoliera, la dragona, lo stendardo e le due trombe.

Le G. n. dipendono dal segretario di Stato per l'organizzazione, dall'amministrazione dei beni della S. Sede per l'amministrazione, dal maggiordomo e dal maestro di camera per il servizio straordinario ed ordinario giornaliero.

La nomina delle nuove G. n. è sottoposta alla deliberazione del consiglio d'ammissione, che presenta il suo decreto al segretario di Stato, affine di ottenere dal sommo pontefice l'approvazione e la nomina dei concorrenti idonei. Le G. n. devono avere una nobiltà di almeno 100 anni e vengono scelte tra la nobiltà dell'antico Stato pontificio. Il capitano comandante, in casi speciali, può sottoporre all'approvazione sovrana la facoltà di far concorrere per la nomina a G. n. anche individui nativi di altre province italiane e che abbiano la nobiltà.

Una G. n. comune effettiva è scelta da Sua Santità a portare, quale corriere di gabinetto, la partecipazione della nomina al neo-cardinale, residente all'estero. Sempre come corriere di gabinetto è anche destinata per le spedizioni straordinarie, che possano occorrere presso sovrani.

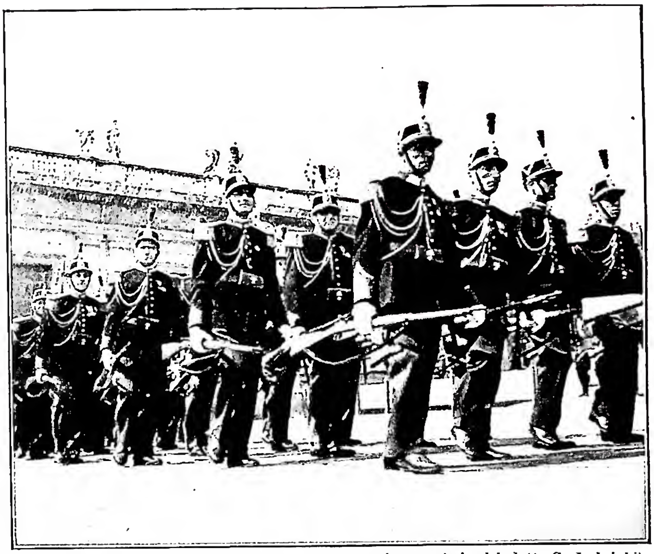
Pio VII il 31 maggio 1820 benedisse nella Cappella Paolina del Palazzo Quirinale lo stendardo della G. n., stendardo che anche attualmente è di seta bianca e reca al centro, ricamato in oro, lo stemma del pontefice regnante.

Il vessillifero di S. Romana Chiesa, carica ereditaria nella famiglia dei marchesi Patrizi Naro Montoro, aveva il grado e la divisa di capitano dei cavalleggeri e nelle solenni cavalcate papali incedeva sempre tra i due capitani della detta guardia. Attualmente esso possiede il grado e la divisa di capitano della G. n. e fa parte della famiglia pontificia insieme al comando della G. n. Il vessillo di S. Romana Chiesa è custodito nel quartiere delle G. n. nel Palazzo Vaticano.

BIBL.: G. Moroni, s. v. in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XXXIII, pp. 115-37; *Primo centenario della G. n. del corpo di Sua Santità. Memorie e documenti*, Roma 1901; *La G. n. del corpo di Sua Santità nella sua storia e nella sua missione*, ivi 1922; P. Dalla Torre, *I Corpi armati pontifici*, in *Vaticano*, Firenze 1946, p. 293 sgg.
Guglielmo Felici

GUARDIA PALATINA D'ONORE. - È uno dei corpi delle forze armate pontifice, espressione del tributo di fedeltà del popolo romano al sommo pontefice. L'istituzione della G. p. d'o. fu fatta da Pio IX con dispaccio del segretario di Stato, card. Antonelli, del 14 dic. 1850, entrato in vigore il 1 genn. 1851. Con tale dispaccio veniva ufficialmente emanato il primo regolamento costitutivo della G. p. d'o., risultante dalla fusione della Milizia urbana del popolo romano e della Guardia civica scelta, che venivano soppresse. La G. p. d'o. fu riformata dallo stesso Pio IX con altro dispaccio del 7 sett. 1859 e con re-

golamento disciplinare del 28 dic. 1859, emanato dalla Segreteria di Stato. Un altro dispaccio della segreteria di Stato rimetteva in data 17 ott. 1829 al comandante della G. p. d'o. la riforma organica e le modificazioni dei vigenti regolamenti, che, approvati da Leone XIII, dovevano entrare in vigore il 1 genn. 1893. Il regolamento vigente, entrato in vigore il 1 genn. 1935, fu approvato da Pio XI il 31 dic. 1934 e rimesso al corpo con dispaccio del card. Pacelli, segretario di Stato.



(per cortesia del dott. G. Imbrighi)

GUARDIA PALATINA D'ONORE - G. p. davanti alla facciata della basilica di S. Pietro - Roma.

La G. p. d'o. è composta di ufficiali, di nomina sovrana (si arriva al grado di ufficiale attraversando tutti i gradi inferiori) distinti in tre categorie: in servizio attivo, al seguito (che compiono solo servizio saltuario assegnato dal Comando), ed in ritiro; v'è poi la truppa che a sua volta comprende: un aiutante sottufficiale (che ha l'incarico di portabandiera), sottufficiali (marescialli e sergenti), caporali, guardie effettive (di compagnia e di deposito) e guardie allievi. La G. p. d'o., divisa ora in due battaglioni (sebbene il regolamento ne preveda ancora uno solo), ha complessivamente una forza di ca. 500 uomini, compreso il colonnello comandante e gli ufficiali, tra cui il cappellano con il grado di maggiore o tenente colonnello ed il vice-cappellano con il grado di capitano. Tutti i componenti il corpo devono essere nati o residenti in Roma. Lo stato maggiore della G. p. d'o. fa parte della famiglia pontificia (v.).

La nomina del comandante (che può essere scelto anche fuori del corpo) e l'avanzamento degli ufficiali sono fatti con il consenso sovrano. Le nomine delle guardie sono fatte dal cardinale segretario di Stato e dopo che esse abbiano prestato il prescritto giuramento.

La G. p. d'o. dipende direttamente dal cardinale segretario di Stato, è destinata al servizio del sommo pontefice e prende posto nell'anticamera, dopo la guardia nobile, con un picchetto di 6 guardie al comando di un sergente o di un caporale. L'ufficiale di servizio occupa invece un'altra sala, insieme all'ufficiale della Guardia svizzera. La G. p. d'o. presta servizio nei pontificali e nella cappella pontificia con un distaccamento proporzionato al posto che deve occupare. Per tali servizi è a disposizione del maestro di camera.

Durante il periodo di sede vacante è a disposizione del cardinale camerlengo e del maresciallo del Conclave (art. 2 del regolamento vigente).

La G. p. d'o. ha la sua bandiera bianca e gialla frangiata ed ornata in oro, che è l'unica superstite delle bandiere reggimentali, date da Pio IX nel 1859 all'esercito pontificio; al centro vi si pone lo stemma del pontefice regnante. È il solo corpo armato pontificio che abbia una banda musicale.

BIBL.: G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XIX, p. 53; XLI, p. 142; L, pp. 202-23, 242, 248-280; LIII, p. 230; LV, p. 260; LVIII, p. 6; LIX, pp. 11, 76; LXVII, p. 163; LXXXII, pp. 42, 46, 74-75, 145; LXXXIV, p. 28; M. Usai, *La G. p. d'o. di Sua Santità*, Roma 1942; *Fedeltà palatina* (numero unico a cura del Comando della G. p. d'o.), Roma [1945]; P. Dalla Torre, *I corpi armati pontifici*, in *Vaticano*, Firenze 1946, p. 245 sgg.; N. Del Re, *Cento anni di fedeltà*, Roma 1950.

Guglielmo Felici

GUARDIA SVIZZERA PONTIFICIA. - È un corpo di soldati svizzeri, in servizio nella Città del Vaticano (*Cohors pedestris Helvetiorum a sacra custodia Pontificis*).

Fin dal sec. XIV alcuni soldati svizzeri si trovavano al servizio della S. Sede nello Stato pontificio, come negli altri Stati. Nel sec. XV si fa menzione di loro nei vari possessi dei sommi pontefici.

Sisto IV (1471-1484) tentò, come sembra, varie volte di accordarsi con gli Stati federali od i vari Stati svizzeri per effettuarvi dei regolari reclutamenti.

Giulio II ebbe poi l'idea di formare un corpo stabile e disciplinato di soldati svizzeri alla dipendenza diretta della S. Sede per l'immediata custodia della Sacra Persona del S. Pontefice e dei Sacri Palazzi Apostolici. Infatti, il 21 giugno 1501, comunicò agli Stati «confederatis Superioris Alemanniae» di aver dato l'incarico a Pietro Von Hertenstein, «cubiculario nostro», di condurre a Roma 200 soldati svizzeri per la custodia del Palazzo Apostolico, munendo lui ed il capitano Gaspare de Silinon di un lasciapassare per il viaggio. Il 21 genn. 1506 giunsero a Roma 150 soldati svizzeri che, guidati dai due suddetti, per Porta del Popolo andarono a Piazza S. Pietro, ove il Sommo Pontefice li benedisse dalla loggia di Paolo II. Questa data e questo ingresso solenne sono ormai ritenuti dalla G. s. p. come la regolare fondazione del corpo, della quale nel 1906 fu celebrato il quarto centenario.

Diedero essi subito prova della fedeltà al Sommo Pontefice poiché nel sacco di Roma del 1527 ne caddero 147.

I sommi pontefici stipularono altre capitolazioni o tacite rinnovazioni delle precedenti per il reclutamento delle G. s. p. Più volte esse furono congedate o disciolte, subendo le vicende della S. Sede.

Pio X, con un nuovo regolamento del 13 marzo 1914, riorganizzò il corpo, che si compone di 6 ufficiali (tra cui il capitano comandante), un cappellano, 15 sottufficiali e 115 guardie (alabardieri), scelte tra i nativi dei Cantoni svizzeri, eccetto il Ticino. L'incarico del reclutamento e del completamento del corpo è affidato al capitano. Le reclute giurano sopra la bandiera della compagnia servizio fedele al sommo pontefice ed ai suoi legittimi successori e in caso di sede vacante al S. Collegio dei cardinali. Tale giuramento si effettua ogni anno con pittoresca cerimonia nel cortile del Belvedere nel Palazzo Vaticano.

Il capitano comandante, che ha il grado di colonnello, fa parte della nobile anticamera pontificia ed è di diritto cameriere segreto partecipante di spada e cappa (v.). Il tenente ed il sottotenente con il grado di maggiore sono di diritto camerieri d'onore di spada

e cappa (v.). Tutti i suddetti ufficiali ed il cappellano fanno parte della famiglia pontificia (v.).

Benedetto XV, con dispaccio del cardinale segretario di Stato del 20 maggio 1919, decise spettare alla G. s. p. la precedenza sulla Guardia palatina d'onore.

Alla G. s. p. è affidata la custodia della Sacra Persona del Sommo Pontefice. Essa poi custodisce di giorno e di notte la residenza del papa, specialmente agli ingressi esterni. Presta servizio in tutte le cappelle papali ed in altre funzioni e per questo riceve gli ordini anche da monsignor maggiordomo. In tempo di sede vacante essa sta agli ordini del cardinale camerlengo fino all'ingresso dei cardinali in Conclave, che da essa è custodito. Da quel momento fino alla elezione del nuovo sommo pontefice la G. s. p. ha per suoi superiori i cardinali capi d'ordine ed il maresciallo del Conclave.

Nella legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano (7 giugno 1929) fu riconfermata la diretta dipendenza della G. s. p. dal sommo pontefice (art. 2), ma fu inoltre stabilito che il governatore dello Stato della Città del Vaticano, ai fini della sicurezza e della polizia, può richiedere anche l'assistenza della G. s. p. in quanto sia necessaria (art. 7).

La G. s. p. veste tutt'ora il caratteristico costume, attribuito a Michelangiolo.

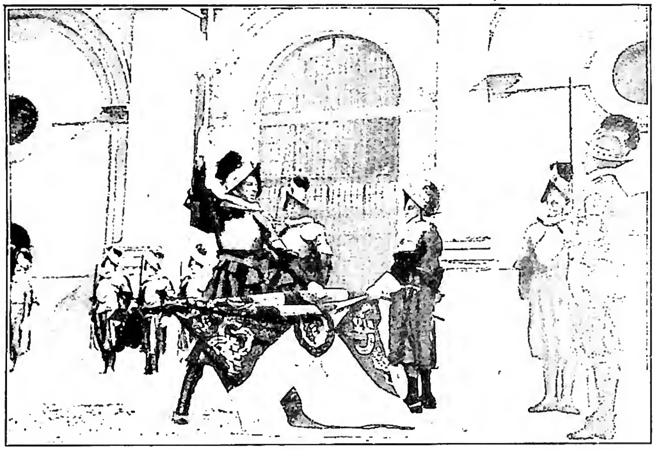
Bibl.: G. Moroni, *Svizzeri, Guardia pontificia*, in *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*, LXXII, pp. 137-63; L. Repond, *Le costume de la Garde suisse pontificale et la Renaissance italienne*, Roma 1917; R. Durrer, *Die Schweizergarde in Rom...*, Lucerna 1927; G. Castella, *La garde fidèle du S. Père. Les soldats suisses au service du Vatican de 1506 à nos jours*, Parigi 1935; P. Dalla Torre, *I corpi armati pontifici*, in *Vaticano*, Firenze 1946, p. 225 sgg.

Guglielmo Felici

GUARENTIGIE, Legge delle: v. legge delle guarentigie.

GUARIENTO Padovano. - Pittore, figlio di Arpo, è documentato a Padova dal 1338 al 1365; nel 1365 è chiamato a Venezia per gli affreschi in Palazzo Ducale; è già morto nel sett. 1370.

Tra le numerose opere assegnategli dalle fonti o attribuitegli con certezza si ricordano: a Padova, le decorazioni della Reggia carrarese, di cui restano alcuni frammenti di affreschi (all'Accademia) e numerosi pannelli del soffitto della cappella (Museo) e gli affreschi del coro della chiesa degli Eremitani (in parte distrutti nella seconda guerra mondiale) condotti assieme ad aiuti; a Bassano (Museo) un *Crocifisso*, unica opera firmata; un *Crocifisso* del Museo Fogg di Cambridge (U.S.A.), ecc. L'ultima e più celebrata opera è l'affresco col *Paradiso* dipinto nella sala del Maggior Consiglio in Palazzo Ducale e i cui resti, molto danneggiati dall'incendio del 1577 e coperti poi dalla grande tela del Tintoretto, sono stati staccati nel 1904 e collocati in una sala vicina. Tra le attribuzioni discusse è quella di un importante polittico, datato 1344, della collezione Czernin a Vienna (dato anche alla cerchia di Giusto de' Menabuoi).



(fot. Giordani)

Guardia svizzera pontificia - Giuramento della G. s. p.

Personalità di non grande rilievo, nonostante la rinomanza goduta presso i contemporanei, il G., più che un innovatore, va considerato un artista che fonde in maniera personale le caratteristiche di diversi stili: il bizantinismo della pittura veneziana, le ricerche plastiche della nuova cultura giottesca e un linearismo decorativo dovuto all'arte gotica, alla quale risale anche il gusto per le composizioni macchinose e sovraccariche di dettagli.

Bibl.: G. Fiocco, s. v. in Thieme-Becker, XV, pp. 172-73 (con bibl. precedente); R. van Marle, *The development of the italian schools of painting*, IV, L'Aia 1924, p. 110; A. Moschetti, *G. pittore padovano del sec. XV*, in *Atti e memorie Accad. di Padova*, 40 (1924), p. 10; L. Coletti, *Studi sulla pittura del Trecento a Padova: G. e Semitecolo*, in *Rivista d'arte*, 12 (1930), pp. 323-80; A. Fitzgerald, *G. di Arpo*, in *Memoires of the Amer. Acad. in Rome*, 9 (1931), p. 166; E. Sandberg Vavalà, *Semitecolo and G.*, in *Art in America*, dic. 1933, p. 3; R. Longhi, *Viatico per cinque secoli di pittura veneziana*, Firenze 1946, pp. 7, 46; L. Coletti, *I primitivi*, III, *I padani*, Novara 1947, p. LIV.

Nolfo di Carpegna

GUARINI, Battista. - Poeta, n. a Ferrara nel 1538, m. a Venezia il 7 ott. 1612. Entrato nel 1567 alla corte di Alfonso II d'Este, ebbe incarichi diplomatici a Venezia, a Torino e nel 1574 una duplice legazione in Polonia. Fu prescelto a oratore per l'omaggio di Ferrara ai pontefici neoeletti: nel 1512 a Gregorio XIII, nel 1605 a Paolo V, e per gli elogi funebri al card. Luigi d'Este e all'imperatore Massimiliano II.

Ebbe rapporti con le corti dei Gonzaga, dei Della Rovere, dei Savoia, dei Medici e, in favore di questi ultimi, scrisse il *Trattato della pubblica libertà* (Venezia 1818). Documento della sua vita di corte è l'opera *Il Segretario* (ivi 1594). Nella sua casa di S. Bellino (Padova), raccolte le « poche reliquie del suo naufragio », si dedicò alle lettere e nel 1590, in emulazione alla *Aminta* tassiana, pubblicò a Venezia il *Pastor fido* (v. ed. a cura di G. Brognoligo, Bari 1914), tragicommedia pastorale, ammiratissima (nel Seicento e Settecento se ne ebbero ca. 80 edizioni), da lui tenacemente difesa contro i letterati aristotelici nel *Compendio della poesia tragicomica* (1601). Nato nel mezzo di una società cortigiana, il *Pastor fido*, nelle vicende drammatiche, nella molle grazia e nella musicalità della poesia, è morbosamente e raffinatamente sensuale; per l'ideale della donna alla maniera platonica esso riflette il petrarchismo del Cinquecento (v. anche del G. le *Rime*, Venezia 1598). Mancò al G., scettico nella vita, l'intimo dramma religioso, e la sua opera, che apre la via al melodramma, soggiace all'artificio del puro estetismo.

Bibl.: *Opere*, 4 voll., Verona 1737-38; V. Rossi, *G. B. e il Pastor fido*, Torino 1886; G. Toffanin, *La fine dell'umanesimo*, ivi 1920, pp. 141-58; F. Flora, *Storia della lett. ital.*, II, II, Milano 1948, pp. 771-78.

Giovanni Fallani

GUARINI, Guarino. - Religioso teatino, architetto, n. a Modena il 17 genn. 1624, m. a Milano il 6 marzo 1683. In giovane età divenne chierico regolare teatino e, dal 1639 al 1645, fu a Roma nel Convento di S. Silvestro. Tornato a Modena, ebbe dai confratelli, nel 1648, l'incarico di soprintendere ai la-

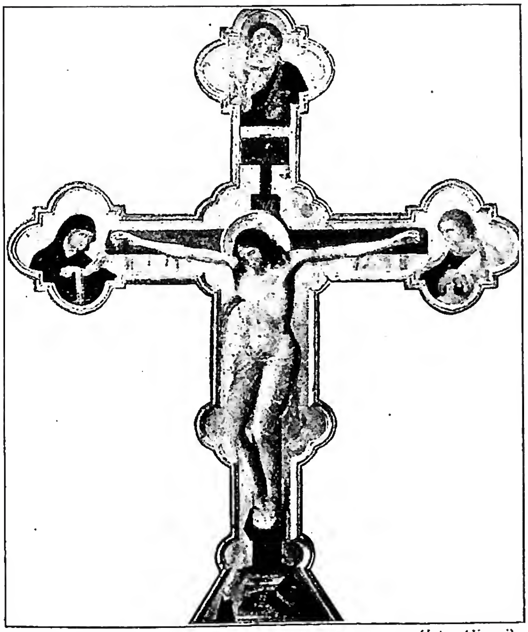
vori di rinnovamento della chiesa di S. Vincenzo e in questo suo primo lavoro collaborò con il p. Bernardo Castagnini, che lo iniziò nella pratica della costruzione. Eletto preposto di S. Vincenzo, in seguito alla ferma opposizione della corte ducale (che gli avrebbe opposto il Castagnini) fu costretto a lasciare Modena. Dopo essere stato a Guastalla e a Parma, si trasferì a Messina dove, nel 1660, ebbe l'incarico della costruzione delle chiese dell'Annunziata, di S. Filippo, dei Somaschi, distrutte in seguito al terremoto del 1908.

Da Messina G. passò a Parigi, dove si dedicò alla stesura del suo libro *Placita philosophica* e dove venne nominato professore di teologia. Nella capitale francese, nel 1662, iniziò, per incarico dei Teatini, la ricostruzione della chiesa di Ste-Anne-la-Royale, con pianta a croce greca e cupola a tamburi. Fu poi a Torino, dove si dedicò alla pubblicazione delle sue opere: *Del modo di misurar le fabbriche* (1674); *Trattato di fortificazione* (1676); *Disegni di architettura civile ed ecclesiastica* (1686). *L'architettura civile*, altra opera del G., fu pubblicata dopo la sua morte. Eletto nel 1668 ingegnere del duca di Savoia, Carlo Emanuele II, ebbe da lui l'incarico della costruzione della cappella della S. Sindone (annessa al duomo di Torino) che egli coronò con la sua caratteristica cupola. Si dedicò inoltre alla costruzione del Collegio dei nobili e, per i Teatini, portò a termine la chiesa di S. Lorenzo. Nel 1679, per volere di Emanuele Filiberto, iniziò la facciata di Palazzo Carignano, che ha il corpo centrale curvilineo, ed assunse la direzione dei lavori della grande chiesa di S. Filippo già iniziata dal Bettini e quindi in massima parte rimaneggiata dallo Iuvara. Progettò infine una sistemazione del Palazzo Madama, il Palazzo Graneri, il Palazzo Provana di Collegno, l'altar maggiore della chiesa di S. Niccolò a Verona, il S. Gaetano di Nizza, il S. Filippo a Casale.

La sua arte si contrappose alle influenze francesi allora dominanti; introdusse elementi gotici e ispanomoreschi fondendoli in un assieme plastico monumentale, ricco di ritmi armoniosi.

Bibl.: C. Bricarelli, s. v. in Thieme-Becker, XV, pp. 174-76; A. E. Brinckmann, *Theatrum novum Pedemontii*, Düsseldorf 1931, passim; M. Labò, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, pp. 26-27; C. Ceschi, *Progetto del G. e del Vittone per la chiesa di S. Gaetano a Nizza*, in *Palladio*, 5 (1941), pp. 171-77.

Pietro Gazzola



(*fot. Alinari*)

Guariento padovano - Crocifisso con firma di G. Bassano, Museo civico.

GUARINO, santo. - Della nobile famiglia dei Guarini, cardinale e vescovo di Palestrina, n. ca. il 1080 a Bologna, m. il 6 febbr. 1158 in Palestrina.

Entrò verso il 1104 nell'Ordine agostiniano nel monastero di Mortara e dopo 40 anni di austera vita claustrale fu nominato cardinale e vescovo di Palestrina e consacrato da papa Lucio II.

(*per cortesia del dott. B. Degenhart*)

Guarino il Veronese - Ritratto (ca. 1450) - Cheltenham, coll. Fenwich, ms. 6645.

Per la sua vita straordinaria, subito dopo la morte fu dichiarato santo dal pontefice Alessandro III. Festa il 6 febbr.

Bibl.: Agostino da Pavia, *Vita*, in *Acta SS. Februarii*, I, ed. Anversa 1658, pp. 914-16.

Tomaso Toschi

GUARINO il Veronese. - Umanista, n. a Verona nel 1374, m. a Ferrara il 4 dic. 1460. Allievo a Padova di Giovanni Conversino da Ravenna e a Costantinopoli del Crisolora, al ritorno in patria, insegnò lettere classiche a Firenze, Venezia, Verona, finché nel 1429 fu chiamato a Ferrara dal principe Nicolò III d'Este per l'istruzione del figlio Lionello. Ivi il G. prese ad insegnare grammatica, retorica e storia sia all'Università, sia nella propria casa. In questa, come già a Verona, istituì una specie di convitto, dove accorrevano discepoli da tutte le parti, anche dall'estero; gratuito per gli studenti poveri e condotto con intimo spirito di famiglia.

Alla cultura classica, per la quale si leggevano e commentavano autori pagani e cristiani, ben armonizzati insieme, si accoppiavano le esercitazioni fisiche (ginnastica, caccia, danza, nuoto); attuando così l'esercizio di tutte le facoltà spirituali e fisiche dell'alunno e formandolo sano e colto ad un tempo. Egli continuava poi l'opera sua con la corrispondenza particolare con gli alunni, predicando loro consigli ed incitamenti appropriati alle varie circostanze. Questo rende assai interessante l'abbondante epistolario (edito da R. Sabbadini, 3 voll., Venezia 1915-19).

Senza voler considerare i tempi a lui anteriori come oscurati dall'ignoranza, non si può tuttavia negare che il G. esercitò sulla cultura ferrarese un notevole influsso, sia riguardo alle tradizioni del convitto, sia riguardo al classicismo, perché seppe coltivare lo studio degli autori, non come fine a se stesso e per solo gusto estetico, ma per la vera formazione alla vita, vigilandolo e permeandolo di spirito religioso. Le pratiche di pietà, infatti, erano frequenti e il G. precedeva i suoi scolari con l'esempio.

Appassionato ricercatore di codici, emendò e curò edizioni di classici (Cesare, Gellio, i due Plini, ecc.), tradusse il primo libro di Erodoto, Isocrate, Plutarco (*De liberis educandis*, 1476), Luciano, Strabone, occupandosi anche di questioni grammaticali (*Regulae grammaticales*, 1470) e filologiche.

Bibl.: C. de' Rosmini, *Vita e disciplina di G. V. e dei suoi discepoli*, 3 voll., Brescia 1805-1806; R. Sabbadini, *Vita di G. V.*, Genova 1891; id., *La scuola e gli studi di G. V.*, Catania 1896; id., *Documenti guariniani*, in *Atti dell'Accademia di agricoltura*

(da C. G., *Scritti storici*, Prato 1894, ill. f. t.)
GUASTI, CESARE - Ritratto con firma autografa.

di Verona, 4ª serie, 18 (1916), pp. 711-86; G. Bertoni, *G. V. fra letterati e cortigiani a Ferrara*, Ginevra 1921; F. Bertone, *Il metodo di educazione umanistica e di istruzione classica di G. V.*, in *Rivista pedagogica*, 22 (1929), pp. 361-401.

Enzo Navarra-Celestino Testore

GUASTALLA, DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di Reggio Emilia. Ha una superfice di 319 kmq. con 70.000 ab. tutti cattolici, 29 parrocchie servite da 73 sacerdoti diocesani e 8 regolari, un seminario, 2 comunità religiose maschili e 33 femminili (1949).

La diocesi fu creata il 13 sett. 1828 dal papa Leone XII su istanza di Maria Luisa di Parma. Il primo vescovo fu J. Neuschel, ungherese. Fino dal 1471 G. era stata un'arcipretura *nullius*; prima ancora aveva appartenuto alla diocesi di Reggio Emilia. Il nome è dovuto ai Longobardi i quali all'inizio del sec. VII stabilirono in questo luogo un presidio militare « Warstall ». Fu libero comune dal 1106, contea dei Torelli nel 1406; quindi di un ramo dei Gonzaga (1539-1746). Il periodo più florido si ebbe col ducato di Ferrante II nel 1621. Passò al ducato di Parma nel 1748, per il Trattato di Aquisgrana; nel 1800 fu principato per meno di un mese di Paolina Bonaparte, quindi unita al Regno d'Italia. Il trattato di Fontainebleau l'assegnò a Maria Luisa di Parma. La Cattedrale dedicata a S. Pietro è opera di Francesco di Volterra (1575); interno a una sola navata. A sud-est di G. si trova la basilica della Pieve, eretta da Berengario I nel 915; venne consacrata nel 997. Urbano II vi riunì un Sinodo nel 1095; Pasquale I il Concilio detto di G. nel 1106. Fu rinnovata nel sec. XIII e restaurata nel 1930. Due serie di pilastri la dividono in tre navate, tutte terminanti ad abside.

BIBL.: I. Affò, *Istoria della città e ducato di G.*, 4 voll., Guastalla 1785-87; Cappelletti, XIV, pp. 425-40; F. Kehr, *Italia Pontif.*, V, Berlino 1911, p. 365; Cottineau, I, col. 1354.

Enrico Josi

GUASTELLA, COSMO. - Filosofo, n. a Misilmeri (Palermo) il 28 genn. 1854, m. a Palermo l'11 sett. 1922. Si dedicò alla filosofia dopo gli studi di giurisprudenza, ottenendo nel 1903 la cattedra di filosofia teoretica nella Università di Palermo.

Nel 1921-22 pubblicò *Le ragioni del fenomenismo* (I e II vol., il III uscì postumo nel '23), somma di tutte le sue ricerche intese a fondare criticamente il fenomenismo (v.). Ebbe rapporti con Franz Brentano (v.).

BIBL.: F. Albeggiani, *Il sistema filosofico di C. G.*, Firenze 1927 (bibl.); F. Borino, *L'infinito attuale e le antinomie nel fenomenismo di C. G.*, in *Riv. di filos. neoscolastica*, 32 (1940), pp. 590-94.

Desiderio Gatti

GUASTI, CESARE. - Scrittore, n. a Prato il 4 sett. 1822, m. a Firenze il 12 febbr. 1889. Compiuti gli studi umanistici a Prato, come alunno esterno del collegio Cicognini diretto da Giuseppe Silvestri, di cui fu amico e biografo, si dedicò alla tipografia paterna, e giovanissimo pubblicò lavori di filologia, tra cui il *Trattato contro l'avversità della fortuna di Arrigo Settimello* (1841). Nel '50 fu chiamato a Firenze, archivista dell'Opera del Duomo, quattro anni dopo alla soprintendenza degli Archivi di Stato toscani, e quindi a segretario dell'Accademia della Crusca. Nel '52 sposò Nunzia Becherini, dalla quale ebbe quattro figli. L'opera del G. (6 voll., Prato 1894-1902; VII, Firenze 1912), abbraccia temi di erudizione storica, critica dei testi, filologia e lessicografia e rivela uno scrittore « castigato ed elegante » e più ancora un uomo di singolare pietà.

I suoi studi sul Savonarola (in *Opere*, I, pp. 109-183) e sul Tasso (*ibid.*, V, pp. 803-923), le sue biografie degli uomini illustri – tra le quali è da ricordare il saggio su F. Ozanam (*ibid.*, II, pp. 127-72) – i rapporti e gli elogi letti alla Società della Colombaia e all'Accademia della Crusca, gli scritti d'arte e le ricerche dei documenti sul duomo fiorentino, la cupola del Brunelleschi e il campanile di Giotto, quelli su Arnolfo, sul Beato Angelico, sopra i coetanei: L. Mussini, G. Duprè, L. Bartolini, ci dànno una misura del suo metodo di ricerca e dell'acutezza delle sue indagini storiche.

Lungamente attese alle edizioni dei testi, pubblicando *Le lettere spirituali e famigliari* di s. Caterina de' Ricci (Prato 1851), *Le lettere* di A. Macinghi-Strozzi (Firenze 1877), *Le lettere* di Ser Lapo Mazzei (ivi 1880); e molto gli piaque l'arte del tradurre: volgarizzò la *Storia di s. Francesco di Assisi*, di Emilio Chavin de Malan, la *Vita di F. Ozanam* e le *Lettere ad alcuni giovani* del p. Enrico Lacordaire, e, su richiesta del p. Lodovico da Casoria, *Lo stimolo del divino amore* attribuito a s. Bonaventura. Nel '66 pubblicò la versione della *Imitazione di Cristo* « che rimane uno dei documenti più singolari della lingua toscana » (I. Del Lungo). Compose inoltre brevi monografie di s. Margherita da Cortona, s. Rosi da Viterbo, e, in occasione della canonizzazione (1867), la *Vita di s. Leonardo da Porto Maurizio*. Scrisse più da 40.000 lettere, che si trovano conservate nei dodici volumi degli *Sbozzalettere*; una scelta di queste fa parte del *Carteggio* (*Opere*, VII). La sua vita fu ispirata all'ideale francescano – e terziario egli fu dai vent'anni – trovando il segreto del suo programma spirituale nello « stare continuamente alla presenza di Dio e fare tutto a gloria di lui e con il rimettersi volentieri in tutte le cose alla volontà di Dio e non si prender troppo pensiero delle cose del mondo ». Sulla sua ricerca assidua della verità religiosa scrisse il Tommaseo: « Il G. ritrova la religione nella storia e la storia nella religione ».

Sulla vita del G. e sulla fama di santità è stato introdotto il processo informativo nel 1937, e successivamente sono stati iniziati i processi sugli scritti e sul non culto (1940). Il 3 apr. 1938 la salma dalla Misericordia di Firenze è stata trasferita nella chiesa di S. Domenico a Prato.

BIBL.: I. Del Lungo, *G. G.*, in *Pagine letterarie e ricordi*, Firenze 1893, pp. 179-80; C. Viani-Modena, *Un letterato cristiano: C. G.*, ivi 1932; V. Crispolti, *C. G. l'uomo della pietà e della dottrina, artista cristiano della parola*, Torino 1935; A. Badiani, *C. G. e il nuovo ordinamento del R. Conservatorio di S. Niccolò in Prato*, Prato 1937; F. da Porretta, *G. G.*, Firenze 1938; G. Bertini, *C. G. nel pensiero e nella vita*, Roma 1938; G. B. Nasalli Rocca, *C. G.*, Prato 1939; F. Piccardi, *C. G. e la scuola*, Firenze 1940; A. Petri, *La giovinezza di C. G.*, ivi 1940; A. Benelli, *C. G. e G. Magnolfi*, Prato 1940; L. Sandri, *Archivisti italiani: C. G.*, ivi 1943.

Giovanni Fallani

GUATEMALA. - I. GEOGRAFIA. – È lo Stato più settentrionale e più popolato dell'America centrale, compreso fra Messico, Honduras e Salvador.

Delle sue due facciate oceaniche, quella sul Pacifico è assai più estesa; l'una e l'altra, ma specialmente quella sull'Atlantico, corrispondono a zone per lo più basse e piatte. L'interno è regione elevata; incisa da valli profonde e dominata da vette vulcaniche (Tajumulco, 4210 m.). Il clima caldo-umido varia con l'altezza; è malsano lungo la costa settentrionale, orlata di lagune.

La popolazione (3,7 milioni di ab., distribuiti su 109.724 kmq.) è costituita per il 65 % da Amerindi, per il 30 % di meticci. I bianchi sono appena il 10 %; gli italiani ca. un migliaio. Il G. è paese agricolo: le colture prevalenti sono quelle del caffè, della canna da zucchero e del banano. Discreta importanza hanno l'allevamento

GUATEMALA - Cartina delle circoscrizioni ecclesiastiche. 1) Confini di Stato; 2) Confini delle circoscrizioni ecclesiastiche; 3) Ferrovie.

e la silvicoltura (mogano, cedro); scarsa l' industria, anche quella estrattiva (sale, oro).

Il G. è una repubblica unitaria, con rappresentanza elettiva unicamerale. Guatemala la Nueva (a 1490 m. d'altezza) ne è la capitale (200 mila ab.).

BIBL.: P. Landini, *G. Condizioni naturali ed economiche*, Roma 1925; F. Termer, *Zur Geographie der Republik G.*, Amburgo 1937; C. L. Jones, *G. Past and present*, Minneapolis 1940; J. Munoz - A. B. Ward, *G. ancient and modern*, Nuova York 1940. Giuseppe Caraci

II. STORIA CIVILE E RELIGIOSA. — La sovranità spagnola sul G. fu proclamata ad Almolonga nel 1524 da Pedro de Alvarado, uno dei luogotenenti di Fernando Cortes. L'evangelizzazione della popolazione indiana, per la più gran parte pacifica, dello Stato attuale del G. fu incominciata poco dopo la conquista, negli aa. 1523 e 1524 dai Francescani, dai Domenicani e dai Mercedari. Presso i bellicosi indiani di Tuzutlan, Bartolomeo de las Casas dal 1537 mandò ad effetto la sua missione pacificatrice, per cui la regione ebbe il nome di Vera Paz. Nel 1534 si eresse la diocesi di Santiago de Guatemala. Il primo vescovo francescano Marroquin (1534-65) s'adoperò strenuamente alla conversione degli indiani e fu autore del primo catechismo nella lingua indigena del paese. In tal modo verso la fine del sec. XVI la conversione del G. era in sostanza finita. Oggi ancora i pacifici indiani agricoltori formano la maggior parte della popolazione del G.

BIBL.: Antonio de Remesa, *Historia de la provincia de S. Vincente de Chiapa y G.*, Madrid 1619; nuova ed. ivi 1932; F. Vázquez-J. Gonzales, *Chrónica de la provincia del Santisimo Nombre de Jesús de G.*, 2 voll., Guatemala 1714-16; nuova ed., 4 voll., ivi 1937-44; J. Castro-Seoane, *La expansión de la Merced en la América colonial*, in *Anales de la Sociedad de geografia e historia de G.*, 20 (1945-46), pp. 39-47; *Annuario Pontificio 1950*, pp. 202, 314, 398. Giovanni Rommerskirchen

Nel 1821 venne proclamata l'indipendenza dalla Spagna e l'anno successivo l'annessione all'Impero messicano di Iturbide.

Dal 1824 al 1839 il G. fece parte della Repubblica federale dell'America centrale ed in questo periodo le relazioni con la S. Sede divennero molto tese a causa della creazione illegale di un vescovato scismatico a S. Salvador. Costituitosi in repubblica, il G., sotto la presidenza di R. Carrera (v.), inviò un plenipotenziario a Roma per firmare un concordato con la S. Sede. Questo Concordato, concluso il 7 ott. 1852 dal card. Antonelli con il marchese Lorenzana di Belmonte, venne ratificato dal Carrera il 24 dic. 1852.

In virtù di esso si dichiarava la religione cattolica religione della Repubblica (art. 1); l'insegnamento impartito in tutte le scuole dello Stato, compresa l'Università, doveva essere conforme alla dottrina cattolica, sotto la vigilanza degli Ordinari diocesani (art. 2); era riconosciuta l'esclusiva competenza dell'autorità ecclesiastica nelle cause concernenti la fede, i Sacramenti, le funzioni sacre e i diritti inerenti al sacro ministero (art. 15); la Chiesa poteva acquistare e possedere beni temporali a qualunque titolo giusto (art. 18).

(*da R. Riccardi, L'America centrale, in Geografia Universale, vol. VI, parte 2a, pag. 561, Torino 1934*)

GUATEMALA - « La Tortuga » antichità di Quiriguà, nella valle del Montagua (Valdeavellano).

Questo Concordato non ebbe lunga vita. Il governo che prese il potere in seguito alla cosiddetta rivoluzione liberale nel giugno 1871, non ne tenne conto alcuno; anzi furono espulsi dalla Repubblica l'arcivescovo di G., il vescovo ausiliare, il vicario delegato dell'arcivescovo, i Gesuiti, e una dopo l'altra furono disciolte tutte le fiorenti comunità religiose; tutti i beni della Chiesa vennero incamerati.

Un tentativo di regolare le questioni più gravi e urgenti con la S. Sede fu fatto dal generale Barrios, e il 2 luglio 1884 fu firmato un nuovo Concordato, nel quale alcuni dei principali diritti della Chiesa venivano riconosciuti. Ma esso non fu ratificato, e rimase sempre lettera morta.

Sotto i successori di Barrios le misure di vessazione contro la Chiesa continuarono; non mancarono però, sia dall'una che dall'altra parte, tentativi di riavvicinamento, che portarono nel 1936 al felice stabilimento delle relazioni diplomatiche.

Da allora la situazione politico-religiosa divenne di fatto alquanto migliore, né sempre e in tutto le disposizioni di legge contrarie alla Chiesa furono applicate con assoluto rigore. La situazione di diritto però rimase immutata ed è tuttora poco soddisfacente. Anche la nuova costituzione, promulgata l'11 marzo 1945, pur riconoscendo la libertà di qualsiasi professione religiosa, mantiene quasi inalterate le disposizioni della costituzione del 1879, contrarie ai diritti ed agli interessi cattolici, aggravate anzi dalla proibizione fatta « alle società e gruppi religiosi », ai « loro membri in quanto tali ed ai ministri dei culti » di « intervenire in politica e nelle questioni connesse con l'organizzazione del lavoro » (art. 29).

Alla Chiesa cattolica non è riconosciuta personalità giuridica. È vietato a congregazioni religiose ed a istituti o associazioni monastiche di qualsiasi genere di stabilirsi nel territorio della Repubblica (art. 32). L'art. 28 proibisce ogni istituzione a favore di manomorte e, nell'autorizzare la creazione di fedecommessi, esclude esplicitamente ed in modo assoluto le congregazioni religiose e monastiche ed i sacerdoti o ministri di qualsiasi culto o religione.

Nessuna efficacia giuridica è riconosciuta al Matrimonio religioso, la cui celebrazione non può precedere quella dell'atto civile.

Tra i principi fondamentali in materia scolastica la costituzione pone l'affermazione della laicità dell'insegnamento (art. 81). L'istruzione religiosa è permessa negli istituti privati. Questi sono soggetti all'ispezione dello Stato, e per la validità legale degli studi che vi si impartiscono devono ottenere un'autorizzazione espressa e adottare i programmi ufficiali (art. 81).

La legislazione guatemalteca, a differenza di quella di molte Repubbliche del Centro e Sud-America, non presenta tracce di patronato nazionale in materia ecclesiastica, come, p. es., nella nomina dei vescovi.

BIBL.: H. H. Bancroft, *History of Central America*, 3 voll., S. Francisco 1882-87, passim; Chester L. Jones, *G., Past and present*, Minneapolis 1940. Sulle relazioni con la S. Sede cf. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, 4 voll., Monaco di Baviera 1933-39, passim; M. P. Holleran, *Church and State in G.*, Nuova York 1949. Il testo dei Concordati del 1852 e del 1884 in *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civili*, a cura di A. Mercati, Roma 1919, pp. 810-21 e 1018-21. Silvio Furlani-Ippolito Rotoli

III. ORDINAMENTO SCOLASTICO. – L'art. 18, tit. II, della Costituzione del G. stabilisce che l'istruzione dei bambini dai 6 ai 14 anni deve essere obbligatoria, gratuita e laica. Il carattere della laicità della scuola è inoltre confermato dall'art. 24 della stessa Costituzione (tit. II « De las garantias »), dove si stabilisce che l'insegnamento religioso può essere impartito solo nelle chiese. La Costituzione non vieta, però, la fondazione delle scuole private se queste mantengono il carattere della laicità della scuola.

Lo Stato cerca di diminuire il numero degli analfabeti, di diffondere l'istruzione, particolarmente quella pratica e rurale, favorendo l'istituzione delle scuole pratiche, delle scuole rurali e delle scuole e corsi serali. Il clima tropicale e le scarse comunicazioni hanno indotto lo Stato a fondare numerose scuole per poter istruire la gioventù, composta da 60% di indios; così un paese di 2.500.000 ab. ha 3500 scuole statali divise in 1580 maschili e 1920 femminili, alle quali si aggiungono 236 scuole private maschili e 137 scuole private femminili. I maestri vengono formati nelle 22 accademie per maestri e nella scuola normale centrale per professori.

L'istruzione superiore viene impartita nella « Escuela de agricoltura », nell'Accademia di Belle Arti, nel Conservatorio nazionale di musica e nella Universidad Nacional di G., fondata il 15 sett. 1918 dopo la soppressione delle scuole superiori di medicina, diritto e ingegneria con decreto del 2 maggio 1918. L'educazione del clero cattolico viene curata nel « Seminario de Santiago » a G.

BIBL.: M. Trabanino, *Elementos de instrucción cívica de G.*, Guatemala 1931; Ministerio de Instrucción pública, *Memorias 1886-1946*, ivi 1946. Miroslav Štumpf

IV. ARCIDIOCESI DI G. – Arcidiocesi e città capitale dello Stato omonimo nell'America centrale. L'arcidiocesi, detta anche S. Giacomo de G., ha una superfice di 36.370 kmq. con una popolazione di 1.980.000 ab., dei quali 1.922.000 cattolici; conta 65 parrocchie, servite da 47 sacerdoti diocesani e 40 regolari, un seminario, 6 comunità religiose maschili e una femminile (1949).

La diocesi fu creata da Paolo III il 18 dic. 1534 e primo vescovo fu mons. Francesco Marroquin. Benedetto XIV la elevò a metropolitana il 16 dic. 1743. Fra il 1872 e il 1874 vennero soppresse le comunità religiose; di quelle femminili sussistono solo le Sorelle della Carità di S. Vincenzo de' Paoli.

La Cattedrale è dedicata all'apostolo s. Giacomo maggiore. Suffraganee di G. sono Quezaltenango e Vera Paz.

BIBL.: J. M. Ramirez Colon, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 54; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, XXVI, pp. 1620-21. Enrico Josi

GUAXUPÉ, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di Minas Gerais in Brasile, eretta dal papa Benedetto XV il 3 febbr. 1916 per smembramento della diocesi di Porto Alegre. Fu prima suffraganea dell'arcidiocesi di Marianna, quindi dal 1924 di Belo Horizonte.

La diocesi ha una superfice di 21.000 kmq. con una popolazione di 575.000 ab. dei quali 572.000 cattolici. Conta 47 parrocchie, con 49 sacerdoti diocesani e 34 regolari, un seminario, 12 comunità religiose maschili e 23 femminili (1949).

BIBL.: V. s. v. in *Cath. Enc.*, *Supplement* (1922), p. 355. Enrico Josi

GUAYANA, DIOCESI di. - Diocesi nel Venezuela, nell'America meridionale. La sede residenziale è in

(*fot. Alinari*)

(*fot. Anderson*)

In alto: L' «AURORA». Affresco nel Casino della Villa Ludovisi - Roma.
In basso: INCREDULITÀ DI S. TOMMASO - Vaticano, Pinacoteca.

(fot. Anderson)

CRISTO IN TRONO INCORONA RE GUGLIELMO II.
Musaico del sec. XIII - Monreale, Duomo.

Ciudad de Bolivar, capitale dello Stato di Bolivar, situata sulla destra del fiume Orenoco.

La diocesi di estende per 241.000 kmq.; ha una popolazione di 683.887 ab., dei quali 680.240 cattolici, con 30 parrocchie, 16 sacerdoti diocesani e 12 regolari, un seminario, 4 comunità religiose maschili e 7 femminili (1949).

La diocesi fu creata dal papa Pio VI il 19 dic. 1791; primo vescovo fu mons. Francesco de Ybarra.

Ciudad Bolivar fu così chiamata nel 1818 per onorare Simon Bolivar, ma fu fondata nel 1762 da Moreno Mendoza, che l'aveva denominata Nueva G., Angostura de Orinoco; poi fu detta semplicemente Angostura.

BIBL.: A. A. Mac Erlean, *St. Thomas of Guiana*, in *Cath. Enc.*, XIII, p. 382; anon., *Ciudad de Bolivar*, in *Enc. Eur. Am.*, XIII, pp. 546-48. Enrico Josi

GUAYAQUIL, DIOCESI di. - Città e diocesi, detta anche Santiago de G., nell'Equatore, alla riva destra del Fiume Guayas, sul golfo omonimo, il più grande del Pacifico nel Sud America. Il papa Pio XII con la cost. apost. *Peramplum quarumdam* del 6 maggio 1950 ha separato da G. il territorio delle isole Galapagos costituendole in prefettura apostolica sotto la giurisdizione della S. Congregazione di Propaganda Fide (AAS, 42 [1950], pp. 707-708).

Ha una superficie di 32.303 kmq. con una popolazione di 683.887 ab. dei quali 680.240 cattolici; conta 40 parrocchie con 43 sacerdoti secolari e 25 regolari, un seminario, 15 comunità religiose maschili e 10 femminili (1949). La diocesi fu fondata il 27 genn. 1838 per smembramento della diocesi di Cuenca; fu suffraganea di Lima fino al 13 genn. 1849, quando passò alle dipendenze di Quito. Il primo vescovo fu J. de Garaicoa (1538-51). Tra i monumenti sacri sono degni di nota la Cattedrale, le chiese di S. Francesco, di S. Domenico, di S. Alessio, di S. Giuseppe, dei SS. Cuori di Gesù e Maria. Pregevoli la Biblioteca e il Museo municipale.

BIBL.: *Enc. Eur. Am.*, XXVI, pp. 1658-60. Enrico Josi

GUAZZO. - La pittura a g. è quella che usa come glutine, o veicolo, del colore una gomma invece delle colle animali, della cera e della chiara d'uovo impiegate nella tempera.

Il procedimento è antichissimo: fu molto usato nella pittura ellenistica, a Pompei, nelle catacombe. Trasparente e spedita, la pennellata a g. consente facili e suggestivi effetti e anche per il fatto che essa è di corpo assai sottile, quasi una velatura, dà modo di realizzare con immediatezza l'idea pittorica. Viene usata oggi per lo più nella scenografia che ne sfrutta utilmente la rapidità della tecnica e la sintetica visione pittorica.

BIBL.: G. Previati, *La tecnica della pittura*, Torino 1905, v. indice; J. Vibert, *La science de la peinture*, Parigi 1925, v. indice; C. Cennini, *Il libro dell'arte del sec. XV*, ed. di Firenze 1943, v. indice. Giovanni Carandente

GUBBIO, DIOCESI di. - Città e diocesi dell'Umbria, immediatamente soggetta.

Ha una popolazione di 50.000 ab. tutti cattolici; conta 65 parrocchie, 56 sacerdoti diocesani e 25 regolari, 7 comunità religiose maschili con 25 professi e 17 femminili con 135 professe (1948).

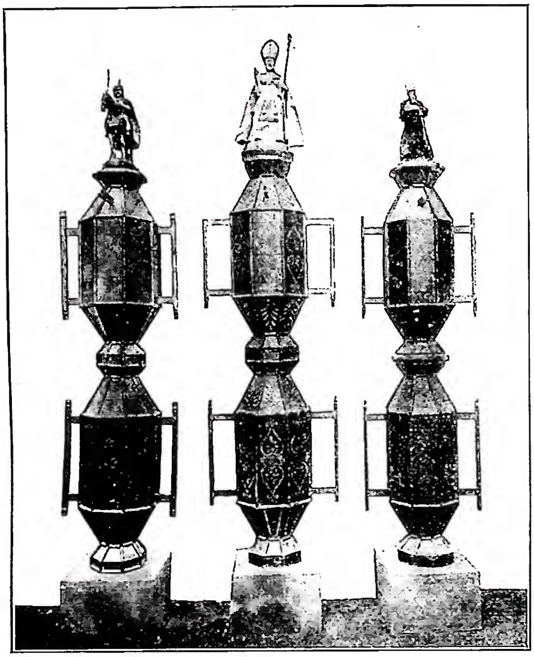
Una lettera di papa Innocenzo I del 19 marzo 416, conosciuta come uno dei più interessanti documenti nella storia della Chiesa antica (Jaffé-Wattenbach, 311) è indirizzata a Decenzio, vescovo di G., il primo vescovo che sia sicuramente noto. I *praedecessores*, di cui si fa parola nel documento, non si conoscono, e le liste compilate da autori locali e accolte da vari scrittori per supplire al silenzio dei documenti, non meritano alcuna fede.

Parimenti son da rigettare i nomi dei vescovi che gli stessi scrittori collocano, dopo Decenzio, fino al vescovo Gaudioso, il secondo di cui si ha sicura notizia (Jaffé-Wattenbach, 1712-13). Segue un periodo oscuro per le vicende della Chiesa di G.; si conoscono solo di nome, da documenti del sec. X, i vescovi Leuderico e Pietro, di questo secolo. Una rinascita religiosa si manifesta dopo il Mille, particolarmente nel periodo della riforma: i vescovi della Chiesa eugubina mantengono vincoli strettissimi con il vicino eremo di Fonte Avellana. Secondo una tradizione il fondatore ne fu, intorno al Mille, Ludolfo, divenuto poi vescovo di G., e s. Pier Damiani, priore dal 1043 e riformatore dell'eremo, fu amministratore per qualche tempo della Chiesa eugubina (*Epistulae*, I, 14: PL 144, 223).

L'azione riformatrice del santo avellanita s'irradiò per tutta la diocesi che contava, nel tempo, sedici eremi ed era governata da insigni figure di santi vescovi: Rodolfo, corrispondente con s. Pier Damiani (*Epistulae*, IV, 10, 11: PL 144, 320-21); il b. Giovanni da Lodi, discepolo del Damiani e priore di Fonte Avellana (P. Cenci, *Vita di s. Giovanni di Lodi, vescovo di G.*, Città di Castello 1906) e, più tardi, s. Ubaldo (1128-60: *Acta SS. Maii*, III, Parigi 1866, p. 625 sg.) di G., vissuto nella città, allora Comune, spiegandovi una efficace opera di pacificazione (P. Cenci, *Vita di s. Ubaldo*, Gubbio 1924); fu canonizzato da Celestino III il 4 marzo 1192. Nel sec. XIII, sotto il vescovo b. Villano, G. divenne, per l'apostolato di s. Francesco stesso in questa terra (1220-22: *I Fioretti*, cap. 21), uno dei più vivi centri del primitivo francescanesimo, ricca di ricordi e monumenti, tra cui il tempio innalzato da fra' Bevignate al Santo (1256; U. Paris, *S. Francesco, i Francescani e la città di G.*, Firenze 1928). Nell'età del Rinascimento la Chiesa eugubina ebbe vescovi commendatari ed amministratori; il più illustre titolare di quel tempo fu Marcello Cervini (1544-55) di Montepulciano, poi eletto pontefice (Marcello II 1555). Nel 1563 fu sottoposta come suffraganea a Urbino da Pio IV e Benedetto XIII rinnovò la disposizione nel 1725. Dal 1818 G. è *immediate subiecta* alla S. Sede.

La storia della città e diocesi è collegata con quella della formazione e sviluppo dello Stato pontificio. G. era una città della Pentapoli, detta montana (*provincia castellorum*) o annonaria, occupata da Astolfo nel 752. Con la restituzione fatta dai Longobardi a Pipino nel 756, con cui si costituiva un dominio della S. Sede, G. è espressamente menzionata tra le terre cedute (L. Duchesne, *I primi tempi dello Stato pontificio*, Torino 1947, p. 52) e nella città sostò Carlomagno reduce dalla coronazione dell'800. Riconquistata al dominio della S. Sede dal card. E. Albornoz, G. si levò a libero Comune nel 1376. Liberatasi dalla tirannia del vescovo Gabriele Gabrielli, si diede ad Antonio di Montefeltro, signore di Urbino, nel 1384 ed appartenne a quel ducato fino a che, nel 1631, con il ritorno di esso alla S. Sede, anche G. fu restituita e rimase sotto il dominio pontificio fino all'annessione del 1860 al Regno d'Italia.

MONUMENTI. – La più antica sicura memoria della chiesa cattedrale, intitolata a s. Mariano, *intra mura civitatis Eugubine*, rimonta al sec. X (P. Cenci, *Di due pergamene del sec. X fino ad ora sconosciute*, in *Bollettino di storia patria dell'Umbria*, 14 (1908, II-III), pp. 567-73; più tardi la Cattedrale fu consacrata ai ss. Mariano e Giacomo, martiri africani di Lambesa, le cui reliquie erano state trasferite a G. già in antico, forse tra il V e VI sec.; Clemente III concesse di trasferirvi ancora tutte le reliquie di santi dalla vecchia città (bolla *Pia desideria* del 20 ott. 1188). L'attuale costruzione sulle pendici del colle Ingino, dove dal sec. X era venuta formandosi la nuova città, è assegnata, secondo una opinione accreditata, al sec. XIV e si dice compiuta sotto il vescovo Pietro Gabrielli, con elementi di epoca anteriore. La facciata, restaurata recentemente, ha pregevoli bassorilievi: l'*Agnello*, i *Quattro Evangelisti* ed un portale in linee semplici. Il caratteristico interno ad una sola nave ad arcate acute presenta restauri e rifacimenti del sec. XVI; caratteristico ancora l'altare maggiore formato da due sarcofagi pagani sovrap-



(fot. Gab. fot. naz.)
GUBBIO, DIOCESI di - I « ceri » - Cattedrale.

posti. Nel tempio si conservano numerosi dipinti. Delle molte chiese monumentali e storiche, in gran parte costruite secondo il caratteristico tipo eugubino ad una sola nave con arcate trasversali a sesto acuto (M. Salmi, *Le chiese gotiche in G.*, in *L'arte*, 25 [1922], pp. 220-231) vanno notate: S. Felicissimo, la più antica della città, anteriore al sec. XI (P. Cenci, *S. Felicissimo di Nocera-Umbra*, Roma 1906); S. Pietro, sorta presso la più antica fondazione benedettina di G., che raggiunse il massimo splendore nei secc. XI-XII, divenuta commenda nel XV, trasferita agli Olivetani nel 1523 e soppressa nel 1860. Il tempio monumentale superstite conserva, della primitiva struttura romanica, la facciata (bifora e piccolo portico); le rimanenti parti sono dei secc. XIII-XVI. S. Secondo: i documenti più antichi fanno memoria della chiesa canonicale dei SS. Secondo ed Agapio, sede dei Canonici Regolari di S. Agostino, posta sotto la protezione apostolica (Jaffé-Wattenbach, 8216); ma i primitivi santi titolari, martiri africani, furono sostituiti da s. Secondo, cui rimase il nome della canonica abbaziale, mentre, per il prevalere e diffondersi del culto del martire africano, leggendisti tardivi ne hanno narrato le gesta come di un santo locale (BHL, 7558); l'edificio attuale è del sec. XIII, con bel chiostro (sec. XII) e vari rifacimenti posteriori. S. Francesco, iniziata nel 1256 da fra' Bevignate: l'esterno è perfettamente conservato nelle sue linee gotiche, mentre l'interno a tre navate con dodici colonne ottagonali è parziale rifacimento del sec. XVII. In una antica cappella e nel chiostro annesso si conservano alcuni affreschi (secc. XIII-XV). S. Agostino, costruita nel 1251: l'esterno è nella forma originale, la facciata del sec. XVII; notevole la composizione, nell'abside, di affreschi illustranti la vita di s. Agostino, di Ottaviano Nelli (sec. XV). S. Maria dei Laici, costruita dalla Confraternita dei Battuti Bianchi (1313): l'interno è un restauro del sec. XVII con pregevoli dipinti (sec. XIV-XV) nella cripta. La basilica di S. Ubaldo, posta sul « colle eletto » dove nel 1194 era stato trasportato il corpo del Santo: costruita sull'antica pieve di S. Gervasio, fu ampliata nel sec. XVI. Esiste a G. una pinacoteca comunale che ha sede nel Palazzo de' Consoli, con una interessante raccolta nella quale è il notevole gruppo dei migliori eugubini del sec. XVI; nello stesso Palazzo ha sede il Museo aperto nel 1908. L'Archivio vescovile non possiede carte antiche; quello capitolare, con prezioso fondo di pergamene (secc. XI-XII), si custodisce presso la residenza del Capitolo, annessa alla Cattedrale. L'Archivio comunale, nel Palazzo del podestà (sec. XIV) conserva molti documenti, in gran parte provenienti dagli antichi monasteri eugubini (G. Mazzatinti, *Gli archivi della storia d'Italia*, Rocca S. Casciano 1899-1905, I, p. 31 sgg.; P. Cenci, *Codice diplomatico di G. dal 900 al 1200*, in *Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria*, 2 [1915], p. 1 sgg.).

BIBL.: O. Lucarelli, *Memorie e guida storica di G.*, Gubbio 1888; Lanzoni, I, pp. 480-82; P. Cenci, *La Chiesa eugubina*, Città di Castello 1907; P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, IV, Berlino 1909, pp. 81-92; Ughelli, I, p. 674; U. Pesci, *I vescovi di G.*, Perugia 1918; E. Giovagnoli, *G. nella storia e nell'arte*, Città di Castello 1932; Cottineau, I, coll. 1354-56. Cf. inoltre la 2ª ed. di U. Paris, *S. Francesco e i Francescani nella città di G.*, Assisi 1941.

Serafino Prete

LE TAVOLE DI G. – Dette latinamente iguvine o eugubine, sono 7 lastre di bronzo, 4 grandi più antiche, scritte sulle due facciate in caratteri epicorici, e 3 piccole più recenti in caratteri latini, scoperte nel 1444 e vendute al Comune che le conserva nel Museo civico. L'ordinamento canonico da 1 a 7 non corrisponde a quello effettivo del testo. Il loro contenuto è soprattutto religioso e gli argomenti si possono raggruppare come segue.

Tavv. I e VI-VII a: Consacrazione dell'arce (*ocris*) di Iguvium e lustrazione del popolo, previo allontanamento (*exterminatio*) oltre il confine del territorio, di quanti non hanno diritto, come stranieri, a essere presenti alla cerimonia; questi sono i Tadinati (Gualdo Tadino) i Tusci (Etruschi) gli Japudici (Illiri provenienti dalla costa adriatica, le genti lungo il Nahr [Nera]).

Tav. II a: Sacrificio a Hontus Iovius, di contenuto apotropaico contro auspici avversi.

Tavv. III-IV: Cerimonie annuali della Confraternita dei fratelli Atiedii, così detti perché provenienti originariamente da Atiedio (lat. *Attidium*).

Tav. V: Ordinamento interno di tale Confraternita.

Tavv. II b e V: Rapporti di carattere sociale e giuridico tra i gruppi conviventi in G.

Le divinità invocate con preghiere e sacrifici sono: La triade Giove, Marte e Vofione, tutta maschile, analoga a quella romana Giove, Marte, Quirino, entrambe sul modello etrusco Giove, Giunone, Minerva; la triade Trebo Giovio, Tefro, Fisio Sansio (cf. *Fidius Sancus*, *Deus Fidius* dei Romani) al quale ultimo è dedicata l'acropoli di G.

Nel rito della lustrazione del popolo sono invocate anche divinità femminili: Prestota Çerfia con significato di protettrice, e Torsia Çerfia nel senso di fugatrice dei nemici, invocate in una unica preghiera con Çerfo, dio della città, cui vien dato l'epiteto di Marte. Nel sacrifizio annuale della Confraternita degli Atiedii si sacrifica a Giove Padre, a Poemuno (Pomono) dio dei frutti e a Visona.

Le tavole iguvine sono il più notevole monumento antico relativo agli Umbri. Da esse, oltre ai dati religiosi, sopra accennati, si ricava che gli Italici abitavano in origine in centri fortificati più che in città vere e proprie; ma che gli Iguvini abitavano già un territorio loro proprio, geograficamente circoscritto e che conoscevano oltre al generico aggruppamento di popolo (*tauta*) anche la divisione in tribù (*trifu*) nel senso territoriale, una suddivisione interna dei cittadini in decurie (*tekvias*) al disotto della quale stava la *fameria*, corrispondente all'aggruppamento collettivo della *gens*.

BIBL.: Prima edizione completa a stampa di Th. Dempster in *De Etruria regali*, 2 voll., Firenze 1723-24; altre edizioni antiche: L. Lanzi nel vol. III del *Saggio sulla lingua etrusca e su altre antiche lingue d'Italia*, Roma 1789; moderne: M. Breal, *Les tables Eugubines*, Parigi 1875; S. Th. Aufrecht, A. Kirchhoff, *Die umbrischen Sprachdenkmäler*, 2 voll., Berlino 1849-51; A. v. Blumenthal, *Die iguvinischen Tafeln*, Stoccarda 1931; G. Devoto, *Gli antichi Italici*, Firenze 1931; id., *Tabulae Iguvinae*, 2ª ed., Roma 1940; id., *Le tavole di G.*, Firenze 1950, contenenti la sola versione italiana.

Nicola Turchi

FOLKLORE. – L'antica città umbra va famosa per la festa dei ceri, che si svolge ogni anno, il 15 maggio, vigilia della festività del patrono s. Ubaldo.

I cosiddetti ceri, che sostituiscono precedenti vere torcie di cera offerte al Santo e recate in processione, sono tre grandi e pesanti ma eleganti macchine in legno, alte una decina di metri, a forma di due prismi sovrapposti, con in cima rispettivamente le statue di s. Ubaldo (corporazione dei muratori), s. Giorgio (commercianti) e s. Antonio abate (contadini). Essi poggiano su quattro lunghe travi intelaiate e decorate con gli stemmi dei quartieri, e vengono recati a spalla da robusti giovani, detti appunto « ceraioli », i quali si distinguono per un particolare costume : camicia gialla per il cero di s. Ubaldo, azzurra per s. Gregorio, nera per s. Antonio. Secondo la tradizione, i ceri vengono deposti nella corte dell'ex-Convento di S. Pietro, in attesa dell'« alzata », la quale avviene a mezzogiorno preciso. Ha luogo così un primo giro di mostra dei singoli ceri per le vie cittadine. Ogni cero è preceduto da due capitani, uno detto dell'accetta, perché reca una scure, e l'altro una spada. Dinanzi alle case dei principali signori e delle autorità civili ed ecclesiastiche i ceri si fermano e girano su se stessi, una, due, tre volte secondo l'importanza delle persone cui si rende omaggio : questo si dice « far la birata ». Ha poi luogo il pranzo in comune dei ceraioli, con la partecipazione delle autorità. Nel pomeriggio, dopo la benedizione del vescovo, ha luogo la corsa dei ceri la cui origine viene attribuita alla miracolosa vittoria riportata da G. sulle undici città confederate per merito del suo vescovo Ubaldo. I ceraioli, dopo aver attraversato le principali vie cittadine e fatto il giro delle mura, si avviano sempre di corsa, in una gara impetuosa che mette a durissima prova la loro resistenza fisica, verso il Santuario che sorge sulla costa del monte a una certa distanza dalla città. Al tramonto tutti ridiscendono fra canti ed evviva. È credenza che in questo giorno « debba piovere »: e se invece il cielo si mantiene sereno, i popolani salgono sui tetti e vi rovesciano grandi recipienti di acqua. Si crede inoltre che la festa serva a propiziare la protezione di s. Ubaldo e degli altri due Santi, per la fertilità delle campagne, l'abbondanza di produzione delle viti e dei fieni, e la sanità del bestiame. Il complesso di tali usanze e credenze fa intravvedere un antico fondo di riti primaverili di propiziazione e purificazione, in analogia con quanto avviene, alla stessa data, con i « pugnaloni » di Allerona e la « barabbata » di Marta. - Vedi tav. LXXXVI.

BIBL.: I. Bencivenni, *La festa dei ceri pel giorno di s. Ubaldo nella città di G.*, in *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 6 (1887), pp. 235-38; E. Giovagnoli, *G. nella storia e nell'arte*, Città di Castello 1928; V. Troiani di Nerfa, *Sagre, feste e riti*, Roma 1932, pp. 154-56. Paolo Toschi

GUBERNATIS, DOMENICO de. - Frate minore, n. a Sospitello (diocesi di Torino) e m. a Torino nel 1690. Uomo di vasta erudizione, fu, dopo il Wadding, dal quale molto attinse, il maggiore storico dell'Ordine francescano.

Partecipò vivamente alle controversie circa la più o meno rigida interpretazione della Regola minoritica, pubblicando vari scritti di carattere polemico, tra i quali: *Prospetto di vera religione* (Roma 1676 e 1681); *Umbra illuminata* (ivi 1687); *Antiquioritas franciscana ad libram historicae veritatis examinata* (Lione 1685). Fu anche predicatore e resta di lui un *Quaresimale* (Milano 1672).

Ma l'opera sua principale, per la quale spese gli ultimi anni della vita, è l'*Orbis Seraphicus*. Essendo cronologo dell'Ordine, fu incaricato di scriverla dal ministro generale Giuseppe Ximenez Samaniego. Di quest'opera, nell'*Idea Orbis Seraphici* (Roma 1688), annunciò il piano in tre parti e trentacinque volumi, ma solo cinque ne poté pubblicare egli stesso (Roma e Lione 1682-89): tratta la storia interna degli Ordini francescani, la loro costituzione, lo sviluppo e l'espansione dagli inizi fino al suo tempo. Grande importanza per la storia missionaria hanno i voll. V e VI (quest'ultimo pubblicato solo nel 1886 dai pp. M. da Civezza e T. Domenichelli): *De Missionibus antiquis franciscanis*.

BIBL.: Marcellino da Civezza, *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, Prato 1879, p. 137 sg.; Hurter, I, col. 549 sg.; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Friburgo in Br. 1909, p. 584 sg.; Streit, *Bibl.*, I, pp. 300 sg., 312 sg., 711; Sbaralea, IV, p. 217. Stanislao Majarelli

GUDULA, santa, vergine. - Patrona di Bruxelles. Figlia di s. Amalberga, sorella di s. Reineldis e di s. Emeberto, n. a Merchten nel 650, trascorse la sua giovinezza nel monastero di Nivelles sotto la direzione di s. Gertrude. Dopo la morte di questa (659), G. ritornò nella casa paterna a Merchten dove rimase fino alla morte (8 genn. 712). Fu sepolta a Hamme : sotto Carlomagno il suo corpo fu trasportato nella chiesa del St-Sauveur a Moorsel e poi nella cappella St-Géry a Bruxelles, indi definitivamente collocato, nel 1047, nella collegiata dei Sts-Michel-et-Gudule, fondata dal conte Lamberto II. Viene rappresentata con una lanterna in mano. La sua festa è l'8 genn.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi 1863, pp. 524-41: *Acta SS. Belgii*, V, Bruxelles 1798, p. 666 e sgg.; R. Podévyo, *S.te Gudule*, in *Revue belge de philol. et d'hist.*, 2 (1923), pp. 619-41; E. De Moreau, *Histoire de l'Eglise en Belgique des origines aux débuts du XII siècle*, I, Bruxelles 1940, pp. 181-84; II, ivi 1940, pp. 207, 274. Miroslav Štumpf

GUEBRIANT (BUDES de), JEAN-BAPTISTE-MARIE. - N. l'11 dic. 1860 a Parigi da una famiglia dell'antica nobiltà bretone. Nel 1880 entrò nel Seminario di S. Sulpizio e il 13 sett. 1883 passò al Seminario delle Missioni estere di Parigi. Ordinato sacerdote il 5 luglio 1885, partì il 7 ott. dello stesso anno per la missione dello Szechwan meridionale.

Dal 1886 al 1894 evangelizzò la vasta e difficile regione dello Kientchang, oggi diocesi di Sichang. Nominato provicario nel 1894 dovette compiere varie delicate missioni a Pechino, in Giappone, a Parigi e a Roma. Nel 1905 riprese l'evangelizzazione dello Kientchang, di cui divenne nel 1910 il primo vicario apostolico. Vi fondò numerose scuole e un seminario con 40 aspiranti. Nel 1907 fu di guida alla missione d'Ollone attraverso il paese dei Lolo fino allora inesplorato. Nel 1915 fu trasferito a Canton, di cui preparò la divisione in quattro vicariati. Nel 1919 Benedetto XV lo nominò visitatore delle missioni della Cina e nel 1921 visitatore della Siberia. In quel medesimo anno fu eletto superiore generale della Società delle Missioni estere di Parigi. Durante i quattordici anni del suo superiorato mons. de G., che Pio XI doveva un giorno chiamare il più grande missionario dei tempi moderni, tenne vivo uno zelo ardente nei suoi missionari, che andava incoraggiando sul posto durante il suo lungo viaggio in Estremo Oriente (1931-32), promosse la causa della gerarchia indigena preparando in India, Indocina, Cina e Giappone la cessione di diocesi e vicariati al clero secolare del paese. Il 10 dic. 1921 fu nominato arcivescovo titolare di Marcianopoli. M. il 6 marzo 1935.

BIBL.: A. Flachère, *Mgr de G. I., le missionnaire*, Parigi 1946. Antonio Anoge

GUELFI e GHIBELLINI. - Sono i due grandi partiti che dominano la vita politica italiana nei secc. XIII-XIV e che ancora manifestano un certo influsso nei secc. successivi XV e XVI. Comunemente si dice che i Guelfi sono i partigiani della Chiesa ed i Ghibellini i partigiani dell'Impero; negli studi più recenti si è cercato di guadagnare un punto di vista più preciso, osservando che ad un certo momento i due termini perdettero il loro valore ideologico e si ridussero ad indicare solo le fazioni contrastantisi nelle città italiane per interessi locali o politici od economici. Però la storia dei due termini è un po' più complessa e non è facile precisarne le tappe.

L'origine è tedesca. Corrado II il Salico era detto « Cuonradus de Wevelinga »; della sua famiglia si diceva : « de Waiblingin oriundi » perché la culla della stirpe era probabilmente il loro dominio di Waiblingen sul basso Neckar, tra Heidelberg e Mannheim. Spentasi con Enrico V (1125) la famiglia di Franconia, possessi e titoli passarono ai nipoti Staufer duchi di Svevia che conservarono gelosamente il ricordo degli avi : il *Chronicon Urspergense* dice che Federico Barbarossa *gloriabatur se de regia stirpe Waiblingensium progenitum fuisse.* I loro rivali furono i signori di Altdorf, detti i Guelfi per l'uso di questo nome, Welf, da parte di non pochi personaggi nei secc. XI e XII, prima e dopo avere avuto da Enrico IV il ducato di Baviera. Ottone di Frisinga ricorda le due dinastie per la loro importanza e rivalità: *Duae in Romano orbe... famosae familiae hactenus fuere: una Heinricorum de Gueibelinga, alia Gwelforum de Altdorfo* (*Gesta Federici* [MGH, *Scriptores*, XX], II, II). I Guelfi di Baviera con Enrico il Leone ebbero il ducato di Sassonia : la rivalità con gli Staufer saliti all'Impero finì con la loro rovina; cercò di restaurare la fortuna della famiglia Ottone, figlio di Enrico il Leone, diventato imperatore dopo la morte di Enrico VI con l'appoggio di Innocenzo III. Ottone IV fu chiamato comunemente il Guelfo, come il suo competitore Federico II venne detto il Ghibellino; termini non usati a scherno ma ad onore, per rivendicare tradizioni, glorie, diritti patrimoniali. La critica moderna ha respinto come tarda invenzione (sec. XV, primo accenno nella *Cronaca* di Andrea di Ratisbona) il racconto famoso che i due termini Guelfi e Ghibellini abbiano incominciato ad essere usati come grida di guerra (*Hye Welf! Hye Weiblingen!*) nel 1140 all'assedio messo da Corrado III alla fortezza guelfa di Weinsberg.

(*da P. Toesca, Storia dell'arte italiana, Torino 1927, II, p. 1124*)
GUELFI e GHIBELLINI - Sigillo di Parte Guelfa di Firenze (fine del sec. XIII; da matrice del Museo nazionale di Firenze).

Negli aa. 1212-18, mentre in Germania Ottone IV e Federico II contendevano per il trono, anche in Italia città e signori si divisero tra i due prìncipi e si ebbero quindi anche nella penisola la « parte del Guelfo » e la « parte del Ghibellino ». Ma questa era sotto la protezione della Chiesa: l'Imperatore in rotta con il papato, scomunicato da Innocenzo III era il Guelfo. La prima documentazione storica per l'uso dei due termini è fiorentina : il termine Guelfi appare nel 1239 (*Guelfi fuerunt victi apud Castagnolum*); nel 1242 i due termini appaiono insieme (*Guelfi iverunt ad Gangalandi et Ghibellini ad Castagnolum*) : sono annotazioni storiche di un codice fiorentino scritte non dopo il 1244. Del 1246 è una lettera dei capitani dei Guelfi fiorentini (*C. de Cavalcantibus et R. de Adimaribus, Capitanei Guelforum*) ad un fiorentino in corte dell'antiré Enrico Raspe. I partiti erano già organizzati; il contrasto tra Federico II ed i Comuni spiega che nel 1241 l'Imperatore scrivesse ai *capitanei fidelium suorum Ianuensium.* Nel 1247 a Parma vi è un *pro imperatore capitaneus in Parma partis Imperii.* In Firenze evidentemente i federiciani erano detti Ghibellini (= quelli del Ghibellino) e gli antifedericiani erano ancora detti Guelfi. Però in questi anni, nella lotta tra Federico II ed Innocenzo IV, specie dopo la scomunica e la deposizione dell'Imperatore, dovette avvenire la grande trasformazione : Ghibellini, non più soltanto partigiani di Federico II, ma dell'Impero; Guelfi, non più soltanto nemici di Federico, ma partigiani del suo nuovo nemico, il papato. Nel 1248 Innocenzo IV scrive da Lione al card. Ottaviano degli Ubaldini : *absque dilectorum filiorum nobilium virorum Guelphorum scandalo* e nel 1245 scrive a richiesta *dilectorum filiorum capitaneorum et partis Guelphorum de Florentia.* Però ancora nella seconda metà del sec. XIII in documenti ufficiali fiorentini si trova traccia dell'origine in espressioni come : « parte del Guelfo, parte del Ghibellino », sebbene comunemente ora già si dicessero Guelfi i partigiani della Chiesa, Ghibellini i partigiani dell'Impero. La tradizione storica fiorentina riporta il formarsi delle due fazioni politiche al conflitto familiare tra i Buondelmonti e gli Amidei del 1216, su cui il Davidsohn è riuscito a gettare ampia luce : lo Pseudo-Brunetto che scrive al principio del sec. XIV, dice che nel giorno in cui Buondelmonte fu ucciso incominciò la rovina di Firenze e nacquero i due nomi di parte guelfa e di parte ghibellina, che poi diventarono i partiti della Chiesa e dell'Impero. Però non è chiaro come i due termini di valore politico si siano sposati con le due opposte consorterie familiari fiorentine.

Dopo il 1250 le due parti erano saldamente organizzate in Firenze ed abbracciavano famiglie nobiliari. L'uso dei due termini incominciava a penetrare in qualche città vicina in cui Guelfi e Ghibellini avevano aderenze e trovavano rifugio quando la mala fortuna li costrinse a farsi esuli. Ad Arezzo si parla di Guelfi e Ghibellini già nel 1249; così a Città di Castello ed a Borgo S. Sepolcro; a Siena nel 1255, a Perugia nel 1260, a Bologna nel 1274. I termini compaiono anche nella storia di altre città, ma sempre in relazione alla Toscana ed a Firenze in particolare. Spesso si parla nelle cronache di azioni militari compiute insieme dalla « Pars Guelfa Florentie » e dalla « Pars Ecclesie » di un'altra città, il che mostra come i due termini fossero in Italia conosciuti come i nomi di fazioni fiorentine, mentre a nord dell'Appennino si usavano le espressioni generiche « Pars Imperii » e « Pars Ecclesie », o, con maggiore precisione, i nomi delle fazioni locali. I due termini Guelfi e Ghibellini non si diffusero con molta rapidità. In tutte le città italiane la mancanza di un potere superiore disciplinatore e coordinatore aveva favorito la formazione di fazioni locali in seguito a contrasti familiari, di consorterie, di quartieri cittadini : così la vita cittadina si cristallizza in queste situazioni che si perpetuano attraverso le vendette; le fazioni però, se non perdono il significato originario e non dimenticano le cause ed i fini particolari, velano la grossolanità del loro contenuto con il manto ideologico. Difficile è precisare perché una determinata famiglia si dica partigiana della Chiesa o dell'Impero : generalmente le distinzioni sono avvenute ancora durante il Regno di Federico II : a Parma ancora nel 1305 si dice *Pars antiqua que dicebatur Ecclesie* mentre in contrasto vi era la *Pars Imperii et Episcopi*; nel 1295 in un tumulto guelfo di Parma contro il vescovo si era gridato *moriantur latrones de parte Imperii.* I termini Guelfi e Ghibellini si diffondono dopo l'alleanza della casa d'Angiò con la Chiesa, estendendo o modificando il loro significato. L'adesione ideologica alla Chiesa od all'Impero non è però semplice esteriorità : vi era, nelle famiglie nobili in specie, una tradizionale e sentita devozione alla Chiesa o all'Impero : combattendo a favore o contro si stabilivano legami ideologici con famiglie e raggruppamenti politici di altre città, si delineavano correnti spirituali, coalizioni politico-economiche rilevanti.

Il guelfismo dopo la battaglia di Benevento predomina nella penisola, sorretto dai re di Sicilia; la rivoluzione dei Vespri determina degli scacchi gravi; al principio del sec. XIV esso è di nuovo dominante non solo in Toscana ma anche nella regione lombarda. La spedizione di Arrigo VII approda ad un vivace risveglio ghibellino : i signori di Lombardia sono generalmente ghibellini. Ora vi è lotta tra la Chiesa ed i Signori che rappresentano

ideologicamente l'Impero, ma che in realtà mirano alla costruzione di propri Stati. Programmi politici vecchi, ma realtà nuova. A Firenze si identifica il guelfismo con quello che è il programma politico fiorentino ed il Villani se ne fa interprete dicendo che la parte guelfa è fondamento e rocca ferma e stabile della libertà d'Italia e contraria a tutte le tirannidi; « per modo che se alcuno guelfo divien tiranno, conviene per forza che li diventi ghibellino ». Così Lapo di Castiglionchio idealizza il partito guelfo: « I Guelfi sono uomini pietosi e misericordiosi, pacifici e mercanteschi, desiderosi di vivere in libertà e a comune e a popolare stato e sotto le riverenzia di Santa Chiesa. E i detti altri del numero dei Ghibellini essere stati ed essere uomini feroci, superbi, pieni di scandali, di trattati e vendizioni e di subvenzioni degli stati tiranneschi e che mai loro terre dove avessero posa o maggioranza non vollero tenere a comune, nè a populare stato, crudeli ed ostinati nei loro modi e con poca riverenza a Dio e del suo Vicario in terra, nemici e odiosi, onde con volgare e comune motto è venuto e dicesi Ghebellini Paterini ».

In realtà la Chiesa favorì durante i secc. XIII e XIV le autonomie comunali, mentre il ghibellinismo dalla tradizione imperiale antipapale ed antichiesastica traeva armi per combattere tutte le forme autonomistiche locali e prima di tutto le giurisdizioni ecclesiastiche, resistendo energicamente a scomuniche ed interdetti.

Ma durante il sec. XIV da varie parti si inizia la lotta contro il persistere dei partiti politici. I prìncipi organizzatori degli Stati territoriali vogliono eliminare questo parteggiare che sostanzialmente, od a favore od in opposizione, mette in discussione la loro politica e la loro opera di costruzione statale. Tipico è il decreto di Filippo Maria Visconti del 1440: tutti i cittadini che hanno compiuto i 18 anni entro due mesi dovranno giurare di non essere né Guelfi né Ghibellini. Altrove con atto legislativo si aboliscono le parti, mentre in qualche città si svuotano di vivacità politica dividendo le cariche pubbliche in parti uguali od in determinate proporzioni. Ora non si conosceva più l'origine dei due nomi e non pochi trattatisti già nel sec. XIV cercarono di spiegare con le più curiose etimologie l'origine dei termini guelfo e ghibellino. Da ricordare il trattato *De Guelphis et Ghibellinis* di Bartolo da Sassoferrato e quello di Benvenuto S. Giorgio *De origine Guelphorum et Gibellinorum* dove viene precisata l'origine germanica dei nomi. Comune è l'attribuzione dell'origine a *duobus principibus inferni, Gibel et Gualef*. Nonostante tutte le proibizioni, ancora nel sec. XVI si parla in varie città italiane di Guelfi e Ghibellini la cui attenzione però ora si dirige alle lotte politiche del tempo ed al parteggiare per Francia o per Spagna; il Montaigne trova le vecchie fazioni a Bologna, a Lucca; Gregorio Leti nel sec. XVII rileva che i Guelfi portavano a scopo di distinzione la piuma del cappello a destra; i Ghibellini a sinistra e che anche le donne avevano segni diversi di partito; a Ravenna i Guelfi non andavano alla chiesa dell'altro partito e gli artigiani che servivano gente di un partito non erano ammessi a servire gente dell'altro. Così il parteggiare antico si perpetuava nel modo di portare nastri o di tagliare i capelli.

(*fot. Enc. Catt.*)
GUELFI e GHIBELLINI - Cacciata dei Ghibellini da Firenze. Miniatura delle *Cronache* del Villani - Biblioteca Vaticana, cod. Chig. L. VIII 296, f. 80 (fine sec. XIV).

BIBL.: R. Caggese, *Sull'origine della parte guelfa*, in *Archivio storico ital.*, 5ª serie, 32 (1903), pp. 265-309; R. Davidsohn, *Die Entstehung der Guelfen und der Ghibellinen-Partei* (*Forschungen zur Geschichte von Florenz*, 4), Berlino 1908; id., *Die Popular-Bewegung in italienischen Städten bis zur Mitte des 13. Jahrhs.*, *ibid.*; C. Capasso, *Guelfi e Ghibellini a Bergamo*, in *Bull. bibl. di Bergamo*, 1921. Fondamentale è sempre la *Dissertatio* 51ª di L. A. Muratori, in *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, IV, Milano 1741, pp. 606-14; N. Ottokar, *Il Comune di Firenze alla fine del Duecento*, Firenze 1926; F. Ercole, *Impero e papato nel diritto pubblico italiano del Rinascimento*, in *Dal Comune al Principato*, ivi 1929; G. Pepe, *Lo Stato ghibellino di Federico II*, Bari 1938; N. Ottokar, *Studi comunali e fiorentini*, Firenze 1948; V. Vitale, *Guelfi e Ghibellini a Genova nel Duecento*, in *Riv. st. it.*, 60 (1948), pp. 525-41.

Francesco Cognasso

GUÉRANGER, PROSPER-LOUIS-PASCAL. - Restauratore dell'Ordine benedettino in Francia, n. a Sablé-sur-Sarthe (Francia) il 4 apr. 1805, m. a Solesmes il 30 genn. 1877. Sacerdote nel 1827, riscattò nel 1833 l'antico priorato di Solesmes, fece la sua professione all'abbazia di S. Paolo fuori le mura il 26 luglio 1837. Il 1° sett. seguente, ottenuta l'erezione canonica della « Congregatio gallica » benedettina, fu eletto abate di Solesmes il 30 ott. dello stesso anno.

Per ben comprendere e porre nel suo giusto valore la sua feconda attività e le sue pubblicazioni, occorre tener presente che i cattolici francesi erano allora divisi da profondi dissensi: i fedeli alla dottrina e alla tradizione della Chiesa, in tutto sottomessi al Romano Pontefice, venivano designati con il titolo di « ultramontani » da coloro che rimanevano più o meno infetti dalla corrente perniciosa dei grandi errori dei secoli precedenti, cioè il giansenismo, il gallicanismo, il naturalismo e il liberalismo. Questi errori, nel campo della morale e della pietà, riducevano l'azione redentrice della Grazia e inaridivano la devozione, mentre nell'àmbito della disciplina ecclesiastica diminuivano le prerogative del Romano Pontefice; esaltavano in filosofia la ragione a detrimento della fede e, nel campo storico, diminuivano il soprannaturale, minimizzando l'intervento della Provvidenza; infine, in politica, prendendo le mosse dal cesaropapismo dell'antico regime, oltre ad accentuare le tendenze usurpatrici dello Stato nei confronti della Chiesa, riconoscevano nella libertà un bene assoluto e il rimedio principale, se non unico, a tutti i mali della società.

La viva fede di dom G., la sua profonda conoscenza della storia della Chiesa, delle sue istituzioni, del diritto canonico, lo fecero intervenire nei dissidi religiosi del suo tempo, apportandovi quelle soluzioni sicure della dottrina cattolica suggeritegli dal suo limpido e sicuro discernimento. Questa assoluta fedeltà alla Chiesa cattolica e ai suoi insegnamenti fu tutta la ragione della sua vita e ne spiega l'eccezionale fecondità, tutta ispirata alla difesa della Chiesa e delle sue dottrine.

L'attività di dom G. fu particolarmente importante nel campo liturgico. Fu a capo del movimento per la restaurazione della liturgia romana in tutte le diocesi francesi che sin dai secc. XVII e XVIII seguivano liturgie particolari non sempre immuni da influssi gallicani o giansenisti; diede un forte impulso alla scienza liturgica e gettò

(da N. Rousseau, *L'école grégorienne de Solesmes [1833-1910]*, Parigi - Tournai 1910, tav. f. t.)

GUÉRANGER, PROSPER-LOUIS-PASCAL. Ritratto.

le basi della riforma del canto gregoriano di cui Solesmes divenne il centro propulsore. Alla liturgia G. dedicò i suoi primi saggi: *Considérations sur la liturgie catholique* (3 articoli in *Le mémorial catholique* [1830], ripubblicati nei *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie*, Solesmes 1887); *De la prière pour le roi*, 2 articoli in l'*Avenir* (ott. 1830, ripubblicati nei *Mélanges, cit.*); *Les institutions liturgiques* (3 voll., Parigi 1840-42, 51); *L'année liturgique* (9 voll., Le Mans 1841-66; dall'avvento alla Pentecoste, il vol. X ha di G. solo 168 pp., l'opera è stata terminata in 15 voll. dal discepolo dom L. Fromage. L'opera ha avuto una larghissima diffusione ed è stata tradotta in tutte le principali lingue moderne). La sua prima opera di diritto canonico fu *De l'élection et de la nomination des évêques* (Parigi 1831). Nel campo della storia e dell'archeologia sacra: *Origines de l'Eglise romaine* (ivi 1837); *Histoire de ste Cécile* (ivi 1849) completamente rifatta e ampliata nella terza edizione: *Ste Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles de l'Eglise* (ivi 1874). Opera ormai invecchiata ma che rispecchia fedelmente lo stato della storiografia ecclesiastica nel secolo scorso. Interessano tre articoli nell'*Univers* (1868-69) sulla *Roma sotterranea* di G. B. De Rossi, con il quale dom G. fu collegato con la più stretta amicizia, e il *Mémoire sur l'Immaculée Conception de la Ste Vierge* (ivi 1850), che lo stesso papa Pio IX segnalò come l'espressione più genuina della fede cattolica. Tra gli scritti polemici contro le tendenze liberali e naturalistiche in filosofia (8 articoli in l'*Univers*, 1857-58) e in storia (14 articoli, ivi 1858-59). Alla stessa ispirazione dottrinale si ricollegano gli articoli sulla grande mistica spagnola Maria d'Agreda e la sua città mistica di Dio, in l'*Univers* (6 articoli, ivi 1858-59).

Infine le vittoriose risposte ai conati di coloro che cercavano in Francia di impedire la definizione del dogma dell'infallibilità pontificia nel Concilio Vaticano: *De la monarchie pontificale à propos du livre de mgr de Sura* (Parigi 1870) e *Défense de l'Eglise romaine, contre les accusations du p. Gratry* (ivi 1870), che ebbe due edizioni durante il Concilio stesso; l'autore ebbe l'elogio dal papa Pio IX nel breve *Dolendum profecto est* del 12 marzo 1870.

Subito dopo la morte di dom G. il papa Pio IX espresse il suo rammarico, elogiando il defunto il quale «aveva speso tutti gli anni della sua lunga vita a difendere coraggiosamente, con pubblicazioni di grande valore, la dottrina della Chiesa e le prerogative del Romano Pontefice» (breve *Ecclesiasticis viris*, del 19 marzo 1875).

BIBL.: *Bibliographie des Bénédictins de la Congrégation de France*, 2ª ed., Parigi 1906, pp. 55-71, 165-67; [O. P. Delattre], *Dom G. abbé de Solesmes par un Moine bénédictin de la Congrégation de France*, 2 voll., ivi 1909-10; F. Cabrol, s. v. in DACL, VI, II, coll. 1875-79; N. Rousseau, *L'école grégorienne de Solesmes, 1833-1910*, Parigi-Tournai 1910. Agostino Genestout

GUERCINO, GIOVAN FRANCESCO BARBIERI, detto il. - Pittore, n. a Cento l'8 febbr. 1591, m. a Bologna il 22 dic. 1666; venne detto il G. per la perdita dell'occhio destro, subita in tenerissima età. Cresciuto ed affermatosi nell'ambiente bolognese, fu il più robusto e dotato fra i maestri di quella scuola ed uno degli esponenti maggiori della pittura secentesca nella penisola. Suo maestro nell'adolescenza fu Benedetto Gennari seniore, modesto seguace dei Carracci; ma sui vent'anni, stabilitosi a Bologna, fu attratto dalle opere di costoro, specie di Ludovico.

Appartengono al periodo 1615-17 alcune sue decorazioni murali, eseguite nella casa Pannini di Cento e ora presso il marchese Del Turco a Bologna; in esse si rivelano sorprendenti qualità di realismo paesistico e rusticano, ma solo nel 1620 l'artista inizia la sua più felice e caratteristica maniera con l'originale *S. Guglielmo d'Aquitania* (Pinacoteca di Bologna), ricco di partiti chiaroscurali mossi e vellulati e di calde tonalità avorio e brune. Negli anni successivi egli è a Roma, dove assorbe le idealità classiciste diffuse in quell'ambiente, ma traendo anche partito dai modi post-caravaggeschi. Più che la monumentale, ma un po' forzata tela del *Seppellimento di s. Petronilla* (1621) nella Galleria Capitolina, risulta memorabile la decorazione fantasiosamente romantica dell'*Aurora*, affrescata nel casino di Villa Ludovisi e in cui si risentono echi del Dossi. Ritornato a Cento nel 1623, vi rimase fino al 1646, ma nel 1626 era a Piacenza per affrescare la cupola di quel Duomo. Durante il secondo periodo centese egli produsse con infaticabile vena opere d'ogni soggetto, ma non sempre persuasive, specie le tele di vaste dimensioni. Uno dei suoi capolavori di quel periodo è il *S. Bruno ai piedi della Vergine* (Pinacoteca di Ferrara), dalla straordinaria potenza plastica e luministica, che quasi ricorda gli Spagnuoli, anche nei tipi. Trasferitosi a Bologna nel 1642, si mise a percorrere la strada già battuta dal Reni, smarrendo le native qualità di forma e di contenuto icastico. Di lui è rimasto anche un ingente numero di disegni e schizzi, a matita, a sanguigna e a penna, fra i quali si annoverano autentici gioielli di immediatezza espressiva. Dei suoi allievi, oltre i nipoti Gennari, merita menzione particolare il fratello Paolo Antonio (n. a Cento nel 1603 e m. a Bologna nel 1649), ottimo autore di nature morte. - Vedi tav. LXXXVII.

BIBL.: C. Malvasia, *Felsina pittrice*, II, Bologna 1841, p. 257 sgg.; A. Bolognini Amorini, *Vita di F. B. detto il G.*, Roma 1915; M. Marangoni, *Il G.*, Firenze 1920; id., *Il vero G.*, in *Dedalo*, 1 (1920-21), pp. 21-40 e 133-42; R. Buscaroli, *Il gusto paesistico del G.*, in *Il comune di Bologna*, 3 (1933), pp. 41-50; M. Praz, *G. e il classicismo del '600*, in *La rassegna d'Italia*, 4 (1949), pp. 535-40. Alberto Neppi

GUÉRIN, ANNE - THÉRÈSE. - In religione madre Théodore, n. a Etables il 2 ott. 1798, m. a Ste-Marie des Bois (Indiana, U.S.A.), il 14 maggio 1856.

Chiamata allo stato religioso, soffrì opposizioni e contrarietà, e solo nel 1823 poté raggiungere a Ruillésur-Loire le Suore della Provvidenza. Nel 1840, su richiesta del vescovo di Vincennes, andò in America con cinque religiose e vi aprì scuole ed orfanotrofi. Aumentato il numero delle suore e delle case, l'Istituto acquistò fisionomia giuridica propria. La G. tracciò un ardito programma educativo, facendo centro della sua attività la formazione delle maestre cattoliche. È stata introdotta presso la S. Congregazione dei Riti la causa della sua beatificazione.

BIBL.: M. Borromeo Brown, *The history of Sisters of Providence of St. Mary of the Woods*, 2 voll., Nuova York 1949. Silverio Mattei

GUÉRIN, CHARLES. - Poeta francese, n. a Lunéville il 29 dic. 1873, ivi m. il 17 marzo 1907.

Le prime raccolte di versi *Fleurs de neige* (1893); *Joies grises* (1894); *Le sang des crépuscules* (1895) risentono l'influenza del simbolismo. La sua personalità si afferma con *Le coeur solitaire* (1898), *Le semeur de cendres* (1901), *L'homme intérieur* (1905), opere che rivelano i più intimi sentimenti e il lungo travaglio dell'animo, che lo elevò dallo scetticismo alla fede.

BIBL.: D. Valeri, *Poeti francesi contemporanei: C. G.*, in *Nuova ant.*, 184 (1916), pp. 280-90; H. Bordeaux, *Portraits d'hommes*, I, Parigi 1924, pp. 283-95; J. Nanteuil, *Le drame intérieur de C. G.*, in *L'inquiétude religieuse et les poètes d'aujourd'hui*, ivi 1925, pp. 119-67; F. Gregh, *Portrait de la poésie moderne. De Rimbaud à Valéry*, ivi 1939, pp. 217-25. Elena Bosticco

GUÉRIN, EUGÉNIE de. - Scrittrice, n. nel castello di Cayla presso Albi, in Francia, nel 1805, m. ivi nel 1848. Con il suo consiglio, guidò il fratello

poeta Maurice, più giovane di lei (1810-39), di cui si sforzò di salvare l'anima e la cui morte prematura le causò un estremo dolore, di cui trionfò solo con il fervore della sua fede cattolica.

Lasciò un *Journal* e delle *Lettres* che i suoi intimi, Trébutien e Barbey d'Aurevilly, pubblicarono nel 1855; furono ristampati nel 1862 e poi spessissimo con il titolo: E. de G., *Journal et lettres*. Difficilmente si troverebbe un libro di memorie più bello ed edificante. Uguaglia il *Centaure*, la *Bacchante*, e il *Journal de Maurice* del fratello per la ricchezza dello stile; ma è superiore per l'elevatezza del pensiero, fondato sulla dottrina di s. Paolo, s. Agostino, Bossuet et Fénelon.

BIBL.: V. Giraud, *La vie chrétienne d'E. de G.*, Parigi 1928; E. Barthès, *E. de G. d'après des documents inédits*, ivi 1929; id., *Lettres d'E. de G. à son frère Maurice*, ivi 1929. Germano Liévin

GUÉRIN, GEORGES-PIERRE-MAURICE de. - Poeta, n. il 5 ag. 1810 nel castello di Cayla (Linguadoca), ivi m. il 19 luglio 1839. Dopo gli anni dell'infanzia solitari, confortati dall'amore per la natura e dalla comunione con la sorella Eugénie, fu avviato alla carriera ecclesiastica nel Seminario di Tolosa, ma non vi durò. A Parigi si rivelarono sempre più le sue tendenze letterarie, ma l'eccessiva sensibilità non ordinata in un carattere, fece di lui un uomo tormentato e un artista che raramente raggiunse la pienezza espressiva.

Avvicinatosi al Lamennais, fece parte del gruppo de « L'avenir », tentando di calmare nell'ideale di rinnovamento religioso la sua inquietudine; ma dal maestro si staccò dopo il soggiorno alla Chênaie (Bretagna) del 1832, e attraversò una più violenta crisi conclusasi con l'amicizia di Barbey d'Aurevilly e la composizione del poema *Le Centaure*, pubblicato postumo da George Sand nel 1840. In esso Macareo racconta a Melampo la sua vita, in cui la giovinezza, esultante di vitalità, anela al congiungimento con la natura; la maturità si equilibra nella saggezza e nella meditazione, la vecchiaia attende il ritorno nel gran tutto. L'arte vi si risolve spesso in musica, dal romanticismo trapassando al simbolismo e al decandentismo.

Dopo aver scritto l'oscura e incompiuta *Bacchante* e affidata al *Journal* la sua autobiografia spirituale, morì nel seno della Chiesa, verso la quale non aveva mai avuto rapporti definiti, anche a causa dell'impossibilità di conciliare le sue tendenze panteistiche con la concezione trascendentale cristiana.

BIBL.: H. Talvart-J. Place, *Bibliographie des auteurs modernes de langue française*, VI, Parigi 1941, pp. 333-46. Cf. inoltre: P. Treves, *Biografia di un poeta*, Torino 1937; D. Valeri, *Saggi e note di lett. franc. moderna*, Firenze 1941, pp. 9-47; E. Henriot, *Poètes français. De Lamartine à Valéry*, Lione 1946, pp. 125-37. Maria Luisa Rondini

GUÉRIN, PAUL. - Agiografo e teologo francese del sec. XIX, n. a Buzançais nel 1830, m. a Chateauroux il 23 giugno 1908. Insegnò filosofia (1855-63) nel Collegio di St-Dizier e tradusse in francese il *Paradiso perduto* di Milton (Parigi 1857).

Pubblicò vari studi storico-teologici, come *Catéchisme politique* (2 voll., Parigi 1889); *Conciles généraux et particuliers* (3 voll., Bar-le-Duc 1868-69); *Concile oecuménique du Vatican* (ivi 1871). Ma è noto particolarmente per una serie di pubblicazioni agiografiche per le quali si giovò di lavori precedenti e che, pur avendo scarso valore scientifico, furono largamente diffuse e contribuirono alla divulgazione delle conoscenze agiografiche. Notevoli, tra tutte: *Les petits Bollandistes* (17 vol., 17 edd. tra il 1858 e il 1882 a Bar-le-Duc); *Le palmier séraphique ou vie des saints et des hommes et femmes illustres des Ordres de st François* (12 voll., ivi 1872-74). Alla cultura generale del popolo contribuì con l'enciclopedia *Dictionnaire des dictionnaires* (6 voll., Parigi 1886-89) e con il *Nouveau dictionnaire universel illustré* (Tours 1892).

BIBL.: anon., s. v. in *Dictionnaire des dictionnaires*, IV, 449. Recensione di *Les Petits Bollandistes*, in *Civ. Catt.*, 1879, IV, p. 691 sgg. Stanislao Majarelli

GUÉRIN, VICTOR-RENÉ. - Palestinologo, n. a Parigi il 15 sett. 1821, m. a La Tour (Senna e Marna) il 21 sett. 1890.

Fu professore in diverse città (1843-52, 1855, 1859), studente alla scuola francese di Atene (1853), ma soprattutto esploratore. In venticinque anni fece sette viaggi in Terra Santa (1854, 1863, 1870, 1875, 1882, 1884 e 1888); altri nelle isole greche (1854), in Egitto ed in Nubia (1857, 1886), nella reggenza di Tunisi (1860, 1885), in Tripolitania ed a Malta (1885).

Pubblicò: *De ora Palestinae a promontorio Carmelo usque ad urbem Ioppen pertinente* (1856), tesi di dottorato; *Etude sur l'île de Rhodes* (1856). Relazioni di viaggi: *Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos* (1856); *Voyage archéologique dans la régence de Tunis* (1862); *La France catholique en Tunisie, à Malte et en Tripolitaine* (1886); *La France catholique en Egypte* (1887). Sua opera fondamentale rimane: *Description géographique historique et archéologique de la Palestine: Iudée* (3 voll., 1869), *Samarie* (2 voll., 1875), *Galilée* (2 voll., 1880). Volgarizzazione: *La Terre Sainte* (2 voll., 1881-83); *Jérusalem* (1889). Luigi Soubigou

GUERRA. - I. NOZIONI. – Molteplici sono le definizioni della g. La loro estrema varietà dipende o dall'influsso di particolari ideologie, o dal senso troppo largo attribuito al termine, in modo da includervi forme di lotta che non sono propriamente g., o dalla scelta di qualche elemento valutativo del fatto, che ne restringe poi l'ambito di applicazione. Nel primo difetto incorrono quanti concepiscono la g. come pura affermazione di potenza; nel secondo, ad es., è caduto il Grozio, seguito dal Vattel, che ha incluso nel concetto di g. la lotta civile; al terzo, insieme con altri, ha ceduto il Taparelli, definendola un « cozzar di società eguali per sostenere il diritto con la forza », dove l'accenno al fine della difesa del diritto impedirebbe di considerare come g. le aggressioni che lo violano.

La definizione, dedotta da un'attenta analisi del fatto, deve poter abbracciare solo e tutti gli usi della forza, che corrispondono ad alcuni comuni elementi, e prescindere, come osservava già il Grozio, da qualsiasi giudizio valutativo, giacché g. sono tanto quelle mosse a difesa del diritto quanto quelle che lo calpestano. Tenendo presente questa esigenza, la g. potrà essere definita: uno stato di lotta armata tra popoli sovrani, i quali intendono risolvere con questo mezzo questioni tra essi pendenti, imponendo all'avversario la propria volontà.

La g., innanzi tutto, non consiste in un singolo atto di ostilità, che si chiude e si esaurisce in se stesso, né in scontri episodici, ma propriamente in uno stato o condizione, che si prolunga ininterrottamente dal primo inizio delle ostilità sino alla conclusione della pace, e comprende gli atti che in questo periodo si compiono: resistenza passiva, campagne attive, tregue, armistizi, e tutti li congloba in un solo rapporto, comunemente denominato stato di belligeranza. Le ostilità non sono per se stesse g., ma g. diventano quando sono conseguenza di tale stato. Vengono, infatti, riconosciuti dalla prassi e dal diritto internazionale forme di pressione violenta e atti ostili, che non producono lo stato di belligeranza e che perciò stesso non sono considerati come g. Valga come esempio la rappresaglia in tempo di pace.

Osserva il Balladore Pallieri che, per determinare in concreto se un atto ostile sia g. o no, occorre esaminare la volontà dello Stato che lo produce, se cioè tale atto venga posto con l'*animus bellandi*. Sotto l'aspetto oggettivo ciò non appare necessario, giacché, non essendo indispensabile né per sé richiesto dal diritto internazionale che lo Stato dichiari la propria volontà in modo espresso, se l'azione coercitiva non è accompagnata da una dichiarazione contraria, l'impiego della forza porta implicito l'*animus bellandi* e produce lo stato di belligeranza. Resasi

manifesta in modo esplicito o implicito la volontà di uno Stato di risolvere una data questione con la forza, sorge lo stato di g., il quale causa la sospensione immediata di alcune regole di condotta, che gli Stati sono obbligati a osservare in tempo di pace, permettendo una serie di azioni prima vietate da quelle stesse regole, e insieme ne fa entrare in vigore delle altre, destinate a regolare la nuova condizione venutasi a creare tra le parti belligeranti.

G. propriamente detta è, in secondo luogo, quella combattuta tra i popoli sovrani, i quali, come soggetti eguali e indipendenti della comunità internazionale, godono di autonomia nello stabilire le linee della propria condotta interna ed esterna, non dovendo ricorrere a un'istanza superiore. Scriveva già a suo tempo il Suárez, e con lui concordano tutti gli autori moderni, che un combattimento esterno, contrario alla pace esteriore, allora si dice propriamente g., quando si svolge tra due sovrani o due Stati : negli altri casi o è sedizione, se avviene tra l'autorità e i cittadini o tra le fazioni di una stessa nazione, o è duello e rissa se accade tra persone private. Soltanto è da notare a questo riguardo, che, secondo l'opinione di più di un pubblicista, se una sedizione acquistasse tale estensione e forza, da dividere un popolo in due parti militarmente organizzate con un proprio governo, si avrebbero gli estremi per il sorgere dello stato di g. e per considerare le due fazioni come belligeranti.

Infine, essendo la g. un atto umano, emesso dalla comunità mediante i suoi rappresentanti, per esaurirne il concetto, occorre far menzione di un qualche fine, al quale rimane diretto. Questo non può consistere se non nella meta che ogni belligerante, in qualsiasi supposizione, si propone di raggiungere, prescindendo da ogni sua valutazione morale e giuridica. Ora è fuori dubbio che ogni g. viene intrapresa per risolvere qualche questione, non potuta o non voluta risolvere in via pacifica, in modo da imporre con la forza all'avversario la soluzione che al belligerante sembra più conforme al suo diritto o al suo interesse. La natura della questione non influisce sull'essenza del fatto, che sarà una g., sia che persegua la difesa del diritto, sia che si proponga il trionfo di un puro interesse.

Gli elementi descritti distinguono la g. da altri consimili usi della forza con i quali uno Stato intende esercitare una pressione sulla volontà di un altro Stato, per indurlo a cedere più facilmente alle sue richieste. Tali sono le rappresaglie in tempo di pace, l'occupazione temporanea di una parte del territorio, il blocco navale e terrestre e l'embargo.

II. Divisione. – La g. suole distinguersi in difensiva e offensiva, con l'applicazione di un criterio puramente esterno. Si dice difensiva quando serve a respingere un'aggressione, offensiva quando si aggredisce l'avversario. Lo stesso criterio esterno dell'inizio delle ostilità serve a stabilire chi sia l'aggressore. La medesima distinzione potrebbe essere dedotta, applicando un criterio morale o giuridico valutativo del fatto. In questo secondo caso, g. difensiva sarà quella mossa alla difesa di un diritto, offensiva quella che lo viola. Ma poiché ogni g. giusta ha come scopo la difesa di un diritto, o al presente minacciato o già leso, g. difensiva e g. giusta verrebbero a coincidere, così che solo l'ingiusta sarebbe offensiva; il che ai fini pratici complicherebbe la questione della definizione dell'aggressore, a causa della difficoltà di procedere alla valutazione dei motivi che hanno consigliato il ricorso alle armi. Inoltre l'adozione del criterio morale suppone già risolta la questione della g. giusta e ingiusta, tutt'altro che pacifica tra i cultori di diritto internazionale.

Per questa ragione si fa qui menzione, provvisoriamente quasi a titolo storico, dell'altra distinzione tra g. giusta e ingiusta, comune a tutti i trattatisti, dal Grozio fino al Vattel, solo per citare due nomi maggiormente noti, prima del trionfo del positivismo giuridico. Giusta è la g. che ha come scopo la difesa di un diritto grave e certo, ingiusta quella che lo viola. L'esattezza di questa distinzione, costantemente ammessa dalla tradizione cattolica fino ai nostri giorni, risulterà da quanto sarà esposto intorno alla moralità della g., punto centrale di dissidio con la speculazione filosofica e giuridica del pensiero contemporaneo.

III. Errori. – Svariate sono le correnti filosofiche, o che tali si denominano, le quali, sebbene non sempre concordanti nei principi, concordano tuttavia nel dichiarare la g. o sempre lecita, come fonte unica del diritto, o almeno non valutabile con criteri morali e giuridici. Secondo la concezione naturalistica dell'Hobbes la g. sarebbe la condizione normale dell'umanità, governata dalla legge del *bellum omnium contra omnes*. Le concezioni sociologiche hanno accettato questa impostazione fatalistica. La storia dell'umanità si evolverebbe secondo un senso necessariamente stabilito dalle leggi del cosmo e della vita, tra le quali emerge quella della lotta per l'esistenza, di cui sarebbe manifestazione inevitabile la g. tra i popoli. Il darwinismo politico è venuto a rafforzare queste posizioni concettuali, applicando rigidamente alle relazioni tra i popoli il principio della sopravvivenza dei più forti. I popoli sarebbero fatti per combattersi, affinché il più forte possa affermare il proprio diritto alla vita con la vittoria sul più debole. Ogni popolo cerca naturalmente l'*inimicus*, col quale misurarsi, e ciò ancora una volta in virtù di una legge inesorabile che domina tutta la vita.

La filosofia politica da parte sua non è rimasta indietro. Machiavelli, Nietzche, Treiltche e altri adoratori della ragione di Stato o sostenitori della teoria del superuomo, tradotta nella teoria della superrazza o della supernazione, hanno sciolto inni alla forza come unico fondamento delle relazioni tra gli Stati, le quali dovrebbero concepirsi come relazioni di pura potenza. Fine di ogni compagine politica sarebbe l'affermazione della sua potenza e la dilatazione del proprio dominio, al quale è necessario l'uso della forza. Queste valutazioni sulla g. sono condivise tanto dalle correnti a sfondo materialistico quanto da quelle a contenuto idealistico. Secondo Hegel la g. è necessaria ai popoli come il soffio dei venti è necessario al mare per non cadere in putrefazione.

I militaristi, come von Bernhardi, e i politici realisti, come Bismark, per non parlare dei più recenti regimi totalitari, hanno fatto propria questa divinizzazione della forza, nella cui glorificazione si è persino trascorsi al lirismo, presentando la g. come fautrice delle virtù maschie dei popoli, stimolatrice di iniziative feconde per il progresso dell'umanità e fomentatrice della civiltà. La g., si è detto, sta ai popoli come la maternità alla donna, fonte di vita e di vigore naturale e necessaria.

Su altro piano si muove J. De Maistre quando arditamente proclama la g. come cosa divina. Al fondo del suo pensiero sta il concetto erroneo che la vita tutta intera sia dominata dalla legge della distruzione fino al conseguimento del silenzio della morte. A questa legge divina ubbidirebbe l'uomo, quando scende sui campi di battaglia e si autodistrugge con un furore entusiasta, senza comprendere quello che fa.

Le teorie appena accennate hanno di comune un naturalismo fatalistico cieco, dedotto da concezioni meccanicistiche, biologiche e monistiche dell'universo, eccezione fatta per il De Maistre che si appoggia sopra un fatalismo provvidenziale, e la conseguente negazione di qualsiasi possibilità di valutazione morale della g.

Il positivismo giuridico concorda in questa conclusione. Secondo la maggior parte degli internazionalisti contemporanei, la g. nell'ordinamento internazionale è sempre e in qualsiasi supposizione un lecito giuridico, al quale lo Stato può ricorrere per qualsiasi ragione, che ad esso sembri opportuna, o per difendere un suo diritto o per assicurare un proprio interesse. Il diritto

internazionale, come sostennero lo Strupp e l'Anzilotti, e più di recente il Balladore Pallieri, non può dire se lo Stato possa o non possa muovere g., ma solamente regolare le ostilità quando queste siano cominciate e si sia prodotto lo stato di belligeranza. La distinzione tra g. giusta e ingiusta conseguentemente rimane fuori del diritto, e potrebbe al più venire tracciata con i criteri metagiuridici di una giustizia astratta.

La ragione di questa posizione è da ricercare nel principio, secondo il quale non altro diritto esiste, che possa regolare la condotta degli Stati, se non quello positivo posto dalla loro volontà o consacrato dalla consuetudine, donde poi la conseguenza che, quando tale diritto non detta alcuna norma esplicita, gli Stati godono di perfetta libertà di azione. La g. rientrerebbe in questa sfera di libertà non contemplata dal diritto, né da esso in alcun modo regolata, e pertanto nell'ordinamento internazionale sarebbe sempre un lecito giuridico. Occorre tuttavia aggiungere che contro questa teoria sono sorte delle opposizioni nello stesso campo giuridico. La scuola viennese del Verdross, ad es., è tornata a sostenere la distinzione tra g. giusta e ingiusta in base ad alcune norme positive implicite nell'ordinamento internazionale, e molto meglio potrebbe tornarvi la teoria istituzionalista italiana, facendo leva sui principi immanenti alla società internazionale da essa sostenuti.

Al lato opposto della barricata stanno le teorie che condannano la g. come mezzo sempre illecito. L'umanitarismo, ispirandosi a un certo culto vaporoso e astratto dell'umanità, vorrebbe abolite tutte le divisioni nazionali, politiche e religiose, fonte eterna di contrasti, per assicurare ai popoli una pace perpetua. Si ricordi il sogno kantiano della pace perpetua. I pacifisti si sono associati a questa crociata, alla quale hanno dato anche il loro consenso alcune correnti cattoliche. Appoggiandosi sul Vangelo, che comanda la non resistenza al male, condanna l'uso della spada, inculca il precetto della carità anche verso i nemici e consiglia la mitezza, queste correnti hanno concluso che la g. è sempre immorale, perché si opporrebbe all'essenza del messaggio cristiano.

Qualche teologo e sociologo cattolico ha fatto scaturire la condanna della g., come mezzo ormai diventato immorale, da altro principio, ossia dalla sproporzione che oggi esisterebbe tra i mali immensi che la g. produce e la difesa del diritto; donde deriverebbe che un procedimento, prima lecito, mutate le circostanze, debba essere ritenuto come essenzialmente illecito. Si è persino da qualcuno sostenuto che, per le ragioni riferite e per il principio di carità internazionale, uno Stato aggredito ingiustamente potrebbe avere l'obbligo di sacrificare se stesso per il bene della collettività.

IV. La dottrina cattolica. – L'esposizione della dottrina cattolica servirà da sola a manifestare l'errore di tutti questi atteggiamenti.

La tradizione del pensiero cattolico ha considerato sempre il conflitto armato tra i popoli come un flagello deprecabile, una sciagura che si abbatte su di essi, ne sconvolge la vita civile, accumulando rovine materiali e morali, seminando stragi e vittime umane sul suo cammino sanguinoso. Nessuna corrente ideologica come la cattolica ha avuto vivo il senso della tragicità dell'evento bellico, e nessuna si è adoperata quanto essa a mitigarne gli effetti, rafforzando nei popoli il sentimento di fratellanza universale, di unità e di amore. Rimangono nella storia, come tappe di un lungo cammino verso forme di una superiore civiltà, gli sforzi compiuti dal cristianesimo per rendere meno dannosi i conflitti, addolcire i costumi e ispirare sensi di umanità ai belligeranti, con le tregue di Dio, ad es., stabilite nella società medievale e le altre regole sul trattamento dei prigionieri e sugli usi di g., dalle quali prese inizio la formazione dell'odierno diritto internazionale.

Nondimeno la concezione cristiana si è tenuta egualmente lontana così dallo scoglio del fatalismo come da quello dell'umanitarismo e pacifismo fuori della realtà. È un suo principio fondamentale che la g. non è un effetto necessario di forze cosmiche, fisiche, biologiche o economiche, ma opera dell'uomo, essere cosciente, libero e responsabile, le cui azioni non sottostanno a nessun determinismo della natura, perché lo spirito la domina e si atteggia in piena autonomia dalle sue leggi. La società pubblica è tutta fermentata da questo lievito spirituale, essendo costituita da uomini, e quindi anche la sua vita si svolge sul piano superiore della libertà, dove nessun fatalismo regna. La g., come tutte le altre determinazioni collettive, dipende dalla volontà umana, la quale, con piena consapevolezza dei fini che persegue e dei mezzi che adotta, la sceglie e la produce, sebbene cause esterne possano su di essa influire. Essa è, dunque, come ogni atto umano, un atto morale, che sottostà ad alcuni principi e leggi dell'agire.

Al fondo della concezione cattolica della g. sta indubbiamente l'idea del peccato originale, del quale è una dolorosa conseguenza. S. Agostino, in modo speciale, ha insistito su tale concetto, ma non per dedurne un fatalismo alla maniera del De Maistre. Il peccato originale spiega perché l'uomo ceda all'istinto della violenza, alle passioni dell'orgoglio e della potenza, ma non distrugge la libertà e la responsabilità umana, lasciando tanto l'uomo quanto la società nella padronanza dei loro atti. La g., dunque, nonostante il peccato originale, rimane un atto liberamente posto e valutabile secondo i principi morali. Nel piano superiore della Provvidenza, essa è un male, ma un male che l'uomo produce mediante la sua scelta volontaria.

Nessuna concezione è più umana di quella cristiana, e tuttavia i suoi più genuini sostenitori non si sono lasciati illudere da esagerati sentimentalismi. La pace è un gran bene, anzi il più gran bene terreno dell'umanità, al cui mantenimento deve essere ordinata la vita sociale. Non è però un bene da mantenersi ad ogni costo col sacrificio della giustizia e del diritto, che vanno piuttosto protetti e difesi. L'uso della forza e la g., come ebbe a insegnare s. Agostino, hanno come scopo la pace, l'ordine del consorzio civile, e possono essere adoperati contro i suoi perturbatori. La dottrina cattolica è pacifica ma non pacifista, è umana non umanitaria.

Questa approvazione di principio dell'uso della forza, per conservare o ristabilire l'ordine della pace nella giustizia, non è contraria agli insegnamenti del Vangelo. Il Vangelo è un codice di vita dettato per la santificazione dell'individuo, al quale sono rivolti i consigli della non resistenza al male, della rinunzia all'uso della spada, della carità verso i nemici, di volgere l'altra guancia a chi lo percuote, in vista di una ricompensa ultraterrena, che premierà la sua mitezza. I medesimi precetti e consigli non possono essere trasferiti alla vita collettiva, senza che ne segua l'impunità dei malvagi e la disgregazione sociale. Lo Stato poi non ha una vita futura, dove potrà ricevere il compenso per le sue rinunzie, ma la sua missione si svolge e si chiude sulla terra, riguarda i beni temporali e non gli eterni, il benessere della vita presente e non la felicità avvenire, almeno direttamente. È suo dovere quindi tutelare se stesso e l'ordine nel rispetto di tutti i diritti con i mezzi appropriati, compresa la g., se questa è necessaria.

Tale posizione viene, non che smentita, confermata piuttosto dal Vangelo stesso. I teologi e moralisti cattolici si sono proposta la questione, se la g. fosse contraria all'essenza del messaggio cristiano, e sulla scorta di s. Agostino, hanno dimostrato che tale contrarietà non esiste. Non solo nel Vecchio Testamento vengono lodate alcune imprese belliche, come quelle dei fratelli Maccabei, ma anche nel nuovo s. Giovanni Battista non impone ai militari, che corrono a lui per ricevere il Battesimo di

penitenza, di abbandonare il loro mestiere. Nella stessa maniera si è comportato Gesù Cristo col centurione, del quale gli veniva lodata la pietà. Se il mestiere militare non è cattivo per se stesso, nemmeno l'uso delle armi per la difesa può essere giudicato intrinsecamente cattivo.

Questo è stato l'atteggiamento cristiano fin dalle prime origini. Risulta ormai dimostrato dagli studi del Batiffol, Vacandard e Vanderpol che i cristiani militarono nelle armate degli imperatori pagani, non trovando alcuna incompatibilità tra il loro mestiere e la fede professata. Quando i Padri della Chiesa li consigliano ad abbandonarlo, non si appoggiano su motivi dedotti dalla predicazione evangelica, ma unicamente sulla ragione pratica dei pericoli morali e religiosi che nel suo esercizio si incontravano. Eccetto Lattanzio, e in misura alquanto ridotta Origene e Tertulliano, gli altri Padri non hanno visto incompatibilità tra il mestiere delle armi e la professione della fede cristiana. Per trovare una condanna assoluta della g., appoggiata su motivi di fede, occorre attendere i novatori della « riforma » protestante.

Tuttavia una formulazione alquanto netta della dottrina cattolica sulla g. non si ha se non con s. Agostino. L'importanza dei principi da lui enunziati è tale, in relazione all'elaborazione dottrinale posteriore, che mette conto fissarli. S. Agostino distingue tra g. giusta e ingiusta. Le ingiuste, mosse per avidità di conquista e di dominio, sono un brigantaggio in grande e un grande latrocinio. Le giuste si prefiggono come scopo il mantenimento della pace, che è tranquillità nell'ordine, alla quale ripugna che i cattivi rimangano impuniti e le ingiustizie non riparate. La g., dunque, è legittima, se tende a riparare le ingiustizie, a ristabilire l'ordine della pace, turbato dai torti recati agli individui, affinché non si abbiano a ripetere. Tuttavia, egli aggiunge, siccome la g. produce gravissimi mali, si deve ad essa ricorrere soltanto in caso di grave necessità, la quale si ha quando l'iniquità dell'avversario costringe il saggio a impugnare le armi: « Iniquitas partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti ».

Queste idee sono concentrate in un testo celebre, che è servito di ispirazione a tutta la speculazione medievale. « Iusta bella definiri solent, - scrive s. Agostino (*In Heptat.*, VI, 10: PL 34, col. 781) - quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est ».

Lo schema della dottrina cattolica è stato così fissato per sempre dalla penna di s. Agostino. Su di esso lavoreranno i posteri, s. Tommaso, che lo espone in forma sistematica, e particolarmente i teologi e moralisti del sec. XVI, tra i quali si segnalano il de Vitoria e il Suárez, che lo hanno svolto in un corpo organico di dottrina, rimasta quasi immutata fino ai nostri giorni. Questa si raccoglie in alcune brevi enunciazioni.

La g., considerata in se stessa, in quanto è uso della forza, non è né intrinsecamente buona né intrinsecamente cattiva, ma indifferente. Diventa buona o cattiva, giusta o ingiusta, secondo i fini che si propone di conseguire. La g. difensiva contro un aggressore ingiusto è sempre lecita, perché « vim vi repellere omnia iura permittunt »: come gli individui, così i popoli hanno dall'ordine di giustizia naturale il diritto della legittima difesa. Affinché la g. offensiva sia giusta, deve sottostare ad alcune condizioni. Deve, in primo luogo, avere come motivo e scopo la rivendicazione di un diritto gravemente leso o la riparazione di un grave torto sofferto, unica e sola ragione che possa legittimare il ricorso alla violenza bellica. Tutte le altre, espansione della potenza, orgoglio nazionale, ambizione di dominio, interesse politico, prevenzione della prosperità altrui, irredentismo e così via, sono moralmente e giuridicamente invalide.

In secondo luogo la g. deve essere ultimo mezzo al quale lo Stato ricorre, il tentativo estremo per salvare il diritto e vendicare l'offesa, che può legittimamente essere adottato soltanto quando siano state esaurite tutte le vie pacifiche. Infine alla sua moralità concorre la proporzione tra i mali che la g. suole produrre e l'importanza del diritto che si intende difendere. Se si prevede che essa sarà nociva alla nazione o, come aggiunge il de Vitoria, alla comunità delle genti, in modo da non bilanciare i mali con l'importanza del diritto, la prudenza e la giustizia richiedono che venga evitata.

Fissati questi principi, resta a vedere quale certezza debba raggiungere il possesso del diritto, che con la g. si intende difendere. Salvo qualche eccezione, gli scrittori cattolici sono stati unanimi nel sostenere che un diritto dubbio o moralmente incerto non può essere legittimamente difeso con le armi. Per la giustizia della g. si richiede un diritto moralmente certo e grave. Finché perdura il dubbio, lo Stato ha il dovere di esperire tutti i mezzi per rimuoverlo; che se non riesce a ciò, ha l'obbligo di astenersi da qualsiasi violenza bellica, cercando con la parte contraria una soluzione di compromesso. In questo contesto si affaccia presso il Suárez il concetto dell'arbitrato, suscettibile di ampi sviluppi.

Gli scrittori cattolici si dimostrano unanimi ancora nel condannare la g. preventiva e nel ritenere impossibile che una g. possa essere obiettivamente giusta dalle due parti, sebbene non escludano tale possibilità nel campo soggettivo, in quanto può avvenire che chi obiettivamente ha torto ritenga per errore che la ragione stia dalla sua parte. Il pensiero cattolico esclude, dunque, l'applicazione del probabilismo al grave affare della g. Animato dal culto del diritto e della giustizia, esso in fondo non riconosce come legittima se non la g. difensiva, nel senso che essa deve tendere sempre o alla difesa di un diritto al presente minacciato o alla difesa di un diritto già leso.

Occorre ora giustificare questa posizione. Il suo primo cardine consiste nella considerazione della forza come mezzo per sé indifferente. L'esattezza di questa valutazione si deduce dalle leggi, che guidano l'agire umano. L'uomo opera in modo conforme alla sua natura razionale, quando i motivi dell'azione gli vengono suggeriti dall'intelligenza e liberamente accettati dalla volontà. Quello che muove l'uomo è sempre un principio interno, un giudizio valutativo dell'intelligenza, che presenta un oggetto come vero e bene, e un atto della volontà che questo bene ama e desidera. Da queste interne scaturigini sgorga la forza che lega la volontà al dovere, l'obbligazione morale che detta imperiosamente una norma necessaria alla condotta umana.

La forza fisica, invece, è un principio estrinseco, una violenza che tocca la parte organica dell'uomo e non le sue facoltà spirituali. Essa non può conseguentemente essere una legge umana, né può questa legge generare, e quindi si riduce a un mezzo che l'uomo può e deve usare secondo il dettame superiore della ragione, dal quale gli può unicamente derivare la nota della moralità. Solo il materialismo deterministico o il non meno deterministico monismo idealista possono disconoscere l'esattezza di questo ragionamento. Se la g., dunque, non è altro che una violenza, è anche allo stesso tempo un mezzo, che acquisterà una nota morale dai motivi, sui quali si appoggia il suo uso.

Nella vita civile interna l'uso della forza, eccetto nel caso di legittima difesa, viene interdetto al privato, essendo la difesa del diritto confidata agli organi dell'autorità suprema. Non così nella società internazionale, dove, a causa della mancanza di un'istanza superiore, questa viene dalla stessa legge naturale demandata ai singoli Stati, i quali, non solo possono respingere l'aggressione ingiusta, ma possono anche punire il violatore della giustizia, costringendolo con la forza alla riparazione del torto arrecato per la reintegrazione dell'ordine di giustizia. È una suprema esigenza della vita

associata che i malvagi non rimangano impuniti e che l'ingiustizia sia riparata, e poiché in una società di eguali senza un'autorità centrale tale ufficio non può essere compiuto se non da chi ha ricevuto l'offesa, ecco che l'ordine obiettivo della giustizia lo investe del diritto di punire e di riparare.

La giustificazione della g. si fonda, quindi, da una parte sull'ipotesi, che è poi una realtà, della mancanza di un'autorità suprema nella comunità internazionale, e dall'altra sull'esigenza della legge di natura che venga punito il trasgressore delle norme di convivenza sociale e riparato l'ordine della giustizia, leso dal delitto. Resta allora a chiarire il carattere penale che la g. viene ad assumere in questa concezione.

La tradizione cattolica conosce tre forme di g. giusta : g. *ad repellendas iniurias*, o propriamente difensiva; g. *ad vindicandas iniurias*, o offensiva; g. *ad repetendas res*, offensiva di particolare carattere. La prima, sebbene all'inizio non sia un atto di giustizia vendicativa, tale diventa in ragione dell'ingiusta aggressione alla quale si oppone. La seconda, invece, è tutta impostata sulla punizione della colpa. Lo Stato che la muove, secondo la comune concezione dei teologi e moralisti cattolici, esercita contro l'avversario la funzione del giudice, che punisce e reintegra l'ordine. Una doppia grave difficoltà occorre risolvere tuttavia, per accogliere il concetto penale della g. La prima deriva dalla necessità della giurisdizione per esercitare l'ufficio di giudice, inesistente per sé tra soggetti eguali e indipendenti; la seconda dal fatto che lo Stato giudicante viene ad essere giudice in causa propria.

Alla prima di esse ha risposto in modo esauriente il Suárez, la cui soluzione è stata poi ampiamente sviluppata dal Taparelli. Essa si appoggia sul concetto che lo Stato autore dell'ingiustizia diventa naturalmente soggetto allo Stato offeso *ratione delicti*. La giustizia richiede anche nella società internazionale la punizione del delitto e la reintegrazione dell'ordine. Non potendo però ciò avverarsi con l'intervento di una autorità superiore alle due parti, in virtù di una norma esistente nell'ordine di natura, l'offeso diventa superiore all'offensore, e ripete dal medesimo ordine l'investitura di giudice con il diritto di punire e di vendicare il delitto dall'altro commesso. L'esercizio della giustizia punitiva si fonda, dunque, sopra una giurisdizione che emerge dalla posizione della colpa.

Per la soluzione della seconda difficoltà del giudice in causa propria si fa appello all'impossibilità di provvedere altrimenti, fin tanto che la società internazionale rimane allo stato inorganico. Il richiamo è indubbiamente obiettivo, ma non giova ad allontanare i pericoli impliciti nel fatto che il giudice sia nello stesso tempo parte in causa e ad assicurare l'osservanza della più profonda norma di giustizia, che comanda l'imparzialità in ogni giudizio penale. È questo un punto debole della dottrina.

Come ha dimostrato il Regout, la concezione penale della g. non è esclusiva alla tradizione cattolica, la quale, come si è detto, ha riconosciuto una forma di g. offensiva diretta non *ad vindicandas iniurias*, ma *ad repetendas res*, spoglia di qualsiasi carattere penale, se l'avversario ritiene cose che non gli appartengono, ad es., una provincia, credendo di averne un legittimo possesso. Mancando in questa supposizione la colpa, viene anche a mancare il fondamento, sul quale si appoggia l'esercizio della giustizia vendicativa.

Collegandosi in parte con questo concetto, ma principalmente in virtù di un'analisi più profonda della psicologia umana, i teologi e moralisti del sec. XVI hanno svolto e perfezionato la dottrina precedente, incerta a questo riguardo, sostenendo che per muovere una g. giusta non è necessario accertarsi della colpa morale, ma basta la presenza della colpa semplicemente giuridica, di fatto, non essendo possibile venire a conoscenza delle disposizioni interne dell'avversario. Questa inflessione della dottrina verso una valutazione più obiettiva è stata giudicata dal Vanderpol e dal Salvioli come una rottura con la precedente posizione, unicamente appoggiata, secondo essi, sul concetto stretto di colpa morale. Tale critica è stata dimostrata infondata.

Si potrebbe ora sollevare la questione se il metodo della g. totale, che coinvolge nelle ostilità tutta la nazione belligerante, e con i nuovi mezzi di offesa accumula ingenti e spaventose rovine materiali e morali, non costringa a rivedere la dottrina classica sulla g. giusta. Così hanno pensato alcuni teologi cattolici, come si è accennato a principio, ritenendo che nelle nuove circostanze la g. sia divenuta un mezzo sempre e intrinsecamente illecito. Si è però osservato che la g. difensiva sarà un atto lecito e giusto in qualsiasi supposizione, poiché sempre il diritto permetterà allo Stato ingiustamente aggredito di esercitare la facoltà naturale della legittima difesa, respingendo la forza con la forza.

Riguardo alla g. offensiva, si è messo poi in rilievo come l'aggravarsi dei mali, causati dai nuovi metodi di g. e dalle nuove armi micidiali, non possa far cessare l'esigenza naturale che il delitto sia punito e il diritto tutelato. Essendo ora il diritto, come afferma rettamente il Taparelli, il massimo bene della vita associata, giacché senza la sua osservanza la società si dissolverebbe, la proporzione tra i mali causati dalla g. e il bene che con essa si intende proteggere sarà sempre in favore del bene, purché il diritto rivendicato e difeso sia importante. L'unica conclusione, che si può dedurre dai mali ingenti prodotti dalla g. moderna, consiste nella maggiore gravità, che il diritto da rivendicare deve rivestire per la vita dello Stato, affinché possa permettere il ricorso alle armi.

Una revisione totale della dottrina classica si imporrebbe soltanto se venisse a mancare l'ipotesi, dalla quale essa muove, ossia se la società internazionale dalla forma inorganica passasse a quella organica, costituendo un potere supremo incaricato della difesa del diritto e capace di assolvere questo ufficio. Finché tale organo supremo non sarà creato, la g., alle condizioni già descritte, sarà un atto lecito moralmente e giuridicamente.

Per avere il quadro compiuto della dottrina cattolica sulla g., v. OSTILITÀ; PACE; RAPPRESAGLIA.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 2a-2ae, q. 40; F. de Vitoria, *Relectiones theologicae. De Indis*; *De bello*; F. Suárez, *De charitate*, Disp. XIII : *De bello*; F. Molina, *De iustitia et iure*; H. Grotius, *De iure belli et pacis*; E. de Vattel, *Le droit des gens*, Parigi 1838; E. Nys, *Le droit de guerre et les précurseurs de Grotius*, Bruxelles 1882; P. Fiore, *Trattato di diritto internazionale pubblico*, III, Torino 1891; A. Focherini, *La dottrina canonica del diritto della g. da s. Agostino a Baltazar d'Ayala*, Modena 1912; A. Vanderpol, *La guerre devant le christianisme*, Parigi 1912; E. Nys, *Le droit international*, Bruxelles 1912; C. Carbone, *Le contese internazionali e il diritto cristiano*, Macerata 1915; Ch. Plater, *A primer of peace and war*, Londra 1915; Th. Pègues, *St Thomas d'Aquin et la guerre*, Parigi 1916; A. Oldrà, *La g. nella morale cristiana*, Torino 1916; H. Mazzella, *Il catechismo della g.*, Roma 1916; M. Schossart, *La guerre et la paix d'après le droit naturel chrétien*, Parigi 1918; G. Salvioli, *Il concetto di g. giusta negli scrittori anteriori a Grozio*, Napoli 1918; L. Strisower, *Der Krieg und die Völkerrechtsordnung*, Vienna 1919; A. Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Parigi 1919; L. Le Fur, *Guerre juste et juste paix*, ivi 1920; vari autori, *L'Eglise et le droit de guerre*, ivi 1923 (volume collettivo contenente i seguenti scritti : P. Batiffol, *Les premiers chrétiens et la guerre*; P. Monceaux, *St Augustin et la guerre*; A. Vanderpol, *De iure belli et de Indis de Vitoria*; L. Rolland, *Le droit de guerre dans les écrits de Suarez*; F. Duval, *Les applications pratiques de la doctrine sur la guerre au*

moyen âge; A. Tanquerey, *Synthèse de la doctrine théologique sur le droit de guerre*); A. Verdross, *Règles générales du droit international de la paix*, in *Rec. des cours de l'Ac. du droit intern.*, 30 (1929), pp. 275-507; G. Diena, *Diritto internazionale pubblico*, Milano 1930; L. Sturzo, *La communauté internationale et le droit de guerre*, Parigi 1931; L. Olivi, *Diritto internazionale pubblico*, Milano 1933; G. Goyau, *L'Eglise et la guerre*, Parigi 1934; J. Eppstein, *The catholic tradition of the law of nations*, Washington 1935; G. Balladore Pallieri, *La g.*, Padova 1935; R. Regout, *La doctrine de la juste guerre de st Augustin à nos jours*, Parigi 1935; L. Le Fur, *Précis de droit international public*, ivi 1937; Y. de la Brière, *Le droit de juste guerre*, ivi 1938; A. Brucculeri, *La moralità della g.*, Roma 1940; B. de Solage, *La théologie de la guerre juste*, Parigi 1946; L. Taparelli, *Saggio teoretico del diritto naturale*, 8ª ed., Roma 1950. Antonio Messineo

GUERRA, Elena. - Fondatrice dell'Istituto delle Oblate dello Spirito Santo, dette volgarmente Suore di S. Zita, per l'educazione cristiana della gioventù ed il culto particolare dello Spirito Santo, n. a Lucca il 23 giugno 1835, m. ivi l'11 apr. 1914.

Di agiata condizione, visse la gioventù nello studio e nell'apostolato catechistico, ascritta alla Pia Unione delle Figlie di Maria. Con alcune compagne il 9 dic. 1872 incominciò a vivere una vita da religiosa, dando inizio al suo Istituto. Scrisse alcune opere di ascetica, dalle quali appare quanto profonda sia stata la sua conoscenza della S. Scrittura.

Nel 1936 è stata introdotta presso la S. Congregazione dei Riti la causa della sua beatificazione.

Bibl.: P. Scavizzi, *E. G. apostola dello Spirito Santo*, Lucca 1939. Silverio Mattei

GUERRA DEI CENTO ANNI. - Nel 1336 Edoardo III d'Inghilterra, che dapprima aveva riconosciuto il nuovo re di Francia Filippo VI di Valois, ne rivendicò la corona, fondandosi sul fatto che suo padre Edoardo II aveva sposato Isabella, figlia di Filippo il Bello. Ebbe così inizio la guerra, che durò più di un secolo (dal 1339 al 1475) ma con lunghe interruzioni. Dal 1346 (battaglia di Crécy) al 1360 (pace di Brétigny) la Francia subì una serie di rovesci, aggravati da una duplice rivoluzione interna: dei borghesi di Parigi (per costituire un libero comune) e dei contadini (*Jacquerie*); due movimenti dai quali gl'Inglesi trassero buon partito.

Una ripresa ebbe la Francia con Carlo V (1364-80), che poté servirsi di un grande capitano, Bertrando Du Guesclin: l'Inghilterra, allora agitata dal moto dei Lollardi, dovette chiedere una tregua che durò diversi anni. Ma sotto il re folle Carlo VI, la lotta interna fra Borgognoni e Armagnacchi gettò di nuovo la Francia nell'anarchia. Con l'aiuto dei Borgognoni, Enrico V sbarcò in Francia e batté i Francesi ad Azincourt. Nel 1420 il Trattato di Troyes stabilì che Enrico V fosse reggente di Francia e alla morte di Carlo VI suo successore. Quando morì Carlo, fu proclamato re il figlio di Enrico, Enrico VI, ma il fatto che questi fosse ancora un fanciullo favorì la riscossa francese, e la guerra dinastica divenne guerra d'indipendenza nazionale. I domini dell'erede di Carlo VI, Carlo VII, erano ridotti a poche terre nel centro della Francia; ma Giovanna d'Arco rianimò l'irresoluto sovrano, lo condusse a farsi incoronare a Reims e ad assalire gli Inglesi che assediavano Orléans. Il mistico fervore dell'eroina restituì ai Francesi la fiducia in se stessi, e anche dopo che Giovanna fu catturata dagli Inglesi ed arsa, il loro slancio non si arrestò: nel 1453 solo Calais rimaneva in mano degli Inglesi. Infine Luigi XI si riconciliò con gli Inglesi e pose fine alla guerra con il Trattato di Picquigny (1475).

Bibl.: E. Perroy, *La guerre de cent ans*, Parigi 1945; R. Boutruche, *La crise d'une société*, ivi 1947; J. Calmette, *L'élaboration du monde moderne*, 3ª ed., Parigi 1949, pp. 38-55 e 96-115 (con vastissima bibl. divisa per problemi e per stato attuale delle questioni). Roberto Palmarocchi

GUERRA DEI SETTE ANNI. - Dopo la Pace di Aquisgrana le Potenze continentali mirarono a preparare una coalizione contro la Prussia, che l'Austria considerava una pericolosa rivale in Germania e la Russia un ostacolo alla sua marcia verso occidente. Ciò indusse l'Inghilterra ad un'intesa con la Prussia, conclusa nel 1756 con il Trattato di alleanza di Westminster; e questo decise la Francia, già preoccupata della penetrazione mediterranea dell'Inghilterra, ad unirsi all'Austria, rovesciando il tradizionale sistema delle sue alleanze. Subito dopo l'Inghilterra dichiarò guerra alla Francia, e Federico II attaccò l'Austria.

Ma dopo successi iniziali Federico fu ripetutamente sconfitto, e dall'estrema rovina lo salvò solo la morte della zarina Elisabetta e la susseguente uscita della Russia dalla coalizione. Intanto le flotte francesi venivano disfatte dall'inglese. Nel 1761 la Francia chiese pace, e il rifiuto di Londra provocò la conclusione del « patto di famiglia » fra le corti borboniche e l'intervento della Spagna. Dell'alleanza fra le Potenze cattoliche si compiacque Benedetto XIV, ma mentre Federico II nella prima fase della campagna aveva cercato di dare alla guerra colore religioso, Benedetto e il suo successore Clemente XIII fecero ogni sforzo per mantenerle il suo carattere esclusivamente politico (anche prìncipi protestanti combatterono contro la Prussia). Con la Pace di Parigi (1763) Federico II ebbe la Slesia; la Francia cedette all'Inghilterra il Canadà, quasi tutta l'India, il Senegal e altre colonie; la Spagna la Florida.

In questa guerra e in quelle di successione, sola vincitrice fu l'Inghilterra, che aveva abbattuto la potenza spagnola, eliminato l'egemonia della Francia distruggendone in parte l'Impero coloniale, e contrapponendo alternativamente Asburgo e Borboni, e, favorendo il consolidamento della Prussia, aveva instaurato in Europa quell'equilibrio delle forze che era il fondamento della sua politica.

Bibl.: A. Schäfer, *Geschichte des siebenjähr. Krieges*, Berlino 1867-74; L. v. Ranke, *Der Ursprung des sj. K.*, Lipsia 1871; A. Rambaud, *Russes et Prussiens, guerre de Sept Ans*, Parigi 1895; R. Waddington, *Louis XV et le renversement des alliances*, ivi 1896; G. B. Volz e G. Küntzel, *Preuss. u. österr. Akten zur Vorgeschichte des sj. K.*, Lipsia 1899; A. G. Bradley, *The fight with France for North America*, Londra 1900; R. Koser, *Friedrich der Grosse*, Stoccarda 1912, passim; R. Lodge, *Great Britain and Prussia in the eighteenth century*, Londra 1923; Pastor, XVI, passim; G. P. Gooch, *Frederick the Great*, Nuova York 1947, passim. Roberto Palmarocchi

GUERRA DEI TRENT'ANNI. - Nel 1608 i protestanti tedeschi costituirono l'Unione evangelica, contro la quale sorse l'anno successivo la « Lega cattolica ». Nel 1618 la defenestrazione di Praga fu il segnale di una rivolta politica e religiosa della Boemia contro gli Asburgo: i Boemi chiesero aiuto all'Unione evangelica ed elessero loro re Federico, elettore del Palatinato. Ma questi fu battuto nel 1620 da Ferdinando II; ne seguì, sotto gli auspici della Lega cattolica, una energica azione di « controriforma » che si estese all'Austria e alla Slesia. L'Unione evangelica fu sciolta.

Per frenare l'eccessiva potenza degli Asburgo, il Richelieu, mentre combatteva in Francia gli ugonotti, favorì l'intervento di Cristiano IV di Danimarca contro l'Impero; Cristiano venne messo a capo della ricostituita Unione evangelica, ma, battuto dal Wallenstein, fu costretto alla pace. La Francia allora provocò l'entrata in guerra di Gustavo Adolfo di Svezia, il quale, dopo aver vinto gli imperiali a Lipsia, cadde sul campo di Lützen (1632). Nel 1635 l'Imperatore concluse con i protestanti tedeschi la Pace di Praga, che sospendeva per quaranta anni l'Editto di restituzione. A questa pace non aderirono la Francia e la Svezia. Ora il Richelieu, domati gli ugonotti, decise l'intervento diretto della Francia, che dichiarò guerra all'Austria e alla Spagna. Da questo momento il conflitto perdette il carattere originario di guerra di religione e divenne una lotta di predominio. I Francesi vinsero a Rocroi (1643) e a Friburgo, mentre il Mazzarino, con le sue arti diplomatiche, isolava gli Asburgo. Nel 1648 furono conclusi diversi trattati di pace in varie

località (Münster, Osnabrück) che vanno sotto il nome complessivo di Trattato di Vestfalia. Con questo la Francia otteneva l'Alsazia e si vedeva confermato il possesso dei tre vescovati di Metz, Toul e Verdun. La Svezia e il Brandeburgo accrescevano i loro territori. La Svizzera e l'Olanda erano riconosciute indipendenti. Il Trattato definiva la questione religiosa, concedendo una sanatoria per i beni occupati. Concedendo la tolleranza ai protestanti, si sanzionava la rottura dell'unità religiosa del mondo cristiano.

BIBL.: G. Winter, *Geschichte des 30. jährigen Krieges*, Berlino 1893; D. Ogg, *The thirty years war*, Cambridge 1906; K. Brandi, *Gegenreformation und Religionskrieg*, Lipsia 1930; Pastor, XIII e XIV, passim. Per altra bibl. cf. E. Préclin e V. L. Tapié, *Le XVIIe siècle*, 2ª ed., Parigi 1949, pp. 111-33.
Roberto Palmarocchi

GUERRA JUNQUEIRO, ABILIO MANUEL. - Poeta portoghese, n. a Freixo-de Espada-á-Cinta il 17 sett. 1850, m. a Lisbona il 7 luglio 1923. Associò l'attività letteraria alla politica (fu deputato in varie legislature e ministro del Portogallo a Berna), ma le delusioni lo indussero e ritirarsi in un suo podere, ove si occupò anche di radio-biologia.

La sua produzione, colorita e sonora, rappresenta esemplarmente la poesia ribelle e sociale di fine Ottocento. Fu contro la Chiesa, contro la monarchia, contro i moduli romantici. Irriverente persino nel titolo è la *Velhice do Padre Eterno* (1885), nel 1921 ripudiata dall'autore e definita «abominevole»; panteistiche le *Oração ao Pão* (1902) e l'*Oração á Luz* (1903). Negli ultimi anni ebbe un'evoluzione religiosa, che non approdò tuttavia alla conciliazione con la Chiesa; volle, però, sepoltura cattolica e un'immagine di s. Francesco d'Assisi sulla sua bara. Scrisse, tra l'altro : *A morte de dom João* (1874), *Finis patriae* (1890), *Os simples* (1892); *Patria* (1896).

BIBL.: J. Agostinho, *G. J.*, Oporto 1909; F. de Figueiredo, *Hist. de la litt. realista*, Lisbona 1914, pp. 84-100; A. de Campos, *Antologia portugueza : J.*, ivi 1921; F. de Souza, *G. J. e Zola*, Oporto 1922. Enzo Navarra

GUERRA MONDIALE, I. - La causa formale dello scoppio della g. m. fu l'assassinio dell'arciduca Francesco Ferdinando, erede al trono degli Asburgo, e della sua consorte avvenuto a Sarajevo il 28 giugno 1914. L'attentatore G. Princip, cittadino austriaco, ma di nazionalità slava, attuò il crimine con l'appoggio di una organizzazione terroristica serba. L'Austria-Ungheria, desiderosa di umiliare la Serbia per colpire indirettamente l'irredentismo slavo, assai forte tra le popolazioni soggette alla duplice monarchia, inviò il 23 luglio un *ultimatum* a Belgrado, contenente condizioni durissime che furono respinte. Il 28 luglio l'Austria dichiarò guerra alla Serbia. In appoggio alla consorella slava del sud accorse la Russia, intervento che coinvolse nel conflitto la Germania e la Francia e, dopo l'invasione del Belgio da parte delle truppe tedesche, anche l'Inghilterra. A fianco degli Imperi centrali (Germania ed Austria-Ungheria) si schierarono poi la Turchia e la Bulgaria e contro di essi molte altre potenze, tra cui il Giappone (1914), l'Italia (1915), la Romania (1916), gli Stati Uniti d'America (1917). Le cause lontane, per così dire sostanziali, di questo conflitto furono molteplici e, tra esse, la rivalità anglo-tedesca sui mari e sui mercati mondiali e l'austro-russa per l'influenza nei Balcani furono quelle determinanti. Si aggiunga ad esse il desiderio di *revanche* della Francia dopo il 1871, rivincita predicata anche prima del congedo di Bismarck e dell'avvento di Guglielmo II, ma che apparve realizzabile soprattutto dopo il ritiro del Cancelliere tedesco, quando i suoi successori non vollero più rinnovare nel 1890 il Trattato di contrassicurazione con la Russia. Ne sortì l'alleanza franco-russa del 1893. Anche la «triplice alleanza» (Austria, Germania, Italia) del 1882 aveva perduto molta della sua solidità dopo gli accordi franco-italiani agli inizi del nuovo secolo e la neutralità di Roma, nei primi mesi della guerra, fu conseguenza della linea politica filofrancese italiana, apparsa evidente alla Conferenza di Algesiras del 1906. Nel 1904 la Francia aveva inoltre eliminato con un accordo gli ostacoli che si frapponevano ad un'intesa con l'Inghilterra. Così parecchio tempo prima dello scoppio di aperte ostilità le Potenze europee si trovarono schierate in due opposti campi : Austria-Ungheria e Germania da una parte, Francia, Gran Bretagna e Russia dall'altra.

Il piano di guerra degli Imperi centrali prevedeva una rapida vittoria sulla Francia. L'invasione del Belgio doveva appunto facilitare il conseguimento di questo risultato, ma l'intento fallì di fronte all'eroica resistenza del popolo belga e dinanzi all'accorta difesa del generale Joffre che con la battaglia della Marna (sett. 1914) stabilizzò il fronte. Principiò così sul fronte occidentale una guerra di posizione protrattasi fino al termine del conflitto, malgrado sanguinosi tentativi tedeschi ed alleati di sfondamento (1916, Verdun e Somme; 1917, offensiva sull'Aisne e battaglia delle Fiandre; 1918, offensive tedesche sulla Somme e sulla Lys e battaglia di Piccardia). Sul fronte orientale, dopo la battaglia di Tannenberg (1914), dove i Germanici si opposero con successo all'offensiva russa e l'arrestarono, gli Imperi centrali rioccuparono nell'estate 1915 la Galizia austriaca, conquistata nell'autunno precedente dalle truppe dello Zar, e penetrarono profondamente in territorio nemico, conquistando la Polonia e la Lituania. Sul fronte italiano la sorte delle armi fu dapprima favorevole alle truppe italiane che nel 1916 occuparono Gorizia, ma nel 1917, l'anno del massimo sforzo degli Imperi centrali, la rotta di Caporettto costrinse l'esercito italiano a ritirarsi sulla linea del Piave, donde riprese vittoriosamente l'offensiva nell'ott. 1918 e sgominò il nemico costringendolo a chiedere l'armistizio (4 nov.). Il 1917 fu, come già si è detto, l'anno del massimo sforzo da parte degli Imperi centrali. La guerra sottomarina senza discriminazioni decisa dalla Germania nel febbr. 1917, sia per combattere efficacemente il pericolo rappresentato dal rigido blocco navale alleato, sia per impedire il decisivo apporto dei rifornimenti e delle truppe statunitensi alle potenze dell'Intesa, per poco non raggiunse lo scopo prefisso, e solo l'istituzione dei convogli salvò l'Inghilterra e la Francia dalla disfatta. La caduta del regime zarista e l'avvento del bolscevismo in Russia, che firmò con le Potenze centrali l'armistizio di Brest-Litovsk (15 dic. 1917), permise all'alto comando tedesco lo spostamento di ragguardevoli forze sul fronte occidentale, ma dinanzi al progressivo aumento del potenziale bellico alleato anche la Germania, esaurita dalla lunga lotta e ridotta agli estremi dal blocco navale, fu costretta l'11 nov. 1918 a firmare l'armistizio. Alla g. m. posero fine i Trattati di Versailles (18 giugno 1919, con la Germania), di St-Germain (10 sett. 1919, con l'Austria), di Neuilly (27 nov. 1919, con la Bulgaria), di Trianon (4 giugno 1920, con l'Ungheria), di Sèvres (11 ag. 1920, con la Turchia). La nuova Europa differì profondamente da quella dell'anteguerra. La monarchia asburgica si sfasciò e nuovi Stati sorsero dalle sue disperse membra : l'Austria, l'Ungheria, la Cecoslovacchia, la Jugoslavia. La Germania divenne una repubblica. La Russia, pure essa repubblica, perse i suoi territori polacchi che insieme a quelli già detenuti dalla Germania e dall'Austria-Ungheria costituirono la nuova Repubblica di Polonia. Anche la Finlandia, l'Estonia, la Lituania e la Lettonia divennero Stati indipendenti.

Lo scoppio della g. m. influì perniciosamente sull'animo e sul fisico del quasi ottantenne pontefice Pio X sì da cagionarne meno di un mese dopo la morte. Il nuovo papa Benedetto XV, fin dalla sua prima enciclica (1° nov. 1914) si rivolse a tutto il mondo, invocando la cessazione delle ostilità ed il ritorno della pace : «la fine dell'attuale disastrosissima guerra» è il primo dei suoi pensieri, fine

necessario « per il bene della società, affinché, ottenuta che sia la pace, progredisca veramente in ogni ramo del progresso » e « per il bene della Chiesa di Gesù Cristo, affinché, non rattenuta da ulteriori impedimenti, continui fin nelle più remote contrade della terra ad apportare agli uomini conforto e salute ». Dal principio alla fine del conflitto il Pontefice si mantenne rigorosamente fedele a questo programma di pace, enunciato poche settimane dopo la sua elevazione alla tiara. Padre di tutti i cattolici, si tenne sempre al di sopra della mischia e non appoggiò né l'una né l'altra delle due parti in conflitto: la prova evidente di questa assoluta imparzialità è data dal fatto di essere stato egli accusato dai due gruppi belligeranti di favorire il nemico; per Clemenceau, Benedetto XV era *le Pape boche*, per Ludendorff il « Papa francese ». L'attività del Pontefice, limitatasi nei primi anni del conflitto a manifestazioni morali di deplorazione e ad esortazioni, scaturì nel 1917 in un vero e proprio tentativo di mediazione tra le due parti. Il momento era particolarmente adatto, poiché tanto l'Intesa quanto gli Imperi centrali cominciarono ad essere stanchi del conflitto e non erano alieni dal considerare attentamente eventuali proposte di pace. La S. Sede sottopose pertanto il 24 luglio 1917 all'attenzione del governo tedesco un suo progetto di pace, che poteva servire quale base di discussione per ulteriori trattative tra i belligeranti. Il nunzio a Monaco, Pacelli, recatosi appositamente a Berlino per comunicare la proposta pontificia e per sollecitare una positiva risposta, non ottenne purtroppo dal cancelliere Michaelis che assicurazioni vaghe di una attenta presa in considerazione. Dopo aver atteso inutilmente la presa di posizione germanica, il Pontefice decise di trasmettere a tutti indistintamente i capi di Stato delle potenze in guerra i punti della mediazione. In questo appello alla pace del 1° ag. 1917, trasmesso in forma di nota diplomatica segreta non prima del 14 dello stesso mese, appunto perché il Pontefice era in attesa della risposta tedesca, si sosteneva in primo luogo la necessità che sottentrasse « alla forza materiale delle armi le forza morale del diritto », che si desse luogo ad una « diminuzione simultanea e reciproca degli armamenti » e si creasse « in sostituzione delle armi, l'istituto dell'arbitrato con la sua alta funzione pacificatrice ». Seguiva quindi l'affermazione della libertà dei mari e la richiesta di reciproco sgombero dei territori occupati. Questi i capisaldi del messaggio papale. Ma né le Potenze centrali, né l'Intesa approvarono tale base di discussione. La Germania non voleva rinunciare al Belgio; gli alleati accusarono il Papa di favorire i loro nemici con questa « pace bianca » senza vinti né vincitori, senza che venisse inflitta una pena alla Germania che per bocca del suo Cancelliere al momento di invadere il Belgio aveva dichiarato che la necessità non conosce legge e che i trattati erano pezzi di carta. Accanto a questa persistente opera di pacificazione che trovò la sua più alta espressione nell'offerta di mediazione ai belligeranti, Benedetto XV si prodigò senza limiti a favore dei prigionieri di guerra, delle popolazioni dei territori occupati ed in genere di tutti coloro che dell'immane conflitto furono le vittime più provate. L'attività delle missioni subì un duro colpo d'arresto. Soprattutto nelle colonie tedesche la guerra inflisse danni rilevanti, sia materiali sia spirituali, all'opera di evangelizzazione tra gli indigeni. Anche le missioni situate nei possedimenti delle potenze dell'Intesa risentirono della guerra e molti sacerdoti dovettero abbandonare le loro stazioni, costretti a tornare in patria onde prestare il servizio militare o internati perché di nazionalità nemica. Così la Chiesa, che mai desistette dal deprecare questo delitto commesso contro l'umanità, ne subì le più dure conseguenze: edifici di culto distrutti, clero disperso, missioni abbandonate, questa la triste condizione di buona parte del mondo cattolico al termine della I g. m.

BIBL.: Sulla I g. m. con abbondante bibl., cf. P. Renouvin, *La crise européenne et la Grande guerre* (*Peuples et civilisations*, 19), Parigi 1934 e P. Renouvin-E. Preclin-G. Hardy, *L'époque contemporaine. II. La paix armée et la grande guerre (1871-1919)*, 2ª ed., ivi 1947, p. 540 sgg. Sulla responsabilità della guerra cf. da parte tedesca B. Schwertfeger, *Der Weltkrieg der Dokumente*, Berlino 1929. Una storia militare della I g. m. in italiano è quella di A. Tosti, *Storia della g. m.*, 2 voll., Milano 1938. Sull'attività della S. Sede, oltre agli AAS degli anni corrispondenti, cf. E. Vercesi, *Il Vaticano, l'Italia e la guerra*, Milano 1925; F. v. Lama, *Die Friedensvermittlung Papst Benedikt XV. und ihre Vereitlung durch den deutschen Reichskanzler Michaelis*, Monaco 1932; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, III, ivi 1936, soprattutto p. 193 sgg. ed in genere le opere citate nella bibl. di BENEDETTO XV. Silvio Furlani

GUERRA MONDIALE, II. - Il 1° sett. 1939 la Germania attaccò la Polonia: questa la data d'inizio del secondo conflitto mondiale. Intervennero subito a fianco della potenza aggredita la Francia e l'Inghilterra: l'Italia e la Russia, rispettivamente legate alla Germania con il cosiddetto Patto d'acciaio e con un trattato di non aggressione, non si mossero. L'esercito tedesco, occupata con una fulminea campagna la Polonia fino alla Vistola ed al San, mantenendosi inattivo durante l'inverno successivo, riprese l'offensiva nella primavera 1940, ed occupò la Danimarca, la Norvegia, il Belgio, l'Olanda, il Lussemburgo e la Francia.

Dopo la capitolazione dell'esercito francese (armistizio di Compiègne, 21 giugno 1940) e l'intervento dell'Italia a fianco della Germania (10 giugno 1940) l'iniziativa militare tedesca si infranse contro la resistenza dell'Impero inglese. Nel 1941 le Potenze dell'Asse occuparono la Jugoslavia e la Grecia e dichiararono nel giugno dello stesso anno, appoggiate dalla Finlandia, dall'Ungheria e dalla Romania, la guerra alla Russia. Nel dic. 1941 anche il Giappone, alleato della Germania e dell'Italia, intervenne in Asia contro gli Stati Uniti (che allora entrarono in guerra) e contro le Potenze democratiche ed occupò le Filippine, l'Indonesia, l'Indocina, la Penisola di Malacca e la Birmania. Fallito nel 1942 l'attacco tedesco contro la Russia, gli avversari dell'Asse passarono alla riscossa: le battaglie di el-Alamein (ott. 1942) in Egitto, e di Stalingrado (28 luglio 1942-1 febbr. 1943) in Russia costituiscono l'inizio di questa nuova fase del conflitto. Gli sbarchi in Africa settentrionale, in Sicilia, nella Penisola italiana (luglio-sett. 1943), in Francia (giugno 1944) e le offensive russe del 1944 e 1945, nonché il sistematico bombardamento dei centri industriali nemici da parte dell'aviazione alleata, decisero la sorte della II g. m. Anche la Germania (l'Italia aveva già firmato l'armistizio l'8 sett. 1943) fu costretta a capitolare incondizionatamente l'8 maggio 1945. In Estremo Oriente la guerra contro il Giappone si protrasse fino all'ag. dello stesso anno.

Alla notizia della denuncia da parte tedesca (28 apr. 1939) dei Trattati con la Polonia e con la Gran Bretagna, la S. Sede iniziò una febbrile attività diplomatica presso le varie capitali europee nell'intento di convincere le Potenze interessate a risolvere di comune accordo i punti controversi ed a rinunciare al flagello di un nuovo conflitto mondiale. I tentativi di mediazione di Pio XII incontrarono tuttavia l'intransigenza della Germania e della Polonia, la prima decisa a tutti i costi a scatenare il conflitto se non avesse ottenuto soddisfazione nella questione di Danzica, la seconda del pari nolente a fare qualsiasi concessione all'altra parte. Caddero così nel vuoto le parole pronunciate dal Pontefice nel suo radiomessaggio del 24 ag. 1939: « È con la forza della ragione, non con quella delle armi, che la giustizia si fa strada. E gl'Imperi non fondati sulla giustizia non sono benedetti da Dio. La politica emancipata dalla morale tradisce quegli stessi che così vogliono..... Nulla è perduto con la pace. Tutto può esserlo con la guerra. Ritornino gli uomini a comprendersi. Riprendano a trattare. Trattando con buona volontà e con rispetto dei reciproci diritti si accorgeranno che ai sinceri e fattivi negoziati non è mai precluso un onorevole successo ». Ogni esortazione fu vana. Scop-

piata la guerra, la S. Sede istituì subito un ufficio informazioni sui prigionieri di guerra e richiese ai rispettivi governi la trasmissione delle liste dei prigionieri. Solo la Germania, allegando il fatto che tali liste già venivano comunicate alla Croce Rossa Internazionale di Ginevra, non accolse tale richiesta. È questo uno dei tanti indizi della politica non favorevole alla S. Sede svolta dal governo del III Reich. Tra la concezione nazionalsocialista e quella cattolica v'era un contrasto insanabile di principi, contrasto che durante il conflitto si acuì di giorno in giorno. L'aver abbandonato la legge della verità e dell'amore di Gesù Cristo, l'averle preferito l'agnosticismo religioso e morale, non solo in Germania ma in tutto il mondo, queste furono le cause morali dello scoppio del nuovo conflitto, analizzate da Pio XII nella sua prima encicl. *Summi pontificatus* del 20 ott. 1939. La S. Sede, impossibilitata a far cessare la carneficina, cercò tuttavia di alleviare in qualche modo la sorte dei popoli e dei singoli particolarmente colpiti. L'assistenza spirituale e materiale (invio di viveri e di medicinali) non conobbe remore. Il compito fu particolarmente difficile, perché, come disse il Papa in una allocuzione del 2 giugno 1942 al S. Collegio, « il prolungarsi del conflitto armato, il crescere febbrile degli ordigni di guerra, il progressivo inasprirsi dei metodi bellici, fanno sì che la missione soprannaturale e pacificatrice della Chiesa trovi contro di sé urti, difficoltà e misconoscimenti, ignoti e insospettati in tale misura ai passati tempi, e che diventano pericoli per lei e per l'opera sua ». Sebbene le relazioni con la Germania hitleriana diventassero di giorno in giorno più difficili per le evidenti misure di ostilità verso la Chiesa cattolica, attuate sotto il pretesto dello stato di guerra, la S. Sede non desistette mai dal suo atteggiamento strettamente neutrale. Sollecito in primo luogo della sua missione di carità, Pio XII accolse benevolmente la notizia dell'arrivo di un inviato personale del Presidente degli Stati Uniti presso il Vaticano « per favorire e per dirigere i nostri sforzi comuni per la pace e per la consolazione degli afflitti » (lettera del presidente F. D. Roosevelt a Pio XII, 23 dic. 1939). La neutralità più stretta non escludeva tuttavia la fedeltà alle dottrine della Chiesa e del cattolicesimo e nel corso del conflitto il Pontefice mai si astenne dal condannare certe concezioni politiche contrarie a questi dettami. L'armistizio italiano dell'8 sett. 1943 e la successiva occupazione germanica di Roma non modificarono lo *status* internazionale della Città del Vaticano. I Tedeschi la rispettarono come la rispettarono dopo gli Alleati. Profughi politici vi trovarono sicuro rifugio, anche se nella notte tra il 3 ed il 4 febbr. 1944 reparti della Repubblica di Salò penetrarono di viva forza negli edifici della basilica di S. Paolo e violarono i diritti di extraterritorialità garantiti dal Trattato del Laterano. Fu questo un fatto isolato, come isolato rimase il lancio di bombe, effettuato da un aereo il 3 marzo 1944 su zone limitrofe alla Città del Vaticano. Si intensificò intanto sempre di più l'azione caritativa della S. Sede mediante l'istituzione della Pontificia Commissione di Assistenza, che estese la sua attività indistintamente a tutte le categorie di indigenti vittime della guerra. Come durante la I g. m. anche in questo conflitto le missioni furono particolarmente provate, soprattutto quelle dell'Asia orientale.

La fine del conflitto lasciò dietro di sé un immenso campo di rovine. Rovine spirituali e materiali, che denudarono in tutta la sua crudezza la profonda crisi della società umana: il mondo in attesa di una *renovatio* economica e sociale, che senza un risorgimento spirituale e religioso rimane un *flatus vocis*; l'uomo posto ad un bivio tra lo spirito e la materia, tra la coscienza di se stesso e la dispersione del proprio io nell'amorfismo della massa. Questa la crisi attuale della civiltà, potentemente configurata da p. Delp nella notte di Capodanno del 1944, mentre in attesa della morte si trovava rinchiuso nelle carceri naziste. Ed alla fine della II g. m. la missione della Chiesa è quella indicata da p. Delp: risolvere i problemi dell'uomo concretamente, aiutare l'umanità tutta a ritrovare la via indicata dal Cristo.

Bibl.: Sulla storia militare cf. L. M. Chassin, *Histoire militaire de la seconde guerre mondiale*, Parigi 1947, e gli altri volumi della *Collection de mémoires, études et documents pour servir à l'histoire de la guerre*; in italiano cf. A.Tosti, *Storia della seconda g. m.*, Milano-Roma 1948. Per informazioni di carattere bibliografico si cf. L. Susani-V. Longo, *Saggio bibliografico sulla seconda g. m.*, Roma 1949, la bibl. in calce alla voce *G. m. seconda*, in *Enc. Ital.*, Appendice II, I, p. 1169 e M. Toscano, *Fonti documentarie e memorialistiche per le storia diplomatica della seconda g. m.*, in *Rivista storica italiana*, 60 (1948), pp. 83-126. Sulla politica delle grandi Potenze si veda la sintesi di M. Mourin, *Histoire des Grandes puissances du Traité de Versailles aux Traités de Paris 1919-47*, Parigi 1947. Sull'attività della S. Sede, oltre agli AAS dal 1939 al 1945, cf. la pubblicazione annua non ufficiale *L'attività della S. Sede*, stampata dalla Tipografia Poliglotta Vaticana; C. Cianfarra, *La guerre et le Vatican*, trad. dall'inglese, Parigi 1946; M. Maccarrone, *Il nazionalismo e la S. Sede*, Roma 1947; *La corrispondenza fra il presidente Roosevelt e papa Pio XII durante la guerra*, Milano 1948. Silvio Furlani

GUERRAZZI, Francesco Domenico. - Scrittore e uomo politico, n. a Livorno il 12 ag. 1804, m. a Cecina (Livorno) il 23 nov. 1873. Turbolento e ostinato fin da ragazzo, mentre, a Pisa, attendeva alla giurisprudenza, partecipò a tumulti in parte politici e fu sospeso dagli studi per un anno. Nel 1821 vi conobbe il Byron, che diventò il suo modello, e alla cui memoria s'ispirò per le *Stanze*, suo esordio letterario (Livorno 1825).

Dopo aver collaborato all'*Indicatore livornese* e sofferto ripetutamente il carcere per motivi politici, venne eletto deputato e dal Montanelli chiamato a Firenze (1848) come ministro degli Interni. L'8 febbr. 1849, fuggito il granduca, fu triumviro con il Montanelli e il Mazzoni. Prese provvedimenti violenti con l'aiuto di bande livornesi, ch'egli poi disse di non aver potuto dominare, e si oppose all'unione della Toscana con Roma. Dopo il 12 apr. (restaurazione granducale), non volle lasciare Firenze; fu quindi arrestato e condannato a 15 anni di ergastolo, commutati nell'esilio in Corsica (1853). Di qui fuggì nel 1857 a Genova dove rimase fino al '62.

Eletto deputato al Parlamento subalpino fu accesamente anticlericale e repubblicano. Nel 1870, non rieletto, si ritirò a Livorno e poi nella sua villa di Cecina.

Esordì con tragedie di scarso successo: grande rumore invece suscitarono i romanzi storici, di intenti patriottici, in cui romanticamente si mescola il terribile e il grottesco, con stile declamatorio pieno di apostrofi, e con andamento di prosa poetica in evidente dipendenza dai modelli byroniani: *La battaglia di Benevento* (1827), *L'assedio di Firenze* (1836), *Veronica Cybo* (1839), *Isabella Orsini* (1844), *Il Marchese di S. Prassede* (1853), *Beatrice Cenci* (1854), *Pasquale Paoli* (1860). La storia vi è spesso deformata da intenti pratici, talvolta anche a scopo violentemente anticlericale.

Romanzi di costume, di tono più moderato e umoristico, ma pur gravati di lunghe disquisizioni sono: *Il buco nel muro* (1862) e *Il secolo che muore* (pubblicato postumo nel 1885); opere satiriche: *La serpicina* (1847), *I nuovi tartufi* (1847), *L'asino* (1857). Importanti i vari scritti autobiografici e l'epistolario raccolto dal Carducci (Livorno 1880-82). Sono all'indice: *L'assedio di Firenze* (decr. 14 febbr. 1837), *Isabella Orsini* (decr. 8 ag. 1844) e *Beatrice Cenci* (decr. 14 dic. 1854).

Bibl.: R. Guastalla, *La vita e le opere di F. D. G.*, Rocca S. Casciano 1903 (il solo I vol. sulla vita); G. Busolli, *F. D. G.*, Parma 1912; F. Martini, *Due dell'Estrema : il G. e Brofferio*, Firenze 1920; *F. D. G. Studi e documenti*, ivi 1924 (volume collettaneo a cura del Comitato toscano per la storia del Risorgimento); A. Luzio, in *Profili biografici, ecc.*, I, Milano 1927, pp. 394-401; P. Miniati, *F. D. G.* (guida bibliografica), Roma 1927; B. Croce, in *Lett. d. nuova Italia*, I, 3ª ed., Bari 1929, pp. 27-44; G. Papini, *Uno del '48: G.*, in *Il sec. XIX nuovo*, 8 apr. 1948. Fausto Montanari

GUERRE DI SUCCESSIONE. - Col nome di g. di s. s'intendono le tre guerre, che concernono la Spagna, la Polonia e l'Austria ed ebbero luogo nella prima metà del sec. XVIII, conchiudendosi con la pace di Aquisgrana nel 1748.

Carlo II, re di Spagna, alla vigilia della sua morte, reagì ai piani di spartizione formulati dalle Potenze, nominando erede Filippo d'Angiò, nipote di Luigi XIV. Questi, che aveva veduto i suoi disegni egemonici frustrati dalla Pace di Rijswick e spiava un'occasione di riscossa, accettò il testamento, e poiché assicurò Inghilterra e Olanda che il nuovo sovrano non avrebbe mai riunito in sé le due corone, Filippo V poté salire sul trono senza opposizioni (1701). Ma quando, poco dopo, Luigi XIV confermò il diritto di Filippo alla successione francese, e riconobbe Giacomo Stuart come principe di Galles (erede della corona inglese), Guglielmo III rinnovò la Lega di Augusta e Carlo, figlio dell'Imperatore, fu contrapposto a Filippo e riuscì anche per breve tempo a insediarsi a Madrid. Clemente XI aveva offerto la sua mediazione e, riprendendo un disegno di Innocenzo XII, aveva inutilmente proposto di costituire una lega degli Stati italiani a difesa della loro neutralità. Falliti questi tentativi, cercò di temporeggiare, ma la sua condizione era delle più difficili, perché il Regno di Napoli, dominio spagnolo, era un feudo della Chiesa. D'altra parte Clemente XI era in dissidio con l'Imperatore, anche perché questi aveva concesso il titolo regio a Federico di Brandeburgo. E il contrasto divenne più acuto quando il Papa si dichiarò per la Francia, mentre il suo riconoscimento del pretendente Stuart aggravava le difficoltà dei cattolici inglesi. Esito negativo ebbero le iniziative papali per un compromesso, anche con Giuseppe I, successo nel 1705 a Leopoldo. Nel 1706, dopo le sconfitte degli eserciti franco-ispani, e dopo che la flotta inglese, entrata nel Mediterraneo, s'impadronì di Gibilterra e di Minorca, l'Imperatore prese un atteggiamento ancor più ostile verso la S. Sede : le sue truppe penetrarono nel territorio pontificio e vollero libero passaggio per muovere contro Napoli; nel 1708 occuparono Comacchio e le sue saline. Alle proteste del Papa, Giuseppe rispose con la guerra; e poiché nessun aiuto gli venne dalla Francia, il Papa fu costretto alla pace, e s'impegnò a disarmare e a riconoscere, in un articolo segreto, Carlo III come re di Spagna. Le sconfitte che misero in estremo pericolo le sorti della Francia lo indussero a pubblicare tale riconoscimento. Ma una vigorosa ripresa francese ristabilì l'equilibrio militare e Filippo V, vittorioso in Spagna, si consolidò sul trono. La situazione subì un mutamento decisivo per la morte di Giuseppe I (1711). Eletto a succedergli Carlo (Carlo VI), le Potenze preferirono concludere la pace, per non favorire la riunione nella stessa persona delle corone imperiale e spagnola. Con le Paci di Utrecht e di Rastadt fu riconosciuto Filippo V, ma l'Austria ebbe i Paesi Bassi, Milano, Napoli e la Sardegna, mentre la Sicilia fu data a Vittorio Amedeo II. L'Inghilterra ottenne la Baia di Hudson e Terranova, Gibilterra e Minorca. La Francia dovette riconoscere la dinastia protestante inglese. I diritti di sovranità della S. Sede su Napoli furono del tutto trascurati. Il Papa riuscì solo ad ottenere la conservazione della clausola di Rijswick, che tutelava i cattolici dei territori ceduti. Anche dopo il fallito tentativo di rivincita dell'Alberoni, l'assegnazione di Parma a Carlo di Borbone e la cessione della Sardegna al Piemonte, in cambio della Sicilia data all'Austria, avvennero senza che il Papa fosse neppure interpellato. Con la g. di s. spagnola gli Asburgo si sostituivano nella supremazia continentale alla Francia, la quale conservava gli acquisti del Richelieu e del Mazzarino (Franca Contea, Alsazia e Fiandra francese) ma usciva dal conflitto esausta e vedeva definitivamente cadute le sue aspirazioni egemoniche, mentre l'Inghilterra ampliava i suoi domini coloniali e metteva piede nel Mediterraneo.

Il delinearsi di una supremazia asburgica determinò una reazione nella successiva g. di s. polacca. Nel 1733, essendo morto Augusto II di Polonia, Austria e Russia sostennero i diritti di Augusto III, mentre Francia e Svezia appoggiavano Stanislao Leszczyński, suocero di Luigi XV. Prevalsero in Polonia gli Austro-russi, ma nell'occidente i Francesi : Carlo Emanuele III loro alleato occupò la Lombardia, mentre Carlo di Borbone conquistava Napoli. L'Inghilterra, assorbita da questioni interne, non intervenne, ma lasciò piena libertà d'azione alla flotta francese nel Mediterraneo. Clemente XII aveva dapprima raccomandato Augusto III, poi, cedendo a pressioni francesi, si dichiarò per Stanislao. Nel 1734 Vienna, per procurarsi l'appoggio dei protestanti, lasciò cadere la clausola di Rijswick. Con la Pace di Vienna (1738) fu riconosciuto Augusto III. Stanislao ebbe la Lorena, Francesco Stefano di Lorena la Toscana, Carlo di Borbone Napoli e la Sicilia. L'Austria trovò un compenso nella restituzione della Lombardia, imposta a Carlo Emanuele III, e nella cessione di Parma. Il Papa concesse a Carlo di Borbone l'investitura del Regno di Napoli.

All'indebolimento dell'Austria corrispondeva naturalmente un risorgere della potenza borbonica. E quando nel 1740, alla morte di Carlo VI, Francia, Spagna e le corti borboniche d'Italia, contestando la successione di Maria Teresa, mossero guerra all'Austria, fiancheggiate da Federico II che aspirava alla Slesia, l'Inghilterra scese in campo a sostegno dell'Austria, e con essa Carlo Emanuele III che non perdonava alla Francia di averlo abbandonato nelle trattative per la Pace di Vienna. L'Austria fu invasa da Carlo Alberto di Baviera, che fu proclamato imperatore (Carlo VII), ma resistette e cedendo a Federico II la Slesia si liberò di un avversario. In Italia i Franco-ispani furono battuti. Nel 1744 Federico II riaprì le ostilità, mentre in Italia Carlo Emanuele III era costretto a ritirarsi in Piemonte per difendere il suo territorio invaso. Ma la coalizione si andò sgretolando. Nel 1735 morì Carlo VII e fu eletto Francesco Stefano, che Federico II riconobbe. Nel 1746 morì Filippo V e il suo successore si ritirò dalla lotta. Nel 1747 i Francesi furono battuti dai Piemontesi all'Assietta. Essi tuttavia prevalevano nei Paesi Bassi, ma quando l'Inghilterra riuscì ad ottenere l'intervento della Russia, il governo di Parigi si indusse alla pace. Benedetto XIV aveva mantenuto un atteggiamento di rigida neutralità : quando l'Austria fu invasa aveva proposto la sua mediazione, ma rifiutando di farsi capo di una federazione italiana contro Francia e Spagna, aveva suscitato il risentimento di Vienna. Quando Carlo VII fu eletto lo riconobbe, ma quegli non ebbe per il Papa alcun riguardo, e lo Stato pontificio fu ancora una volta campo di battaglia fra Spagnoli e imperiali. Dopo la morte di Carlo VII, Benedetto riconobbe Francesco Stefano.

La Pace di Aquisgrana (1748) sanzionò la successione di Maria Teresa e l'elezione di Francesco. L'Austria cedette Parma a Filippo di Borbone : questo provocò una energica protesta del Papa, che invano chiese gli fosse riconosciuto il diritto di investitura, e poté solo ottenere che per il ducato non si ricorresse all'investitura imperiale.

Dalle g. di s. nessun vantaggio trassero la Francia e la Spagna. L'Austria affermò il suo predominio in Italia. L'Inghilterra, impedita la formazione di una egemonia continentale, consolidò il suo potere marittimo. Gravi conseguenze ebbero queste guerre per la S. Sede e per i cattolici. Costretto dalla mancanza di forze adeguate ad una neutralità che scontentava ambe le parti, il Papa non trovò alcun appoggio nelle corti cattoliche, solo preoccupate dei loro interessi dinastici. E mentre si consolidava la dinastia protestante in Inghilterra e si rafforzava la Prussia, anch'essa protestante, la Chiesa doveva prepararsi ad affrontare le contese giurisdizionali e gli attacchi del razionalismo illuministico.

Bibl.: In generale: Pastor, XV e XVI, 1, passim; A. Malet, *Histoire diplomatique de l'Europe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Parigi 1898; A. Huber, *Österreich, Reichsgeschichte*, Vienna 1901; H. Bédarida, *Parme dans la politique française au XVIIIe siècle*, Parigi 1930. Per la g. di s. spagnola: C. von Noorden, *Europäische Geschichte im XVIII. Jahrh. Der Spanische Erbfolgekrieg*, Düsseldorf 1870-87; I. S. Corbett, *England in the Mediterranean (1706-13)*, Londra 1917; C. Contessa, *L'Alleanza di Vittorio Amedeo II con la casa d'Austria e con le Potenze marittime durante il secondo periodo della guerra in Italia per la successione di Spagna*, Torino 1933. Per la g. di s. polacca: A. Vandel, *Guerre de la succession de Pologne*, in E. Lavisse-A. Rambaud, *Le XVIIIe siècle*, Parigi 1896, p. 119 sgg.; P. Muret, *La prépondérance anglaise*, 2ª ed., ivi 1942, v. indice. Per la g. di s. austriaca: H. Th. Heigel, *Der österr. Erbfolgestreit u. die Kaiserwahl Karls VII.*, Nördlingen 1877; C. Grunhagen, *Geschichte des ersten Schlesischen Krieges*, Gotha 1881; H. Santai, *Les préliminaires de la guerre de la succession d'Autriche*, Parigi 1907; id., *Les débuts de la guerre de la succession d'Autriche*, ivi 1907; R. Coser, *Friedrich der Grosse*, Stoccarda 1912, passim; E. Rota, *Le origini del Risorgimento*, Milano 1938, passim; G. P. Gooch, *Frederick the Great*, Nuova York 1947, passim; H. Hantsch, *Die Geschichte Österreich*, II, Graz-Vienna 1950. Roberto Palmarocchi

GUERRICO d'Igny (di Tournai), beato. - Scrittore ascetico e abate cistercense, n. a Tournai ca. il 1075, m. a Igny (diocesi di Reims) il 19 ag. 1157. Discepolo di Odone di Cambrai (v.) fu presto nominato canonico e « magister scholarum » di Tournai. Affascinato da un colloquio con s. Bernardo, ca. il 1125 divenne monaco a Chiaravalle, donde, nel 1138, passò, per volontà del Santo, a Igny come abate. Il culto di G. fu approvato, nel 1899, dalla S. Congregazione dei Riti.

I suoi scritti esegetici (*Postillae super Psalmos, Commentaria in Mt., in Paul., in epistolas canonicas*) sono perduti. Rimangono: *De languore animae amantis*, di scarso valore e i *Sermones de tempore* (PL 185, 11-214), cui è legata la fama di G. Redatti in un latino terso, soffusi di singolare dolcezza, pur svolgendo motivi mariani e cristologici cari a s. Bernardo, sono ricchi di vedute personali, degni veramente della lode del Mabillon: « bernardinis stilo et pietate affines, non minori reverentia legendi » (*Praefatio*: PL 185, 9).

Bibl.: P. L. Péchenard, *Histoire de l'abbaye d'Igny*, Reims 1883, passim; J. Beller, *Le bienheureux G.*, ivi 1890; M. Gatterer, *Der Selige Guerricus, Abt von Igny, und seine Sermones*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 19 (1895), pp. 35-90 (prezioso); D. De Wilde, *De beato G. eiusque doctrina de formatione Christi in nobis*, Westmalle 1935 (dotta monografia; a pp. 24-25 elenco dei manoscritti e delle edizioni dei *Sermones*; a pp. 189-96 nuova e più accurata edizione del *De languore*, basata sul *Codex Dunensis* del sec. XII); J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1946, pp. 189, 219; A. Piolanti, *Mater unitatis: de spirituali Virginis maternitate sec. nonnullos saec. XII scriptores*, in *Marianum*, 11 (1949), pp. 423-39. Antonio Piolanti

GUERRICO di Saint-Quentin (*Flandrensis*). - Teologo domenicano, m. nel 1245. Già *magister artium* e dottore in medicina, G. si fece domenicano a Parigi nel 1225. Dopo i suoi studi di teologia, insegnò a Bologna e poi a Parigi, ove fu il quarto maestro in teologia del suo Ordine occupando la cattedra degli « esteri » a S. Giacomo (1233-42).

Scrisse *Sermones, Quaestiones disputatae* e *quodlibetales, Postillae, Commentarii* in diversi libri della S. Scrittura, elencati dal Glorieux e dal Henquinet. Fries identificò il *Commento* alle *Sentenze* nel cod. Vat. lat. 691, scritto dopo il 1220.

Bibl.: Quétif-Echard, I, pp. 113-15; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théol. de Paris au XIIIe siècle*, I, Parigi 1933, pp. 54-58; F. M. Henquinet, *Les écrits du fr. G. de S.-Q.* in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 4 (1934), pp. 184-214, 284-312, 394-410; A. Fries, *De commentario G. de Sancto Quintino in libros Sententiarum*, in *Archiv. Fratr. Praed.*, 5 (1935), pp. 326-40. Angelo Walz

GUEUX. - Nome col quale furono chiamati i ribelli al governo spagnolo nei Paesi Bassi, che riunitisi poi in un partito a carattere politico-religioso, contribuirono dapprima alla scissione delle Fiandre e in seguito alla formazione dell'Olanda, quale Stato indipendente.

La sollevazione fu originata soprattutto dall'intolleranza religiosa di Filippo II, che continuava in tal modo l'azione già svolta dal padre Carlo V nei confronti dell'elemento protestante del paese, e dal sospetto dei Fiamminghi che il Re tendesse, col suo atteggiamento assolutistico, alla distruzione della loro libertà politica e religiosa.

Rimasta senza esito ogni richiesta diretta ad ottenere una mitigazione di governo, i Fiamminghi insorsero e, riunitisi il 5 apr. 1566 nel cosiddetto « compromesso di Breda », stabilirono d'inviare alla corte di Bruxelles una delegazione composta di trecento nobili, guidata dai conti Luigi di Nassau ed Enrico di Brederode, la quale avrebbe dovuto richiedere alla reggente Margherita d'Austria, duchessa di Parma, che venisse abolita l'Inquisizione e che fossero temperati gli editti contro i protestanti.

Dal grido di « vive les *G.* », che risuonò durante un banchetto attorno a cui si raccolsero i trecento delegati, intervenutivi in veste di pezzenti, il partito assunse appunto la denominazione di *G.* (pezzenti). Da altri tuttavia si vuole che tale appellativo abbia avuto origine dalle parole « Nessuna paura di questi pezzenti », pronunciate durante il ricevimento dei delegati dal conte di Berlaymont, per rassicurare la duchessa.

La compattezza del partito, che riuniva in sé sia cattolici che protestanti, doveva comunque durare poco tempo, perché i cattolici si staccarono dai protestanti, allorché questi, l'11 ag., si abbandonarono al saccheggio delle chiese cattoliche. A sedare la rivolta Filippo II inviò nel 1567 contro i novelli iconoclasti dei Paesi Bassi Ferdinando Alvarez di Toledo, secondo duca d'Alba, il quale, stabilito nel paese un tribunale speciale cosiddetto « dei torbidi », che i Fiamminghi successivamente volsero in « tribunale del sangue », iniziò una spietata repressione, durante la quale perdettero la vita influenti personaggi capi del movimento, quali Lamoral, conte di Egmont, e Filippo di Montmorency-Nivelle conte di Hoorn.

Per scampare, i protestanti dovettero o nascondersi o fuggire. Quelli che ripararono nei boschi, continuando la loro azione di molestia contro gli spagnoli ed i cattolici, furono chiamati *G. des bois*, essendosi ormai il vocabolo *G.* ristretto ad indicare esclusivamente i riformati; quelli invece che si rifugiarono sulle navi armate dei protestanti di Olanda e di Zelanda, furono denominati *G. de mer.*

Tuttavia la reazione condotta dal duca d'Alba non ottenne gli effetti desiderati, anzi produsse un'insurrezione generale, scoppiata fra il 31 marzo e il 1° apr. 1572 nelle province settentrionali dei Paesi Bassi, per cui i *G.* s'impadronirono delle quattro province di Olanda, Zelanda, Frisia ed Utrecht, che si unirono sotto la guida di Guglielmo I d'Orange-Nassau, il Taciturno, che si era da ultimo apertamente dichiarato per la ribellione politica e per la riforma religiosa, ed a cui furono conferiti i titoli di « stadtholder » (governatore) e di capitano generale dell'esercito.

Con quest'ultima azione i *G.* avevano esaurito il loro compito, giacché la guerra d'indipendenza dei Paesi Bassi era ormai in atto.

Bibl.: J. M. Keryn de Lettenhove, *Les Huguenots et les G.*, 6 voll., Bruges 1882-85; F. Rachfahl, *Margaretha von Parma*, Monaco 1898; id., *Wilhelm von Oranien und der Niederländische Aufstand*, 3 voll., L'Aia 1907-24; F. L. Ganshof, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, p. 214; inoltre: F. Braudel, *Le Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi 1949, passim. Niccolò del Re

GUEVARA, Antonio de. - **Ecclesiastico e scrittore spagnolo, n. a Treceño nel 1480 (?), m. a Valladolid nel 1545. Fu paggio dell'infante Don Juan e, alla morte di Isabella la Cattolica, vestì l'abito francescano, occupando le più alte cariche nel suo Or-**

dine. Nominato predicatore e cronista dell'Imperatore, accompagnò Carlo V nell'impresa di Tunisi e nel viaggio in Italia. Fu anche inquisitore a Toledo e Valencia e molto si adoperò per la conversione dei « moriscos ». Nel 1528 fu creato vescovo di Guadix e, nel 1537, di Mondoñedo.

Di vasta, ma non profonda cultura, lasciò nel *Libro llamado Relox de Príncipes* o *Libro áureo del emperador Marco Aurelio* (Valladolid 1529) un manuale destinato alla formazione morale e politica del principe, sulla cui condotta, come su un orologio, deve regolarsi quella del popolo cristiano. G. finge di tradurre da un manoscritto fiorentino, in realtà attinge a Senofonte, Plutarco, Valerio Massimo, Diogene Laerzio, ma, soprattutto, alla sua esperienza di palazzo. Nell'opera, inspirata a un'alta concezione sociale e morale, sono inserite immaginarie lettere di Marco Aurelio, di cui è profilata una romanzesca biografia. Il *Relox* ebbe enorme successo e fu tradotto subito in varie lingue, influendo in particolare sul sorgere dell'eufuismo in Inghilterra. Nel *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (ivi 1539) G. contrappone la vita campestre alla vita di corte, assegnando la preminenza alla prima. Interessanti le 85 *Epistolas familiares* (ivi 1539-41), che ritraggono suggestivamente l'autore e il suo ambiente. Per il concettismo e l'esuberanza espressiva, fastosa di parallelismi, antitesi e assonanze, G. appartiene alla corrente prebarocca spagnola. Di argomento ascetico sono il *Monte Calvario* (Salamanca 1542) e l'*Oratorio de religiosos y exercicio de virtuosos* (Valladolid 1542).

BIBL.: Opere : una selezione del *Relox* a cura di A. Rosenblat, Madrid 1936; il *Menosprecio*, in *Clásicos castellanos*, ivi 1925; le *Epístolas*, in *Autores españoles*, LXV. Studi : L. Clément, *A. de G., ses lectures et ses imitateurs français au XVIe siècle*, in *Rev. d'hist. littéraire de la France*, 7 (1900), pp. 590-602 e 8 (1901), pp. 214-33; M. Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, I, Madrid 1905, pp. 365-75; R. Foulché-Delbosch, *Bibl. españ. de Fray A. de G.*, in *Rev. hisp.*, 33 (1915), pp. 301-84; J. M. Gálvez Olivares, *G. in England*, Berlino 1916; H. Vaganay, *A. de G. et son oeuvre dans la littérature italienne*, in *La bibliofilia*, 17 (1916), pp. 333 sgg.; R. Costes, *A. de G.: sa vie*, Parigi 1925; L. Karl, *Notes sur la fortune des oeuvres d'A. de G. à l'étranger*, in *Boll. hisp.*, 35 (1938), p. 32 sgg.
Enzo Navarra

GUGLIELMI, PIETRO ALESSANDRO. - Maestro compositore, n. a Massa il 10 dic. 1728, m. a Roma il 20 nov. 1804. Fatti con il padre i primi studi musicali, si perfezionò al Conservatorio di S. Maria di Loreto a Napoli.

Nel 1757 esordì con un'opera di teatro, cui molte poi ne seguirono che gli procurarono larga fama e furono rappresentate in varie città italiane, con grande successo. Recatosi all'estero, fu maestro di cappella alla corte di Dresda, poi a Brunswig e nel 1772 a Londra. Nel 1777 tornò a Napoli, ma vi trovò forti opposizioni da parte di Cimarosa e Paisiello. Nel 1793 Pio VII lo chiamò a Roma quale maestro di cappella a S. Pietro, posto che tenne fino alla morte. Oltre le opere di teatro, scrisse molti oratòri, salmi, mottetti, messe e musica sinfonica varia. Le composizioni del G. sono caratterizzate da un canto semplice, naturale ed amabile e da un'armonia pura, specie nei concerti d'insieme.

BIBL.: F. Florimo, *La scuola musicale di Napoli ed i suoi conservatori*, II, Napoli 1883, p. 205 sgg.; G. Bustico, *P. G.*, Milano 1899; G. Piovano, *Elenco cronologico delle opere di G. P.*, in *Rivista musicale italiana*, 12 (1905), p. 343 sg.
Silverio Mattei

GUGLIELMITI. - Setta eretica sorta a Milano, che trae il suo nome da Guglielma o Guglielmina, boema, pretesa figlia del re Ottocaro I, e della seconda moglie Costanza, m. a Milano il 24 ag. 1282. I suoi seguaci la seppellirono dapprima nel cimitero di S. Pietro all'Orto, e nell'ott. seguente nell'abbazia cistercense di Chiaravalle, presso Milano, festeggiandola come santa.

Solo dopo morte si ebbe conoscenza della setta, di cui i due capi erano un certo Andrea Samarita, secolare, e Manfreda da Pirovano, monaca dell'Ordine degli Umiliati. Al dire di questi, Guglielmina era l'incarnazione dello Spirito Santo, doveva risorgere dalla tomba e ascendere al cielo. Manfreda doveva essere il suo vicario in terra, come Pietro lo era di Cristo, e con ciò il papato doveva passare alle donne. Quattro nuovi Vangeli avrebbero dovuto essere scritti da quattro sapienti. Come risulta dai processi inquisitoriali (1300-1302) i settari tenevano pronte preziose vesti per l'aspettata risurrezione di Guglielmina, e a Chiaravalle, con la cooperazione di monaci, celebravano due feste solenni, l'una il 24 ag., l'altra in ott. al giorno della traslazione. Una terza festa era a Pentecoste, probabilmente a Milano. I predicatori esaltavano allora le virtù di Guglielmina. Manfreda poneva ostie sulla tomba e le distribuiva poi come S. Comunioni. Essa, vestita da sacerdote, nelle conventicole celebrava perfino la Messa, assistita da diacono e suddiacono. Il processo del 1300-1302 sembra avere sradicata l'eresia. Andrea Saramita e Manfreda furono condannati al rogo, il corpo di Guglielmina fu esumato e bruciato. Gli altri colpevoli se la cavarono con pene minori.

BIBL.: Fonti: Gli atti del processo (1300-1302), conservati nel cod. A. 227 inf. dell'Ambrosiana di Milano, furono pubblicati da F. Tocco, *Il processo dei g.*, in *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali*, 5a serie, 8 (1899), pp. 309-84. I medesimi atti erano già stati compendiati in italiano da A. Ogniben, *I g. del sec. XIII*, Perugia 1867. Letteratura: L. A. Muratori, *Antiquitates italicae*, V, Milano 1741, coll. 90-93; XII, ed. Arezzo 1778, coll. 452-55; C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, I, Torino 1865, p. 114 sg.; III, ivi 1866, pp. 691-95; H. Ch. Lea, *A history of the Inquisition*, III, Nuova York 1888, pp. 90-102; F. Tocco, *Guglielmina Boema e i g.*, in *Memorie della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali*, 5a serie, 8 (1903), pp. 3-32; G. Biscaro, *Guglielma la Boema e i g.*, Milano 1930.
Livario Oliger

GUGLIELMO di ALNWICK. - Scolastico inglese, francescano, m. nel 1332. Segue, ma con una certa indipendenza, dottrine scotiste. È autore di un *Commento alle Sentenze*, di *Quodlibeta*, di *Quaestiones de esse intelligibili*.

In queste ultime G. si domanda quale sia la realtà del pensato in quanto pensato. Contro Duns Scoto, conclude che esso non ha una realtà neppure relativa: all'oggetto pensato l'esser pensato non aggiunge nulla; nell'intelletto l'essere dell'oggetto pensato non si distingue dall'essere dell'intelletto stesso. Concorda con Duns Scoto, invece, nel negare valore rigorosamente dimostrativo agli argomenti in favore dell'immortalità dell'anima : tale verità è resa assolutamente certa solo dalla Rivelazione.

BIBL.: M. Schmaus, *Guilelmi de A. doctrina de medio quo Deus cognoscit futura contingentia*, in *Bogoslavni Vestnik*, 12 (1932), pp. 201-25; *Fr. Guillelmi A. Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quolibet*, ed A. Ledoux, Quaracchi 1937; A. Maier, *Wilhelm v. A. Bologneser qq. gegen den Averroismus*, in *Gregorianum*, 30 (1949), pp. 265-308.
Sofia Vanni Rovighi

GUGLIELMO d'ALVERNIA. - Teologo e filosofo medievale, n. ad Aurillac dopo il 1180, m. a Parigi nel 1249. Fu maestro di teologia nell'Università di Parigi e dal 1228 vescovo di questa città.

La sua opera principale è il *Magisterium divinale* (1223-40) diviso in sette parti : *De Trinitate, De universo, De anima, Cur Deus homo, De fide et legibus, De Sacramentis, De virtutibus*.

Appartiene, con Guglielmo d'Auxerre e Filippo il Cancelliere, a quel gruppo di teologi che, dopo le condanne del 1210 e del 1215, si trovarono a dover affrontare Aristotele per correggerlo e combatterlo nelle tesi incompatibili con il cristianesimo, ma intanto lo studiarono ed operarono una prima assimilazione dell'aristotelismo da parte della teologia cattolica (F. Steenberghen). Di questo gruppo G. d'A. è la personalità filosofica più notevole. Sentì fortemente l'influsso di Avicenna, ma non si lasciò dominare da lui (Masnovo, I, p. 205). Dimostra l'esistenza di Dio come bene ed ente per essenza, ragion d'essere di tutti i beni e gli enti per partecipazione (in cui si distinguono essenza ed essere), e fa uso anche dell'argomento del moto (*ibid.*, p. 262). A differenza di Guglielmo d'Auxerre, Filippo il Cancelliere e Alessandro

di Hales, secondo i quali il concetto che meglio fa conoscere la natura di Dio è quello di *summum bonum*, G. vede nel concetto di « ente per essenza » quello che meglio caratterizza Dio. Contro Avicenna, G. afferma vigorosamente che Dio ha creato liberamente il mondo e che il mondo è cominciato. Nella sua concezione volontaristica della creazione (opposta al naturalismo di Avicenna), trova un appoggio in Avencebrol, che ritiene cristiano ed apprezza altamente. Concepisce l'anima umana come forma del corpo, spirituale e immortale, ma non come forma unica dell'uomo. Non ammette la distinzione fra intelletto agente e intelletto possibile : non c'è né un intelletto agente separato, alla maniera di Avicenna, né un intelletto agente facoltà dell'anima, perché, secondo G., non c'è distinzione fra l'anima e le sue facoltà.

Secondo il Gilson (dissente Masnovo), G. è un tipico rappresentante dell'agostinismo avicennizzante. La teoria dell'Alverniate sulla conoscenza dei principi primi e del nesso causale, che richiederebbe un *habitus* o *mos* infuso da Dio, fa pensare, secondo il Masnovo, a quella di D. Hume.

BIBL.: edizioni : La migliore e più completa (dopo quella di Norimberga 1496, e Venezia 1591), è quella curata da B. Leferon : *Guilielmi Alverni Opera Omnia*, 2 voll., Orléans 1674. Studi : J. Kramp, *Des Wilhelm v. Auvergne magisterium divinale*, in *Gregorianum*, 1 (1920), pp. 538-74; 2 (1921), pp. 174-87; E. Gilson, *Pourquoi st Thomas a critiqué st Augustin*, in *Arch. hist. doctr. littér. du m. a.*, 1 (1926-27), pp. 46-80; A. Masnovo, *Da G. d'A. a s. Tommaso d'A.*, 3 voll., Milano 1930-46; F. van Steenberghen, *Aristote en Occident*, Lovanio 1946 pp. 76-86, 113-30; P. Anciaux, *Le sacrement de Pénitence chez Guillaume d'Auvergne*, in *Eph. theol. Lovanienses*, 24 (1948), pp. 98-118; P. Glorieux, *Le « tractatus novus de poenitentia » de Guillaume d'Auv.*, in *Miscellanea moralis A. Janssen*, II, Lovanio 1948, pp. 551-65. Sofia Vanni Rovighi

GUGLIELMO d'AUXERRE (*Guillelmus Altissiodorensis*). - Filosofo e teologo, n. fra il 1144-49, m. il 3 nov. 1231. Fu maestro di teologia all'Università di Parigi, ed è autore di una celebre *Summa theologica*, detta anche *Summa aurea* (Parigi 1500, 1518; Venezia 1591).

Oltre alla *Summa aurea* scrisse, in epoca giovanile, un commento all'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla e una *Summa de officiis*, entrambi manoscritti.

Appartiene al gruppo di teologi di tradizione agostiniana, ma non grettamente conservatori, anzi aperti all'influsso delle dottrine aristoteliche che si andavano allora diffondendo nel mondo latino. Insieme con Simone di Authie e Stefano di Provins, fu incaricato da Gregorio IX di rivedere i libri fisici e metafisici di Aristotele (la cui lettura in scuola era stata proibita nel 1210 e nel 1215), affinché l'edizione corretta da essi potesse essere permessa nell'Università. Afferma la necessità della speculazione razionale (teologica) sul dato rivelato, come già aveva insegnato s. Anselmo, del quale accetta pure l'argomento ontologico per dimostrare l'esistenza di Dio (espone però insieme l'argomento che si fonda sul principio di causalità).

BIBL.: I. Strake, *Die Sacramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Paderborn 1913; Fr. Gilmann, *Zur Sacramentenlehre des Wilhelm von Auxerre*, Würzburg 1928; C. Ottaviano, *G. d'A.*, Roma 1929 (con bibl.); A. Van Hove, *Doctrina Gulielmi Altissiodorensis de causalitate Sacramentorum*, in *Divus Thomas* (Piacenza), 7 (1930), pp. 305-24; P. Mandonnet, *Date de la mort de Guillaume d'A.*, in *Arch. d'hist. doctr. et littér. du moyen âge*, 7 (1932) pp. 39-46; P. Lackas, *Die Ethik des W. v. A.*, Ahrweiler 1939; A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a s. Tommaso d'Aquino*, I, 2ª ed., Milano 1945, cap. 2; M. Grabmann, *Die theologische Erkenntnis-und Einleitungslehre des h. Thomas v. Aquin*, Friburgo 1948, pp. 187-89. Sofia Vanni Rovighi

GUGLIELMO V il Pio, duca di BAVIERA. - N. il 29 sett. 1548, da Alberto V di Wittelsbach e da Anna d'Austria, m. a Schleissheim il 7 febbr. 1626.

Successe ad Alberto V nel 1579. La sua energica azione in difesa del cattolicesimo, continuando quella del padre e del nonno Guglielmo IV, contribuì efficacemente ad arginare l'espansione luterana nella Germania occidentale. L'esempio di una intensa vita religiosa offerto da G. e da sua moglie, Renata di Lorena, promosse la restaurazione cattolica, facendo di Monaco la «Roma di Germania ». Favorì la diffusione dei Gesuiti, fondando per essi chiese, conventi e collegi, tra i quali il famos Collegio di S. Michele, in Monaco (1597), ed i Conventi di Ingolstadt, Altötting e Ratisbona. Nel 1583 stipulò con la S. Sede un concordato, che però fu reso pubblico solo nel 1592. Nel 1597 abdicò in favore del figlio Massimiliano, che già dal 1595 aveva associato a sé nel governo della Baviera, per dedicarsi maggiormente ad una vita di perfezione spirituale.

BIBL.: B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, I, Friburgo in Br. 1907, passim, v. indice; Pastor, IX-XII, passim, v. indice. Vittorio E. Giuntella

GUGLIELMO di BOURGES, santo. - Arcivescovo, n. a Arthel, contea di Nevers, nella prima metà del sec. XII, m. nel 1209. Della famiglia dei conti di Nevers, studiò presso lo zio Pietro l'Eremita, arcidiacono di Soissons, indi all'Università di Parigi.

Canonico di Soissons e di Parigi, rinunciò ai suoi benefici per ritirarsi nel monastero di Grandmont, che egli abbandonò in seguito ad una discussione tra chierici e laici. Entrò tra i Cistercensi di Pontigny (1167) dove divenne priore. Più tardi (1184), abate di Fontaine St-Jean (diocesi di Sens), poi di Châlis (diocesi di Senlis, 1187). Eudes di Sully, arcivescovo di Parigi, lo destinò al seggio arcivescovile di Bourges il 23 nov. 1200. Durante il suo episcopato conservò i costumi austeri del chiostro. S'attirò la collera di Filippo Augusto eseguendo la sentenza d'interdetto d'Innocenzo III al momento del rinvio della regina Isambert. Morì il 10 genn. 1209, mentre, all'appello d'Innocenzo III, si preparava a partecipare alla crociata contro gli Albigesi. Fu sepolto nella cattedrale di Bourges, canonizzato da Onorio III il 17 maggio 1218. Festa al 10 genn.

BIBL.: Tre vite conservate di cui una d'un contemporaneo, in *Anal. Bolland.*, 3 (1884), pp. 274-361; v. anche *Hist. littér. de la France*, XXI, Parigi 1847, pp. 575-76; BHL, I, pp. 1283-84; *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi 1863, pp. 628-39; P. Féret, *Fac. de théologie de Paris*, I, Parigi 1894, pp. 357-59; P. Stephan Steffen, *Der hl. Wilhelm, Erzbisch. von B.*, Bregenz 1907, e in *Cistercienser Chronik*, 19 (1907), pp. 1-13, 38-48, 71-82. Clemente Schmitt

GUGLIELMO il BRETONE. - Francescano, teologo e biblista, vissuto nel sec. XIII, di cui parla nella sua cronaca fra' Salimbene da Parma, che l'incontrò a Lione nel 1248 (cf. *Cronica*, ed. F. Bernini, I, Bari 1942, pp. 333-34).

È autore di un'opera assai stimata, usata e tracopiata nel medioevo e che viene variamente citata : *Summa difficilium vocabulorum Bibliae ex glossis sanctorum*, oppure *Summa*, o *Vocabularium* o *Liber Britonis*. Sollecito sempre di ricercare il vero senso delle parole, per meglio comprenderne il valore e la forza, egli espone in mezzo a dissertazioni storiche, fisiche ed etimologiche, punti di vista preziosi e interessanti. Scrisse pure : *Postillae super prologos Bibliae*, e *Correctio seu castigatio quorumdam locorum S. Scripturae*.

BIBL.: E. Levesque, *Guillaume Britain*, in DBs. III (1938), coll. 1373-74. Celestino Testore

GUGLIELMO da CABRIANO. - Giureconsulto del sec. XII. Di origine bresciana, il suo nome raramente si trova citato per disteso, ma quasi sempre espresso con la sigla W. Glossatore. Abbastanza noto al suo tempo, fu probabilmente, secondo l'opinione del Sarti, arcivescovo di Bologna.

Di G. si ricordano le *Glosse* (manoscritti di Bamberga, Parigi e Monaco) e una *Summa* al *Digestum novum*, ricordata dal Pillio. Altri scritti, come, ad es., i *Casi alle Istituzioni*, comunemente attribuiti a G., sono dalla critica ritenuti non autentici.

BIBL.: C. F. von Savigny, *Storia del diritto romano nel medioevo*, trad. it. di E. Bollati, II, Torino 1857, pp. 124-25. Cosimo Petino

GUGLIELMO di CHAMPEAUX. - Filosofo, n. nel 1070 ca., m. vescovo di Châlons sur Marne nel 1121. Ebbe maestri Manegoldo di Lautenbach a

Parigi, poi Anselmo di Laon, in fine Roscellino a Compiègne. Insegnò prima alla scuola della cattedrale di Parigi e poi a S. Vittore.

Da Roscellino G. di C. fu messo a contatto con la questione degli universali. Roscellino era nominalista; di lui in particolare scrive Giovanni di Salisbury nel *Polycraticus*, VII, 12 (ed. C. I. Webb, II, p. 142): « Fuerunt et qui *voces* ipsas genera dicerent esse et species, sed eorum iam explosa sententia est et fere cum auctore suo evanuit ». Il nominalismo aveva condotto Roscellino a pensare la S.ma Trinità come tre dèi. G. di C. vi oppose il suo realismo e si trovò anch'egli nella necessità di conciliare la propria teoria filosofica con il mistero della S.ma Trinità, come appare da un passo significativo delle *Sentenze*: « Vides has duas voces *unum* scilicet et *idem* duobus accipi modis, secundum *indifferentiam* et secundum *identitatem* eiusdem prorsus essentiae: secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum *idem* dicimus esse in hoc quod sunt homines: quantum enim ad humanitatem pertinet sicut iste est rationalis et ille, et sicut iste mortalis et ille. Sed si veritatem confiteri volumus, non est eadem ustriusque humanitas sed similis quum sint duo homines. Sed hic modus unius ad naturam divinitatis non est referendus » (*Guillelmi Campellensis Sententiae vel Quaestiones XLVII*, in G. Lefèvre, *Les variations de G. et de la question des universeaux*, Lilla 1898, pp. 14 e 25). In questo testo sono accennati due momenti del pensiero o piuttosto della espressione del pensiero di G. di C. Il primo momento, quello della identità essenziale, fu abbandonato da G. di C. sotto la pressione del suo scolaro Abelardo, il quale pretendeva di vederci anche una professione di panteismo: « Erat autem (G. di C.) in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas sed sola multitudine accidentium varietas » (*Historia calamitatum*, cap. 2: PL 178, 119). Le ultime parole del passo citato fanno capire che il realismo di G. di C. originava dalle parole boeziane del *De Trinitate* « Sed numero differentiam accidentium varietas facit », e se poteva meritare l'accusa di ridurre l'individuazione agli accidenti, ponendo nella realtà (e nella prima e anche nella seconda maniera) l'essenza estrinsecamente individuata, escludeva però ogni professione di panteismo. Appunto per togliere questo equivoco circa il panteismo, G. di C. della seconda maniera parlò di *indifferenza* essenziale anziché di identità essenziale: con l'avvertenza surriferita a proposito di Dio uno e trino: dove, concependo l'essenza divina quasi un universale delle tre persone divine, bisogna guardarsi dal pensarla in esse persone moltiplicata. Qui si è nella identità, non già nella sola indifferenza. Il secondo momento del pensiero di G. di C. si svolge da s. Vittore. Di questa scuola e del suo carattere mistico G. di C. può dirsi un iniziatore.

Opere principali, oltre la già citate *Sententiae*: *De Sacramento altaris* (frg. in PL 163, 1039-40); *De origine animae* (dubbia; frg., *ibid.* 1043-44); *Dialogus seu altercatio cuiusdam christiani et iudaei de fide catholica* (*ibid.* 1046-72); *De essentia et substantia Dei et de tribus eius personis* (frg. in V. Cousin, *Fragments philosophiques*, II, Parigi 1865, pp. 328-35).

Bibl.: Fonti: Abelardo, *Historia calamitatum*, cap. 2: PL 178, 119 sgg.; *Lettera* di ignoto scolaro in Ph. Jaffé, *Bibl. rerum germanic.*, V, Berlino 1869, n. 160, p. 285 sgg.; E. Michaud, *Guillaume de C. et les écoles de Paris au XIIe siècle*, Parigi 1867; 2a ed., ivi 1868; M. Grabmann, *Die Gesch. der scholastischen Methode*, II, Monaco 1911, p. 141 sgg.; Manitius, III, passim; Überweg, II, pp. 209-11, 701-702 (bibl.); A. Masnovo, *Da Gugliemo d'Auvergne a s. Tommaso d'Aquino*, I, 2a ed., Milano 1945, p. 80 sgg. Amato Masnovo

GUGLIELMO di Conches. - Scolastico, n. a Conches (Normandia) nel 1080, m. nel 1145. Appartiene alla scuola di Chartres.

Le sue opere principali sono la *Philosophia mundi* e il *Dragmaticon philosophiae*. La prima ebbe diverse edizioni, nelle quali però è attribuita ad altri autori (Beda, Guglielmo di Hirschau, Onorio di Autun. Cf. PL 172 e 190); la seconda fu pubblicata con il titolo *Dialogus de substantiis physicis confectus a Willelmo Aneponymo*, (Strasburgo 1567) e va talora sotto il titolo di *Philosophia secunda*. Un brano inedito della *Philosophia* (forse in una terza redazione) è stato pubblicato da C. Ottaviano (v. bibl.). Scrisse inoltre *Moralium dogma philosophorum* (Uppsala 1929) e glosse inedite sulla *Consolatio* di Boezio e sul *Timeo*.

G. è un platonico e si interessa soprattutto di filosofia della natura. Sua principale fonte di ispirazione è il *Timeo*, che interpreta in senso creazionistico. Il demiurgo è identificato con il Padre, le idee con la Sapienza divina, il bene con lo Spirito Santo. Ritrattò poi un suo tentativo di interpretare l'anima del mondo come lo Spirito Santo. Per la sua dottrina trinitaria, che tende ad interpretare le Persone divine come caratteristiche dell'attività creatrice divina (potenza, sapienza, bontà) fu attaccato da Guglielmo di St-Thierry, amico di s. Bernardo.

Bibl.: H. Flatten, *Die Philosophie des Wilhelm v. C.*, Coblenza 1929; M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen.... zum Schrifttum des Wilhelm v. C.*, Monaco 1935; C. Ottaviano, *Un brano inedito della Philosophia di G. di C.*, Napoli 1935; J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Parigi-Ottawa 1938 (con brani inediti delle *Glosse* a Boezio e al *Timeo*). Sofia Vanni Rovighi

GUGLIELMO di Cun (*de Cuneo*, *de Cugno*). - Giureconsulto del sec. XIV. Di nazionalità francese, non italiana, come si riteneva un tempo, insegnò diritto civile a Tolosa dal 1316 al 1317 e forse a Orléans. Ebbe frequenti rapporti con la corte papale di Avignone e fu eletto vescovo di Comminges; morì nel 1335.

Gli si attribuiscono corsi di letture sul *Digestum vetus* e sul *Codex*, opere assai esaltate dal Diplovataccio e frequentemente citate da Bartolo. Appartengono pure a G. di C. due trattatelli: *De muneribus* e *De securitate*.

Bibl.: F. C. von Savigny, *Storia del diritto romano nel medioevo*, trad. it. di E. Bollati, II, Torino 1857, pp. 579-80; P. Fournier, *Guillaume de C., légiste*, in *Hist. littér. de la France*, XXXV (1923) pp. 361-85; A. van Hove, *Prolegomena*, 2a ed., Malines-Roma 1945, p. 520. Cosimo Petino

GUGLIELMO II, imperatore di Germania e re di Prussia. - N. il 27 genn. 1859 a Potsdam, m. il 4 giugno 1941 a Doorn (Olanda). Figlio di Federico III di Prussia e di Vittoria Adelaide Maria Luisa, divenne re di Prussia ed imperatore di Germania alla morte del padre, nel 1888. Salito al trono, si trovò ben presto in conflitto con Bismarck, del quale non tollerava, per la propria concezione egocentrica della regalità, l'eccessiva autonomia nella condotta della politica interna ed estera dell'Impero.

Soprattutto su due punti l'Imperatore ed il cancelliere di ferro si scontrarono violentemente: in politica interna G. intendeva emanare varie disposizioni di carattere sociale e non voleva rinnovare la legge contro i socialisti, intenzioni queste che non erano gradite a Bismarck; in politica estera, l'abile edificio diplomatico costruito dal cancelliere, onde assicurare alla Germania l'amicizia della Russia (il cosiddetto Trattato di contrassicurazione del 1887) non veniva valutato in tutta la sua importanza dall'Imperatore, ed era considerato inconciliabile con gli impegni verso le potenze componenti, insieme alla Germania, la Triplice Alleanza. La collaborazione tra l'Imperatore ed il suo cancelliere si dimostrò di giorno in giorno sempre più difficile: nel marzo 1890 Bismarck fu costretto a dare le dimissioni. Il mancato rinnovo del Trattato di contrassicurazione con la Russia favorì l'alleanza di Pietroburgo con Parigi. Le inconsulte dichiarazioni fatte spesso dall'Imperatore, in occasione di discorsi e di interviste a giornali, allarmarono inoltre l'Inghilterra, che temeva l'espansionismo tedesco. A rafforzare questi timori contribuirono tanto la costruzione di una potente

marina da guerra, attuata dal Tirpitz, quanto l'interesse dimostrato dalla Germania verso l'Africa e verso la Turchia (ferrovia Berlino-Bagdad) e l'aperta simpatia dimostrata ai Boeri che combattevano contro l'Inghilterra nel 1899. Questi atteggiamenti influirono, e determinarono in un certo qual senso, lo scoppio della prima guerra mondiale. Di tendenze assolutiste, G. non revocò, sebbene lo avesse promesso, il sistema elettorale prussiano a tre gradi e non tenne conto della mozione per la pace approvata dal Reichstag nel 1917. Alla fine della guerra abdicò e si rifugiò in Olanda, dove rimase in esilio fino alla morte. Durante il regno di G. migliorarono sensibilmente le condizioni della Chiesa cattolica. Le leggi residue del *Kulturkampf* vennero a poco a poco abolite. Nel 1904 venne pure parzialmente revocata la legge contro i Gesuiti.

BIBL.: W. Mommsen, *Politische Geschichte von Bismarck bis zur Gegenwart, 1850-1933*, Francoforte sul Meno 1935, pp. 107-90; E. Eyck, *Das persönliche Regiment Wilhelms II.*, Zurigo 1948. Sulle relazioni con la Chiesa cf. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, II, Monaco 1934, pp. 466-74; III, ivi 1936, pp. 94-104. Silvio Furlani

GUGLIELMO di HINDERNISSEN. - Carmelitano, priore a Malines, poi a Bruxelles, capo, insieme ad Egidio Cantor, della setta degli « uomini d'intelligenza » (*homines intelligentiae*) esistente a Bruxelles all'inizio del Quattrocento. L'origine della setta rimonta forse alla poetessa Blommaerdine, la cui mistica panteista fu combattuta nel secolo precedente da G. Ruysbroek (cf. *Anal. Boll.*, 4 [1885], p. 286).

La dottrina della setta è apparentata a quella del libero spirito (v.) : ripudiava i precetti della Chiesa e i mezzi di santificazione (Sacramenti); le si rimproverava anche la comunanza delle donne. Come i gioachimiti, accettava tre ère : del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, aspettando quest'ultima in cui doveva regnare lo spirito libero e effettuarsi la salvezza di tutti gli uomini e anche dei demoni ! Nel 1410 Pietro d'Ailly, vescovo di Cambrai, alla cui diocesi Bruxelles apparteneva, intentò un processo alla setta che compì nel 1411 ; i suoi atti sono quasi l'unica fonte per la sua storia. G. di H. ritrattò e fu condannato a tre anni di carcere, dopo i quali doveva essere rinchiuso a vita in un convento carmelitano fuori della diocesi. Sulla sorte degli altri aderenti alla setta non ci sono state tramandate notizie.

BIBL.: Fonti : gli atti del processo del 1411 furono editi da : St. Baluzius, *Miscellanea*, II, Parigi 1769, pp. 277-97; Mansi, II, pp. 288-93; C. Du Plesis d'Argentré, *Collectio iudiciorum*, I, II, Parigi 1724, pp. 201-209; P. Fredericq, *Corpus documentorum Inquisitionis neerlandicae*, I, Gand 1889, pp. 267-79. Letteratura : A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge*, Parigi 1875, p. 111 sgg.; H. Ch. Lea, *History of the Inquisition*, II, Nuova York 1888, p. 405 sg.; L. Oliger, *De secta spiritus libertatis in Umbria*, Roma 1943, p. 86. Livario Oliger

GUGLIELMO di HIRSAU, beato. - Bavarese, m. il 4 luglio 1091 a Hirsau. Fu da piccolo oblato al monastero di S. Emmerano a Ratisbona; nel 1069 fu chiamato quale abate dai monaci del restaurato Hirsau, tuttavia non si fece ordinare prima della morte del suo predecessore Federico, ingiustamente deposto. Sotto il suo governo prudente e moderato, Hirsau cominciò a rifiorire. G. lavorò indefessamente per ottenere da Enrico IV e dal papa Gregorio VII, a cui fece una visita personale, l'esenzione piena del suo monastero, che diresse fino al 1075.

Sul modello delle *Constitutiones Cluniacenses* compose le *Constitutiones Hirsaugienses* (cf. M. Fischer, *Studien zur Entstehung der Hirsauer Konstitutionen*, Tubinga 1910). Il numero dei monaci crebbe tanto da rendere necessaria la costruzione di un altro monastero (1083-92), e numerose colonie monastiche poterono essere mandate a Erfurt, a Magdeburgo, in Stiria e in Carinzia. Fu uno dei promotori dell'Istituto degli Oblati nell'Ordine benedettino. Dopo l'incontro con papa Gregorio VII e la visita del suo legato Bernardo di Marsiglia, G. e i suoi monaci divennero vigorosi difensori della riforma gregoriana in Germania. Fu uomo di buona cultura e lasciò alcune opere : *Dialogi de Musica* (PL 150, 1147-78; ed. critica di H. Müller, Francoforte 1883) e *Astronomia* (stampato soltanto il prologo: PL 150, 1639-42). Fino alla decadenza del monastero di Hirsau G. godé pubblica venerazione. Festa il 5 luglio.

BIBL.: *Vita* in *Acta SS. Iulii*, II, Anversa 1721, pp. 148-55; PL 150, 889-924; MGH, *Scriptores*, XII, pp. 209-25; P. Giseke, *Die Hirsauer im Investiturstreit*, 1883, pp. 6-96; A. Brackmann, *Die Anfänge von Hirsau* in *Papsttum u. Kaisertum*, Monaco 1926, pp. 215-32. Lucchesio Spätling

GUGLIELMO di HOTHUM (HOZUM, HENDON). - Teologo domenicano, m. a Digione il 27 ag. 1298. Nel 1269 commentava le *Sentenze* di Pietro Lombardo a Oxford, nel 1280-82 era *magister theologiae* a Parigi, poi superiore provinciale del suo Ordine per l'Inghilterra, nel 1296 arcivescovo di Dublino. Nel 1284, dopo la condanna di Richard Knapwell, difese questo autore e la sua dottrina dell'unicità delle forme sostanziali contro l'arcivescovo francescano Peckham.

Opere : un *Quodlibet* che fu disputato in Parigi nel 1280, una *Quaestio disputata* e una *Quaestio in vesperis*, inoltre alcuni *Sermones* (tutte inedite).

BIBL.: A. G. Little e F. Pelster, *Oxford theology and theologians 1282-1302*, Oxford 1934, pp. 83-87; F. Pelster, s. v. in LThK, X, col. 899; M. de Wulf, *Storia della filosofia mediev.*, vers. it., II, Firenze 1945, p. 191 sg. Anneliese Maier

GUGLIELMO II il Rosso (Rufus), re d'INGHILTERRA. - Terzo figlio e successore di Guglielmo il Conquistatore, n. tra il 1056 e il 1060, m. il 2 ag. 1100. Nella politica estera seguì l'indirizzo paterno, ma ebbe successo solo relativamente alla Scozia. Nell'interno si dimostrò dispotico, anche nei riguardi della Chiesa. Specialmente dopo la morte di Lanfranco (v.) di Pavia, trascurava le nomine alle sedi vescovili e alle abbazie, prendendo inoltre le entrate o imponendo gravi imposte alle Chiese.

Gravemente ammalato nel 1093, prometteva a s. Anselmo di Bec un mutamento di condotta. Ma dopo la guarigione continuò come per l'innanzi, venendo spesso in conflitto con Anselmo, che nel 1097, contro la volontà del Re, venne a Roma e soltanto dopo la morte di G. II fu richiamato in patria dal successore Enrico I. G. fu ucciso a tradimento in una caccia nel New Forest. Fu un despota vizioso, falso, crudele, che non seppe cattivarsi la stima e l'affetto dei sudditi.

BIBL.: Eadmero, *Vita Anselmi* e *Historiae novorum*, in *Anglia*, ed. M. Rule, ivi 1884; Guglielmo di Malmesbury, *De gestis regum*, ed. G. Stubbs, ivi 1887-89; *Peterborough Chronicle*, ed. C. Plummer, 2 voll., ivi 1892-99; E. A. Freeman, *Reign of William Rufus*, 2 voll., Oxford 1882; I. Belloc, *Breve storia d'Inghilterra*, vers. it., I, Roma 1934, pp. 117-21. Lucchesio Spätling

GUGLIELMO da MALAVALLE, santo. - Fondatore della Congregazione degli Eremiti, detti Guglielmini o Guglielmiti, m. presso Siena il 10 febbr. 1157. Si pensa che sia nato in Francia, in epoca che non si può precisare; monaco intorno al 1153 nella piccola isola di Lupocavio presso Pisa, nel 1155 si ritirò in una squallida valle (Malavalle) presso Siena, ove morì. Canonizzato da Innocenzo III nel 1202, se ne celebra la festa il 10 febbr. Il corpo si conserva a Castiglione di Pescaria, il capo è venerato nella chiesa dei Gesuiti ad Anversa.

Intorno alla vita del Santo si hanno poche notizie ed anche incerte, essendo stato confuso da biografi tardivi con altri santi e monaci coevi ed omonimi. Si crede che in gioventù G. si dedicasse alla milizia e conducesse vita peccaminosa. Recatosi in pellegrinaggio di penitenza a Roma, dal papa Eugenio III gli sarebbe stato imposto, per la remissione dei peccati, di pellegrinare fino a Gerusalemme. Passati otto anni in Terra Santa, si recò nell'Italia centrale, ove divenne istitutore di monaci.

Bibl.: Una vita del Santo, scritta dal discepolo e monaco Alberto, ma tramandata in forma parzialmente mutila ed altrove ampliata, fu edita da G. de Waha, Liegi 1693. Un'altra vita, scritta da Teobaldo, monaco francese forse del sec. XIII, è riportata in *Acta SS. Februarii*, II, Parigi 1864, pp. 451-72.
Tomaso Toschi

GUGLIELMO di Malmesbury. - Storico benedettino (al secolo G. Somerset) dell'abbazia di Malmesbury nel Wiltshire, dove fu anche bibliotecario; n. ca. il 1090; si ha ancora notizia di lui nel 1143; poi se ne perdono le tracce. È il principale storico inglese del sec. XII.

La sua produzione è considerevole. Si ricordano: *Regalium sive De rebus gestis regum Anglorum*, dal 449 al 1127; *Historiae novellae libri tres*, dal 1127 al 1143; *De gestis Pontificum Anglorum*, fino al 1125; *Vita s. Dunstani episcopi*; *Liber de antiquitate Ecclesiae Glastonensis* ecc. Molte altre opere sono ancora inedite.

Edizioni: il *De rebus gestis regum Anglorum*, le *Historiae novellae* e i primi quattro libri del *De gestis Pontificum Anglorum* furono pubblicate da Enrico Savile, a Londra nel 1596 e a Francoforte nel 1601; il quinto libro del *De gestis Pontificum* e la *Vita s. Dunstani* furono pubblicati da H. Warthon nel t. II dell'*Anglia sacra*, Londra 1691, e da Tommaso Galeus nel t. XV della *Scriptorum Anglorum Sylloges*, Oxford 1691, in cui inserì anche il *Liber de antiquitate Ecclesiae Glastonensis*. Edizioni più recenti sono quelle di PL 179, 955-1772 e di W. Stubbs, 2 voll., Londra 1887-89.

Bibl.: J. A. Fabricius, *Bibliotheca mediae et infimae latinitatis*, III, Firenze 1858, pp. 143-44, 152; PL 179, 941-44; W. de Gray Bisch, *Life and writings of William of M.*, Londra 1874; K. Norgate, *England under the Angevin Kings*, ivi 1887; N. R. Ker, *William of M. handwriting*, in *Engl. histor. rev.*, 54 (1944), pp. 371-76.
Francesco Russo

GUGLIELMO de la Mare. - Filosofo e teologo francescano, m. nel 1298. Insegnò a Oxford; è autore di un *Commento alle Sentenze* (che comprende però solo i primi due libri), e di *Quaestiones disputatae*: l'una e l'altra opera ancora inedite. È noto soprattutto per il suo *Correctorium fratris Thomae*, che raccoglie, sotto 118 capi, tesi tomistiche e ad ognuna fa seguire una confutazione condotta dal punto di vista bonaventuriano.

Il *Correctorium* divenne quasi testo ufficiale nell'Ordine francescano dopo il Capitolo generale di Strasburgo del 1282 e, si potrebbe dire, bersaglio quasi altrettanto ufficiale dei contrattacchi tomistici. Uno di tali contrattacchi (che si fregiavano del titolo di *Correctoria* e attribuivano all'opera di G. de la M. quello di *Corruptorium*): il *Correctorium corruptorii «Quare»*, trascrive ad uno ad uno i passi di G. e ad essi fa seguire la difesa di s. Tommaso, sì che in questo contrattacco tomistico (del quale possediamo una ed. critica) possiamo trovare anche il testo di G. de la M.

G. segue fedelmente la dottrina di s. Bonaventura; anzi il Longpré sostiene che il di lui commento alle *Sentenze* è in realtà un commento al *Commento* di s. Bonaventura.

Bibl.: E. Longpré, *G. de la M.*, Amiens 1922; P. Glorieux, *Le Correctorium Corruptorii «Quare»*, Kain 1927; F. Pelster, *Les declarationes et les quaestiones de G. de la M.*, in *Rech. th. anc. et méd.*, 3 (1931), pp. 397-411.
Sofia Vanni Rovighi

GUGLIELMO di Melitone. - Quarto maestro francescano di teologia a Parigi. Successe nella cattedra a Odo Rigaldi nel 1248. Fu poi maestro a Cambridge e nel 1256 fu incaricato da Alessandro IV di completare la *Summa* di Alessandro di Hales, ma la morte (1257) lo sorprese prima che potesse compiere questo lavoro.

I suoi scritti (*Commenti* alla Scrittura e *QQ. de Sacramentis*) sono ancora inediti, salvo un *Tractatus super Missam* (a cura di W. Lampen, Quaracchi 1931).

Bibl.: P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, II, Parigi 1934, pp. 34-36; B. Pergamo, *De quaestionibus ineditis fr. O. Rigaldi, fr. Gulielmi de Melitone... circa naturam theologiae*, in *Arch. Franc. hist.*, 29 (1936), pp. 46-54 e 308-64.
Sofia Vanni Rovighi

GUGLIELMO da Modena. - Cardinale di Curia e diplomatico pontificio presso varie famiglie reali, n. verso il 1184 nel Piemonte, m. il 31 marzo 1251 a Lione. Appartenente all'Ordine cartusiano, entrò nel 1209 nella Cancelleria papale e fu vice-cancelliere negli aa. 1220-22; dal 1222 al 1234 vescovo di Modena, nel 1244 fu nominato cardinale vescovo di Sabina.

La sua attività diplomatica si svolse particolarmente nelle province baltiche. Nel 1225-26 provvide alle condizioni della Chiesa nell'Estonia e Lituania, e nella Pasqua del 1226 convocò un sinodo provinciale a Riga. Negli anni seguenti svolse intensa attività apostolica in Danimarca, Prussia, Polonia e Pomerania. Nel 1247 incoronò Hakon, re di Norvegia.

Il pio cardinale era uno strenuo difensore e patrocinatore dell'idea missionaria; per questo fu largo di simpatie verso i due Ordini mendicanti e missionari, il domenicano e il francescano.

Bibl.: G. A. Donner, *Kard. Wilhelm von Sabina... päpstlicher Legat in den nordl. Ländern*, Helsinki 1929.
Tomaso Toschi

GUGLIELMO di Moerbeke. - Domenicano fiammingo, n. ca. il 1215, m. nel 1286. Il suo nome è legato alle traduzioni latine di Aristotele e dei suoi commentatori, che iniziò a Tebe e a Nicea e con cui contribuì efficacemente alla conoscenza, presso i latini, del vero e integrale pensiero aristotelico. Fu penitenziere e cappellano alla Corte pontificia dopo il 1260; nominato arcivescovo di Corinto nel 1278. Gli anni trascorsi presso la Curia pontificia, in stretto rapporto culturale con s. Tommaso d'Aquino e altri scolastici, segnano il periodo della sua più feconda attività di traduttore. Per incarico di s. Tommaso rivide e corresse, sui manoscritti greci, le versioni aristoteliche greco-latine già esistenti e tradusse *ex novo* altre opere, con una rigorosa fedeltà che permette di ricostruire il testo greco originale, a volte perduto.

Non è attualmente possibile un elenco definitivo delle traduzioni *ex novo* di G. e delle sue revisioni: in molti casi egli retrocede da traduttore a semplice revisore, in altri risulta revisore o autore di versioni finora ritenute da lui indipendenti. Tipico il caso, vivamente discusso, della «translatio Lincolniensis» dell'*Ethica Nicomachea*, nella quale E. Franceschini riconobbe (1934) la revisione di G.; recente (1947) l'attribuzione a G. (fatta da L. Minio-Paluello) dell'unica versione latina medievale della *Poetica* di Aristotele. Gli studiosi sono tuttavia concordi nell'assegnare a G. la versione del l. XI (K) della *Metaphysica* di Aristotele; dei primi tre libri delle *Meteore*; dei ll. III e IV del *De coelo*; di buona parte dei 21 ll. *De animalibus*; dei ll. III-VIII della *Politica*; della *Rhetorica*. Risale pure a G. la versione dei Commenti (testo aristotelico compreso) di Ammonio al *Perihermeneias*, di Simplicio ai *Predicamenta* e al *De coelo*, di Alessandro d'Afrodisia alle *Meteore* e al *De sensu*, di Giovanni Filopono al l. III del *De anima*, di Temistio al *De anima*. Particolare importanza, filosofica e filologica, hanno le sue versioni di Proclo: della Στοιχείωσις θεολογική (*Elementatio theologica*), dei *Commenti* al Parmenide e al Timeo (parziale) e di tre opuscoli dei quali è perduto il testo originale. Tradusse inoltre opere di Galeno, Ippocrate, Archimede, Tolomeo, ecc.

Bibl.: E. Franceschini, *Aristotele nel medioevo latino* (Atti IX Congresso nazionale di filosofia), Padova 1935; G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, E. Franceschini, in *Corpus philosophorum medii aevi.... Aristoteles latinus*, parte 1^a, Roma 1939; M. Grabmann, *G. di M.*, ivi 1946 (frequenti citazioni delle fonti; ampia bibl.); L. Minio-Paluello, *G. di M. traduttore della Poetica di Aristotele*, in *Riv. di filos. neoscolastica*, 39 (1947), pp. 1-17.
Edoarda Preto

GUGLIELMO NASONE (*Guilelmus Naso*). - Decretalista dell'Università di Bologna, dove prima fu alunno di Alano di Galles. Era *professor Decretorum* nell'a. 1222.

Tra i glossatori del *Decretum* di Graziano si trova *Willelmus*, che da alcuni è ritenuto il nostro G. N., mentre altri attribuiscono le glosse a *Guilelmus Guascus*.

Circa l'a. 1234 scrisse un Commento o Lettura alle *Decretali* di Gregorio IX, analizzando con metodo esegetico i singoli capitoli. L'opera è tuttora inedita: frammenti sono stati editi dal Trifone, che ha recensito anche tutti i codici cassinesi, contenenti opere di G. N. (*Gli scritti di G. N. conservati nella Biblioteca di Montecassino*, in *Rivista di storia del dir. ital.*, 2 [1929], pp. 242-60). Tra le sue opere vi sono glosse alle *Compilationes antiquae*, *Allegationes* e *reportationes* alle *Decretali* di Gregorio IX, una *Summa* relativa alle stesse e *distinctiones* e *repetitiones* sul *Decretum* e sulle *Decretali*.

BIBL.: J. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, II, Stoccarda 1877, pp. 78-80; St. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234)*, *Prodromus corporis glossarum*, I (*Studi e testi*, 71), Città del Vaticano 1937, pp. 32-33, 452; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 429, 447, 477, 489. Pietro Palazzini

GUGLIELMO di NEWBURGH. - Ecclesiastico e cronista inglese, detto anche G. *parvus* (*little*), n. nel 1136 a Bridlington (contea di York) e m. a Newburgh presso Coxwold ca. la fine del sec. XII o l'inizio del seguente.

Era entrato ancor fanciullo tra i Canonici regolari di Newburgh. Già vecchio, verso il 1196 cominciò la sua *Historia rerum Anglicarum* (detta pure *Hist. Anglicana*), opera in 5 libri che abbraccia il periodo 1066-1198 e che, quantunque spesso inesatta nella cronologia e basata su fonti altrimenti note, è di particolare importanza specialmente per il regno di Enrico II. Le informazioni sono generalmente sicure, data l'attendibilità delle fonti usate. Per la sua imparzialità e il fine intùito con il quale considera e giudica gli eventi umani, G. merita un posto notevole tra gli storici del sec. XII. Si attribuiscono a lui anche tre sermoni.

BIBL.: ediz.: La migliore edizione dell' *Hist. rer. Anglic.* è di R. Howlett in *Chronicles of the reigns of Stephen* etc., con la continuazione d'un anonimo fino al 1298, tratta dagli *Annales Furnesienses*, I, Londra 1884, pp 3-408; II, ivi 1885, pp 415-500; R Pauli, prefazione ed edizione parziale in MGH, *Scriptores*, XXVII, pp. 221-48. Sermoni: ed. Th. Acarne *Scriptores hist. Anglic.*, XI, Oxford 1719. Studi: H. E. Salter, *William of N.*, in *The english historical review*, 22 (1907), pp 510-14; R. Jancke, *Guilelmus Neubrigensis. Ein pragmatischer Geschichtsschreiber des 12. Jahrh.*, in *Jenaer historische Arbeiten*, ed. A. Cartellieri und W. Judeich, I, Bonn 1912. Stanislao Majarelli

GUGLIELMO di NOTTINGHAM, *senior*. - Francescano inglese, m. al Capitolo di Metz nella primavera del 1250. Nel 1239 vicario provinciale d'Inghilterra, nel 1240 divenne provinciale. Come tale nel 1244 sottoscrisse la Costituzione di Enrico III per la Università di Oxford, con la quale si costituì un tribunale speciale per gli studiosi e che è la base per la giurisdizione del Cancelliere.

G. era studioso diligente della S. Scrittura, e sembra che abbia studiato a Oxford sotto Grossatesta, di cui era amico. Promosse energicamente gli studi di teologia e l'osservanza della Regola francescana nella sua purità originale. Difese con successo gli interessi del suo Ordine nella Curia romana contro i Domenicani. Dai suoi frati era molto stimato ed amato, e quando il generale dell'Ordine, Giovanni da Parma, nel Capitolo del 1248 lo voleva deporre, per cagione a noi ignota, incontrò la generale disapprovazione dei frati inglesi, che lo elessero di nuovo. Nel 1250 andò come legato dal Papa.

Scrisse un commentario agli Evangeli, chiamato *Unum ex quatuor* o anche: *De Concordia Evangeliorum*, il quale ha per fondamento l'opera di Clemente di Langthon, ed era molto stimato nel medioevo, come dimostra il gran numero dei manoscritti.

(*da W. Steenhoff, Amsterdam das Rijksmuseum, Lipsia 1920, p. 121*)

GUGLIELMO I, principe d'ORANGE - Ritratto. Dipinto di Michele van Miereveld (1567-1641) - Amsterdam, Rijkmuseum.

Suo fratello AGOSTINO, anch'esso frate minore, era primo economo di Innocenzo IV e accompagnò il nipote del Papa, il Patriarca d'Antiochia, nella Siria, dove divenne vescovo di Laodicea.

GUGLIELMO di NOTTINGHAM, *iunior*. - Francescano inglese, m. il 5 ott. 1363 presso Basilea. Lettore dopo il 1312 e reggente di teologia a Oxford, ove trascrisse molte opere di Nicolò (v.) da Gorham a spese di suo fratello Sir Rugh of Nottingham. Viene molte volte confuso con G. di N. *senior*. Fu il 17° provinciale d'Inghilterra, mentre il *senior* fu il 4°.

Nel 1322 era presente al Capitolo generale dell'Ordine a Perugia e sottoscrisse con gli altri ministri provinciali la famosa lettera nella quale i Francescani dichiararono che la dottrina « de paupertate Christi » non era eretica ma sana e cattolica. Questo atto costituì l'inizio della rivolta di tutto l'Ordine contro Giovanni XXI (H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Friburgo in Br. 1909, p. 69).

Gli è attribuita l'opera *Determinatio pro lege Christianorum* e un commento alle sentenze del Lombardo. Del resto ad entrambi i Guglielmo dallo Sbaralea ed altri vengono ascritte molte opere che però sono incerte.

BIBL.: Wadding, *Scriptores*, p. 106; Sbaralea, parte 2ª, I, pp. 343-44; A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, pp. 126 sgg., 136, 139, 155, 165, 182-85, 187; C. Balič, *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à J. Duns Scot*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 2 (1930), pp. 160-88. Arduino Kleinhans

GUGLIELMO di OCCAM: v. OCCAM, GUGLIELMO.

GUGLIELMO I, principe di ORANGE, conte di NASSAU, detto il TACITURNO. - N. a Dillenburg (Nassau) il 24 apr. 1533, ucciso a Delft il 10 luglio 1584. Primogenito di Guglielmo di Nassau-Dillenburg e di Giuliana di Stolberg, entrambi luterani, divenne, undicenne, il più ricco signore dei Paesi Bassi per eredità dal cugino Renato di Nassau; onde Carlo V volle fosse allevato nel cattolicesimo a Bruxelles. Sensibile piuttosto alle questioni politiche che non a quelle squisitamente religiose, ebbe i primi contrasti con Filippo II per il ritiro delle truppe spagnole dalle province per le quali era stato nominato statolder dal Re (Olanda, Zelanda, Utrecht) e per il richiamo del card. Granvelle (1564).

Piuttosto tollerante verso i non cattolici, anche per influsso della seconda moglie, figlia di Maurizio di Sassonia, eccessiva tolleranza che provocò un biasimo di papa Pio IV (1565), tutta l'azione di G. fu piuttosto quella, politico-nazionale, di un signore che voleva garantire ai suoi territori l'autonomia, eventualmente fino all'indipendenza, dentro e, se non possibile, fuori dal quadro dei domini asburgici, che non quella di un capo religioso. A figurare anche come capo religioso fu portato dalle circostanze, per cui la lotta per l'indipendenza delle Province Unite venne ad identificarsi con una lotta per la libertà dei calvinisti e protestanti. Il conflitto con Filippo II, latente dal 1564, si fa aperto dal 1568, in presenza della politica di forza del duca d'Alba e poi di Ales-

sandro Farnese. Solo nel 1573 passa decisamente al calvinismo, mentre la guerra già divampa da 5 anni, tra alternative di successi e sconfitte, ché G. non è sempre un generale all'altezza dei suoi avversari. Tuttavia, l'entrata in Bruxelles (sett. 1577) è un successo clamoroso, che gli merita l'elezione a capo delle Province Unite, ciò che non impedisce, dichiarata la decadenza di Filippo II, che gli Stati si orientino verso Francesco duca di Angiò. Ma l'abile politica di G., dietro le quinte, esautora il principe francese e quando egli muore (1584) il valore dell'aiuto francese è già scontato agli occhi degli insorti. Poco dopo però anche l'Orange cade vittima di un fanatico subornato, dicesi, dal Farnese.

BIBL.: R. Putman, *William the Silent*, 2 voll., Nuova York 1895; E. Heyck, *Wilhelm von Oranien*, Bielefeld 1908; A. van Schelven, *Willem van Oranje*, Haarlem 1933; C. V. Wedgwood, *William the Silent. William of Nassau, Prince of Orange, 1533-1584*, Londra 1944. Ernesto Sestan

GUGLIELMO II, principe d'ORANGE, conte di NASSAU, statolder delle Province Unite dei PAESI BASSI. - Figlio di Federico Enrico, n. a L'Aja il 27 maggio 1626, m. il 6 nov. 1650. Nel 1647 G. successe al padre, in un momento in cui i contrasti, apparsi tra gli Stati Generali e il potere esecutivo, rendevano la situazione interna più che mai difficile. Sebbene la Pace di Vestfalia assicurasse al paese la massima prosperità politica ed economica, queste lotte interne turbarono lo statolderato del giovane principe. Egli si trovò quindi ben presto coinvolto nel dissidio con il rafforzato partito pacifista, i cui esponenti esigevano l'immediato licenziamento delle truppe mercenarie assoldate per la guerra precedentemente sostenuta.

Il conflitto giunse alla sua fase drammatica quando G. II non esitò più ad impiegare la forza per ridurre all'obbedienza gli Stati. Fiducioso nell'appoggio delle masse popolari, nel luglio 1650 egli ordinava l'arresto di sei deputati di città olandesi, tra cui Giacomo de Witt, borgomastro di Dordrecht, fautore della sovranità della provincia d'Olanda, sotto la cui guida l'opposizione si era scatenata; nello stesso tempo inviava un corpo armato contro Amsterdam, dove maggiormente ferveva la resistenza. Questi energici provvedimenti ebbero il loro successo, e G. riuscì a domare ogni residuo di ribellione; senonché di lì a poco altri incidenti scoppiarono. Infatti nell'accordo stipulato con il card. Mazarino (allora in lotta contro la Fronda) lo Statolder aveva pattuito che tra le eventuali conquiste realizzate dagli Olandesi sugli Spagnoli, a lui personalmente dovessero essere devolute Anversa e il ducato di Brabante (29 ott. 1650). Una nuova rivoluzione sembrava incombere sul paese, quando G. morì improvvisamente.

BIBL.: G. Groen van Prinsterer, *Archives ou Correspondances de la Maison d'Orange-Nassau*, 2ª serie, III, IV, V, Utrecht 1859-61; A. Le Fevre-Pontalis, *Vingt années de république parlementaire au XVIIe siècle*, Parigi 1884; A. Waddington, *La République des Provinces-Unies, la France et les Pays-Bas espagnols de 1630 à 1650*, 2 voll., ivi 1895. Per altra bibl. sull'epoca, E. Préclin-V. L. Tapié, *Le XVIIe siècle*, 2ª ed., ivi 1949, p. 58 sgg. Carlo De Frede

GUGLIELMO III, principe d'ORANGE, conte di NASSAU, statolder della Province Unite dei PAESI BASSI, re d'INGHILTERRA, di SCOZIA e d'IRLANDA. - N. all'Aja il 14 nov. 1650, m. a Hampton Court il 19 marzo 1702. Figlio postumo di Guglielmo II d'Orange e di Maria Stuart, figlia di Carlo I d'Inghilterra, ebbe una fanciullezza travagliata; sospeso lo statolderato nelle Province Unite, dove saliva la stella del gran pensionario De Witt, vide occupato da Luigi XIV anche l'avito principato di Orange (1660); ma la restaurazione degli Stuart in Inghilterra rialzò anche le fortune degli Orange in Olanda. Di fronte all'invasione francese, G. fu dapprima nominato capitano generale (1672) e poco dopo, nell'entusiasmo patriottico della difesa contro l'invasore e nel risentimento contro il partito plutocratico del De Witt, statolder. G. fino allora quasi sconosciuto, malandato in salute, diede ben presto la misura delle sue qualità di generale e di diplomatico; pur senza molta originalità, seppe neutralizzare gli effetti delle vittorie francesi ed organizzare l'unione degli Stati protestanti e non protestanti d'Europa, preoccupati di un'egemonia francese, e staccare l'Inghilterra dall'alleanza con la Francia (1674).

La pace di Nimega (1678), dapprima conclusa da G. con pochi riguardi verso gli interessi degli alleati, coronò la sua politica, proseguita poi con altri accordi e leghe per garantirsi contro un ritorno offensivo di Luigi XIV, specie dopo la di lui revoca dell'editto di Nantes (1685): ciò che provocò, pronubo G., la formazione della cosiddetta Lega di Augusta (1686), lega meramente politica, comprendente potenze cattoliche e potenze protestanti. La lega lo assicurava alle spalle mentre egli andava colorendo il suo disegno sull'Inghilterra, dove l'opposizione parlamentare e popolare a Giacomo II non aveva tardato a porre gli occhi, come a successore, su G. e su sua moglie Maria, primogenita di Giacomo II. Pur fra le esitanze degli Olandesi che vedevano il loro primo cittadino (ma non re) divenire re in una nazione vicina, col pericolo che con le forze inglesi egli poi tornasse a imporre il suo dominio anche all'Olanda, G. poté preparare la spedizione militare che nel nov. 1688 sbarcò in Inghilterra e assicurò a sé e alla moglie il trono inglese. Re in Inghilterra, statolder in Olanda, G. divise la dimora fra i due paesi, cercando di conciliarne gli interessi non sempre concordanti, specie nel campo marittimo-commerciale e coloniale. La chiave di volta della sua comune politica anglo-olandese fu la diffidenza verso la politica di Luigi XIV, specialmente via via che si avvicinava la grossa questione della successione spagnola. Ma la guerra della Lega di Augusta (1689-97), da lui condotta con scarsi successi, non era riuscita al fine di indebolire sensibilmente la Francia e la morte gli impediva di vedere più che appena l'inizio di quel duello.

BIBL.: C. F. Sirtema De Gravestins, *Guillaume III et Louis XIV*, 8 voll., Parigi 1868; L. Serignan, *Guillaume III stathalder de Hollande et roi d'Angleterre*, Parigi 1880; G. Edmundson, *The administration of John De Witt and William of Orange, 1651-88*, Cambridge 1918; J. N. Clarck, *The Anglo-Dutch Alliance and the war against French, 1688-97*, Manchester 1923; M. Bowen, *William, prince of Orange, afterwards king of England*, Londra 1928; M. C. Trevelyan, *William III and the defense of Holland, 1672-74*, ivi 1930; 2ª ed. ivi 1935.
Ernesto Sestan

GUGLIELMO IV d'Orange-Nassau, statolder delle Province Unite dei PAESI BASSI. - N. a Leeuwarden il 1 sett. 1711, figlio postumo di Giovanni Guglielmo Friso, principe di Nassau.

Gli avvenimenti della Guerra di successione austriaca e il pericolo che attraversò il paese nel 1747, quando le forze francesi ne violarono i confini, costituirono l'occasione propizia per l'elevazione di G., che fu acclamato entusiasticamente *statolder* di tutte le province (maggio 1747). G., per ovviare ai disastri della guerra, attese a riorganizzare l'esercito; ma non riuscì a fermare l'avanzata nemica: a Lawfeld le forze olandesi, quantunque sostenute dall'esercito inglese del duca di Cumberland, furono battute (luglio 1747). Nel sett. Berg-op-Zoom cadde nelle mani dei Francesi. La Pace di Aquisgrana salvò la situazione esterna; ma all'interno si rinfocolarono le agitazioni sorte a causa delle imposizioni fiscali, mentre perdurava più aspro il contrasto tra la classe della minuta borghesia, che nella elevazione di G. aveva sperato una politica democratica, e l'aristocrazia degli Stati. G. morì nel 1751. Troppo rispettoso delle antiche consuetudini e restio ad ammettere al governo la borghesia, egli, pur essendo riuscito ad abolire l'odioso appalto delle imposte e a migliorare il governo delle Indie, fu in generale mediocre uomo di Stato e di armi.

BIBL.: lettere in: G. Groen van Prinsterer e Th. Bussemaker, *Archives de la Maison d'Orange-Nassau*, 4ª serie, I,

Leida 1908. Studi: L. F. De Beaufort, *Leven van Willem IV*, Amsterdam 1752; J. Haverkamp, *Leven van Willem IV*, ivi 1788; L. von Ranke, *Briefwechsel Friedrichs des Grossen mit Wilhelm IV. von Oranien und dessen Gemahlin Anna*, Berlino 1868; P. J. Blok, *Geschiedenis van het nederlandsche volk*, 3ª ed., 4 voll., Leida 1923-26, v. indice. Carlo De Frede

GUGLIELMO V d'Orange-Nassau, ultimo statolder delle Province Unite dei Paesi Bassi. - N. da Guglielmo IV, a l'Aja, l'8 marzo 1748. Alla morte del padre (1751) gli Stati Generali lo dichiararono erede e successore, mentre era in età di tre soli anni, e istituirono una reggenza in persona della madre Carolina di Hannover e di Luigi Ernesto di Brunswick, cui fu dato il comando supremo dell'esercito. Nel 1766 G. fu dichiarato maggiore.

In quel tempo il paese rifioriva alquanto. Sposo di Federica Sofia Guglielmina, nipote di Federico II di Prussia, il nuovo *statolder* rinforzò i vincoli con i protestanti tedeschi, e sembrava propenso a svolgere una politica di pace; ma la Francia, sfruttando l'entusiasmo che la rivoluzione americana aveva suscitato nel paese e l'attività svolta dal partito democratico del Van der Cappellen, lo spinse contro l'Inghilterra. Il conflitto fu disastroso per l'Olanda, che non era più fornita della potente flotta d'un tempo, e le costò la perdita di numerose colonie in America e in India. Negli anni successivi continuò il fermento antiorangista; G. cercò di reprimerlo; ma reagirono fieramente contro di lui gli Stati d'Olanda. Invano fu chiesto aiuto agli Inglesi; soltanto per l'intraprendenza della consorte lo *statolder* salvò il potere. Infatti quella sollecitò il soccorso della Prussia, e un esercito prussiano nel sett. 1787 entrò in Olanda costringendo i più fieri agitatori a riparare in Francia. Nel 1792 scoppiò la guerra con la Francia rivoluzionaria, che si chiuse con l'occupazione nemica ad opera dell'esercito del Pichegru. G., il 18 genn. 1795, s'imbarcò a Scheveningen e fuggì in Inghilterra, dove emanò un proclama per mettere sotto l'autorità inglese le colonie dell'India. La Repubblica batava lo dichiarò decaduto il 23 febbr. Dopo alcuni anni di soggiorno nel Nassau, G., ultimo *statolder* d'Olanda, si spense il 9 apr. 1806.

Bibl.: P. J. Blok, *Geschiedenis van het nederlandsche volk*, 3ª ed., 4 voll., Leida 1923-26, v. indice; G. Groen van Prinsterer, *Archives ou Correspondance de la Maison d'Orange-Nassau*, 5ª serie, III, Leida 1910-15; C. Manfroni, *Storia d'Olanda*, Milano 1909; altra bibl. in L. Villat, *La Révolution et l'Empire*, I, Parigi 1947, pp. 309, 380. Carlo De Frede

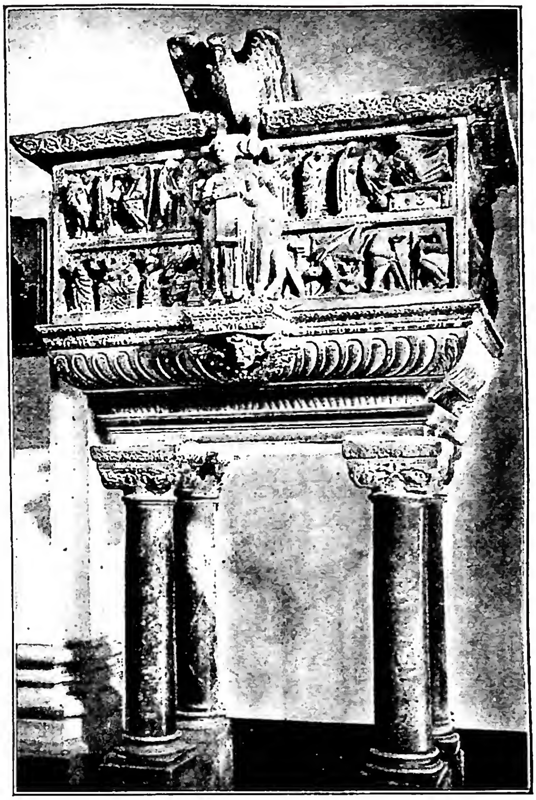
GUGLIELMO di Parigi: v. guglielmo di alvernia.

GUGLIELMO da Pisa. - Scultore attivo a Pisa dal 1159 al 1162 per il pergamo della cattedrale, passato poi a Cagliari per essere sostituito con quello di Giovanni Pisano.

In quest'opera le varie scene, ove sono presentate figure che indossano panni a pieghe parallele sottili e ravvicinate, sapientemente pausate su di un fondo ornato a motivi decorativi, in una chiara visione spaziale, tendono ad effetti pittorici di contrasti di luci. Lo scultore mostra rapporti con l'arte lombarda (per cui si è supposta appunto lombarda la sua origine), con l'arte bizantina, con quella provenzale (sculture nelle facciate di St-Gilles e di St-Trophime), nonché richiami a quello stile pittorico che si ritrova anche nei sarcofagi romani del sec. iv. L'opera sua viene riecheggiata in quella di molti seguaci, come Gruamonte e Biduino, per tacere dei numerosi anonimi che hanno lasciato opere nella regione.

Bibl.: P. Toesca, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, pp. 216-17; G. Nicco Fasola, *Scultura romanica alla mostra di Pisa*, in *Belle arti*, 1946, p. 88 sgg. Gilberto Ronci

GUGLIELMO Rubió (de Rubione). - Teologo francescano del sec. xiv. Pochi ed incerti i dati biografici. Una tradizione lo dice aragonese, nativo di Villa Franca; un'altra, catalano, nativo di Villa Franca del Panadés (Barcellona).



(*fot. Alinari*)
Guglielmo da Pisa - Pulpito con storie della vita della Vergine (eseguito tra il 1159 e il 1162) - Cagliari, Cattedrale.

Nel documento di approvazione del suo commento alle *Sentenze*, con data 25 maggio 1333, in Assisi, è detto *minister provincie Aragonie*. Compì gli studi probabilmente a Parigi, come insinua l'*Explicit II l. Sent. fr. Francisci Rubei reportatus per fr. G. de Rubione, Parisius*, nel manoscritto già nella Biblioteca dei XII Apostoli a Roma. Altra riportazione indica ancora il tempo del soggiorno a Parigi: *Explicit reportatio IV l. Sent. sub mag. Francischo de Marchia... facta per fr. G. de R. an. D. 1323* (cod. Chig. B. VII. 113; cod. 531 della chiesa metropolitana di Praga). Si ammette che sia stato fra i discepoli immediati di G. Duns Scoto, ma non se ne può addurre una prova certa. Il suo commento alle *Sentenze*, dove si fa allusione ad altri suoi scritti, come i *Quodlibeta*, ora perduti, fu edito a Parigi in due tomi, nel periodo 1517-1518.

Bibl.: C. Rubert, *Fr. G. R.*, in *Archivo Ibero-Americano*, 30 (1928), pp. 5-32; 32 (1929), pp. 145-81; 33 (1930), pp. 5-42; 34 (1931), pp. 161-76, 321-40; L. M. Farré, *La concepció immaculada de la Verge segons Fr. G. R.*, in *Analecta sacra Tarraconensia*, 7 (1931), pp. 95-138. Celestino Piana

GUGLIELMO di Saint-Amour. - Filosofo e teologo, n. al principio del sec. xiii, m. nel 1271. Studiò a Parigi e in quella Università fu *magister artium* nel 1228; maestro in teologia verso il 1250.

Appartiene al clero secolare ed è famoso per la lotta sostenuta contro gli Ordini mendicanti (Francescani e Domenicani) per impedire ai loro membri l'insegnamento nell'Università, o almeno limitarne il numero ad uno per Ordine. Ebbe come avversari s. Bonaventura e s. Tommaso. In un primo tempo, sotto il pontificato di Innocenzo IV, sembrò che G. avesse partita vinta. Le cose

cambiarono con l'avvento al trono di Alessandro IV (12 dic. 1254). G. scrisse contro i Mendicanti un *Liber de Antichristo et eiusdem ministris* e poi (1255-56) un *Libellus de periculis novissimorum temporum*, che fu condannato da Alessandro IV nell'ott. 1256. Qualche mese prima G. era stato privato di tutti i benefici e dignità. G. fece ricorso alla Curia romana, ma non ottenne nulla e fu esiliato dal regno di Francia. Persistè tuttavia nella sua posizione e si mantenne a contatto con i suoi amici e compagni di lotta di Parigi, Gerardo di Abbéville (v.) e Nicola di Lisieux.

BIBL.: M. Perrod, *Etude sur la vie et les oeuvres de Guillaume de S. A.*, Parigi 1902; M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, Münster 1920; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, I, Parigi 1933, pp. 343-46. Sofia Vanni Rovighi

GUGLIELMO di SAINT-THIERRY. - Teologo cistercense, n. a Liegi ca. il 1085, m. a Signy l'8 sett. 1148. Di distinta famiglia, studiò probabilmente alla scuola di Anselmo di Laon. Entrato nell'abbazia benedettina di St-Nicaise (Reims), ne divenne in seguito monaco e nel 1119 fu eletto abate di St-Thierry, presso Reims, ove governò con saggezza. Conquistato dall'affettuosa amicizia di s. Bernardo, sebbene da questi dissuaso, si dimise da abate ed entrò, nel 1135, tra i Cistercensi di Signy (diocesi di Reims), ove trascorse gli ultimi anni in fervida contemplazione, sempre vigile però sui pericoli, che in quel periodo di fermento intellettuale la fede poteva correre. Fu appunto nel 1138, che con una commovente lettera (PL 182, 531-39) provocò il tempestivo intervento di s. Bernardo contro gli errori di Abelardo (v.), condannati poi al Concilio di Sens (1140) e da Roma. Si oppose con pari zelo alle deviazioni dottrinali di Guglielmo di Conches nel *De erroribus Guillelmi de Conchis* (*ibid.* 180, 333-40) e di Gilberto Porretano (v.). Nell'Ordine cistercense ha il titolo di beato.

Prima di ritirarsi a Signy aveva scritto varie opere: il *De contemplando Deo* (*ibid.* 185, 365-80) attribuito a s. Bernardo; il *De natura et dignitate amoris* (*ibid.* 185, 379-408) il *De Sacramento altaris* (*ibid.* 180, 345-66), che tratta della transustanziazione, multipresenza del corpo di Cristo, degli accidenti e della *duplex manducatio*, nell'intento di conciliare le apparenti antinomie dei testi patristici intorno al mistero eucaristico. A quest'opera, nell'edizione del Migne (*ibid.* 341-44), è premessa la lettera eucaristica di G. a Ruperto di Deutz; *Excerpta ex libris s. Gregorii papae super cantica canticorum* (*ibid.* 411-74) e il *Commentarius in Cantica Canticorum ex scriptis s. Ambrosii* (*ibid.* 15, 1947 sgg.): due florilegi abilmente compilati; *De natura corporis et animae libri duo* (*ibid.* 180, 695-726): nel primo offre un'analisi quasi anatomica del corpo umano sulla falsariga di Costantino l'Africano e dei medici arabi, nel secondo un'antropologia per tre quarti tratta dal *De hominis opificio* di s. Gregorio Nisseno, nella traduzione latina di Scoto Eriugena; *Meditativae orationes* (*ibid.* 205-47): opera personale, specchio fedele del suo animo fervoroso. Questi ultimi scritti furono certamente terminati a Signy, dove le circostanze imposero un nuovo ritmo alla sua penna: *Expositio altera super Cantica Canticorum* (*ibid.* 473-546): arriva fino al cap. 3, v. 3; l'idea dell'influsso dell'amore sulla conoscenza di Dio comanda tutta l'opera, che s'ispira a Origene, di cui G. aveva sotto gli occhi la parziale traduzione di Rufino, e al celebre commento di s. Bernardo; *Expositio in epist. ad Romanos* (*ibid.* 547-694): vasto commento desunto in gran parte da s. Agostino; *Disputatio adversus Abaelardum* (*ibid.* 249-82): confuta gli errori di Abelardo sui principali dogmi cristiani: importante la dottrina sulla Redenzione. Dopo la condanna dell'audace filosofo, suo antico condiscepolo, G. tentò una elaborazione della teologia nel desiderio di meglio orientare gli spiriti sbandati dall'errore; così nacquero le *Sententiae de fide* (perdute), una specie di trattato *De Deo Uno et Trino* ispirato alla dottrina di s. Agostino e di Boezio; lo *Speculum fidei* (*ibid.* 365-98): originale psicologia della fede, dove il motivo dell'*amor ipse intellectus est* è dominante; l'*Aenigma fidei* (*ibid.* 397-440): concettosa sintesi, soffusa di pietà, sulla trascendenza del mistero trinitario, in antitesi con i tentativi di Abelardo e di Guglielmo di Conches di razionalizzarne il contenuto. Poco prima di morire redasse l'*Epistola ad fratres de Monte Dei*, detta *Epistola aurea* (*ibid.* 184, 307-54), a richiesta dei Certosini di Mont-Dieu, presso cui aveva trascorso giorni deliziosi per il suo spirito: è un vero trattato *de vita solitaria*, basato sulla tricotomia origeniana degli psichici (incipienti), gnostici (proficienti), pneumatici (perfetti). Presto attribuita a s. Bernardo, godette della popolarità delle opere del s. Dottore; utilizzata da s. Antonio da Padova, Davide di Augusta, Ruysbroeck, Taulero, soltanto nel 1662 fu restituita al vero autore dal Tissier, seguito subito dal Mabillon. La *Vita Bernardi* (*ibid.* 185, 225-66), redatta con vigile senso critico, arriva fino al 1130; la morte impedì a G. di terminare questo sincero omaggio al suo grande amico. Altri scritti gli furono attribuiti, particolarmente la *Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*, ma è opera «cuiusdam abbatis nigrorum monachorum» (Goffredo d'Auxerre, *ibid.* 185, 596).

Uomo della tradizione, G. visse in costante comunione d'ideali con i Padri creando intorno a sé un «paradisus claustralis», un clima caldo e luminoso, in cui è avvolta l'origine e lo sviluppo della sua dottrina spirituale. Pur soggiogato dalla forte personalità di s. Bernardo, conservò la sua autonomia dottrinale, che si riflette in atteggiamenti e movenze inconfondibili. Questo Cistercense, cui non fece difetto né il genio né l'arte, il cui lirismo religioso fu sorretto da una singolare purezza di vita, dopo otto secoli d'immeritato oblio, vede ristabilirsi intorno alla sua persona e alla sua opera quell'atmosfera d'ammirazione di cui gli furono prodighi i contemporanei e la sua candida figura avanza vicino a quella del suo grande amico, il Dottore Mellifluo.

BIBL.: I. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Parigi 1905, pp. 330-32, 463-65; A. Poncelet, *La vie ancienne de Guillaume de St-Thierry*, in *Mélanges G. Kurth*, II, Liegi 1908, pp. 85-92; P. Rousselot, *L'identification formelle d'amour et d'intellection chez Guillaume de St-Thierry*, in *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster 1908 (ristampato a Parigi 1933), pp. 96-102; A. Adam, *Guillaume de St-Thierry; sa vie et ses oeuvres*, Bourg 1923 (il vero iniziatore degli studi su G.); A. Wilmart, *Le série et la date des ouvrages de Guillaume de St-Thierry*, in *Revue Mabillon*, 14 (1924), pp. 157-67; L. Malevez, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de St-Thierry*, in *Recherches de scienc. relig.*, 22 (1932), pp. 178-205, 257-79; M.-M. Davy, *Les trois étapes de la vie spirituelle d'après Guillaume de St-Thierry*, *ibid.*, 23 (1933), pp. 569-88; id., *La psychologie de la foi d'après Guillaume de St-Thierry*, in *Recherches de théol. anc. et médiév.*, 10 (1938), pp. 1-33; id., *L'amour de Dieu d'après Guillaume de St-Thierry*, in *Revue de scienc. relig.*, 28 (1938), pp. 319-46; id., *Ascèse et vertus selon Guillaume de St-Thierry*, in *Revue d'ascét. et de myst.*, 19 (1938), pp. 225-44; id., *La connaissance de Dieu d'après Guillaume de St-Thierry*, in *Recherches de scienc. relig.*, 28 (1938), pp. 430-56; P. Halász, *De perfectione vitae spiritualis sec. Gulielmum a S. Theodorico*, Zirc (Ungheria) 1941. A tutti gli studi della Davy sono rivolte critiche severe dallo specialista I.-M. Dechanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de St-Thierry*, Bruges-Parigi 1940; id., *Guillaume de St-Thierry: l'homme et son oeuvre*, ivi 1942, pp. 177-180 (opera fondamentale); id., *Amor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de St-Thierry*, in *Revue du moyen âge latin*, 1 (1945), pp. 349-74; I. De Ghellinck, *L'Essor de la littérature latine au XIIe siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1946, pp. 186-87; E. Gilson, *Notes sur Guillaume de St-Thierry*, in *La théologie mystique de st Bernard*, 2^a^ ed., Parigi 1947, pp. 216-32 (sintesi suggestiva). La Davy ha curata una poco riuscita edizione, con note e traduzione, dell'*Epistola aurea*; dom Dechanet prepara l'edizione critica delle principali opere. M. R. Thomas, *Pour comprendre Guillaume de St-Thierry*, in *Collectanea Ordinis Cisterciensis*, 9 (1947), pp. 2-15. Ulteriori riferimenti bibliografici presso lo stesso Dechanet, nell'opera citata. I. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2^a^ ed., Bruges 1948, passim (v. l'indice); L. De Simone, *G. di St-Thierry*, in *Sapienza*, 2 (1949), pp. 451-469. Antonio Piolanti

GUGLIELMO di Shoreham (de Schorham). - Sacerdote inglese, n. presso Sevenoaks nel Kent verso la fine del sec. xiii. Nel 1313 divenne rettore di Chart Sutton nella stessa contea. È sconosciuto l'anno della sua morte. Probabilmente è l'autore della prima versione inglese completa del libro dei *Salmi*, che si trova in un manoscritto con varie poesie, alcune delle quali portano il suo nome nel *colophon*.

I Salmi sono scritti in dialetto merciano (dell'Inghilterra centrale), non in quello del Kent, ma questo non sembra un motivo sufficente per dubitare della paternità di G. I Salmi contengono anche 11 cantici, oltre il *Credo* atanasiano. Le poesie vennero pubblicate dalla Percy Society nel 1849, ed i Salmi, curati dal prof. Bülbring, apparvero nel 1891. L'opera di G. ha un grande valore di devozione e non manca di meriti letterari notevoli, benché non eminenti.

Bibl.: A. W. Ward-A. R. Waller, *Cambridge History of Engl. Liter.*, I, Cambridge 1907, p. 353; M. Ott, *William of Shoreham*, in *Cath. Enc.*, 15 (1912), p. 638. Enrico Rope

GUGLIELMO II, re di Sicilia, detto il Buono. - N. nel 1153, m. il 18 nov. 1189. In età di 13 anni succedette al padre G. I, restando sotto la reggenza della madre Margherita di Navarra fino al 1161. Ebbe gran parte nelle contese fra papato e Impero in Italia al tempo di Federico Barbarossa, dimostrandosi apertamente favorevole al pontefice Alessandro III, contribuendo in particolare a raggiungere la pace di Venezia del 1177, ove l'Imperatore gli riconosceva il titolo di re.

Fu ambita la sua allenza dalle altre grandi potenze italiane, quali Genova e Venezia; lo stesso Barbarossa cercò di trarlo dalla sua parte. Rimaste inconcluse le trattative per il matrimonio con la figlia dell'imperatore bizantino Manuele Comneno, che gliela aveva offerta, sposò la principessa Giovanna d'Inghilterra, figlia di Enrico I. Mirò a una politica espansionistica, agevolato da felici spedizioni militari specialmente contro i musulmani e l'Impero greco: nel 1171 assediava Alessandria, nel 1175 occupava Tunisi, nel 1180 stipulava una pace di 10 anni con Abū Ja'qūb Jūsuf, e nel 1181-82 compiva incursioni sulle Baleari. Nei torbidi dell'Impero bizantino alla morte di Manuele Comneno, occupò Durazzo e Tessalonica. Si interessò dei Luoghi Santi e prese parte ai preparativi della III Crociata, obbligando nel 1188 il Saladino, che puntava su Tripoli, a ritirarsi. - Vedi tav. LXXXVIII.

Bibl.: Romualdo di Salerno, *Chronicon*, in MGH, *Scriptores*, XIX, p. 436; E. Chalandon, *Histoire de la domination normande*, II, Parigi 1907, p. 359 e passim; id., *Jean Comnène et Manuel I Comnène*, ivi 1912, pp. 571, 576, 597 e passim (v. indice); E. Jordan, *L'Allemagne et l'Italie aux XIIe et XIIIe siècles*, ivi 1939, pp. 112-15 e passim (v. indice). Alberto Ghinato

GUGLIELMO di Tiro. - Appartenne probabilmente a famiglia italiana, forse romana, ma egli n. a Gerusalemme verso il 1130-35. Compì i suoi studi letterari e teologici in Occidente: l'ampia cultura classica è dimostrata dai molti riferimenti a scrittori antichi che presenta la sua opera. Egli conosceva pure il greco e l'arabo. Verso il 1160 ricompare a Gerusalemme alla corte di re Amaury I che lo ebbe caro e lo fece canonico e poi arcidiacono della chiesa di Tiro; fu quindi educatore di Baldovino che, diventato re nel 1174, lo fece suo cancelliere e nel 1175 gli procurò la sede arcivescovile di Tiro. Partecipò notevolmente alla vita politica del Regno: fu ambasciatore a Costantinopoli ripetutamente e ed anche a Roma dove fu poi per il Concilio del 1179.

Il suo ultimo ricordo documentario è del 1185, ma nel 1184 era ancora in vita. La sua opera principale è la *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* in 23 libri, rimasta però incompleta. È opera veramente monumentale: sintetizza nei primi libri quanto era fornito dalla tradizione storiografica sulla prima Crociata, in seguito è fonte originale ed autorevole. Equilibrato nei

(da F. Renda, Vita et obitus sanctissimi confessoris Guilelmi Vercellensis..., Napoli 1581)

Guglielmo da Vercelli - Il Santo in orazione: nello sfondo il convento di Montevergine. Stampa del 1581.

giudizi, specie nei rapporti con l'Impero bizantino, alieno dal raccogliere il fantastico dei primi scrittori della Crociata, si astiene anche dal fanatismo di altri scrittori. La sua visione storica delle Crociate è una sintesi che ha dominato lungamente fino alla revisione critica del sec. xix. G. scrive con garbo, persino con eleganza: si può dire uno dei migliori storici medievali. Un'altra opera sulla storia dei principi orientali, in cui attingeva forse a storici arabi, non si è conservata; la utilizzarono però Guglielmo di Tripoli e Giacomo di Vitry.

Bibl.: Oltre che in PL 201, l'opera storica di G. è edita nel *Recueil des historiens des Croisades. Hist. Occidentaux*, I, Parigi 1844, II, ivi 1859, pp. 489-639; segue un'analisi cronologica di G. e dei suoi continuatori, pp. 641-731, a cura di A. A. Beugnot, però non è edizione del tutto soddisfacente. Su G., v. H. Prutz, *Studien über W. v. Tyrus*, in *Neues Archiv*, 8 (1883), pp. 93-132; id., *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlino 1883; Manitius, III, pp. 430-39; A. C. Krey, *William of Tire. The making of an historian in mediaev. age*, in *Speculum*, 16 (1941), pp. 149-66. Francesco Cognasso

GUGLIELMO di Tocco. - Storico domenicano, n. nel Beneventano ca. il 1238, m. tra il 1323 e il 1325. Predicatore generale (1288), priore di Benevento (1291) e inquisitore generale del Regno di Napoli (1300), deve però la sua fama all'alacrità e amore con cui raccolse i documenti riguardanti s. Tommaso d'Aquino, in vista del processo di canonizzazione, e alla *Vita s. Thomae de Aq. Ord. Praed.*, che è ritenuta la prima biografia del Santo. Venne edita in *Fontes vitae s. Thomae Aq.* a cura di D, Prümmer, II, Tolosa 1912-24, pp. 65-160.

Bibl.: Quétif-Echard, I, p. 552; D. Prümmer, *op. cit.*, pp. 57-64; I. Taurisano, *Discepoli e biografi di s. Tommaso*, Roma 1924, pp. 34-44; H.-M. Laurent, *Fontes vitae s. Th. Aq.*, IV, S. Massimino (Var) 1934, pp. 345-55. Abele Redigonda

GUGLIELMO da Vercelli, santo. - Fondatore degli eremiti di Montevergine, n. a Vercelli verso il 1085, m. nel monastero di Guglieto presso Nusco

(Avellino) nel 1142. Dedicatosi fin da giovinetto ad una vita di penitenza e pellegrinaggi, dopo un mancato viaggio in Terra Santa, si stabilì a Montevergine, detto anche « Mons Virgilii » e « Mons Virginis », presso Avellino, dove intorno al 1114 fondò un romitorio che, per la fama di lui e l'appoggio del re Ruggero II, si trasformò in grande cenobio, da cui nel 1119 ebbe origine la Congregazione monastica benedettina, che ne portò il nome.

Insieme ad alcuni discepoli e con il favore dello stesso sovrano, G. edificò altri monasteri, anche femminili, in varie città e paesi dell'Italia meridionale, tra cui quello di Guglielmo, dove morì, mentre le sue istituzioni si sviluppavano ampiamente. Se ne celebra la festa il 25 giugno, giorno della sua morte.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, VII, Parigi 1867, pp. 112-39; C. Mercuro, *Una leggenda medievale di s. G. da V.*, in *Rivista storica bened.*, 1 (1906), pp. 312-33; 2 (1907), pp. 74-100, 345-70; E. De Palma, *Intorno alla leggenda: De vita et obitu s. Guilielmi*, in *Irpinia*, 4 (1932), pp. 59-75; *Martyr. Romanum*, p. 254.
Martino Bertagna

GUGLIELMO di VOLPIANO, santo. - Abate benedettino di S. Benigno di Digione, n. nel 962 dal conte Roberto di Volpiano nell'Isola S. Giulio d'Orta (Novara), m. il 1° genn. 1031 a Fécamp.

G. entrò giovanissimo a S. Genuario di Lucedio presso Vercelli, dove più tardi si fece monaco; studiò a Vercelli e a Pavia; seguì nel 987 l'abate Maiolo a Cluny. Nel 988 fu affidata a lui la riforma di St-Sernin (presso Avignone) e nel 989 quella di S. Benigno di Digione, dove fu eletto abate nel 990 e ordinato sacerdote dal vescovo Brunone.

Fervente discepolo di s. Benedetto, suscitò presto un nuovo spirito tra i suoi monaci, il cui numero aumentò tanto che egli poté estendere la sua riforma ad altri monasteri della Lorena, di Francia e d'Italia. Fra questi fu l'abbazia di Fruttuaria (v. IVREA) che G. fondò nel 1003 con l'aiuto dei suoi fratelli e del re Arduino, suo zio, e che divenne un fiorente centro di riforma cluniacense; di là lo spirito di G., verso il 1070, si estese anche a St. Blasien e a Siegburg in Germania. In G. la fortezza si congiunse con la prudenza, e l'austerità della disciplina con la dolcezza del cuore. Per il popolo mostrò carità illimitata; istituì scuole d'alta cultura, ma non tralasciò l'educazione del popolo; diede un forte impulso all'arte, in particolare all'architettura romanica in Borgogna, Normandia e Piemonte; il suo capolavoro rimane la chiesa di S. Benigno di Digione. Il suo culto non è stato approvato, ma viene commemorato nei *Martirologi* dell'Ordine benedettino il 1° genn.

BIBL.: *Vita* scritta da Rodolfo il Glabro: PL 142, coll. 697-720; altra vita edita da E. Bougard, *Chronique de l'abbaye de St-Bénigne*, Digione 1875, pp. 139-78 (cf. *Neues Archiv*, 49 [1932], pp. 281-331); G. Chevalier ha pubblicato sette sermoni e un piccolo trattato *De contemplatione divina*, *ibid.*, pp. 213-241. Studi: J. Croset-Mouchet, *Histoire de st Guillaume (d'Ivrée) de la famille d'Ardoïn roi d'Italie, abbé de St-Bénigne de Dijon*, Torino 1859 (buona biografia); E. Sackur, *Die Cluniacenser*, II, Halle 1894 (v. indice); V. Mortet, *Recueil des textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France au moyen âge, XIe-XIIe siècles*, Parigi 1911, p. 5 sg.; Cottineau, I, pp. 966-68.
Lucchesio Spätling-*

GUGLIELMO di VORILLON (VORILLONG, FORLEON, VALLE RULLONIS). - Scotista francese del sec. XV, n. a Vorillon nella Costa del Nord, m. a Roma ca. il 1464. Religioso francescano a Dinant nel 1429 insegnava a Parigi come baccelliere sentenziario.

Nel 1462, dibattendosi in Roma, alla presenza del papa Pio II, la questione « de sanguine Christi », fu invitato a parteciparvi. La sua opera principale è il *Super quattuor Lib. Senten. iuxta doctrinam s. Bonaventurae et Scoti*, commentario compiuto nel 1429-30 e edito più volte (Lione 1484, 1495, 1499; Parigi 1503; Venezia 1496, 1519). Ad esso può aggiungersi il *Repertorium seu vademecum vel collectionarium opinionum in Scoto nullatenus signatarum ex quattuor Lib. Senten.* (Padova 1842-47), anch'esso di grande importanza per la critica testuale.

BIBL.: Wadding, *Annales*, 1464, 1; 1470, 10; id., *Scriptores*, p. 108; Sbaralea, I, p. 351; H. Denifle-E. Châtelain, *Chartularium Univers. Parisiensis*, IV, Parigi 1897, 2330, 2; 2625, 2; 2633, 4; Grant McColey-H. W. Miller, *St. Bonaventure Mayron Vorilong and the Doctrine of a plurality of Worlds*, in *Speculum*, 12 (1937), pp. 386-89; F. Pelster, *W. von Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrh.*, in *Franz. Stud.*, 8 (1921), pp. 48-66. I. Brady, *The « liber de anima » of William of Wauronillon*, in *Mediaeval Studies*, 10 (1948), pp. 225-97.
Giovanni Odoardi

GUGLIELMO di WARE. - Francescano inglese, forse maestro di Duns Scoto, m. intorno al 1300. Fu probabilmente baccelliere in teologia a Oxford e vi commentò le *Sentenze* intorno al 1290; poi dottore a Parigi (contraddice F. Pelster, *Handschriftliches zu Skotus* etc. in *Franzisk. Studien*, 10 [1929], pp. 1-32).

Del suo *Commento alle Sentenze*, che si conserva in parecchi manoscritti, sono state edite alcune questioni sull'Immacolata Concezione (Quaracchi 1904); *De unitate Dei* (a cura di P. Muscat, in *Antonianum*, 2 [1927], pp. 335-50); sul motivo dell'Incarnazione (a cura di J. M. Bissen, in *Etudes Franciscaines*, 46 [1934], pp. 218-22. G. di W. afferma la sua indipendenza da Aristotele, particolarmente riguardo la teoria delle realtà spirituali, ma abbandona molte tesi dell'agostinismo medievale (necessità dell'illuminazione per la conoscenza intellettuale; composizione ilemorfica nelle sostanze spirituali). Ammette una certa distinzione fra essenza ed essere.

BIBL.: E. Longpré, *Guillaume de W.*, in *La France franciscaine*, 5 (1922), pp. 71-82; H. Spettmann, *Die philosophie-geschichtliche Stellung des Wilhelm v. W.*, in *Philos. Jahrbuch*, 40 (1927), pp. 401-13 e 41 (1928), pp. 42-49; L. Amoros, *La teologia como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto*, in *Arch. hist. doctr. et litter. du moyen âge*, 9 (1934), pp. 261-303; E. Magrini, *La produzione letter. di G. di W.*, in *Miscell. francisc.*, 36 (1936), pp. 312-32; 38 (1938), pp. 411-29.
Sofia Vanni Rovighi

GUGLIELMO di YORK, santo. - Noto anche con il nome di G. Fitzherbert o G. di Thwayt, m. l'8 giugno 1154. Nel 1130 era canonico e tesoriere del Capitolo cattedrale di York. Eletto vescovo di questa città nel 1142, contro la candidatura del cistercense Enrico Murdac, la sua elezione fu impugnata come simoniaca e lo stesso s. Bernardo intervenne nella polemica. Fu tuttavia consacrato a Winchester il 26 sett. 1143.

Eletto pontefice Eugenio III, cistercense, per le mene degli avversari G. fu deposto ritirandosi a Winchester, dove visse alcuni anni e fu sostituito da Murdac. Alla morte di Eugenio III, di s. Bernardo e del suo avversario, G. ottenne da Anastasio IV di poter tornare (1154) a York. Trovò ancora degli oppositori, che furono sospettati colpevoli della sua morte avvenuta due mesi più tardi. Onorio III lo dichiarò santo il 18 marzo. Festa l'8 giugno.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, II, Parigi 1867, pp. 134-44; BHL, 8909-13; S. Bernardo, *Epistolae*, nn. 285-86: PL 182, 422-25; T. F. Tout, *William of York*, in *Dictionary of National Biography*, XIX, pp. 173-76; D. Knowles, *The Case of st. William of York*, in *Cambridge historical journal*, 5 (1936), pp. 162-77, 212-14; *Martyr. Romanum*, p. 228-29.
Stanislao Majarelli

GUGLIELMO PINCHON, santo. - Vescovo di St-Brieuc. N. ca. il 1184, m. a St-Brieuc il 23 luglio 1234. Fu ordinato sacerdote verso il 1206, vescovo di St-Brieuc nel 1220, proseguì i lavori di costruzione della Cattedrale, intrapresi sotto il vescovo Pietro (m. nel 1212).

Entrato in conflitto con il duca di Bretagna, Pierre de Dreux detto Mauclerc, a proposito della soppressione del *tierçage*, e del rifiuto di restituzione delle decime infeudate (Assemblea di Redon, 1227), fu colpito, con la perdita dei suoi beni. Il conflitto si estese a tutta la Bretagna che fu colpita d'interdetto (bolla di Gregorio IX, 23 maggio 1228). G. si ritirò a Poitiers dove supplì il vescovo ammalato fino alla sottomissione del duca (bolla d'assoluzione di Gregorio IX, 30 maggio 1230), indi rientrò a St-Brieuc. Fu sepolto nella sua Cattedrale. Innocenzo IV lo canonizzò a Lione il 15 apr. 1247. Con s. Brieuc egli è il patrono principale della diocesi. Festa il 29 luglio.

(*da A. G., Storia della marina pontificia, Roma 1886*)
GUGLIELMOTTI, ALBERTO - Ritratto.

BIBL.: La *Vita* di Goffredo il Calvo, contemporaneo, in *Acta SS. Iulii*, VII, Parigi 1868, pp. 133-36; L. G. de la Devison, *Vie, miracles et vertus de st G.*, St-Brieuc 1627 e 1876; J. Arnault, *St Guillaume*, St-Brieuc 1934; J. Levron, *Pierre Mauclerc*, Parigi 1935, pp. 84-87, 105-106. Clemente Schmitt

GUGLIELMOTTI, ALBERTO. - Domenicano, al secolo Francesco, n. in Civitavecchia il 4 febbr. 1812, m. a Roma il 29 ott. 1893.

Divenuto sacerdote nel 1834, si diede con successo all'insegnamento delle scienze fisiche e matematiche, compresa l'astronomia, esercitando nello stesso tempo importanti cariche conventuali, finché divenne teologo della Casanatense. Solo nel 1862 poté finalmente tutto dedicarsi agli studi prediletti.

La pubblicazione di *Le missioni domenicane nel Tonchino* (Roma 1844) sollevò fiere critiche per la cattiva veste italiana; perciò il G. decise, oltre all'insegnamento scientifico ed agli esperimenti sul comportamento delle correnti elettriche effettuati durante l'istallazione dei parafulmini sulla Torre delle Milizie, di rinnovare da capo a fondo la sua formazione e le sue cognizioni filologiche e storiche fino a diventare scrittore forbito. Nel 1863 visitò l'intero Levante, Gerusalemme, l'Egitto e Malta; nel 1868 fu a Vienna, Praga, Berlino, Colonia, nel Belgio, a Parigi ed a Londra, raccogliendo vasti e preziosi materiali e facendo tesoro di acute e fondamentali osservazioni.

Frutto di tanti studi fu una produzione di inconsueto valore. S'ebbe in primo luogo un saggio che, sebbene favorevolmente accolto, non soddisfece l'autore e fu ritirato: *Storia della marina militare pontificia dal sec. VIII al XIX* (Roma 1856); l'opera fu più tardi parzialmente ripubblicata con aggiunte ed emendamenti sotto il titolo di *Storia della marina pontificia nel medioevo, dal 728 al 1499* (Firenze 1871). Seguirono il *Marcantonio Colonna alla battaglia di Lepanto* (ivi 1872), autentico capolavoro ch'ebbe ben undici edizioni, *La guerra dei pirati* ecc. (Firenze 1876), la *Storia delle fortificazioni nella spiaggia romana* (Roma 1880), *La squadra permanente della marina romana* (Roma-Voghera 1882), *La squadra ausiliaria a Candia ed alla Morea* (ivi 1883), chiudendo nel 1884 con *Gli ultimi fatti della squadra romana dell'Egitto a Corfù* (ivi). Opere tutte fuse, coordinate e ristampate sotto il titolo generale di *Storia della Marina pontificia* (10 voll., Roma 1886-93) insieme ad un allegato *Atlante delle cento tavole*, con i tipi della Stamperia vaticana e per volere di Leone XIII. Forma classica, metodo critico, sicurezza e libertà di giudizio, sano e sereno patriottismo, costituiscono le tipiche caratteristiche di quella mirabile ricostruzione storica, dove si tratta non solo di storia della marina pontificia, ma anche di quella italiana, e specialmente dell'arte militare marittima, che il G. conosceva da maestro. Insieme con la *Storia*, a mutuo completamento, nacque il *Vocabolario marino e militare* (Roma-Voghera 1889), che, scrisse il Manfroni, è indubbiamente l'opera più poderosa della scienza navale italiana. Al *Vocabolario* lavorò il G. sino agli estremi giorni lasciando inedito un *Supplemento* ed insieme le *Tavole attiche volgarizzate*, l'*Archeologia navale*, l'*Epistolario* ed un *Giornale di viaggio*.

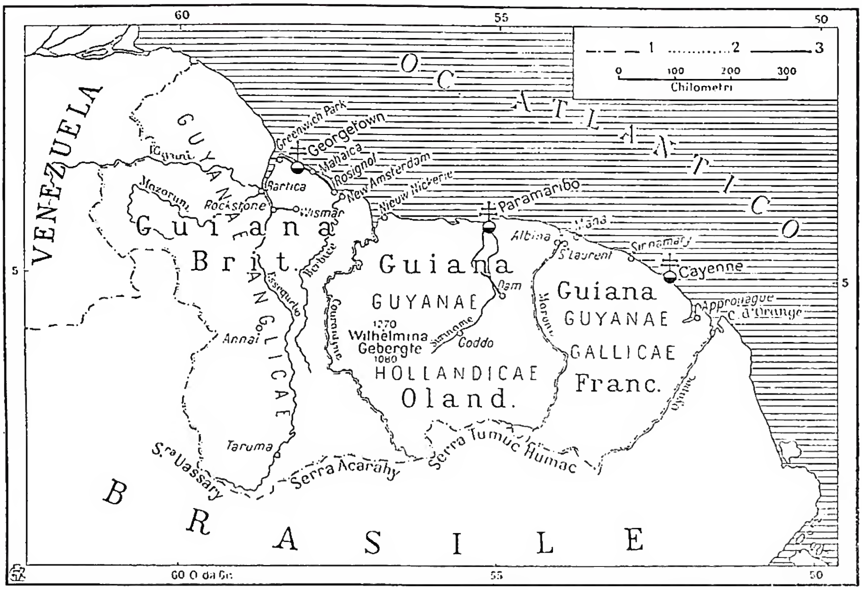
BIBL.: Sul G. manca un lavoro completo. F. Ballerini, *A. G. (Ricordi, lettere, aneddoti, aforismi)*, Roma 1894; A. Alfani, *Elogio*, Firenze 1895; C. Calisse, *Commemorazione del p. A. G.*, Civitavecchia 1895; I. Taurisano, *Antologia del mare* (dalle opere del p. G. con appendice di lettere e del *Giornale di viaggio*), Firenze 1912; M. Tosi, *Il fondatore della filologia e della scienza marinara*, in *Giornale d'Italia*, 5 febbr. 1912; id., *La vita e le opere del P. G.*, in *Nuova Antologia*, 250 (1913, IV), p. 604 sgg.
Innocenzo Taurisano

GUI, BERNARD (*Bernardus Guidonis*). - Inquisitore, storico e vescovo domenicano francese, n. a (Hérault) il 30 dic. 1331. Insegnò teologia in vari conventi; dal 16 genn. 1307, e probabilmente fino al 24 luglio 1324, esercitò l'ufficio d'inquisitore nel Tolosano. Nel frattempo (1317-18) compì missioni pacificatrici nella Lombardia e Toscana, nonché nelle Fiandre, e fu inoltre procuratore generale dell'Ordine. Il 26 ag. 1323 venne promosso alla sede vescovile di Túy (Galizia-Spagna) e il 20 luglio 1324 trasferito a quella di Lodève (Hérault).

Per la sua vasta produzione, specialmente storica, la ricca e minuta informazione e lo studio dell'esattezza, il G. è considerato uno dei più notevoli storici del primo Trecento, come pure il migliore storico domenicano del medioevo. Scrisse di storia religiosa e civile, d'agiografia, di diritto, liturgia e teologia : oltre 30 opere, di cui buona parte ancora inedite, o parzialmente o difettosamente pubblicate. Per una visione generale abbastanza completa si consultino gli studi del Delisle e del Thomas (v. bibl.). Basterà qui ricordare i *Flores chronicorum* o *Catalogus pontificum Romanorum* (di cui manca ancora un'edizione critica completa); il prezioso manuale per gli inquisitori : *Practica inquisitionis haereticae pravitatis* (ed. C. Douais, Parigi 1886; ed. parziale G. Mollat, Parigi 1926-27); la *Legenda s. Thomae de Aq.* (ed. D. Prümmer, in *Fontes vitae s. Thomae Aq.*, III, Tolosa 1928) e il *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit*, iniziato da St. di Salagnac (ed. T. Kaeppeli, Roma 1949 [*Mon. Ord. Praed. hist.*, 22]).

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 576 a-580 b; L. Delisle, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Nat.*, XXVII, II, Parigi 1879, pp. 169-455 (con fac-simili); A. Thomas, in *Histoire littéraire de la France*, XXXV, Parigi 1921, pp. 139-232; G. Mollat, s. v. in DHG, VIII (1935), coll. 677-81; id., s. v. in DDC, II (1937), coll. 779-81. Abele Redigonda

GUIANE. - Si dà genericamente il nome di G. a quella vasta (ca. 900 mila kmq.) regione montuosa dell'America meridionale chiusa fra i bassi corsi dell'Orinoco e dell'Amazzoni e limitata ad O. dal Cassiquiare. Si tratta di un insieme di antichi rilievi ormai spianati e ridotti ad una serie di tavolati, profondamente incisi dai fiumi e inclinati verso N., dove scendono al mare su d'una stretta fascia alluvionale piatta e malsana, mentre volgono all'interno il fianco più ripido (massima altezza 2632 m. nei M. Roraima). Dato il clima (equatoriale, piovosissimo), il paesaggio dominante è la foresta : i fiumi sono numerosi e ricchi d'acqua, ma interrotti da



Guiane - 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizione ecclesiastica cattolica; 3) Ferrovie.

rapide e cascate. Verso l'interno, ancora mal conosciuto, con il diminuire delle precipitazioni, alla foresta si sostituisce la savana.

La scarsa popolazione (in complesso, forse, un milione di ab., 1 a kmq., in media) consta in prevalenza di negri e asiatici (Indiani, Malesi, Cinesi), ivi trasportati per i lavori delle piantagioni (canna da zucchero, caffè, cacao, palma da cocco). Cospicue le risorse forestali, ma tuttora sostanzialmente intatte, e quelle minerarie, fra le quali sfruttate sinora solo l'oro, i diamanti e la bauxite. L'allevamento ha larghe possibilità, ma è ancora agli inizi.

Prescindendo dalle zone nord-occidentale e meridionale, che rientrano nei confini del Venezuela e del Brasile (più di 1/2 del totale), la G. è divisa fra Gran Bretagna, Olanda e Francia, che vi occupano i soli territori sudamericani dipendenti da potenze europee.

La G. inglese è la più settentrionale, fra i fiumi Orinoco e Corentyne, la più vasta (231.774 kmq.), la più popolosa (381 mila ab.) e la più evoluta economicamente. Piantagioni ed industria estrattiva consentono una notevole esportazione di bauxite, oro, riso, rhum, diamanti, ecc. Anche l'allevamento (bovini) è fiorente. Il capoluogo è Georgetown (78 mila ab.).

La G. olandese, o Suriname, fra i fiumi Corentyne e Maroni (156 mila kmq. con 208 mila ab., di cui 1/3 indigeni) è dal 1948 membro dell'Unione Olandese. Le piantagioni, un tempo fiorenti, decaddero con l'abolizione della schiavitù; di recente vi si è determinata una certa ripresa economica nell'industria mineraria (estrazione della bauxite). Il capoluogo è Paramaribo (73 mila ab.).

La G. francese, tra i fiumi Maroni ed Oyapock, è la più piccola (91 mila kmq.), la meno popolata (37 mila ab., senza gli indigeni) e la più arretrata economicamente. Piantagioni, silvicoltura ed industria estrattiva (oro) vi sono in decadenza. Dal 1947 è stata trasformata in dipartimento francese. La capitale Cayenne (12 mila ab.) fu tristemente celebre per la sua colonia penale, ora soppressa.

Bibl.: P. Corbin, *Les colonies françaises d'Amérique*, Parigi 1924, v. indice; A.R.F. Webber, *Centenary history and handbook of British G.*, Georgetown 1931; J. Warren Nystrom, *Surinam*, Nuova York 1942; A. Traa, *Suriname 1900-40*, Daventer 1946.
Giuseppe Caraci

I. Il vicariato apostolico della G. britannica. – Subito dopo la scoperta della G. i Portoghesi ne intrapresero la evangelizzazione, i cui frutti andarono perduti allorché verso il 1620 il territorio fu occupato dagli Olandesi protestanti, che chiusero l'accesso ai missionari cattolici. Nel 1796 gli Inglesi si impadronirono della zona e si mostrarono più tolleranti. Nel 1813 ne ottennero la cessione definitiva. Nel 1819 fu eretto il vicariato apostolico delle Antille e, su richiesta del governatore civile inglese, nel 1826 furono inviati prima il p. Tommaso Hynes e poi due altri missionari, che eressero la prima chiesa a Brickdam.

Il 12 apr. 1837 fu eretto il vicariato apostolico della G. Britannica, distaccandone il territorio dal vicariato apostolico delle isole inglesi, danesi e olandesi, al quale il 20 marzo 1850 fu unita l'Isola Barbados. Nel 1847 vi si recarono le Orsoline, a cui negli anni successivi si aggiunsero altre. Il 6 ag. 1856 il vicariato apostolico venne affidato ai Gesuiti, che fondarono nuove chiese, eressero nuove scuole ed anche ospedali. Nel 1943 fu istituita l'Azione Cattolica sotto il titolo di *Sword of the Spirit*. Ha una superficie di kmq. 216.926 e tutto il territorio è colonia inglese. La popolazione è di 375.819 ab., composta in maggioranza di indiani e africani. Gli aborigeni sono assai pochi. Quasi tutti parlano l'inglese. I cattolici sono ca. 48.474. Degli indiani quasi l'85% sono induisti e il 15% musulmani. Il resto della popolazione è protestante, divisa in varie sètte. L'Isola di Barbados ha 192.991 ab. con soli 2500 cattolici e gli altri tutti protestanti. Le statistiche del 1949 dànno i seguenti dati: cattolici 52.500, catecumeni 700, sacerdoti indigeni 4, sacerdoti stranieri 31, suore indigene 42, suore straniere 45, catechisti 67, seminaristi maggiori 1.

Bibl.: MC, 1950, pp. 51-62.
Saverio Paventi

II. Il vicariato apostolico della G. francese. – La G. venne occupata dai Francesi nel 1604. Cappellani di navi e qualche sacerdote di passaggio attesero da principio all'assistenza religiosa. Nel 1651 fu eretta ed affidata ai Gesuiti la prefettura apostolica delle isole e dei paesi di terra ferma in America, soggetti al re di Francia. Ben presto i Padri si stabilirono a Cayenne e nel 1731 ottennero che la G., distaccata dagli altri territori suddetti, venisse eretta in prefettura apostolica.

Cacciati i Gesuiti dai territori francesi (1762), essi riuscirono però a restare a Cayenne insieme con un sacerdote secolare inviato dalla corte di Francia e nominato parroco per tutta la G.; finché nel 1775 la prefettura fu affidata ai sacerdoti alunni del Seminario dello Spirito Santo, fondato a Parigi dall'abate Poulard des Places. Dispersi anche costoro dalla Rivoluzione, la prefettura apostolica della G. non poté funzionare regolarmente se non dopo il 1817, cioè dopo il ristabilimento del Seminario predetto. Anche quando la Società dello Spirito Santo divenne Congregazione religiosa, i Padri continuarono la loro missione nella G. Espulsi dalla colonia nel 1893, dovettero cedere a sacerdoti del clero secolare la

prefettura apostolica riprendendola soltanto nel 1925. Il vicariato fu eretto il 10 genn. 1933. L'estensione della missione è di kmq. 116.000, con una popolazione totale di 42.700 ab., di cui 36.000 cattolici, 200 protestanti, 1500 musulmani, 5000 pagani.

Il clero è rappresentato da 7 sacerdoti secolari e da 15 padri dello Spirito Santo. Vi sono inoltre 2 fratelli laici e 73 suore. Le parrocchie sono 16, le chiese 6, le cappelle 32; vi è un ospedale, 4 orfanotrofi, 1 lebbrosario, 4 scuole elementari e 1 media. In più, varie confraternite ed associazioni laiche. I costumi del popolo lasciano molto a desiderare.

Bibl.: AAS, 25 (1933), pp. 234-35; Archiv. Prop. Fide, *Relazione quinquennale 1940*, pos. prot. n. 1742/40; id., *Relazione annuale 1948*, pos. prot. n. 4680/48; id., *Relazione quinquennale 1948*, pos. prot. n. 4683/48; MC, 1950, p. 52. Antonio Mazza

III. Il vicariato apostolico della G. olandese. - Il territorio è sotto il dominio dell'Olanda che dopo alterne vicende se ne impossessò definitivamente nel 1816. Prima i Francesi, nel 1640, avevano occupato le foci del fiume Suriname, poi subentrarono gli Inglesi e gli Olandesi. I missionari portoghesi vi avevano iniziato l'evangelizzazione ma la cupidigia dei nuovi colonizzatori e il loro fanatismo protestante ne distrussero ogni traccia. Solo nel 1775 i cattolici ebbero il permesso di riprendere l'evangelizzazione e Propaganda vi inviò due sacerdoti secolari, che non ebbero successo. Dopo 17 anni vi si recarono un altro sacerdote secolare e un francescano ma non riuscirono a dare inizio ad una vera azione missionaria.

I veri fondatori della missione furono i sacerdoti Wennekers e Van der Horst, inviati dall'arciprete di Haarlen (1817), che prima tra i vecchi cattolici e poi tra i pagani raccolsero buoni frutti. Ad uno dei suddetti sacerdoti furono concesse le facoltà di prefetto apostolico, che vennero poi estese a tutta la costa dell'America meridionale dal Suriname al Brasile per i luoghi non soggetti ad altro Ordinario e all'Isola di Curaçao. Dal 1825 al 1865 la storia registra nomi di altri 18 sacerdoti, tutti inviati dall'Olanda, che lavorarono in mezzo ad ogni genere di difficoltà e all'opposizione dei protestanti.

Il vicariato apostolico della G. olandese fu eretto il 12 sett. 1842 per la elevazione della prefettura apostolica che datava dal 22 nov. 1817. Nel 1865 vi giunsero i Redentoristi olandesi che trovarono 12.000 cattolici. Si diedero subito ad un lavoro metodico in mezzo ai vari gruppi etnici erigendo scuole ed opere di carità (il ven. p. Donders si dedicò all'apostolato dei lebbrosi). Il numero dei cattolici al presente raggiunge i 34.000 e dei catecumeni i 132 su di una superfice di kmq. 142.822. Vi sono 43 sacerdoti con 59 fratelli e 182 suore delle quali 25 indigene. Catechisti 44, protestanti 48.685, ebrei 910, musulmani 55.534, indù 33.764, confucianisti 1641, pagani 23.210. Distretti 10, quasi parrocchie 5, stazioni primarie 9, secondarie 10, edifici sacri 64, ospedali 1 con 80 letti, dispensari 8, orfanotrofi 2 con 52 bambini, 2 asili per vecchi e 1 per lebbrosi; scuole elementari 22 con 732 alunni, medie 33 con 8159 alunni, superiori 4 con 3170 alunni, professionali 12 con 319 alunni, magistrali 27 con 2087 alunni.

Bibl.: Archivio di Prop. Fide, *Relazione annuale*, prot. pos. n. 3808/48; A. Freitag, *Emigranten voor God. Wereldbetekenis van het Nederlandse Missiewerk*, I, Steyl-Telegen 1949, pp. 114-229; MC, 1950, p. 53. Giovanni Maria del S. Cuore

GUIBERT, Joseph-Hippolyte. - Cardinale, n. il 13 dic. 1802 ad Aix in Provenza, m. l'8 luglio 1886 a Parigi. Ordinato sacerdote, entrò nella Congregazione degli Oblati di Maria Immacolata e svolse proficua azione missionaria nelle Cevenne, e la proseguì fino al 1835 quale rettore del santuario di Notre-Dame-du-Laus nelle Alpi. Quindi in Corsica fu vicario generale del vescovo di Ajaccio, Casanelli d'Istria, e fondò e diresse il grande ed il piccolo Seminario.

Recatosi a Parigi per trattare con le autorità politiche a proposito dei suoi due Seminari, G. fece ottima impressione a re Luigi Filippo, il quale lo nominò, benché riluttante, vescovo di Viviers. Trasferito nel 1857 alla sede arcivescovile di Tours, partecipò al Concilio Vaticano e nel 1871, dopo l'uccisione dell'arcivescovo Darboy, ebbe il governo dell'arcidiocesi di Parigi. Creato cardinale da Pio IX nel Concistoro del 22 dic. 1873, si oppose con fermezza dal 1877 in poi alla politica anticattolica della Terza Repubblica.

Bibl.: J. Paguelle de Follenay, *Vie du card. G.*, Parigi 1896; H. De Lacombe, *Le card. G.*, in *Le correspondant*, 209 (1902), pp. 1060-75; 210 (1903), pp. 45-74; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, II, Monaco 1934, passim. Silvio Furlani

GUIBERTO di Gembloux. - Agiografo e abate benedettino, n. ca. il 1125, m. dopo il 1213. Monaco a Gembloux e a Tours, ca. il 1187 divenne abate di Florennes e nel 1194 di Gembloux, da cui si ritirò nel 1204.

Celebrò in varie opere le glorie di s. Martino di Tours: *Vita s. Martini* (ed. parziale in A. Pitra, *Analecta sacra*, VIII, Montecassino 1881, pp. 584-91): prolissa composizione ritmica; *De laudibus s. Martini opuscola duo* (*ibid.*, pp. 582-600); *Quatuor epistulae de cultu s. Martini apud Turonenses* (ed. in *Analecta Bollandiana*, 3 [1884], pp. 217-57); *Ep. de s. Martino* (ed. H. Delehaye, *ibid.*, 7 [1888], pp. 256-382, con erudita introduzione).

Ammiratore di s. Ildegarda, fu suo ospite (1177-79) e tenne con essa rapporti epistolari (PL 211, 1287-1312). Scrisse inoltre la storia dell'incendio dell'abbazia di Gembloux (*ibid.*, 160, 657-62) e una *Epistola ad Idam abbatissam Montis S. Roberti* (ed. dei Bollandisti, *Catalogus codicum hagiograf. Biblioth. regiae Bruxellensis*, I, Bruxelles 1886, pp. 557-61).

Bibl.: Hurter, II, coll. 241-42; H. Delehaye, *Guibert de Gembloux*, in *Revue des quest. hist.*, 46 (1889), pp. 5-90; A. Manser, *Wibert von G.*, in LThK, X, col. 856; I. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Bruxelles-Parigi 1946, pp. 197-199. Antonio Piolanti

GUIBERTO di Nogent. - Teologo e abate benedettino, n. nel 1053 presso Beauvais, m. a Nogent nel 1124. Monaco a St-Germain di Flay (detto perciò Flaviacense), ebbe frequenti contatti con s. Anselmo, allora priore di Bec, del quale si considerò discepolo. Eletto, nel 1104, abate di S. Maria di Nogent-sous-Coucy (diocesi di Laon) vi rimase fino alla morte, dedito allo studio e alla predicazione.

Le sue numerose opere furono edite e annotate da L. D'Achery (Parigi 1651), riprodotte dal Migne (PL 156): *Quo ordine sermo fieri debeat* (*ibid.*, coll. 21-32); *Moralium in Gen. ll. 10* (*ibid.*, coll. 32-340); *Tropologiae in prophetas Osee et Amos ac lamentationes Ieremiae* (*ibid.*, coll. 341-488); *De Incarnatione contra Iudaeos* (*ibid.*, coll. 489-528); *De buccella Iudae data et de veritate dominici corporis* (*ibid.*, coll. 529-37); *De laude S. Mariae* (*ibid.*, coll. 538-78); *De virginitate* (*ibid.*, coll. 579-607); *De pignoribus sanctorum* (*ibid.*, coll. 608-670); *Gesta Dei per Francos sive historiae hierosolomitanae* (*ibid.*, coll. 680-837); *De vita sua* (*ibid.*, coll. 838-962). Vero tipo d'intellettuale, tra i più distinti del suo tempo, nelle varie trattazioni mostra versatilità d'ingegno e sicurezza d'informazione; particolarmente interessante la sua dottrina cristologica, eucaristica e mariana. Per la storia della prima Crociata è prezioso il *Gesta Dei per Francos*; il *De vita sua* è una autobiografia (la più originale del medioevo) ricca di particolari anche sui contemporanei (s. Anselmo, Anselmo di Laon).

Bibl.: *Vitae synopsis*: PL 156, 17-18; B. Monod, *Le moine Guibert et son temps*, Parigi 1905 (traduzione dell'autobiografia); G. Bourgin, *Guibert de Nogent*, ivi 1907; I. Geiselmann, *Die Stellung des Guibert von Nogent in der Eucharistielehre der Frühscholastik*, in *Theologische Quartalschrift*, 110 (1929), pp. 66-84; 279-305; J. De Ghellinck, *Eucharistie*, in DThC, V, II, coll. 1244-45; id., *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, II, Bruxelles-Parigi 1946, pp. 117-18 e passim; id., *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, 2[a] ed., Bruges 1948, pp. 230-31; B. Smalley, *William of Middleton and Guibert of Nogent*, in *Recherches de théologie an-*

cienne et médiévale, 16 (1949), pp. 281-91; A. Piolanti, *Mater unitatis : de spirituali Virginis maternitate sec. nonnullos saec. XII scriptores*, in *Marianum*, 11 (1949), p. 428. Antonio Piolanti

GUIBERTO di RAVENNA, ANTIPAPA. - Era cancelliere imperiale per l'Italia ed aderì all'antipapa Cadalo nell'elezione dell'ott. 1061; ma finì con il riconoscere Alessandro II nel 1064 e fu nominato arcivescovo di Ravenna. Quando Gregorio VII diede inizio alla lotta per le investiture, G. sostenne subito in Italia le parti di Enrico IV, e con il romano Cencio e con il card. Ugo Candido fu l'oppositore più ostinato del grande Pontefice, riuscendo più di ogni altro a rendergli precaria quella base terrena, necessaria alla sua opera riformatrice. A Pavia si assunse l'iniziativa della sua deposizione; dopo Canossa spinse Enrico IV contro il Pontefice. E quando, il 7 marzo 1080, Gregorio depose l'Imperatore e lo scomunicò, il 25 giugno l'Assemblea di Bressanone gli contrappose G., con il nome di Clemente III. Protetto dalle armi tedesche e da un movimento imperialista italiano, gli fu permesso di stabilire almeno saltuariamente la dimora a Roma, dopo essersi impadronito di S. Pietro e di Castel S. Angelo. Il risentimento dei Romani per il sacco dei Normanni, attribuito a una chiamata da parte di Gregorio VII, e un forte partito nella nobiltà e nello stesso clero romano gli agevolarono la lunga resistenza ai successori, Vittore III e Urbano II, e la dimora in Roma, donde solo nel 1098 i Pierleoni lo potevano scacciare. G. vedeva ancora l'elezione di un quarto pontefice, Pasquale II, prima di finire, nel suo ultimo rifugio di Civita Castellana, la vita tenacemente spesa in una lotta che non era quella per il bene della Chiesa, nell'autunno del 1100.

BIBL.: I. M. Watterich, *Pontificum Romanorum vitae*, I, Lipsia 1862, p. 293; Hefele-Leclercq, V, p. 260 sg.; F. Gregorovius, *St. della città di Roma nel medioevo*, VII, capp. 1-5 (ed. romana 1900, II, pp. 366-99); O. Francabandiera, *G. arciv. di Ravenna, ossia Clemente III, antipapa*, Milano 1923; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, 2 voll., Parigi 1924-25, passim (cf. indice); P. Kehr, *Zur Geschichte Wiberts von Ravenna*, in *Sitzungsber. der preussischen Akademie der Wissenschaften (philos. histor. Klasse)*, 1921, pp. 355-71, 973-88. Pier Fausto Palumbo

GUICCIARDINI, FRANCESCO. - Storico, pensatore e uomo politico. N. a Firenze da Piero e da Simona Gianfigliazzi il 6 marzo 1483, m. il 22 maggio 1540. Conseguita nel 1505 a Pisa la laurea in diritto civile, esercitò con fortuna l'avvocatura finché, nel 1511, venne designato dalla Repubblica fiorentina quale ambasciatore in Spagna presso Ferdinando il Cattolico: legazione che, intrapresa nel 1512, concludeva nel 1514, rientrando in Firenze, ove, caduta la Repubblica, egli si mise a disposizione di Lorenzo de' Medici. Su istanza di questi, il G. veniva nominato, nel 1516, governatore di Modena, nella qual carica restò sino al 1524, man mano estendendosi le sue attribuzioni su Reggio (1517-23) e su Parma (1521-22); e successivamente, mercé la protezione di Clemente VII, assumeva la presidenza della Romagna. È durante tale lungo servizio presso il Pontefice che grosse nuvole s'addensano sull'orizzonte italiano, con la ripresa della guerra (1521) tra Francesco I e Carlo V collegato a Leone X. Personalmente, il G. è persuaso che il pericolo vero, per l'Italia, sia nella vittoria degli « imperiali », padroni ormai del Milanese, ed è fautore, durante le varie oscillazioni della politica papale, di una lega degli Stati italiani con il re di Francia, lega stipulata a Cognac nel 1526. Crollata tale politica, sottoposta Roma al sacco (1527), caduti a Firenze i Medici, e insediatasi la nuova Repubblica, il G. cadeva sotto sospetto ed accusa; nel '29 compariva dinanzi agli « otto di guardia », nel '30 veniva condannato dalla « Quarantia ». Nella fase di ricostruzione del governo fiorentino, il suo programma (Stato misto) fu in contrasto con il programma pontificio favorevole all'assolutismo mediceo, donde la sua estromissione dalla città, con la destinazione al governatorato di Bologna (1531-34). Successivamente, orientandosi la politica medicea verso gli imperiali, al G., ormai sfiduciato e schivato, non restava che ritirarsi nella sua villa di S. Margherita in Montici, dove, dal '37 al '40, accudì alla sua *Storia d'Italia* : primo e serio sforzo di intendere e illustrare nella sua totale complessità la vita secolare della penisola.

Il G., a differenza di altri spiriti aderenti a una pluralità d'interessi (lo stesso Machiavelli, cui spesso e non convenientemente viene raffrontato, è uomo anche d'estri umanistici e letterari) si può dir totalmente legato alla responsabilità politica, sia in sede di azione pratica sia in sede di intima meditazione. Ambasciatore, luogotenente, governatore, la sua vita è un permanente impegno civile, al quale è connesso un diuturno esame critico e giudizio morale. Sicché, se v'è un politico profondamente documentato è proprio il G., continuamente indotto a tirar somme e ad annotar « ricordi » : senonché codesta copiosità di elementi vissuti e scrupolosamente registrati, mentre fornisce intero il quadro della sua riflessione, può, per avventura, offrire adito ai più disparati raccordi, attesa la difficoltà di separare i materiali occasionali da quelli essenziali, ai fini di una sicura ricostruzione del suo più autentico mondo etico-politico. È certo la fase arroventata e mutevole di vita fiorentina e italiana (si dica pure europea) del tempo, proiettandosi sulla sua vicenda personale, contribuì ora a pletorizzare ora ad esasperare, in un senso o nell'altro, la sua esperienza. Che, intanto, è essa, fondamentalmente, in quanto vita vissuta, la base e la condizione del suo, frammentario o disteso, argomentare. Assai più della storia, difficile a vagliarsi, la cronaca immediata, la realtà quotidiana è l'*humus* da cui germoglia il fiore del suo pensiero. Lezione della realtà (mutamenti di regimi, rotture di accordi, giuochi di forze politiche, ecc.), che fatalmente gli darà la misura dei moti umani, dell'imperio degli eventi, dell'istinto del « particulare », e lo educherà alla scuola di quella scienza politica, di cui, dal Machiavelli in poi, si discoprirà sempre più il nudo tecnicismo. Condiscepolo, ma spesso più scaltrito, del Machiavelli, il G. consegue una più ricca serie d'istruzioni : è palese, nel G., il riconoscimento della « ragion di Stato » (la locuzione ricorre nei suoi scritti, e non in quelli del Machiavelli, al quale tuttavia fu sempre attribuita la paternità della formula); è viva altresì l'intuizione di quel concetto di « classe politica » (efficacia di una minoranza organizzata nella conquista e gestione della cosa pubblica) che solo assai più tardi troverà la sua enunciazione dottrinale; ed è soprattutto lucido, nel G., l'accertamento di un mondo politico degli uomini, frutto, più che altro, di una « prudenza » legata al relativo ed all'utile. Senza dubbio, è il suo freddo temperamento che, conducendolo (anche nella vita privata) a rigorosi equilibri di pensiero, insinuerà un che di scettico e disincantato nel suo dettato. Come non lo eccitano i programmi avveniristici o libreschi (« Quanto diversa è la pratica della teoria ! », *Ric.*, 35), come non lo scalda il vagheggiamento d'una « legge agraria », riparatrice dell'iniqua distribuzione della ricchezza (il « tuo e il mio » gli sembra insopprimibile, e l'« equalità » irrealizzabile), così il più delle consuete accezioni esemplari della storia gli sembrano da rivedere tranquillamente (donde le sue correzioni al Machiavelli); e, quanto alla sistemazione dello Stato fiorentino, il suo auspicio si attiene (*Dial. del reggim. di Firenze*) a quel « governo misto », che costituì la non originale formola del più dei politici del Rinascimento.

La prospettiva del « particulare » apparve (specie nell'Ottocento) ai critici del G. la disinvolta asserzione, se non addirittura l'esasperazione, dell'istanza individua-

listica (donde il *cliché* di un G. conservatore e « borghese ») : e tuttavia, mentre all'interpretazione più recente (U. Spirito, sulla scorta del De Sanctis) codesta enunciazione è apparsa quale interessante anticipo della moderna visione « liberale » della vita associata, si può anche rilevare che tale « particulare » non vuol contrassegnare, dopo tutto, l'egoistica esigenza di un *homo homini lupus*, disinteressato della comunità e alieno da superiori ideali. Occorre, infatti, non dimenticare che, se ben son presenti al G. la fragilità umana, l'imperio della fortuna e la suggestione dell'occasione, vivida e squillante è altresì in lui (in contrasto al Machiavelli) la confidenza nella bontà naturale dell'uomo. (« Gli uomini tutti, per natura, sono inclinati più al bene che al male », *Ric.*, 134); « se alcuno si truova che per natura sia inclinato a fare più volentieri male che bene, dite sicuramente che non è uomo, ma bestia o mostro; poiché manca di quella inclinazione che è naturale a tutti gli uomini » (*op. cit.*, 135); « tutti quegli che non cavano più frutto o più satisfazione del fare male che del fare bene, sono inclinati al bene... » (*Dial. del reggim. di Firenze*, II; ecc.). È codesta genuina tendenza umana che spiega, nel G. – malgrado i rilievi delle nequizie dovute alle « occasioni di corrompere o pervertire questo istinto » (*loc. cit.*) – il diffuso apprezzamento dell'etica, dell'onore e di quella religione (non sono da ritenersi retorici i suoi omaggi al papa e alla fede), che, al disopra di talune vivaci espressioni d'anticlericalismo, resta presidio ottimo e massimo della moralità individuale e collettiva (termine supremo della felicità del singolo, sarebbe somigliare a Dio : *Ric.*, 16).

Codesta certezza può non venire smentita dalla stessa ipotesi che l'origine pratica degli Stati (potere costituito) sia la violenza (*Ric.*, 48), del resto altrove corretta dall'aristotelico rilievo che « le città furono instituite principalmente per sicurtà di quegli che vi si ridussono e perché avessino le commodità che ricerca la vita umana » (*Dial. del reggim. di Firenze*, II); origine violenta che, coerentemente, spiegherebbe la fatalità della « ragione di Stato » e l'amara conclusione che « non si può tenere Stati secondo coscienza » (*Ric.*, 48) : giacché l'accertamento di un che di demoniaco nella vita terrena, già fatto, ad es., da talune correnti pur agostiniane, non esclude la possibilità di un riscatto e di un recupero del « buono cammino », mercé l'opera dei veri prudenti e uomini da bene, miranti continuamente al superamento degli egoismi privati.

Si può concludere che la molteplicità degli elementi accertati, mentre documenta la profonda complessità della sua esperienza, milita in favore di una visione dialettica della vita associata, secondo la quale le forze naturali del bene hanno da scontrarsi con le ineluttabili seduzioni della città terrena, quale oggi è istituita : dialettica che costituisce la travagliata trama della storia, fatta di azioni e reazioni, per cui giova perfino l'esistenza di un Martin Lutero a stimolare l'opera risanatrice della Chiesa. La stessa indagine storiografica a cui egli si è dedicato fin da giovane gli serve da severa ispezione del secolare processo umano per quel che concerne le sorti d'Italia; ma siffatta copiosa registrazione di eventi e accidenti non scalza, in definitiva, nell'uomo G., la permanente possibilità, di fronte alla contingenza, di un appello alla propria intimità e dignità, quale fonte di rimediatore *optimum* morale. La *Consolatoria*, l'*Accusatoria*, la *Defensoria*, gli stessi *Ricordi*, il vario spicciolo materiale autobiografico, son documento d'una vigile coscienza, di un monologo interiore, di un anelito a trascendere la malignità dell'accaduto, scrutinando e purgando se stesso, nella conquista di una verità ugualmente valida non solo per il singolo e per la collettività, ma anche per la cronaca e per la storia. È tra l'altro all'Indice la *Storia d'Italia* (decr. 7 genn. 1627).

BIBL.: Opere del G.: Le *Storie fiorentine* (1509), abbraccianti il periodo 1378-1509; Il *Discorso* di Logrogno, dettato nel 1512, in Spagna; la *Relazione di Spagna*, redatta a termine della sua missione. Fra le altre opere : il *Dialogo del reggimento di Firenze*, in 2 voll. (1521-25), i *Ricordi politici e civili* (1525, o prima, 1529): le *Considerazioni sui Discorsi del Machiavelli* (1529); i *Discorsi del modo di riformare lo Stato dopo la caduta della Repubblica e di assicurarlo al duca Alessandro* (1531); la *Storia d'Italia*, frutto degli ultimi anni della vita. Oltre a queste, numerose altre pagine (*Ricordanze, Orazioni*, ecc.), v.: *Scritti autobiografici e rari* (a cura di R. Palmarocchi, Bari 1936). – Studi : Oltre al lavoro basilare di A. Ototea, *François Guichardin. Sa vie publique et sa pensée politique*, Parigi 1926-27; Ch. Benoist, *Guichardin historien et homme d'état florentin au XVIe siècle*, Marsiglia 1862; C. Gioda, *G. e le sue opere inedite*, Bologna 1880; E. Zanoni, *La mente di F. G.*, Firenze 1897; N. Barckhausen, *G.s politische Theorien in seinen Opere inedite*, Heidelberg 1908; A. Luzio, *La « Storia d'Italia » del G.*, in *Atti della R. Accad. d. scienze di Torino*, 65 (1930), pp. 231-48; P. Treves, *Il realismo politico di F. G.*, Firenze 1931; F. Ercole, *Machiavelli e G.*, in *Pensatori e uomini d'azione*, Milano 1935, pp. 178-211; V. Luciani, *F. G. and his european reputation*, Nuova York 1936 (tradotta in italiano con aggiunte e migliorie : *F. G. e la fortuna dell'opera sua*, Firenze 1949); *F. G. nel IV centenario della morte*, supplem. di *Rinascita*, Firenze 1940 (E. Bodrero, *F. G.*; G. Masi, *Il G. e la giurisprudenza del suo tempo*; F. Sarri, *G. e la religione*; ecc.); V. Vitale, *G.*, Torino 1941; U. Spirito, *Machiavelli e G.*, Firenze 1944; nonché F. Chabod, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, p. 244 sgg.; v. ancora : R. Palmarocchi, *Studi guicciardiniani*, Firenze 1947; R. Spongano, *Per l'ediz. critica dei « Ricordi » del G.*, ivi 1948; M. Fubini, *Studi sulla letterat. del Rinascimento*, ivi 1948, pp. 138-207; N. Valeri, *Sul « particulare » del G.*, in *Belfagor*, 5 (1950), pp. 537-48; V. De Caprariis, *F. G.*, Bari 1950.

Rodolfo De Mattei

GUICCIARDINI, PIERO. - Riformatore, discendente di Francesco Guicciardini n. a Firenze il 21 luglio 1808, m. ivi il 23 marzo 1886. In gioventù fu vicino al gruppo dei cattolici liberali toscani, si arricchì di notevoli conoscenze tecnico-agrarie, ed inoltre si occupò dell'organizzazione in Toscana di asili infantili con una vigile attenzione per le teorie e le attuazioni pratiche del suo tempo (Aporti, Naville, ecc.). Si staccò dalla Chiesa cattolica (1836) per una crisi interna, indirizzata anche dall'amicizia di un gruppo di evangelici (in special modo dalla ginevrina Matilde Calandrini); senza aderire ufficialmente ad alcuna setta protestante, cominciò a frequentare il culto della chiesa evangelica riformata di Firenze. Nel 1846 era già un fervido organizzatore.

Per la sua attività contraria alla « religione di Stato » è imprigionato nel 1851. Commutatogli poi il confino con l'esilio, soggiorna in Inghilterra, ospite della migliore aristocrazia locale. È durante tale soggiorno che il G. aderisce alla setta dei plimuttisti o darbiti, di recente sorta; ad essa attrasse poi Teodoro Pietricola Rossetti (cugino del più noto Gabriele Rossetti), il quale tanta parte ebbe dopo nella missione darbita in Italia. Nel 1854 il G. è ribattezzato nella setta dei darbiti. Lo stesso anno torna in Italia e sceglie a sua dimora Nizza, negli Stati sardi, anziché Firenze. Inizia quindi sistematicamente con alcuni correligionari l'opera di « evangelizzazione » dell'Italia, alternando la sua permanenza in Italia con soggiorni in Inghilterra e in Svizzera. Tornato a Firenze nel 1859 dopo la crisi del governo granducale, ne riparte poi deluso per la mancanza di illimitata libertà religiosa che aveva sperato attuabile dal Ricasoli. Continuò a controllare intensamente il suo tentativo di evangelizzazione, non aderendo però a parallele iniziative protestanti e alla formulazione di un credo in comune. Nella controversia suscitata dall'opuscolo del Pietricola Rossetti, *Principi della Chiesa romana, della Chiesa protestante e della Chiesa cristiana* pubblicato nel 1863, il G. si dichiarò solidale con il Pietricola, la qual cosa gli attirò le ire delle altre sètte. Passò gli ultimi anni della vita nelle sue campagne in Toscana. Nel 1885, e cioè l'anno precedente la morte, per dissidi di natura dottrinale e disciplinare, il G. si staccò dalla comunità plimuttista di Firenze. Di scarsa cultura teologica, il G. pose a base delle sue teorie un miscuglio di riforma protestante e di cattolicesimo, e cioè : Trinità, Chiesa Corpo mistico di Cristo, salvezza gratuita, giustificazione per la fede, antipapismo, *revival*, pietismo.

BIBL.: S. Jacini, *Un riformatore toscano dell'epoca del Risorgimento. Il conte P. G.*, Firenze 1940 (fondamentale, con bibl.).

Massimo Petrocchi

GUICHARD, ROLAND. - Teologo e predicatore, dell'Ordine dei Minimi, n. ad Estampes presso Parigi il 1528, m. a Lione il 26 giugno 1612. Nipote di G. Simon (v.) ne emulò le virtù e la vita apostolica.

Professata la Regola dei Minimi a Parigi nel 1554 fu due volte provinciale di Lione e poi visitatore generale.

Campione della fede, ebbe dispute frequenti con gli eretici, molti dei quali trasse alla vera fede. Ebbe però a soffrire gravi vessazioni: due volte gli fu propinato il veleno. A Lione fu cacciato tra gli appestati nell'intento di procurargli la morte; il servo di Dio ne profittò per consolare i malati amministrando loro i Sacramenti; e, contagiato, fu provvidenzialmente guarito. Ma gli eretici non gli diedero tregua: giunsero perfino a decretargli la morte sulla graticola come s. Lorenzo: ma anche questa volta miracolosamente scampò. Ricco di doni soprannaturali, morì in concetto di santità ed il suo nome è inscritto nell'*Indice dei santi di Lione*.

BIBL.: L. D. d'Attichy, *Histoire générale de l'Ordre des Minimes*, Parigi 1625, pp. 420-28; T. Raynaud, *Hagiologium Lugdunense, opera omnia*, VIII, Lione 1664, pp. 103-104; *Acta capitulorum generalium O. M.*, I, Roma 1916, pp. 207, 217, 226, 234, 246; II, ivi 1916, pp. 480, 506, 557; G. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, II, ivi 1909, pp. 359-62, 700. Gennaro Moretti

GUICHARD, Simon. - Teologo e predicatore dell'Ordine dei Minimi, n. ad Estampes presso Parigi verso il 1500, m. ad Aix in Provenza il 1574. Già sacerdote e avendo conseguiti i gradi accademici alla Sorbona, entrò tra i Minimi a Parigi. Di grande pietà e dottrina, fu più volte provinciale della Guascogna, poi assistente generale (1535-38) ed infine superiore generale (1547-49).

Molto apprezzato per la sua dottrina, partecipò al Concilio Tridentino sotto Paolo III. Ritornato in Francia si diede alla predicazione combattendo l'eresia calvinista con tale ardore da essere chiamato « martello degli eretici ed atleta della Chiesa cattolica ». Operò molte conversioni; ma si attirò anche l'odio degli eretici, dai quali, per gravi ferite inferte, gli fu causata la morte. Ritenuto martire della fede cattolica, il suo nome è inserito, con bell'elogio, nell'*Indice dei santi di Lione*, nella quale città il G. aveva molto predicato e fondato un convento del suo Ordine. Si adoperò con grande impegno per introdurre in Francia la Compagnia di Gesù.

BIBL.: L. D. D'Attichy, *Histoire générale de l'Ordre des Minimes*, Parigi 1625, pp. 304-14; T. Raynaud, *Hagiologium Lugdunense, opera omnia*, VIII, Lione 1664, p. 104; M. Giustiniani, nell'Indice IV alla *Storia del Concilio di Trento* di P. S. Pallavicino, IV, Roma 1833, p. 10; G. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, II, ivi 1902, pp. 123, 128, 311, 277-81; *Acta Capitulorum generalium O. M.*, I, Roma 1916, pp. 106, 113, 123, 125, 126, 137, 140, 143, 147, 150, 156; II, ivi 1916, pp. 480, 506, 557; S. Mortola, *Martiri Minimi*, Genova 1926, pp. 141-43; F. Bonnard, *Histoire du couvent de la Trinité du Mont Pincio à Rome*, Roma-Parigi 1933, pp. 65, 67, 356. Gennaro Moretti

GUIDE ITALIANE, Associazione delle (**A. G. I.**). - Associazione per l'educazione e la formazione morale e fisica della gioventù femminile italiana secondo i principi e la pratica del metodo educativo scoutistico, armonizzato alle condizioni della vita nazionale ed ai principi della religione cattolica. Ebbe i propri statuti approvati dalla S. Sede l'8 dic. 1944. È un'opera coordinata all'Azione Cattolica Italiana.

(per cortesia di d. Mario Marchi C.R.L.)
GUIDE ITALIANE - Attendamento della « squadriglia dei capi » a Castel Fusano. S. Giorgio 1949 - Roma.

Essa raccoglie le bambine dagli 8-12 anni (Coccinelle), le giovanette dai 12 ai 16 (Guide), e le giovani oltre i 16 anni (Scolte). L'A. G. I. ha la sede in Roma e le sue unità in 78 diocesi con molte migliaia di iscritte.

BIBL.: M. Mazza, *Come si fonda un reparto*, Roma 1946; A. Ruggi, *Donne di oggi, guide di domani*, ivi 1946; N. A. Paolini, *Quello che una guida deve sapere*, ivi 1946. Agostino Ruggi d'Aragona

GUIDETTO. - Architetto e scultore, vissuto tra gli ultimi decenni del sec. XII e la prima metà del successivo. Probabilmente lombardo di nascita, lavorò a Lucca (1204), dove legò il suo nome alla facciata di quella Cattedrale.

Il suo stile è riscontrabile anche nelle decorazioni della facciata del S. Michele; è incerta la sua collaborazione ai lavori della Pieve di Prato, dove nel 1211 si trovava un Guido scultore già attivo nel S. Martino di Lucca.

Le sculture e le decorazioni della facciata del duomo di Lucca, pur rientrando nell'orbita dello stile pisano, rivelano un plasticismo più vivo e tagliente ed uno sviluppo decorativo oltremodo ricco e complesso, sì da giustificare l'ipotesi dell'origine settentrionale dell'artista e della sua educazione lombarda. Lo stile pisano-lucchese per merito di G. si diffuse in varie zone della Toscana, in Valdelsa e nella zona di Arezzo.

BIBL.: Venturi, III, p. 972 sgg.; P. Toesca, *Storia dell'arte ital.*, I, Torino 1927, pp. 814 e 900; M. Salmi, *La scultura romanica in Toscana*, Firenze 1928, pp. 106-108. Piero Zampetti

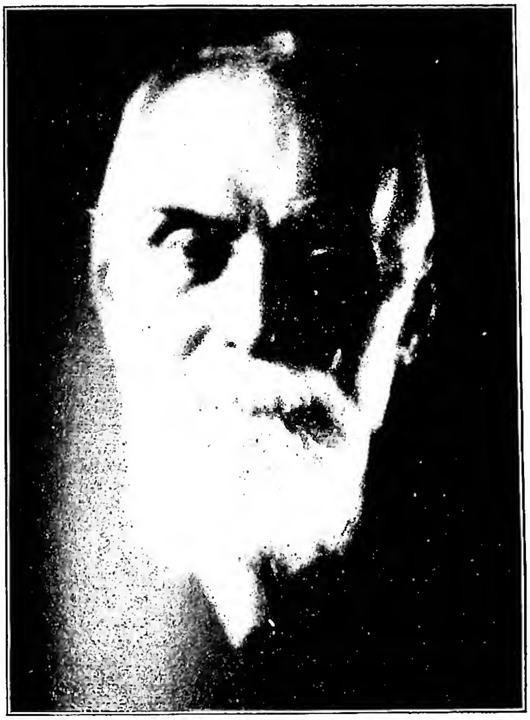
GUIDI, Alessandro. - Poeta, n. a Pavia il 14 giugno 1650, m. a Frascati il 13 giugno 1712. Dalla corte di Ranuccio II di Parma, passò nel 1683 a Roma a quella di Cristina di Svezia e ne divenne l'ufficiale cantore « di maniera che sembrava che la Regina pensasse con la mente del G. e il G. scrivesse con i sentimenti della Regina » (G. M. Crescimbeni).

Dal 2 luglio 1691 fece parte dell'Arcadia e ivi recitò vari componimenti, tra cui l'*Endimione* (Roma 1692) che gli confermò la fama di poeta già divulgatissima per le sue canzoni a strofe libere (*Poesie*, Napoli 1780), fama che gli perdurò nelle lettere sino al Parini, al Monti, al Foscolo. Il Leopardi al contrario giudicò il G. emulo impotente di Pindaro. Da Innocenzo XI il G. ebbe un beneficio, da Clemente XI la nomina a cameriere segreto, e fu di questo Papa così sincero estimatore che volle parafrasare in versi sei *Omelie* latine, pronunciate dal Pontefice negli aa. 1703-1706. Il volume (Roma 1712) uscì con le incisioni di P. L. Ghezzi, ma il giorno avanti la presentazione a Clemente XI, il G. morì, «sub onere splendidissimo», come dice l'epigrafe della tomba erettagli presso quella del Tasso in S. Onofrio dal Papa medesimo.

BIBL.: G. Turroni, *Elogio di A. G.*, Pavia 1827; I. Carini, *L'Arcadia*, Roma 1891, pp. 213-25; T. L. Rizzo, *A. G.*, Lecce 1928; F. Flora, *Storia della lett. ital.*, III, parte 2ª, Milano 1948, pp. 734-37. Giovanni Fallani

GUIDI, Ignazio e Michelangelo. - Semitista italiano, il primo, n. a Roma il 31 luglio 1844 (suo padre Michele fu l'ultimo intendente di finanza dello Stato pontificio), m. ivi il 18 apr. 1935, uno dei massimi orientalisti della generazione passata. Professore di ebraico e lingue semitiche comparate nell'Università di Roma dal 1876 al 1919, incaricato ivi di storia e lingue d'Abissinia dal 1885 al 1919; senatore del Regno dal 1914; membro di moltissime accademie italiane ed estere.

Tipico rappresentante del rinnovamento degli studi orientali nel sec. XIX sulla base di un rigoroso metodo filologico e di una minuziosa ricerca documentaria, oltre a pochi ma fondamentali scritti di carattere generale (*Della sede primitiva dei popoli semitici*, 1878: *L'historiographie chez les Sémites*, 1906) e di linguistica (tra cui grammatiche dell'amarico, del copto, dell'arabo meridionale) e a brevi ma acuti saggi di esegesi biblica (*Note ebraiche*, 1927, rifacimento di scritti anteriori), diede con-



(*per cortesia della signora Laura Guidi*)
GUIDI, IGNAZIO - Ritratto.

tributi di grande importanza agli studi arabo-musulmani, pubblicando e studiando testi letterari (*Ibn Hišâmi commentarius...*, 1871-74; *Studi su... Calila e Dimna*, 1873; *Tables alphabétiques du Kitâb al-Ağânî*, 1900), grammaticali e lessicografici (*Il Kitâb al-Istidrâk*, 1890; *Il libro dei verbi di Ibn al-Qūṭiyya*, 1894), storici (*Annales... at-Tabari*, 1882-86), giuridico-religiosi (traduzione annotata del sommario di diritto mālikita di Ḫalīl, 1921), compiendo ricerche storiche (*Roma nei geografi arabi*, 1877; *L'Arabie antéislamique*, 1921). Ma va soprattutto ricordato per l'imponente complesso di lavori monografici sulle principali letterature cristiane d'Oriente: siriaca, copta, araba, etiopica, dell'ultima delle quali egli fu, negli scritti e nell'insegnamento, il più grande maestro dell'età moderna. Integralmente compenetrato, attraverso la fede e le pratiche, della tradizione cristiana, conoscitore profondo della letteratura ecclesiastica greca, impareggiabile nel minuto lavoro filologico e nell'indagine dei rapporti genetici tra le varie letterature, diede saggi programmatici del suo metodo con i *Testi orientali inediti sui Sette Dormienti di Efeso* (1884-85), con *Le traduzioni dei Vangeli in arabo e in etiopico* (1888), con *Gli Atti apocrifi degli Apostoli nei testi copti arabi ed etiopici* (1888), con i *Textes orientaux inédits du martyre de Judas Cyriaque* (1904-1906). Pubblicò e studiò un numero straordinario di testi: in siriaco, *La lettera di Simeone di Beth Arsham*, gli statuti della scuola di Nisibi, *Chronica Minora*, alcune omelie di Severo di Antiochia, l'indice degli *Acta martyrum et sanctorum* di P. Bedjan, ecc.; in copto, la vita di Daniele di Scete, gli apocrifi Testamenti dei patriarchi, ecc.; in etiopico, oltre a una massa di testi minori, storici, agiografici, liturgici, la grande raccolta legislativa *Fetḥa Nagast*, parte del Sinassario, alcuni annali reali, e sulla storia civile ed ecclesiastica dell'Etiopia scrisse numerosissimi articoli, anche divulgativi, culminanti nella breve ma fondamentale *Storia della letteratura etiopica* (1932). Instauratore dello studio scientifico della maggiore lingua moderna dell'Etiopia, l'amarico, G. la promosse, oltre che con la già citata grammatica e con l'edizione di testi, con il grande *Vocabolario amarico-italiano* (1901, riproduzione fotomeccanica 1935, supplemento postumo 1940).

G. fu condirettore e collaboratore delle due grandi collezioni di testi dell'Oriente cristiano, *Corpus scriptorum christianorum orientalium* e *Patrologia Orientalis*; con liberalità ineguagliata, per oltre un sessantennio diede consiglio e aiuto a innumerevoli imprese e studi altrui.

Suo figlio MICHELANGELO, n. a Roma il 19 marzo 1886, m. ivi il 15 giugno 1946, professore di Storia e istituzioni musulmane nell'Università di Roma, oltre a felici saggi in varie letterature orientali, diede il meglio del suo ingegno all'arabo e all'islamistica, con novità e profondità di vedute, ispirate a una larga concezione critica e cristiana della storia. La sua opera migliore è *La religione dell'Islam* (in *Storia delle Religioni*, diretta da p. P. Tacchi Venturi, II, 3ª ed. Torino 1949).

BIBL.: G. Gabrieli, *Un grande orientalista*, in *Nuova antologia*, 1931, v, pp. 87-102; G. Levi Della Vida, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, pp. 252-53; id., in *Oriente moderno*, 15 (1935), pp. 236-48; A. Baumstark, in *Oriens Christianus*, 3ª serie, 10 (1935), pp. 239-44; C. Conti Rossini, in *Rendiconti dell'Accad. dei Lincei*, 6ª serie, 11 (1935), pp. 469-81; E. Littmann, in *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch.*, nuova serie, 14 (1935), pp. 119-30; S. G. Mercati, in *Byzantion*, 10 (1935), pp. 794-803. Bibl. degli scritti: *Rivista degli studi orientali*, 5 (1912), pp. 4, 77-89; G. Gabrieli, *Bibliografia degli studi orientali in Italia dal 1912 al 1934*, Roma 1935, pp. 85-87. Giorgio Levi Della Vida

GUIDICCIONI, BARTOLOMEO. - Cardinale, n. a Lucca nel 1469, m. a Roma il 4 nov. 1549. Studiò diritto a Parma e Bologna. Entrò al servizio del card. Alessandro Farnese nel 1508 e fu vicario generale della diocesi di Parma dal 1509. Nel 1539 è cardinale e vicario generale di Roma. Intimo del card. Farnese anche quando quest'ultimo diventa papa Paolo III, si prodiga nell'opera e negli scritti (in parte ancora inediti) per la riforma della Chiesa.

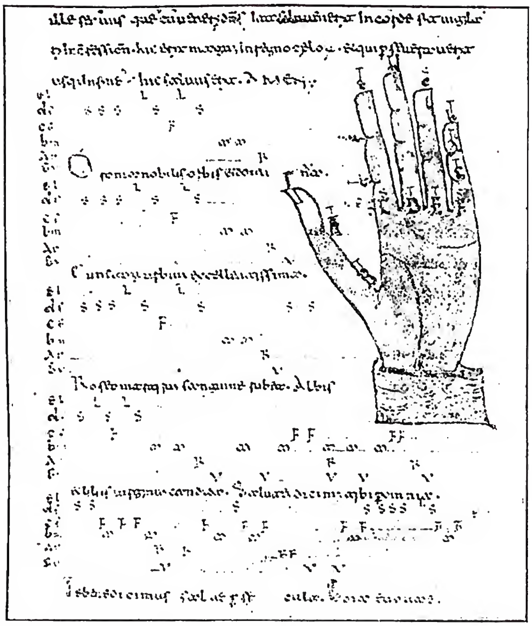
Il G. è tipico rappresentante della tendenza curialista: il concilio sia plenario sia universale è sottoposto e dipende dal papa; il concilio è convocato dal papa (è fatta eccezione nei casi di estrema gravità, quando senza l'intervento papale riceve direttamente autorità da Cristo). Il G. è però primo tra i curialisti a dichiarare che una maggiore autorità e una maggiore facilità di accettazione per i fedeli deriva da tutto ciò che viene pubblicato in concilio. Nelle questioni di diritto positivo il pensiero papale è normativo; quando vi sia discordanza tra papa e concilio, il concilio può ottenere la sospensiva solo se si tratti di una nuova proposizione dogmatica.

Il G. non comprese però appieno le funzioni del Concilio contro Lutero: per il G. il Concilio doveva restringersi a condannare gli eretici e i loro scritti; mentre invece poi il Concilio rappresentò qualcosa di più vasto e profondo: basta pensare alle molteplici discussioni che portarono a precise formulazioni dogmatiche.

BIBL.: V. Schweitzer, *Kard. B. G.*, in *Römische Quartalschrift*, 20 (1906), pp. 27 sgg., 142 sgg., 188 sgg.; 22 (1908), p. 139 sgg.; H. Jedin, *Concilio e Riforma nel pensiero del card. B. G.*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 2 (1948, 1), p. 33 sgg.; id., *Storia del Conc. di Trento*, Brescia 1949. Massimo Petrocchi

GUIDICCIONI, GIOVANNI. - Diplomatico, n. a Lucca il 25 febbr. 1500, m. a Macerata il 26 luglio 1541. Segretario del card. Alessandro Farnese, governatore di Roma quando il Farnese divenne papa Paolo III, vescovo di Fossombrone. Nel 1535 fu inviato quale nunzio in Spagna presso Carlo V, che poi seguì in Tunisia e in Provenza. Fu presidente della Romagna e, nella guerra contro Ascanio Colonna, commissario generale dell'esercito pontificio.

Nelle *Lettere di negozi* (in *Opere*, 2 voll., Firenze 1867), paragonabili stilisticamente a quelle del Guicciardini, rende ragione della sua attività diplomatica. Tra i suoi discorsi, notevole l'*Orazione ai nobili di Lucca* (Roma



(*per cortesia di S. Ecc. il Padre Abate di Montecassino*)
GUIDO d'AREZZO – La più antica copia del *Micrologus* di G. d'A. La mano qui rappresentata è uno dei primissimi esempi della cosiddetta mano guidoniana per il dettato musicale; le note sono segnate sulle dita. A sinistra l'inno *O Roma nobilis* con notazione alfabetica guidoniana su rigo esacordale – Montecassino, Biblioteca dell'Abbazia, cod. 318 (fine sec. XI).

1945, a cura di C. Dionisotti, v. introd. pp. 5-81) in difesa degli « straccioni ». Compose inoltre *Rime* (Bari 1914) di intonazione petrarchesca. Della umanistica e cristiana saggezza del G. parlò A. Caro nelle *Lettere familiari* (Firenze 1920, pp. 272-80), in occasione della morte.

BIBL.: E. Chiorboli, *G. G.*, Jesi 1907; L. Berra, *Nuove lettere di mons. G. G.*, in *Giorn. stor.*, 79 (1922), pp. 274-89; E. Allodoli, *L'oraz. di F. Robortelli per la morte del G.*, in *Rinascita*, 5 (1942), pp. 372-406. Giovanni Fallani

GUIDO d'AREZZO. – I. VITA. – La data di nascita e di morte di G. è incerta. Poiché nel 1027 o 1028 G. fu chiamato a Roma da papa Giovanni XIX, desideroso di conoscere le innovazioni del monaco nel campo dell'insegnamento musicale, si pensa che G. potesse avere allora ca. 40 anni, e lo si fa nascere verso il 990. Il 1050 come anno della morte è pura congettura. Alcuni autori (Morin, M. Brent e, per ultimo, F. Schmitz) hanno avanzato l'ipotesi che G. fosse nato in Francia; ma le sottoscrizioni ai manoscritti (oltre 50) che riproducono le opere di G. non concordano tra loro; alla menzione *G. a Sancto Mauro* (=St-Maur des Fossés, presso Parigi) e *G. Augensis* (Eu, in Normandia) si oppongono i titoli di *G. Cantuariensis* (=Cantorbery) e, con più frequenza, *G. Aretinus* (Arezzo).

Le notizie date dallo stesso G. nelle sue opere – le sole riconosciute di valore incontrastato – portano ad ammettere che il celebre monaco sia nato in Italia e precisamente ad Arezzo, in specie quando, tornato ad Arezzo, G. scrive « tornatus ad patriam ». D'altronde non avrebbe senso la parola esilio a proposito della Francia, se G. vi fosse nato.

Una questione ormai chiarita riguardo alla vita di G. è quella di sapere se è stato camaldolese o benedettino. Anzitutto è bene osservare che i Camaldolesi sono pure un ramo dell'Ordine benedettino e quindi non è uno sbaglio annoverare G. nelle schiere dei Benedettini. Ma si può precisare anche che G. fu eremita o almeno monaco della famiglia romualdina, che prese il nome di Camaldoli un mezzo secolo dopo la morte del Santo fondatore, avvenuta nel 1027. Dal compatto fascio di argomenti che confortano la tradizione camaldolese sempre vivente, va ricordato soltanto questo: G. fu certamente monaco, i due monasteri benedettini che se lo contendono, cioè Pomposa e Camaldoli, avevano certamente abbracciato l'osservanza di s. Romualdo quando G. vi entrò come novizio verso il 1010. Di più, una testimonianza dell'abate Donizone (ca. 1090) attesta che G. era stato eremita; i particolari dati da questo sul vescovo Teodaldo sono importanti a tale verità storica, che non permettono di rigettare quelli dati su G., amico del medesimo vescovo. « Musica seu cantus istum laudare Tedaldum - Non cessant semper; renovantur eo faciente - Micrologum librum sibi dictat Guido peritus - Musicus et monachus necnon heremita beandus » (Donizone, *Vita Mathildis*, ed. F. Davoli, Reggio Emilia 1888, p. 77).

L'esilio di G. è stato pure uno dei punti sui quali la critica ha trovato a ridire, dubitando che in così ridotta comunità e così santa, come può essere un eremo, la gelosia abbia modo di cacciar via un confratello e soprattutto di obbligarlo a rifugiarsi oltre i confini d'Italia. Ma in verun modo è dimostrato che G. abbia varcato le Alpi: il testo « me vides prolixis a septentrionalibus finibus exulatum » si spiega benissimo se G. è andato nell'Italia settentrionale; l'espressione « nobis alpestribus », trovatasi in alcuni manoscritti, con la quale G. accenna alla sua difficoltà di stare a Roma durante il caldo dell'estate, e il fatto che sia stato accompagnato a Roma da un abate milanese Grunvaldo, convalidano questa ipotesi. Basta poi ricordare il pericolo in cui si trovava il monastero di Pomposa quando G. dovette allontanarsene, per capire i motivi che spronarono l'abate Guido Strambati ad affrettare la partenza: il patriarca di Ravenna Eriberto, approfittando dei dissensi degli eremiti, si era mosso, a mano armata, per distruggere il monastero e attribuirsi i beni. Che G. possa essere stato una tra le cause di questi dissensi, non fa dubbio, giacché lo ripete più volte; l'invidia poteva essere suscitata dalla troppa frequenza degli ammiratori e dall'avversione e l'odio alle novità sempre sospette ai monaci nonché dalle continue richieste dell'opera sua. Che poi G. non abbia avuto occasione nell'eremo di cantare, far cantare, inventare e applicare una nuova pedagogia musicale, questo non resiste ai fatti: il monastero camaldolese differisce poco da quello benedettino ove si canta assai; la liturgia dell'eremo è minutamente descritta dal b. Martino III, nel *Liber Divinorum Officiorum*, ove si vede che almeno una delle tre Messe celebrate ogni giorno era cantata (1253). Il numero dei novizi di Pomposa dava poi possibilità a un maestro di canto di esercitare il suo zelo: si sa che nel 1040 i monaci e gli eremiti sorpassavano il centinaio! (cf. J. Mabillon, *Annales O. S. B.*, IV, Parigi 1685, p. 115).

Della vita di G. dopo il suo viaggio a Roma (1028), che dovette lasciare per motivo di salute, si perde traccia sicura. Andò a Pomposa ove si riconciliò con l'abate Guido Strambati « padre della sua anima ». Tornò ad Arezzo e fu accolto di nuovo dal vescovo Teodaldo; da lì si recò quasi certamente a Camaldoli più volte insieme con questo vescovo, tanto devoto agli eremiti; anzi un documento del 1033 esistente nella curia di Arezzo suggerisce che G. rimase abbastanza nell'eremo per diventare vice-priore. Il quadro del 1600 conservato a Fonte Avellana non è una prova sufficente della morte di G. in questo eremo, ma rende pure testimonianza di una tradizione ininterrotta nell'Ordine di Camaldoli, dove, piuttosto che di gloriarsi di nomi estranei, si suol nascondere ogni gloria personale sotto l'anonimo.

II. OPERE E INFLUSSO. – Le opere di G. o attribuite a lui sono state raccolte da M. Gerbert (*Scriptores ecclesiastici de musica*, II, St. Blasien 1784; riproduzione anastatica, Milano 1931, p. 178) e da Ch.

E. H. De Coussemaker (*Scriptorum de musica medii aevi nova series*, II, Parigi 1867, riproduzione anastatica, Graz 1908, pp. 78-116). Si considerano autentici: 1) il *Micrologus, id est brevis sermo de musica*, con il prologo prefisso. 2) La lettera al vescovo Teodaldo, al quale G. dedicava il *Micrologus*. 3) Le *Regulae musicae rhythmicae*. 4) La *Epistola Michaeli monacho de ignoto cantu*. L'edizione critica di queste opere, scritte ad Arezzo, è stata progettata nella ricorrenza del IX centenario della morte di G.

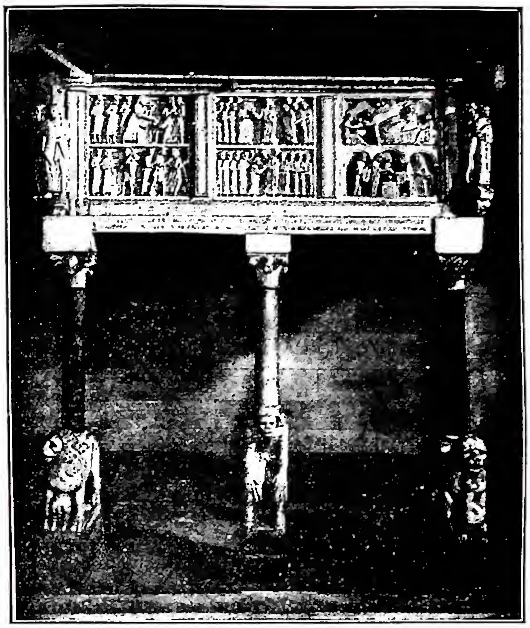
La dottrina, ivi contenuta, presenta originalità in confronto a quella dei teorici anteriori a G. che egli pure conosce, ma da cui si distacca coscientemente. In prima linea le innovazioni pedagogiche, motivo di tanta fama, sono esposte nella lettera a Michele. Il suono iniziale dell'inno a s. Giovanni Battista « Ut queant laxis Resonare fibris... » sale di tono o semitono a ogni inciso; G. ritiene la sillaba sottostante *ut re mi fa sol la* con la progressione ascendente dei gradi e fissa questo esacordo nella memoria dell'allievo; il paragone istantaneo con questo quadro fisso nella memoria, permetterà a chi legge degli intervalli precisi sulla pergamena di riprodurli con la voce. In un mese si faranno più progressi con questo metodo che non in dieci anni con il sistema fino allora in uso, che per far sentire la melodia da imparare richiedeva l'aiuto di un maestro o almeno uno strumento, il monocordo di solito; in tutti i casi non si arrivava a decifrare a prima vista come lo otteneva G., e in questo consistette la vera sua rivoluzione.

Questo supponeva che la lettura della semeiografia suggerisse intervalli precisi e in ciò pure G. realizzò un nuovo progresso. Non è vero che G. abbia inventato tutto il rigo, che poi prese il nome di « rigo guidoniano »: esisteva poco prima di lui la pratica di scrivere i neumi sopra e sotto una linea tracciata a secco (scuola aquitana), e forse G. ne avrà avuto conoscenza nell'ipotesi di un suo soggiorno in un monastero francese della riforma di Cluny, o più semplicemente dai racconti di s. Romualdo che fu dieci anni nell'abbazia di S. Michele in Aquitania (978-88). Il perfezionamento apportato da G. fu di aggiungere una o due linee secondo i casi e anzitutto di fissare il valore di ciascuna, quella di *fa* con lettera – chiave F di colore rosso, quella di *do* con lettera – chiave C di color giallo, quella di *la* rimanendo tracciata a secco. Queste sono le due invenzioni di G. Si è attribuito anche a lui l'intero sistema della solmisazione con le mutazioni e i tre esacordi. La mano detta guidoniana o mano armonica non sembra risalire fino a G., benché se ne trovi qualche figura alla fine del sec. XI.

L'influsso di G. è stato alle volte esagerato, alle volte minimizzato all'eccesso. Se l'introduzione della terza nella polifonia rudimentale del sec. XI, chiamata *organum vocale*, è veramente opera di G., l'orizzonte aperto da questo antico musicista è più largo di quanto si è creduto. Ma basta alla sua rinomanza aver creato un metodo di solfeggio che, appena modificato, è rimasto in uso fino ai nostri giorni. L'importanza dell'invenzione di G. si apprezza paragonando la musica occidentale con quella orientale, non uscita dallo stato in cui si trovava al tempo di G.: vinte le difficoltà elementari della simbolizzazione del suono e della sua rappresentazione mentale, diventava possibile orientare l'invenzione musicale verso le combinazioni non più solo lineari ma a vari piani, della polifonia vocale e strumentale.

BIBL.: P. Federici, *Rerum Pomposaniarum historia*, I, Roma 1781, p. 289; L. Angeloni, *Sopra la vita le opere ed il sapere di G. d'A.*, Parigi 1811; R. G. Kiesewetter, *G. von Arezzo*, Lipsia 1840; K. Kornmuller, *G. von Arezzo*, Ratisbona 1870; G. Ristori, *Biografia di G. monaco*, 3ª ed., Arezzo 1880; M. Balchi, *Studi su G. monaco*, Firenze 1882; Eremiti camaldolesi, *G. d'A.*, Prato 1882; G. Morin, in *Revue bénédictine*, 5 (1888), p. 446; A. Brandi, *Il beato G. d'A.*, Firenze 1882; P. Pagani, *Storia dei Camaldolesi*, Sassoferrato 1849, p. 265 sgg.; M. Brenet, in *Tribune de St-Gervais*, 8 (1902), pp. 121-27; C. Vivell-A. Gastoué, *ibid.*, 16 (1910), pp. 173-86; C. Poggi, *Camaldolese G. d'A.*, in *Camaldoli*, 8 (1950), p. 2 sgg. Pietro Thomas

GUIDO da BAISIO. - Canonista, n. da famiglia bolognese a Baisio (Reggio Emilia) ca. il 1246-56, m. in Avignone il 10 ag. (5 giugno ?) 1313. Studiò diritto alla scuola di Guido da Suzaria e Giovanni



(*fot. Alinari*)
GUIDO di COMO (Guido Bigarelli) - Pulpito con storie del Cristo - Pistoia, chiesa di S. Bartolomeo in Pantano.

d'Anguissola. Fu cappellano del vescovo di Parma Gerardo, che fu poi cardinale e vescovo di Sabina: più tardi lo si trova in Bologna, dove nel 1296 fu da Bonifacio VIII nominato arcidiacono del Capitolo cattedrale.

In Bologna, e prima forse anche in Reggio, egli insegnò, con grande fama, diritto canonico, dapprima come lettore libero (fino al 1301) e poi con incarico ufficiale (1301-1304), avendo come discepolo Giovanni d'Andrea. Il periodo del suo insegnamento bolognese coincide con l'esercizio della sua carica arcidiaconale, per cui egli era ed è tuttora noto e citato come l'« arcidiacono » per antonomasia. Nel 1304 fu chiamato in Avignone, dove Benedetto XII lo volle cappellano della corte pontificia e scrittore delle cosiddette lettere contradditorie.

Tra le sue opere principali primeggia un voluminoso apparato al *Decreto*, intitolato *Rosarium Decreti* (Strasburgo 1472 e successive numerose edd.), composto tra il 1296 e il 1302 con lo scopo di aggiornare e completare, con i propri ed altrui contributi, specialmente con estratti da Uguccione, la glossa ordinaria al *Decreto* stesso: la quale infatti si trova arricchita, nelle seguenti edizioni, di molte *additiones* desunte dal *Rosarium*. G. da B. si classificò tra i principali commentatori del *Liber sextus* con il suo *Apparatus seu Glossa seu Commentarius ad Sextum* (Milano 1480), che completò tra il 1306 e il 1311: opera molto più vasta, ma meno precisa, di quella di Giovanni d'Andrea, che divenne poi glossa ordinaria. Si ha di lui inoltre un *Tractatus de haeresibus et aliis criminibus ad Clementem V*, composto in occasione della nota causa dei Templari accusati di eresia, lavoro ancora manoscritto, di cui il Mansi riporta i due tratti principali (Mansi, XXVI, 415-26; *ibid.*, *Supplemento*, 357-86).

BIBL.: J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Litteratur des canonischen Rechts*, II, Stoccarda 1877, p. 186 sgg.; G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, I, Bologna 1781-94, pp. 316-32; Hurter, II, col. 511 sg.; F. Gillmann, *G. de Baysio und Johannes de Anguissola*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 104 (1924), p. 55 sgg.; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 475, 483, 489. Zaccaria da San Mauro

GUIDO di COMO (GUIDO BIGARELLI). - Scultore, n. forse ad Arogno, visse lungamente in To-

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
GUIDO da CORTONA, beato - Busto - Cortona, Duomo.

scana. Nel 1246 eseguì il fonte del battistero di Pisa; nel 1250 firmò il pergamo della chiesa di S. Bartolomeo in Pantano a Pistoia.

Alla sua maniera vanno riferite altre opere a Pistoia, a Pisa, a Lucca. Iniziata forse la sua attività accanto alle maestranze operose nella Cattedrale lucchese (*Storie di s. Martino e di s. Regolo*, nell'atrio) si allontanò – forse per influsso degli artisti attivi a Pisa – dagli esempi di forte plasticismo offertigli da quelle sculture, derivanti dalla rude arte di Wiligelmo, per orientarsi verso forme più semplici, piane ed aggraziate. Ciò si nota soprattutto nel pergamo di Pistoia dove scolpì *Storie della vita di Cristo*.

BIBL.: P. Toesca, *Storia dell'arte ital.*, I, Torino 1927, pp. 783-85; M. Salmi, *La scultura romanica in Toscana*, Firenze 1928, p. 110. Pietro Zampetti

GUIDO da CORTONA, beato. - N. a Cortona da nobile famiglia ca. il 1187, m. ivi, il 12 giugno 1247. Fu ammesso nell'Ordine francescano dallo stesso s. Francesco nella sua prima predicazione a Cortona nel 1211; si ritirò poi nel solitario Convento delle Celle, presso la medesima città, del quale può considerarsi a ragione il fondatore. Ordinato sacerdote, si dette al ministero della predicazione su designazione dello stesso serafico patriarca. Dopo la morte operò numerosi prodigi. Il suo culto fu approvato da Gregorio XIII nel 1583 per la diocesi di Cortona e da Innocenzo XII esteso all'Ordine francescano.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, II, Anversa 1698, pp. 601-607; N. Bruni, *Le reliquie del b. G. da C., compagno di s. Francesco, al lume della leggenda e della scienza*, Cortona 1947 (con completa bibl.). Riccardo Pratesi

GUIDO LOMBARDO, beato. - Fondatore degli Umiliati, n. a Milano e vissuto nella prima metà del sec. XI. Sulla sua vita restano poche e malsicure notizie, tramandate da Girolamo Terocchio, vissuto nel sec. XV, che le attinse dalle lezioni di un vecchio Breviario. Essendo stato deportato dall'imperatore Enrico II in Germania, insieme con altri gentiluomini milanesi, riuscì a convincere i suoi compagni a mutar vita e a vivere sotto una disciplina religiosa, che diede origine all'Ordine degli Umiliati (v.).

Ma un altro storico, il Puricelli, dopo aver narrato le origini dell'Ordine nel modo riferito, soggiunge: « M'ingannavo: questo b. G. nell'anno 1134 ricevette da s. Bernardo alcune Regole per detto Ordine, le quali fece confermare da Innocenzo III nell'anno 1199 e perciò ne fu addimandato fondatore ». Oltre a posticipare di un secolo la vita del beato, qui si dice che le Regole, ricevute da G. nel 1134, furono dallo stesso fatte approvare nel 1199, cioè alla distanza di 65 anni: cosa che sembra abbastanza inverosimile.

Ma dell'esistenza storica del b. G. non sembra potersi dubitare. L'Ordine degli Umiliati, esistito fino al 1570, gli ha reso culto pubblico come a suo fondatore, e Milano lo annovera tra le sue glorie cittadine.

BIBL.: Gli storici degli Umiliati, specialmente per quanto si riferisce alle loro origini, quali il Maurolico, il Bonanni, l'Eliot, il Migne ecc. ripetono tutti la stessa cosa; ma soprattutto il p. Terocchio e il p. Puricelli, il quale ha lasciato un'opera inedita, una raccolta di vite di santi dell'Ordine degli Umiliati, conservata in un codice dell'Ambrosiana di Milano, in cui il cap. 3, intitolato: *Pel b. G. da Milano, fondatore degli Umiliati*, tramanda brevi notizie biografiche, le quali sono tanto scarse che non vi si accenna nemmeno alla nascita, alle vicende e alla morte. Francesco Russo

GUIDO, MARRAMALDI: v. MARRAMALDI, GUIDO.

GUIDO, monaco di MONTECASSINO. - Fiorì sotto l'abate Gerardo (1111-23) e fu maestro di Pietro Diacono (*De viris illustribus Casinensis coenobii*: PL 173, 1010) che lo dice « vir in humana eruditione clarissimus, religione et vita probatissima » (*ibid.*, 1044-45). Da « quibusdam venerabilibus fratribus » ebbe l'incarico di mettere per scritto la visione che Alberico (v.), monaco di Montecassino, e di cui G. fu forse educatore (A. Mirra, p. 35), aveva avuto all'età di 10 anni, e la cui fama si era largamente diffusa.

Ma l'opera di G. non piacque perché « quamplura descripsit, quamplura dimisit », tanto che Alberico stesso la riscrisse conservando solo il prologo di G. (ed. F. Cancellieri [v. bibl.], pp. 144-45; A. Mirra [v. bibl.], p. 86). Sempre secondo Pietro Diacono (*loc. cit.*), G. scrisse anche una storia dell'imperatore Enrico (IV o V?), e alcuni versi sulla fortuna della stessa *Visione*, tutto perduto.

BIBL.: F. Cancellieri, *Osservazioni intorno alla questione... sopra l'originalità della Divina Commedia di Dante, appoggiata alla storia della Visione del monaco cassinese Alberico*, Roma 1814, passim, che contiene la prima ed. della *Visione* di Alberico; A. Mirra, *La Visione di Alberico*, in *Miscellanea Cassinese*, 11 (1932), pp. 34-36, 48, 86; cf. anche L. Tosi, *Storia della badia di Montecassino*, II, Napoli 1842, p. 35. Renata Orazi Ausenda

GUIDO di ORCHELLES. - Teologo scolastico che visse tra il XII e il XIII sec.

Di lui finora è noto soltanto che dopo il 1206 scrisse una *Summa de Sacramentis* (inedita), in cui segue le dottrine di Gilberto Porretano. Importante è soprattutto la sua dottrina sull'efficacia sacramentale della Penitenza, in cui viene accentuata l'importanza dell'*opus operatum*.

BIBL.: M. Grabmann, *Gesch. d. scholast. Methode*, II, Friburgo in Br. 1911, pp. 487-88; A. Landgraf, s. v. in LThK, IV, col. 739. Anneliese Maier

GUIDO da PISA. - Scrittore carmelitano di Caprona (Pisa). Ignoto l'anno di nascita e di morte: un orientamento cronologico è fornito dalla sua dedica di alcuni lavori su Dante al genovese Lucano Spinola, il cui nome ricorre negli aa. 1323-47. Nonostante l'apparente ingenuità dei suoi scritti, G. fu uomo non ignaro di esperienze letterarie ed ermeneutiche.

(*fot. Alinari*)
GUIDO da SIENA - Madonna con Bambino - Siena, Pinacoteca.

Con intenti didattici redasse, traducendo o rimaneggiando fonti varie (*Bibbia*, *Eneide*, *Commedia*, *Cronica* del Villani, ecc.), una compilazione storico-mitologica dal titolo *Il fiore d'Italia*, di cui son pervenuti i primi due libri dei sette annunziati nel proemio. In essi « mescolando e inserendo per ciascun tempo eziandio la storia della divina scrittura » espose, con freschezza di lingua e di stile e con movenze quasi fiabesche, la preistoria romana dai mitici re laziali alle vicende di Enea. L'opera, tra le più significative del Trecento minore, forse non fu mai ultimata. Due sezioni staccate di essa, *I fatti d'Enea* e *Il fiore di mitologia*, ebbero voga nelle scuole. Notevole, per la storia della fortuna dantesca, l'amore di G. per la *Commedia*: oltre a citarla frequentemente nel *Fiore*, dedicò all'Inferno una dichiarazione in 8 canti di terzine e un commento latino.

BIBL.: Edizioni: *Il fiore d'Italia*, Bologna 1490, ivi ristampato nel 1839; *Il fiore di mitologia*, ivi 1845; *I fatti d'Enea*, Firenze 1868 (ed. con introd. e commento di A. Marenduzzo, Milano 1906); il proemio al *Commento all'Inferno* è stato pubblicato da G. Vandelli in *Bull. soc. dant. ital.*, 8 (1909), p. 150 sgg.; la parte relativa ai canti 29 e 34 da F. P. Luiso in *Miscell. Mazzoni*, I, Firenze 1907, p. 79 sgg.; la *Dichiarazione poetica dell'Inferno*, da F. Roediger in *Propugnatore*, nuova serie, 1 (1888), pp. 62 sgg., 326 sgg. Studi: P. Caioli, *Frater G. pisanus carmelita*, in *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 1 (1909), p. 357 sgg.; C. Fedeli, *G. da P.*, in *Ann. Univ. tosc.*, 29 (1910), pp. 1-24; G. Livi, *G. da P. dove scrisse il suo commento dantesco ?*, in *Rivista delle biblioteche e degli archivi*, 26 (1915), pp. 1-5; N. Sapegno, *Il Trecento*, Milano 1938, p. 616 sgg. (con bibl. a p. 628).

Enzo Navarra

GUIDO da SIENA. - Pittore senese, attivo nella prima metà del sec. XIII; firmò e datò nel 1221 (altri lesse 1271) la tavola con la *Madonna ed il Bambino in trono* nel Palazzo pubblico di Siena, che presenta tuttavia il volto, il velo, le mani della Madonna e il volto del Bambino ridipinti da un artista duccesco verso la fine del secolo.

Ma quasi del tutto originali sono gli angeli sull'arco trilobo, il Cristo fra due angeli nel frontone, nonché il rimanente delle due figure principali, per cui si sono potute a ragione attribuire a G. altre opere, come alcune tavolette con storie del Redentore nelle Gallerie di Altenburg, di Utrecht, di Siena e che si suppose potessero essere unite originariamente a quella tavola firmata; alcune Madonne (Siena, Arezzo, S. Gimignano), nonché molte opere da lui derivate, riflettono quel bizantinismo che doveva sfociare nell'opera più evoluta di Duccio di Buoninsegna.

BIBL.: K. Weigelt, s. v. in Thieme-Becker, XV, pp. 280-84; P. Toesca, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII (1933), pp. 255-56; A. Venturi, *Tavola di G. da S.*, in *L'arte*, 36 (1933), pp. 14-17; E. Sandberg-Vavalà, *The Madonnas of G. da S.*, in *The Burlington magazine*, 1934, pp. 254-71; C. Brandi, *Una Madonna del 1262 ed ancora il problema di G. da S.*, in *L'arte*, 36 (1933), pp. 3-12.

Gilberto Ronci

GUIDO II, duca di SPOLETO, re D'ITALIA e imperatore. - Al dissolversi, con la deposizione e la morte di Carlo il Grosso (888), dell'Impero carolingio che si fraziona nei nuovi Stati, di fatto indipendenti, di Alemagna, Francia, Provenza, Borgogna, Lorena, in Italia balza in primo piano la figura del duca di Spoleto G. II, che aveva già raccolti nelle sue mani i ducati di Camerino (879, alla morte del padre) e di Spoleto (882, alla morte del fratello primogenito Lamberto). Figlio di Guido I di Spoleto e di Adelaide, figlia del re d'Italia Pipino, sposò Ageltrude, figlia di Adelgisio duca di Benevento. Valoroso guerriero e politico ambizioso e senza scrupoli, usurpa dapprima terre dello Stato pontificio e si rende a poco a poco indipendente dal debole imperatore Carlo il Grosso. Non esita, per ingrandire e consolidare il suo dominio, a stringere alleanze con i Greci e con i Saraceni, mettendo in inquietudine Papa e Imperatore che incarica Berengario del Friuli di arrestarlo e occuparne le terre. Una pestilenza fra le sue truppe allontanò Berengario senza aver compiuto il mandato e nell'885 G. rientra nelle grazie dell'Imperatore. Anche Stefano V, in questo tempo forse per averne l'appoggio contro i Saraceni, si riconcilia con G. che di fatto combatte con fortuna al Garigliano; giunge perfino ad adottarlo come figlio.

Alla morte di Carlo il Grosso sembra per un momento dimenticare l'Italia: pensa alla corona di Francia che gli viene offerta dall'arcivescovo Folco di Reims. Ma vinto da Oddone di Parigi, già eletto, ritorna in Italia a contrastare la corona a Berengario che nel frattempo era stato coronato a Pavia, riconosciuto tuttavia soltanto dall'Italia settentrionale. Dopo un sanguinoso scontro a Brescia, segue un armistizio fino al genn. dell'889. Riprese le ostilità, Berengario fu decisamente battuto alla Trebbia, e G., promettendo difesa e protezione, viene eletto dai vescovi re d'Italia a Pavia (febbr. 889). Stefano V, intimorito forse da questa vittoria, invita Arnolfo di Germania, successore all'Impero, a scendere in Italia. Ma impedito costui, G. riuscì, non si sa come, a ottenere il 21 febbr. 891 la corona imperiale che rinsaldò la sua posizione, e nel sigillo incise la scritta: « Rinovatio Regni Francorum ». Veniva così rotta per la prima volta la tradizione che riservava alla famiglia carolingia la dignità dell'Impero. G. abbracciò con impegno il nuovo còmpito; al figlio Lamberto, già associato nel Regno, diede il titolo di re d'Italia; pose la sua sede a Pavia, e nella dieta del 1° maggio dettava dei Capitolari, a imitazione di quelli di Carlomagno, destinati a rimettere un po' di ordine nel paese.

Ma papa Formoso, eletto nell'892, dapprima favorevole (coronò il figlio Lamberto), passò presto a trattare con Arnolfo una discesa in Italia. Arnolfo, dopo un'infruttuosa spedizione del figlio Zwentibaldo, scende in Italia nell'894 occupando Bergamo, Milano, Pavia, ma si arresta improvvisamente nella sua marcia e ripassa le Alpi.

G. riprende un istante la sua posizione, ma mentre si prepara a marciare contro Berengario, muore improvvisamente sul Taro, fra Parma e Piacenza. Fu sepolto nella cattedrale di Parma.

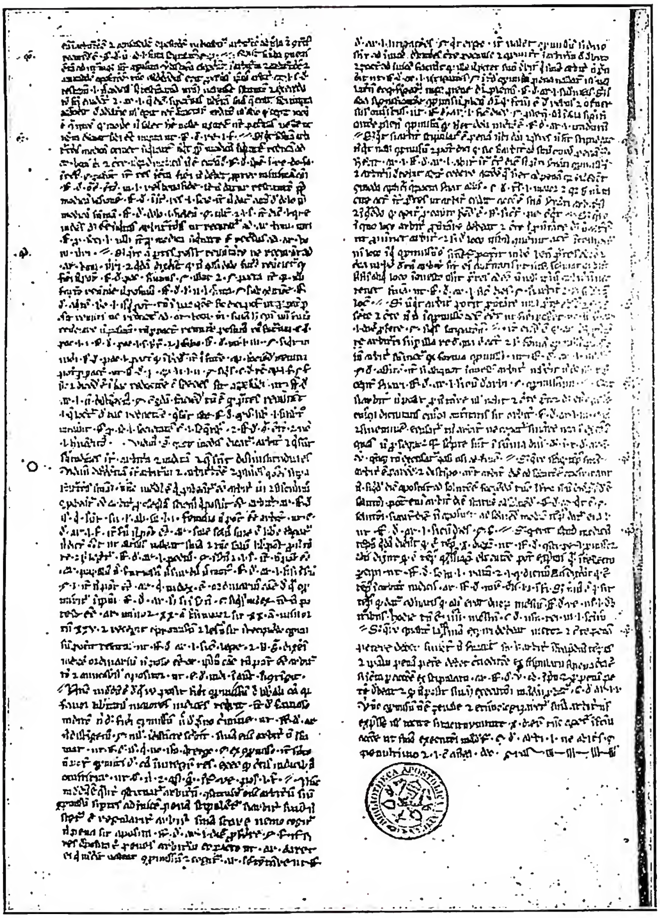
Il minuscolo Impero di G. fu una debole riproduzione dell'Impero carolingio, senza consistenza, legato unicamente al suo prestigio e alla sua abilità personale.

BIBL..: C. Variati, *Storia di Spoleto dalla sua fondazione alla peste del 1348*, Spoleto 1897; *I diplomi di G. e di Lamberto*, a cura di L. Schiaparelli, Roma 1906; G. Romano e A. Solmi, *Le dominazioni barbariche in Italia*, Milano 1940, capp. 7-8; A. Fliche, *L'Europe occidentale de 888 à 1125*, Parigi 1941, pp. 9-13 e passim.

Alberto Ghinato

GUIDO de SUZARIA. - Giurista, appartenente al gruppo dei postglossatori. n. probabilmente a Suzzara (Mantova) in data incerta: visse tra il 1260 e il 1292 e fu successivamente professore a Modena, Padova, Bologna, consigliere di Carlo d'Angiò e di nuovo professore a Reggio Emilia e a Bologna, ove, come sembra, morì. Fu maestro di Giacomo de Arena, di Guido da Baisio e di Alberto Gandino. Fu proposto a vescovo di Torino, ma escluso, come pare, per il suo stato di coniugato, per quanto, come è dato sapere, si trattasse solo di matrimonio rato.

Scrisse un commento al *Decretum* di Graziano (*De primo et secundo decreto*), edito nella collezione *Tractatus universi iuris* (III, II, ff. 136v-39r [l'opera però gli è contestata]); glosse, aggiunte alla *Glossa* di Accursio, altre glosse sul *Digestum vetus* e *Additiones ad Summam Azonis*. Il Diplovataccio cita dei commenti al *Digestum vetus* e *novum*; Giovanni Andrea parla di *Quaestiones statutorum*.



(*fot. Enc. Catt.*)

GUIDO de SUZARIA - Una pagina del *De ordine causarum* - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. Lat. 2329, f. 79v (sec. XIV).

Scrisse ancora vari trattati di diritto, tra cui : *De ordinatione causarum* (in *Tractatus ex universi iuris interpretibus collecti*, IV, Lione 1549, f. 21 sgg.); *De testibus* (*ibid.*, X, f. 85 sgg.); *De tormentis et quaestionibus* (in *Tractatus universi iuris*, XI, 1, f. 241 sgg.); *De iure emphiteutico* (*ibid.*, VII, f. 185 sgg.), *Tractatus guarantigie secundum morem civitatis Tuscie* (*ibid.*, VI, II, ff. 338v-339v). Quest'ultimo trattato gli viene contestato (il cod. Ott. lat. 1726, ff. 65r-70v l'attribuisce ad un « de Aguglionibus de Florentia ») o per lo meno è ritenuto interpolato.

BIBL.: F. K. v. Savigny, *Storia del diritto romano nel medioevo*, II, trad. it. di E. Bollati, Torino 1857, pp. 430-36; J. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts...*, II, Stoccarda 1877, pp. 160, nota 1, 167, 186; E. Besta, *Fonti, legislazione e scienza giuridica dalla caduta dell'Impero romano al sec. XVI*, Milano 1925, pp. 476, 824, 842; P. Palazzini, *Sussidi alla storia del diritto nei secc. XV-XVI*, Fano 1949, pp. 35-36, 49.

Pietro Palazzini

GUIDO TERRENI. - Teologo e canonista, n. a Perpignano alla [fine] del sec. XIII (1260?), m. ad Avignone il 21 ag. 1342.

Ebbe il titolo di *Doctor Parisiensis* e fu chiamato alla corte papale di Avignone in qualità di teologo. Nel 1318 divenne generale dei Carmelitani e nel 1321 vescovo di Majorca, da cui fu trasferito alla sede di Perpignano (*Elnensis*) nei Pirenei nel 1332.

Trattò di filosofia, teologia e diritto: scrisse commenti ad Aristotele, *Commentaria in libros de Anima*, *Commentaria in XII libros Metaphysicorum*, *Commentaria in VIII libros Physicorum*; una *Summa de haeresibus*, *Quaestiones ordinariae* e *Quaestiones disputatae*, *De vita et moribus Iesu Christi*, *De perfectione vitae*, *Quatuor unum* (pubblicato poi sotto il titolo *Concordia Evangeliorum* a Colonia nel 1531), ecc. Il *De iure seu Correctorium Decreti Gratiani* è senza dubbio l'opera sua più importante.

BIBL.: B. M. Xiberta, *G. T. Carmelita de Perpignano*, Barcellona 1923; A. van Hove, *Prolegomena*, 2a ed., Malines-Roma 1945, pp. 346, 484; J. Melsen, *G. T. (1260?-1342) iurista*, Roma 1939.

Cosimo Petino

GUIGNEBERT, CHARLES-ALBERT-HONORÉ. - Storico, n. a Villeneuve-St-Georges nel 1867, m. a Parigi il 27 ag. 1939. Professore di storia nei Licei di Evreux, Pau, Tolosa, Voltaire; poi, dal 1906, incaricato e, dal 1919, ordinario alla Sorbona, trattò la storia del cristianesimo, massime nelle sue origini e nei primi secoli del suo sviluppo, seguendo le teorie preconcette della critica razionalista, talora moderatamente e con indizi di comprensione obiettiva del fatto cristiano, più spesso settariamente fino al nichilismo. La sua opera *Jésus* (Parigi 1933) fu definita « una congiura contro la verità », tanto vi sono ricantate con sussiego le fole dei simbolismi, delle allucinazioni collettive, dei miti, che avrebbero a poco a poco nobilitata la figura di Gesù e dato origine al cristianesimo.

Scrisse: *Tertullien* (Parigi 1902); *Modernisme et tradition catholique en France* (ivi 1908); *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome* (ivi 1909); *L'évolution des dogmes* (ivi 1910); *Le problème de Jésus* (ivi 1914); *La vie cachée de Jésus* (ivi 1922); *Dieux et religion* (ivi 1927; in collaborazione con G. Bellot, M. Hollebecque, J. Toutain e A. Lods); *Comme on fabrique des reliques des saintes et saints* (ivi 1927; in collaborazione con A. Loroulot). Queste e tutte le altre opere sono state poste all'Indice con decreto del 12 luglio 1933.

BIBL.: J. Huby, *Le «Jésus» de M. G.*, in *Etudes*, 1933, II, pp. 436-45; P. Dor, *Le Royaume de Jésus et la Passion selon M. G.*, Parigi 1939; J. G. H. Hoffmann, *Les vies de Jésus et le Jésus de l'histoire*, Uppsala 1947, pp. 128-32. Celestino Testore

GUIGONE I (GUIGUES). - Venerabile priore generale dei Certosini, n. a St-Romain-sur-Château (diocesi di Valence) nel 1084. Avviato alla carriera ecclesiastica, entrò presto tra i Certosini, e già nel 1110 era fatto priore della Grande Certosa. Dietro il suo esempio, molti abbracciarono la vita certosina, per cui egli si vide costretto a fondare nuove certose in diverse diocesi della Francia. Il governo della Grande Certosa, che egli costruì dalle fondamenta, e la vigile cura delle altre fondazioni, non gli impedì di attendere agli studi.

Scrisse, in latino, le *Consuetudini* dei Certosini, in cui raccolse quelle norme che s. Bruno aveva dato a viva voce; la *Vita di s. Ugo*, vescovo di Grenoble, per suggerimento di Innocenzo II; il *Trattato della Vita contemplativa*; il *Trattato della verità e della pace* e numerose lettere.

M. in fama di santo il 27 luglio 1137.

BIBL.: Opere: PL 153, 594-784; PP. Maurini, *Hist. litt. de la France*, XI, Parigi 1759, p. 646; R. Ceillier, *Hist. générale des auteurs eccl.*, XIV, Parigi 1863, pp. 305-10; N. Molin, *Historia Cartusiana*, Tournai 1903; F. Bohic, *Chronica Ord. Cartusiensis*, ivi 1912; S. Autore, *Guigues*, in DThC, VI, II, 1964-66; A. Wilmart, *Les écrits spirituels des deux Guigues*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 5 (1924), pp. 59-79, 127-58; id., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge*, Parigi 1932, pp. 217-60. Francesco Russo

GUIGONE II (GUIGUES). - Priore generale dei Certosini, n. all'inizio del sec. XII. Entrato tra i Certosini, vi si affermò per virtù e per sapere, tanto che fu eletto priore generale. Rinunziò all'alto ufficio nel 1176 e m. in fama di santo il 27 sett. 1188.

È autore dell'opera ascetica intitolata *Liber de quatripertito exercitio cellae* (PL 153, 787-884). Forse gli si deve attribuire anche un'altra opera, che figura tra quelle di s. Agostino: *Scala Paradisi seu Tractatus de modo orandi et de vita contemplativa* (PL 40, 996-1004).

BIBL.: PL 153, 785; R. Ceillier, *Hist. génér. des auteurs eccl.*, XIV, Parigi 1759, pp. 402-10; Hurter, II, col. 59, nota 3; S. Autore, *Guigues*, in DThC, VI, II, coll. 1966-67; A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge*, Parigi 1932, pp. 218-80. Russo Francesco

GUILLORÉ, FRANÇOIS. - Gesuita, maestro di spirito, n. il 25 dic. 1615 a Croisic (Nantes), m. a Parigi il 29 giugno 1684. Avendo chiesto al padre generale d'essere applicato alle missioni rurali, vide il suo desiderio esaudito, e dal 1656 fu occupato nei ministeri spirituali e nella predicazione.

Nel 1673, trasferito al noviziato di Parigi, vi passò il resto dei suoi giorni nelle confessioni, nella direzione spirituale dentro e fuori della comunità e nelle confraternite e associazioni caritative (come quella dei magistrati a Parigi), opere di preservazione, di assistenza ai prigionieri, simili alle future società di S. Vincenzo.

G. è annoverato tra i più eminenti autori spirituali del sec. XVII; le sue opere con molte edizioni, versioni e ristampe avevano già raggiunto, lui vivente, 60.000 esemplari. Le più note sono: *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes* (Parigi 1670); *Les secrets de la vie spirituelle, qui en découvrent les illusions* (ivi 1673; ed. Watrigant, ivi 1922); *Les progrès de la vie spirituelle selon les différents états de l'âme* (ivi 1675); *Conférences spirituelles pour bien mourir à soy-meme et pour bien aimer Jésus* (ivi 1683); *Retraite pour les dames* (ivi 1684); *Les oeuvres spirituelles du p. F. G.* (ivi 1684).

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1937-40; A. Klaas, *Un grand spirituel du XVIIe siècle, le père F. G. Vie, notes intimes, lettres*, Tolosa 1938. Arnaldo Lanz

GUILMANT, FÉLIX-ALEXANDRE. - Organista e compositore, n. a Boulogne-sur-Mer il 12 marzo 1837, m. a Mendon (Parigi) il 29 marzo 1911. Con il padre, organista a S. Niccolò, studiò i primi elementi di musica che completò poi alla scuola di Gustavo Carulli: a Bruxelles si perfezionò nello studio dell'organo con il Lemmens.

A 20 anni era maestro di cappella a S. Niccolò e poi maestro d'organo al Conservatorio. Nel 1871 andò organista alla Trinità in Parigi ove si fece apprezzare molto. Viaggiò in Italia, Spagna, Inghilterra e Russia riportando ottimi successi. Esecutore potente ed originale, fu anche compositore, rivelando doti di contrappuntista e armonista profondo ed efficace. Confondatore nel 1894 della *Schola cantorum*, vi fu maestro d'organo. Nel 1896 passò al Conservatorio. Il G. fu anche un grande raccoglitore di musiche per organo. Gli *Archives des maîtres de l'orgue* (con studi biografici di André Pirro) sono una raccolta di maestri francesi dei secoli precedenti, mentre l'*Ecole classique d'Orgue* (25 fasc.), spaziano in campo più vasto. I suoi lavori originali sono numerosi pezzi d'organo, Messe, salmi, inni ed un oratorio.

Scopo del G. era di rimettere in efficenza la musica francese e creare, insieme al Franck, D'Indy, Bordes ed altri una scuola francese d'organo.

BIBL.: Ch. Montpière, *G. F. A. maître d'orgue*, Parigi 1913. Silverio Mattei

GUINEA. - La G. portoghese comprende una piccola striscia continentale tutta chiusa nel territorio della G. francese, con l'adiacente Arcipelago delle Bissagos: in complesso 36.125 kmq. con 430 mila ab. (per lo più negri e mulatti; 1400 Europei). Produce arachidi, cotone, gomma, legnami e olio di palma. Capoluogo della colonia è S. José de Bissan (6 mila ab.).

La G. spagnola risulta anch'essa di un distretto continentale chiuso nel territorio dell'Africa equatoriale francese e delle Isole Fernando Po, Annobon, Corisco e le due Elobey nel Golfo di G.: in complesso 26.649 kmq. con 175 mila ab. (negri bantù, 2500 bianchi). Produce cacao (F. Po), banane, caffè, palme di cocco e legnami (R. Muni). Capoluogo è S. Isabel, nell'Isola F. Po (8000 ab.).

Per le cartine delle circoscrizioni ecclesiastiche della G. spagnola, v. illustrazione AFRICA, coll. 379-380; per quelle della G. francese e portoghese, v. *ibid.*, coll. 381-88.

BIBL.: L. A. Carcalho Viegas, *G. portuguesa*, Lisbona 1936-1939; A. de Unzueta y Yuste, *G. continental española*, Madrid 1944, id., *Islas del Golfo de G.*, ivi 1945. Giuseppe Caraci

EVANGELIZZAZIONE DELLA G. – Nel sec. XV i Portoghesi cominciarono a stabilire il loro dominio sulla G., che in termini più larghi comprendeva le coste occidentali dell'Africa, dal Capo Verde al Capo Frio. Essa dal fiume Niger era divisa in G. settentrionale e meridionale. Ai colonizzatori seguirono subito i Francescani.

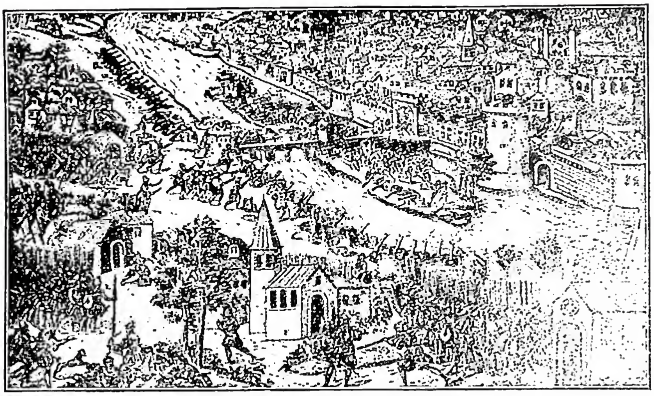
Nel 1462 p. Alfonso Bolano fu nominato prefetto della missione di G. La storia ricorda il Battesimo di due re nel 1489 e 1491. Dal 1532 la G. dipese dalla diocesi di Santiago di Capo Verde. Le missioni si restringevano ai posti occupati dai Portoghesi sulla costa e specialmente a Bissau, Cacheu e Elmina. Altri tentativi di evangelizzazione dei popoli della G. furono fatti nel sec. XVII. I Gesuiti si stabilirono dal 1604 al 1642 in Sierra Leone; ad essi successero i Cappuccini spagnoli dal 1644 al 1688. I Cappuccini francesi tentarono per poco tempo (dal 1635 al 1644) l'evangelizzazione a Rufisque e nella Costa d'Oro, dove i Francesi avevano eretto

qualche posto di commercio. Si ebbero ancora le missioni dei Cappuccini spagnoli nel Regno di Arda (Dahomey) dal 1659 al 1661 e nei Regni di Benin e Owery dal 1651 al 1695. Sempre alla fine del sec. XVII si trovano i Domenicani nel Regno di Isigni e gli Agostiniani nel Regno di Ouidah. Ma tutti questi tentativi non condussero ad una missione stabile. Nel sec. XVIII rimanevano soltanto alcune stazioni portoghesi visitate dai missionari delle Isole di Capo Verde e la nuova prefettura apostolica del Senegal eretta nel 1763 per le piccole colonie francesi di S. Luigi del Senegal e di Gorée. Le attuali missioni nella G. sono sorte da smembramenti successivi del vicariato apostolico delle Due G., creato da Gregorio XVI nel 1842.

In seguito ad una deliberazione dei vescovi americani nel Concilio plenario di Baltimora del 1833, il quale aveva rivolto il pensiero ai negri cattolici della colonia della Liberia, il vicario generale della diocesi di Filadelfia, Eduardo Barron (1801-54) accompagnato dal p. John Kelly e dal catechista Pindar, partì nel 1841 per l'Africa e giunse nel febbr. 1842 a Capo Palmas. Venuto in Europa per cercare del personale, il Barron fu nominato vicario apostolico del nuovo vicariato della G. superiore e inferiore e di Sierra Leone, eretto l'8 ott. 1842, chiamato comunemente vicariato delle due G. Accompagnato da sette padri della Congregazione dell'Immacolato Cuore di Maria del p. Libermann, ritornò il 30 nov. 1843 in Africa; ma dopo la morte di quasi tutti i missionari il Barron rinunciò (1845). Nel 1846 il vicariato fu affidato alla suddetta Congregazione del p. Libermann. Il vicariato apostolico delle Due G. comprendeva tutta l'Africa occidentale tra la prefettura del Senegal e il fiume Orange, senza limiti precisati verso l'interno, salvo i diritti del vescovo di Loanda. Successivi smembramenti restrinsero il vicariato al territorio di Gabon e questo nome di Gabon fu dato in seguito al vicariato apostolico delle Due G.

Dal vicariato delle Due G. furono staccati: 1. Fernando Po; 2. Sierra Leone, eretto vicariato apostolico nel 1858 e nel 1950 in diocesi (v. FRETOWN e BO); 3. Dahomey; 4. Senegambia, eretto vicariato apostolico nel 1863 (v. DAKAR); 5. Costa d'Oro, eretto vicariato apostolico nel 1879; 6. Cimbebasia (v. SILVA PORTO e WINDHOEK); 7. Nigeria superiore (v. ONDO KADUNA e JOS); 8. Congo francese (v. POINTE NOIRE e BRAZZAVILLE); 9. Nigeria inferiore, eretta a prefettura apostolica nel 1889 ed elevata a vicariato con il nome di Nigeria meridionale nel 1920; nel 1934, distaccate le due prefetture apostoliche di Benue e Calabar, ebbe il nome di Onitsha-Owerri; dalla prefettura di Calabar, dal 1947 vicariato apostolico, fu distaccata nel 1938 la prefettura di Ogoja; 10. Camerum (v. YAOUNDE e FOUMBAN); 11. Dal 1890 l'antico vicariato apostolico della Due G. fu ristretto al territorio di Gabon e ricevette anche questo nome, che fu mutato nel 1947 in Libreville (v.). v. anche KANKAN, prefettura apostolica di, e KONAKRY, vicariato apostolico di.

BIBL.: L. Kilger, *Die Missionen in Oberguinea und in Ostafrika nach den ersten Propagandamaterialien 1622-70*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 20 (1930), pp. 297-311; id., *Die Missionsversuche in Benin, ibid.*, 22 (1932), pp. 305-19; GM, pp. 237-56; S. J. Federici, *The collaboration of venerable Liberman and bishop Barron*, in *Records of the American Cath. Hist. Society*, 53 (1942), pp. 65-85. Giovanni Rommerskirchen



(da C. Barbagallo, Storia universale, II [Medio Evo], Torino 1938, tav. 101)
GUISA, FAMIGLIA - Il duca Francesco di G. assedia Orléans.

GUINICELLI, GUIDO. - Figlio di Guinicello di Magnano e di Guglielmina Ghisolieri, sposo di Beatrice della Fratta, giudice e poeta, n. a Bologna fra il 1230 e il 1240, bandito nel '74 come parteggiante per i ghibellini Lambertazzi, e morto in esilio a Monselice prima del '76.

Appena 24 le sue *Rime*, comprese due frammentarie (v. *Rimatori del dolce stil novo*, a cura di L. Di Benedetto, Bari 1939): sicilianeggianti le più, morali o realistiche alcune, di corrispondenza due (per lode ammirata a Guittone, per ammonimento sdegnoso a Bonagiunta), poche ma notevoli quelle nuove e innovatrici. Egli innova il concetto dell'amore come fatto spirituale che purifica e sospinge a perfezione e fa così partecipi della vera aristocrazia, quella della gentilezza dell'animo e della elevatezza della mente. E innova soprattutto il modo di cantare, avvivandolo dell'entusiasmo per il concetto e del gusto per la immagine ch'ei trae spesso dalla scienza, di cui è maestro, e riveste poi d'incantato splendore. Quanto ai motivi, amore è luce che estasia o forza che conquide; ma anche se eleva, può far obliare il Creatore per la creatura che tiene « d'angel sembianza ».

BIBL.: G. Salvadori, *L'iniziatore dello Stil Novo, G. G.*, in *Liriche e saggi* a cura di C. Calcaterra, III, Milano 1933, pp. 341-56; N. Sapegno, *Il Trecento*, ivi 1938, pp. 18-23; F. Flora, *Storia d. lett. it.*, ivi 1948, pp. 71-73. Alberto Chiari

GUINIGI, PAOLO. - Signore di Lucca, n. ivi nel 1376 da Francesco, banchiere e mercante, e da Filippa Serpente, m. a Pavia nel 1432. Erede della fortuna di Castruccio Castracani, fu signore di Lucca dal 1400 al 1430.

Si circondò di una piccola ma sfarzosa corte, nella quale erano presenti scrittori ed artisti. A Jacopo della Quercia affidò la costruzione dell'urna sepolcrale della sua prima moglie Ilaria del Carretto. Attese alla costruzione del famoso Palazzo dei Borghi.

Favorì il commercio e l'artigianato, accattivandosi la simpatia dei sudditi. Gregorio XII gli conferì il 25 maggio 1408 la Rosa d'Oro, che tuttora si conserva in Lucca. L'imperatore Sigismondo riconobbe il 31 ag. 1413 la sua signoria. Il 12 luglio 1418 concluse la pace con Braccio da Montone, che aveva invaso il suo territorio.

Nella lotta tra Firenze, Venezia e Filippo Maria Visconti, simpatizzò per quest'ultimo, sostenendo l'urto di Niccolò Fortebracci, inviatogli contro dai Fiorentini; a lui oppose Francesco Sforza che, il 15 ag. 1430, lo tradì facendolo prigioniero insieme ai suoi figli.

BIBL.: S. Bongi, *Di P. G. e delle sue ricchezze*, Lucca 1871; E. Lazzareschi, *Francesco Sforza e P. G.*, in *Miscellanea di studi storici in onore di G. Sforza*, Torino 1923; L. Fumi-E. Lazzareschi, *Carteggio di P. G.*, Lucca 1925; A. Campano, *Bracci Perusini vita et gesta*, in RIS, XIX, parte 4ª, Bologna 1929. Romualdo Paolucci

GUISA, FAMIGLIA. - Casato ducale francese che prese il nome dal castello e città di G. nella Francia settentrionale (dipartimento dell'Aisne). Deriva da un

ramo cadetto dei duchi di Lorena, che cominciò ad avere importanza alla corte di Luigi XII e Francesco I con il duca CLAUDIO sposo ad Antonietta di Borbone. Suo figlio FRANCESCO, n. a Bar il 17 febbr. 1519, m. a Orléans il 24 febbr. 1563, sposò Anna d'Este figlia di Ercole II duca di Ferrara. Si segnalò come generale nelle ultime campagne di Francesco I e in quelle di Enrico II contro gli Asburgo.

Fu inviato da Enrico II nel 1557 a Roma per dirigere la guerra che Paolo IV aveva iniziata contro gli Spagnoli del duca d'Alba nel territorio romano; ma dovette tornare in Francia dopo la sconfitta di San Quintino. Fu allora nominato luogotenente generale del Regno. Prese parte alla guerra contro gli Spagnoli e gl'Inglesi e nel 1558 riconquistò Calais. Durante il Regno di Francesco II, il G., insieme con il fratello cardinale, ebbe di fatto il governo della Francia, e il loro potere fu rafforzato dal fallimento della congiura ugonotta di Amboise. Ma tale predominio declinò sotto Carlo IX a causa della politica di equilibrio fra le due fazioni adottata da Caterina de' Medici. F. continuò tuttavia ad essere il capo riconosciuto dei cattolici; dopo che con l'attacco di Vassy (1562) ebbe inizio la guerra civile, F. tolse agli ugonotti Rouen, batté il Coligny a Dreux, ma durante l'assedio di Orléans fu ucciso da un colpo di pistola sparatogli a tradimento da un ugonotto.

BIBL.: Pastor, VI, p. 406 sgg.; v. anche CATERINA DE' MEDICI; UGONOTTI.

ENRICO I, duca di G., figlio di Francesco e di Anna d'Este, n. il 31 dic. 1550, m. a Blois il 23 dic. 1588. Successe al padre come capo dei cattolici nella lotta contro gli ugonotti. Nel 1567 militò in Ungheria contro i Turchi. Ebbe poi parte preminente nelle guerre civili di Francia. Nel 1569 combatté gli ugonotti a Jarnac, a Moncontour e all'assedio di Poitiers. Dopo aver inutilmente aspirato alla mano di Margherita di Valois, sposò Caterina di Clèves. Il suo prestigio, indebolito dall'accordo della corte con gli ugonotti, si risollevò dopo la strage di s. Bartolomeo.

Nel 1575 riportò in combattimento una ferita al viso onde gli fu dato il soprannome di *Balafré*. Nel 1576 promosse la «santa unione» o Lega dei cattolici. Nel 1584 Enrico III, preoccupato della sua potenza, lo proscrisse. Il G. allora concluse un'alleanza con Filippo II (Trattati di Joinville e di Péronne). Dal 1585 ebbe inizio la guerra che fu detta dei tre Enrichi. Il popolo di Parigi, nella «giornata delle barricate» (1588), si sollevò in favore del G., ma questi non osò impadronirsi della persona del re e lo lasciò fuggire dalla città, accontentandosi della carica di luogotenente generale del Regno. Enrico III lo invitò alla riunione degli Stati generali a Blois e qui lo fece uccidere dalla sua guardia guascone (i Quarantacinque). E. di G. fu uomo di grande coraggio e di smisurata ambizione; se la guerra implacabile che condusse contro gli ugonotti strinse intorno a lui il popolo in grande maggioranza cattolico, le intese con la Spagna furono il primo germe dei dissensi che pochi anni dopo portarono sul trono Enrico di Borbone.

BIBL.: P. Robiquet, *Paris et la Ligue*, Parigi 1886; H. Mariéjol, in E. Lavisse, *Histoire de France*, VI, ivi 1905, passim; P. O. de Törne, *Philippe II et Henry de Guise*, in *Revue historique*, 167 (1931), p. 323 sgg. Per altra bibl. cf. le voci BARTOLOMEO, NOTTE di SAN; CATERINA DE' MEDICI; UGONOTTI.

Contemporaneamente a questa prevalenza negli affari della Francia i G. ebbero larga parte negli uffici ecclesiastici. Con un congegno ininterrotto di commende e di rinunce a tempo opportuno, tennero per tutto il sec. XVI le chiese di Metz, Reims, Lione ed altre in Francia e rappresentanti nel Collegio cardinalizio. GIOVANNI, figlio di Renato re di Sicilia e duca di Lorena, vescovo di Metz il 20 ott. 1505, ebbe il cardinalato da Leone X il 28 maggio 1518, e morì il 10 maggio 1550. Tenne anche l'amministrazione di Reims e di Lione che trasmise al nipote

(fot. Giraudon)

GUISA, FAMIGLIA - Ritratto di Carlo di G., detto card. di Lorena, disegnato da F. Clouet - Chantilly, Museo Condé.

CARLO, diventato arcivescovo di Reims a 14 anni. Questi, fratello del duca Francesco, fu creato cardinale a 23 anni ad istanza del re Enrico II il 27 luglio 1547; fu presente al Concilio di Trento nel 1562-1563 dove ebbe larga parte nelle dispute a proposito della costituzione della Chiesa, sostenendovi le dottrine di Costanza e Basilea; morì ad Avignone il 26 dic. 1574. Suo fratello LODOVICO, vescovo di Metz il 2 giugno 1558, fu creato cardinale da Giulio III il 22 dic. 1553 e morì il 29 marzo 1578. Un secondo LODOVICO, fratello questo del duca Enrico, arcivescovo di Reims nel 1574, fu creato cardinale da Gregorio XIII il 21 febbr. 1578, ma non venne mai a Roma e non ebbe titolo cardinalizio. Fu ucciso insieme col fratello per ordine di Enrico III, a Blois, il 24 dic. 1588. Figlio del duca Enrico fu CARLO che successe nel vescovado di Metz al card. Lodovico il 18 luglio 1578 ed il 1° luglio 1592 ebbe in amministrazione quello di Strasburgo. Sisto V lo creò cardinale il 20 dic. 1589; m. il 24 nov. 1607.

BIBL.: Pastor, V-IX, v. indice; H. O. Evennet, *The cardinal of Lorraine and the Council of Trent*, Cambridge 1930.

Roberto Palmarocchi

GUITMONDO di AVERSA. - Teologo benedettino, n. in Francia all'inizio del sec. XI, m. ca. il 1095. Sui particolari della sua vita i documenti sono scarsi e incerti. Discepolo di Lanfranco di Bec, divenne monaco nell'abbazia di La-Croix-Saint-Leoufroy, poi andò probabilmente in Inghilterra, invitatovi da Guglielmo il Conquistatore, che forse lo propose come vescovo per qualche sede dell'isola e poi per la metropolitana di Rouen. Recatosi a Roma, divenne un

fervido fautore di Gregorio VII, da cui forse fu creato cardinale; partecipò all'elezione di Vittore III e sotto Urbano II fu certamente vescovo di Aversa.

Scrisse : *Confessio de sancta Trinitate, Christi humanitate Corporisque ac Sanguinis Domini nostri veritate* (PL 149, 1495-1502) : limpida e succinta esposizione dei tre Misteri; *Epistola ad Erfastum* (*ibid.*, 1501-58) : vi tratta del Mistero trinitario illustrato con il paragone del globo solare, che diffonde luce e calore. Questi due scritti sono antecedenti, come risulta dalla critica interna, all'importante opera, cui è legato il nome di G. : *De corporis et sanguinis Domini veritate libri tres*, che segue, nelle sue grandi linee, lo sviluppo del *De sacra coena* di Berengario di Tours (v.), contro cui è diretta. Il primo libro si apre con preziosi ragguagli sull'origine e le diramazioni dell'eresia berengariana e risponde alle domande mosse dall'interlocutore. Tutta l'opera infatti si svolge in forma di dialogo tra l'autore e Rogerio, che è forse il futuro abate di Montebourg. Il secondo libro scioglie le difficoltà di Berengario; il terzo adduce le prove positive della tesi cattolica, in opposizione alle due sètte berengariane degli *umbratici* e degli *impanatores*. La dottrina di questo trattato è completa e, tolte alcune incertezze sulla sorte delle specie consunte dal fuoco o rose dai topi, è limpida e precisa; la dimostrazione procede sicura, puntando costantemente sulla Rivelazione e sul consenso universale della Chiesa. Queste doti spiegano la fama, di cui G. ha sempre goduto : ancora vivente era più noto dello stesso s. Anselmo di Aosta (*Epistolarum* lib. I, ep. 16 : PL 158, 1082 : « fama Lanfranci et Guitmundi plus mea per orbem volat »); Pietro il Venerabile giudicò il suo trattato inferiore a quello di Algero di Liegi (v.), ma superiore (*melius, perfectius*) al libro di Lanfranco (*Adversus Pretrobrusianos* : PL 189, 788); Guglielmo di Malmesbury lo dice « nostri temporis eloquentissimus » (*Gesta regum Anglorum*, III: PL 179, 1257). Nel sec. XVI Erasmo curò la prima edizione del *De corporis... veritate* (Anversa 1530) per opporlo, insieme con l'opera di Algero, alle innovazioni dei Sacramentari (Zuinglio, Carlostadio, Ecolampadio) e nello stesso intento fu ristampato da Giovanni Ulimmer (Lovanio 1561). Accolto poi nelle grandi collezioni patristiche di Parigi e di Lione, passò nel Migne (PL 149, 1427-94) e nello Hurter (*Sanctorum Patrum opuscula selecta*, XXVIII, Innsbruck 1879).

Confuso con Witmondo di St-Evroul o con Cristiano Drutmaro (forse perché portava anche il nome di Christianus), a G. furono attribuite le opere di questi autori. Orderico Vitale lo fa autore di un'*Oratio ad Guillelmum I Anglorum regem cum recusaret episcopatum* (PL 149, 1509-12), che è certamente una creazione dello storico, che imita Tito Livio.

BIBL.: A. Sevestre, s. v. in *Dictionnaire de patrologie*, II, coll. 1636-47; I. Schnitzer, *Berengar von Tours. Seine Leben und seine Lehre*, Monaco 1891, pp. 350-70; Hurter, I, coll. 1053-1054; G. Morin, *La finale inédite de la lettre de Guitmond d'Aversa à Erfast sur la Trinité*, in *Revue bénédictine*, 18 (1911), pp. 95-99; F. Vernet, s.v. in DThC, VI, col. 1989-92; id., *Eucharistie*, *ibid.*, V, coll. 1227-28; M. Ott, s. v. in *Cath. Enc.*, VIII, p. 80; I. De Ghellinck, *Eucharistie*, *ibid.*, coll. 1235-36, 1238-39; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, 2ª ed., Parigi 1926, pp. 18, 105-106, 141-42; I. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, pp. 375-82 e passim; P. Shaughnessy, *The eucaristic doctrine of Guitmund of Aversa*, Roma 1939; M. De la Taille, *Mysterium Fidei*, 3ª ed., Parigi 1931, passim; P. De Pasquale, *Quaenam sit mens Guitmundi Aversani de transubstantiatione et speciebus eucharisticis*, Napoli 1939; L. Ramirez, *La controversia eucarística del siglo XI: Berengario de Tours a la luz de sus contemporaneos*, Bogotá 1940, pp. 43-51; F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi*, Roma 1941, pp. 13-15 e passim; I. De Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIᵉ siècle*, 2ª ed., Bruges 1948, pp. 76, 77, 78, 450, 466, 481; H. De Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, 2ª ed., Parigi 1949, passim. Antonio Piolanti

GUITTONE da AREZZO. - N. ad Arezzo da Viva di Michele, camarlengo del Comune, nel 1225 ca. Guelfo, subì l'esilio tra il 1259 e il 1260; ammaestrato dai propri desiderò lenire i dolori altrui e, dopo aver convenientemente sistemato i suoi dal lato economico, entrò nell'Ordine dei Cavalieri di S. Maria, a cui fece dono della parola autorevole, dell'esempio austero e, infine, dei beni ancora avanzatigli con atto rogato il 7 sett. 1293 in Arezzo.

Rimangono di lui poco più di 300 poesie (amorose, politiche, morali, religiose) e 36 lettere dei suoi ultimi anni. Rozza o dura la lingua; volutamente oscura, spesso, la forma e industriosamente artificiosa; continua e stretta l'imitazione provenzale. Non mancano però note di delicatezza nei nostalgici canti d'amore, vigore di accenti nei versi politici e, in quelli morali e religiosi e nelle lettere, elevatezza di pensiero e di sentimento; sempre poi evidente l'impronta di anima solitaria, anche in arte, nella singolarità degli artifici, nella rudezza della forma, nella veemenza degli affetti.

BIBL.: Opere: *Lettere di frate G. d'A.*, a cura di F. Meriano, Bologna 1922; F. Egidi, *Un trattato d'amore inedito di G. d'A.*, in *Giorn. stor. lett. ital.*, 97 (1931), pp. 49-70; *Le rime di G. d'A.*, a cura di F. Egidi, Bari 1940. Studi : A. Pellizzari, *La vita e le opere di G. d'A.*, Pisa 1906; F. Torraca, *Fra' G.*, in *Studi di storia letteraria*, Firenze 1923, pp. 108-52; A. Schiaffini, *G. d'A.*, in *Tradizione e poesia*, Roma 1943, pp. 37-81; G. De Robertis, *Studi*, Firenze 1944, pp. 24-31. Alberto Chiari

GUIZOT, FRANÇOIS-PIERRE-GUILLAUME. - Uomo politico francese, n. il 4 ott. 1787 a Nîmes, m. il 12 ott. 1874 a Val-Richer (Calvados). Calvinista, figlio di un avvocato giustiziato durante la Rivoluzione, passò la fanciullezza, insieme alla madre, a Ginevra, dedicandosi allo studio delle letterature tedesca, inglese ed italiana, delle lingue classiche e delle scienze esatte. Venuto in seguito a Parigi, fu precettore in casa dell'ex-ministro svizzero presso il governo francese Stapfer, e sposò nel 1812 Pauline de Meulan, matrimonio che, per le relazioni della moglie con il partito regalista, gli aprì poi la carriera politica.

Professore di storia moderna alla facoltà di lettere (1812), divenne due anni dopo segretario generale del Ministero degli interni ed ebbe importante parte nella preparazione della legge sulla stampa del 23 ott. 1814. Durante i Cento Giorni si rifugiò a Gand e, con la seconda restaurazione, fu segretario generale al Ministero della giustizia, sino al 1816. Fautore di una politica rigorosamente costituzionale, contraria tanto ai reazionari quanto ai liberali, passò nettamente all'opposizione contro l'azione dei ministeri assolutisti. Fuori così della politica militante, pubblicò una serie di opere storiche, di carattere programmatico alcune, di carattere piuttosto genericoculturale altre. Caduti i Borboni (1830), fu deputato e lo rimase ininterrottamente fino al 1848. Ministro dell'istruzione pubblica dal 1832 al 1837, preparò la legge sull'istruzione primaria (1833), che sta alla base del successivo ordinamento scolastico francese. Ministro degli esteri nel 1840, inviò nel 1845 Pellegrino Rossi a Roma per trattare con la S. Sede un accomodamento sull'allontanamento dei Gesuiti dalla Francia, e rimase fino alla caduta della monarchia di luglio il vero dirigente della politica francese. Contrario a qualsiasi riforma della legge elettorale, che avrebbe, secondo lui, rotto l'equilibrio delle forze interne, G. determinò con la sua ostinazione la rivoluzione parigina del febbr. 1848, che lo costrinse a rifugiarsi in Inghilterra. Ritornò in Francia l'anno dopo ma non partecipò più alla vita politica. Nel 1862, presiedendo la riunione di una società protestante, si espresse a favore del mantenimento del potere temporale del Papa e contro l'intervento francese in Italia. Pur non essendo cattolico, sostenne la necessità di una stretta alleanza tra l'autorità civile ed il clero per fronteggiare la crisi morale e politica del paese.

Tra le opere si ricordano : *Hist. de la révolution d'Angleterre* (2 voll., Parigi 1826-27); *Hist. de la République d'Angleterre et d'Olivier Cromwell* (ivi 1854); *Hist. du protectorat de Richard Cromwell et du rétablissement des Stuarts* (ivi 1856); *Hist. générale de la civilisation en Europe* (5ª ed., ivi 1845); *Hist. de la civilisation en France* (5ª ed., ivi 1845); *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, 9 voll. (ivi 1858-68).

BIBL.: A. Robert-E. Bourloton-G. Cougny, *Dict. des parlementaires français*, III, pp. 291-95; A. Bardoux, *G.*, Parigi 1894; Ch. H. Pouthas, *G. pendant la Restauration, 1814-30*, ivi 1923; R. Lemoine, *La loi G...*, Abeville 1933. Sul G. storico cf. E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, II, trad. it., Napoli 1944, pp. 205-209 Silvio Furlani

ĞULFĀ (IṢPAHĀN). - Città di una colonia armena dell'Impero persiano.

Quando nel 1605 lo scià persiano ʻAbbās conquistò l'Armenia Maggiore, deportò diverse migliaia di famiglie armene in Persia, come elemento produttivo e civilizzatore. Queste vi fondarono una città chiamata la Nuova Ğ., che presto si sviluppò industrialmente e culturalmente. Nel sec. XVII ordini religiosi occidentali vi aprirono le loro missioni, nel 1625 i Carmelitani, poi i Cappuccini, i Gesuiti e Domenicani. Nel 1722 lo scià Nādir perseguitò i cristiani, molti dei quali emigrarono da Ğ. verso la Russia e l'Occidente. Nel 1828 la S. Congregazione di Propaganda Fide mandò in Ğ. il missionario armeno G. Derderian, il quale nel 1834 ottenne dallo scià un decreto di protezione per la comunità armena cattolica. I Lazzaristi assunsero la cura degli Armeni, e Pio IX nel 1850 creò in Ğ. la sede vescovile dipendente dalla sede primaziale di Costantinopoli.

BIBL.: G. B. Tavernier, *Viaggi*, I, Bologna 1690, cap. 6; Papasian, *Storia eccles.*, Venezia 1848 (in arm.); Esdgarian, *Storia eccles.*, Vienna 1872 (in arm.); A. Alexandrian, *Histoire abrégée des sièges*, Beirut 1908, p. 80; S. Der-Movsessian, *Storia armena*, II, Venezia 1922 (in arm.), v. indice. Serafino Akelian

GULU, VICARIATO APOSTOLICO di. - È situato nella parte settentrionale dell'Uganda (Africa orientale britannica) ed è affidato alla Congregazione dei Figli del Sacro Cuore di Gesù (Missioni africane di Verona).

Ha una superficie di ca. 81.425 kmq.; comprende l'intero West Nile, i distretti di Acoli, di Karamoja e quasi tutto il distretto di Lango, eccettuata la parte meridionale di esso, la quale appartiene al vicariato apostolico del Nilo Superiore. Ha una popolazione di ca. 1.038.000 ab. (censimento del 1948). Deriva dal vicariato apostolico di Bahr-el-Ghazal (oggi, in parte, prefettura apostolica di Bahr-el-Gebel), donde fu distaccata ed eretta la prefettura apostolica di Nilo Equatoriale (12 giugno 1923), che subì una rettifica di confini nel 1927 e il 10 dic. 1934 fu elevata a vicariato apostolico. Il 1° dic. 1950 esso ebbe mutato il nome in quello di G.

Conta 150.135 cattolici, di cui 149.843 indigeni e 292 esteri con 10.315 catecumeni, ca. 86.000 protestanti, 36.580 musulmani e 755.000 pagani; 10 sacerdoti indigeni, 38 sacerdoti esteri con 24 fratelli laici missionari di Verona, 7 fratelli del S. Cuore della Provincia di Nuova Orleans (U.S.A.) e 2 xaveriani di Baltimore, 48 suore delle Pie Madri della Nigrizia (suore di Verona) e 16 suore indigene con 1 noviziato e 8 novizie; 1 seminario maggiore regionale con 32 alunni (di cui 11 di G.), 1 seminario minore con 56 alunni e 1 seminario preparatorio con 28 alunni; 536 catechisti e 10 catechiste; 377 maestri diplomati e 39 maestre diplomate; 10 quasi-parrocchie con 6 stazioni principali; 58 chiese e 282 cappelle; 10 dispensari con 134.650 consultazioni annue; 1 orfanotrofio con 15 orfani; 1 lebbrosario con 15 ricoverati; 3 asili infantili con 47 bambini e 48 bambine; scuole: elementari 104 con 13.654 alunni e 85 alunne; secondarie 5 con 300 alunni e 19 alunne; tecniche 1 con 82 alunni; magistrali 5 con 143 alunni e 30 alunne; per catechisti 3 con 107 alunni e 16 alunne; di preghiere 340 con 6193 alunni e 4158 alunne. Vi sono inoltre numerose scuole elementari e una tecnica privata. Nel 1949 si sono avuti 7911 battesimi di adulti, 5977 di bambini e 3966 in « articulo mortis ». Fiorenti le associazioni laicali di carità e di Azione Cattolica.

BIBL.: AAS, 15 (1923), pp. 490-91; 27 (1935), pp. 393-94; Archivio della S. Congr. de Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 3243/49; MC, 1950, p. 191; *A catholic directory of East Africa*, Mombasa 1950, pp. 38-42. Carlo Corvo

GUNDISALVI, DOMENICO (*Gundissalinus*). - Filosofo spagnolo, arcidiacono di Segovia, vissuto alla corte dell'arcivescovo di Toledo ca. il 1150.

Tradusse opere dall'arabo, insieme con Giovanni Ispano (v. GIOVANNI ABEN DAHUT), secondo un metodo di cui è cenno nella lettera accompagnatoria della traduzione del *De anima* di Avicenna all'arcivescovo di Toledo: Giovanni Ispano traduceva l'arabo parola per parola in castigliano o spagnolo e G. traduceva parola per parola il castigliano in latino: « me (G. Ispano) singula verba *vulgariter* (cioè in castigliano) proferente et Dominico archidiacono singula in *latinum* convertente ex arabico translatum ». Il G. tradusse a questo modo opere di al-Fārābī, al-Ġazzālī, Avicebron (della traduzione del *Fons vitae* di Avicebron [Ibn Gĕbhîrôl] ottima edizione di C. Baeumker, in *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalt.*, I [1891], fasc. II, III, IV), Il G. fu pertanto mezzo d'unione fra il mondo orientale e il mondo occidentale, venuti a contatto nella Toledo conquistata di recente dai cristiani.

Ma G. contribuì inoltre ai vicendevoli contatti non solo come traduttore, bensì anche con opere personali, ancorché di carattere divulgativo. Si ricordano: *De processione mundi* (ed. di M. Menéndez y Pelayo, in *Historia de los heterodoxos españoles*, I, Madrid 1880, pp. 691-711; e di G. Bulow in *Beiträge*, cit., 24 [1925]); *De Unitate* (ed. di P. Correns, *ibid.*, 1 [1891]); *De divisione philosophiae* (ed. di L. Baur, *ibid.*, 4 [1903]); *De anima* (ed. parziale da A. Löwenthal, Königsberg 1890); *De immortalitate animae* (ed. di G. Bulow in *Beiträge cit.*, 2 [1897]). Probabilmente quest'ultima opera è di G. d'Auvergne (cf. A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a s. Tommaso d'Aquino*, III, Milano 1945, p. 119-23).

Il mondo orientale, sotto l'influsso del pensiero neoplatonico, si rappresentava l'origine delle cose dall'Uno per intermediari emanazionistici. G., pur insistendo sull'origine delle cose da Dio, parlò al mondo latino cristiano medievale di un intermediarismo creazionistico: donde poi sorsero problemi sulla possibilità almeno, se non sulla realtà, della creazione da parte di creature, sia come causa strumentale sia come causa principale. La posizione di G., benché non rigorosamente conforme al dogma cristiano, avvicinava il pensiero orientale con l'occidentale sulla piattaforma cristianeggiante del *De causis*, scritto originariamente in arabo, forse dal collega Iohannes Hispanus, tradotto in latino più tardi nella seconda metà del sec. XII da Gerardo di Cremona (altro uomo dell'ambiente toletano), commentato dai rappresentanti più autorevoli del pensiero medievale cristiano (cf. A. Masnovo, *loc. cit.*, pp. 1-28).

All'opera di Toledo, e in particolare di G., non dovette essere insensibile il mondo orientale, se il trattato *De anima* nel 1300 ottenne due traduzioni in ebraico (sia pure parziali) di due dotti ebrei Gĕršôn ben Sĕlômôh e Hillēl da Verona (come risulta da una nota di J. Teicher presentata da C. A. Nallino all'Accademia nazionale dei Lincei).

BIBL.: Oltre le opere citate, cf. Cl. Baeumker, *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller* (*Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg* [*Suisse*] *du 16 au 20 aout 1897. Troisième section-sciences philosophiques*), Friburgo 1898; H. Bedores, *Les premières versions tolédanes de philosophie*, in *Revue néosc. de philos.*, 4 (1938), pp. 374-40. Amato Masnovo

GUNTARDO, arcivescovo di COLONIA. - Consacrato il 22 apr. 850, m. nell'873. Fastoso e mecenate, tenne alla sua corte il poeta irlandese Sedulio Scoto; fece eseguire pitture artistiche e una Bibbia magnifica per la Biblioteca della Cattedrale. Da Fulda chiamò il monaco Meginardo come maestro alla scuola della cattedrale di Colonia.

Nel Concilio d'Aquisgrana dell'862, ch'egli presiedette, permise a Lotario di sposare l'amante Valdrada senza aspettare la risposta di papa Niccolò I, a cui la regina Teutberga si era appellata, confermando il suo operato anche in un sinodo di Metz. Ma nell'863 papa Niccolò I annullò tali decisioni. G. si ribellò contro la sentenza del Papa in un violento memoriale ed esercitando ancora le funzioni episcopali. Solo sotto Adriano II G. fu riammesso alla Comunione, ma soltanto laica, il 1° luglio 869 a Montecassino.

BIBL.: *Vita Radbodi ep. Traiectensis*, in MGH, *Scriptores*, XV, p. 569; *Annales Xantenses*, in MGH, *Scriptores rerum Ger-*

manicarum in usum scholarum, XII: MGH, *Poëtae latini Medii Aevi, Poëtae latini aevi Carolini*, III, p. 221 sg.; *Epistolae papae Nicolai I*, in MGH, *Epistolae*, VI, p. 267 sgg.; *Epistolae Colonienses, ibid.*, VI, p. 241 sg.; Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 330, 401-11, 478. Lucchesio Spätling

GÜNTHER, Anton. - Filosofo e teologo semirazionalista, n. a Lindenau (Boemia) il 27 nov. 1783, m. a Vienna il 24 febbr. 1863. Di umili origini, iniziò gli studi a Leitmeritz, passando poi a Praga, ove ebbe i primi contatti con la filosofia di Herder e di Kant. Al termine del corso universitario, perduta la fede, si dedicò al diritto e rimase profondamente colpito dalla superiorità della legislazione ecclesiastica su quella pagana. Privo di mezzi e costretto a lasciare Praga dopo anni difficili si stabilì con la famiglia a Vienna (1810), ove da Michele Korn, parroco di Brunn, venne indotto a studiare la S. Scrittura : fu una lettura salutare e a contatto con il circolo religioso di Schlegel e di s. Clemente Hofbauer completò la sua conversione, rientrando nella Chiesa. Terminato un biennio teologico a Jaur (Ungheria) fu ordinato sacerdote (1820) e nel 1822 entrò nella Compagnia di Gesù e si recò per il noviziato a Starawicz (Galizia); ma per ragioni di salute dovette uscirne, conservando dei Gesuiti un ottimo ricordo. Ristabilitosi a Vienna, ebbe dal governo imperiale l'ufficio di censore delle opere di filosofia e di diritto. Rifiutò le cattedre di Monaco, di Bonn, di Breslavia, nella speranza di averne una a Vienna, ma restò deluso molto probabilmente per la novità delle idee che professava.

Infatti, consacratosi tutto alla filosofia, concepì il generoso disegno di armonizzare il pensiero moderno con la fede cattolica, ma imbevuto com'era dei sistemi di Cartesio, di Kant e di Hegel, costruì una sintesi, che non poteva non essere discussa.

Partendo dal fatto storico del cristianesimo, ammise che Gesù nella sua predicazione enunziò alcuni principi (*summa credendorum principia*), che, come in germe, contenevano tutti i dogmi: una specie di nebulosa primordiale, da cui lentamente si sarebbe formato il « cosmo dogmatico ». Quest'*opus distinctionis* è dovuto alla filosofia, che seppe dedurre quanto di virtuale e d'implicito era nascosto nei germi della Rivelazione. La filosofia, nel suo secolare sviluppo, raggiunse gradatamente scintille di verità, che furono definite dalla Chiesa; tali definizioni però sono infallibili in senso relativo, in quanto si sancì non tutta la verità, ma quella particella che allora era raggiungibile. Ai nostri tempi la filosofia è arrivata alla sua maturità, può quindi penetrare qualunque mistero mettendone in chiara luce gli intrinseci elementi costitutivi; la Chiesa, seguendo il progresso del sapere umano, deve confermare le definitive conquiste della filosofia (progresso oggettivo del dogma).

Con tali premesse G. penetra nel santuario della fede e ne razionalizza i misteri. La terra è il riflesso del cielo : da questa s'inizia la salita alle sfere superiori. Il mondo implica tre momenti : lo spirito, la natura, l'uomo. Nell'uomo si riscontrano due essenze, lo spirito (πνεῦμα) e la natura (φύσις), ognuna delle quali è dotata di conoscenza, di appetito, di coscienza : queste due primordiali sostanze, per sé antitetiche, trovano la loro sintesi nell'uomo, in cui la natura inferiore è unita allo spirito, per la coscienza che questo ha di sé e di quanto appartiene alla natura, i cui fenomeni riferisce a sé, in modo da divenire l'unico soggetto di attribuzione : è la personalità umana (dualismo antropologico). La cognizione nello spirito ha questo svolgimento : lo spirito umano in quanto creato è anche limitato, può pertanto conoscere se stesso solo per lo stimolo dei fenomeni esterni, nei quali vede sé come oggetto, ossia come l'antitesi e il contrapposto di se stesso, che discopre poi come realtà identica a sé e da sé causata e dipendente : così, divenuto perfettamente conscio di sé, si costituisce in persona (*conscientia sui*).

L'uomo è l'immagine di Dio : dall'imagine è facile salire all'archetipo. In Dio, spirito increato, la conoscenza (che è una metafisica esigenza di ogni spirito) non si svolge mediante fenomeni (κατὰ φαινόμενον), ma immediatamente, per se stessa (κατὰ πρᾶγμα), cioè la sostanza divina (assoluta), non potendosi conoscere per un processo di *recettività passiva*, pone se stessa (*principio tetico*) di fronte a sé, come oggetto d'intuizione, in modo perfetto (κατὰ πρᾶγμα), duplicando cioè se stessa, in modo che la nuova sostanza generata dalla prima e ad essa opposta (*principio antitetico*), sia ugualmente una sostanza e un principio assoluto. In un terzo momento dello Spirito increato, le due sostanze assolute affermano la propria uguaglianza, emanando, *per modum unius principii*, una terza sostanza assoluta (*il principio sintetico*, ovvero *omotetico*). Questo il processo *teogonico* di tesi, antitesi e sintesi (influsso hegeliano), che costituisce tre sostanze assolute, realmente e numericamente distinte, ognuna delle quali è conscia della sua opposizione e identità con l'altra, per cui ciascuna diventa perfettamente conscia di sé, costituendosi in persona; è la Trinità : Padre, Figliolo e Spirito Santo, tre essenze o sostanze assolute, ipostatizzate, che formano un sol Dio e anche un'unica persona assoluta, non per numerica identità sostanziale, ma per identità specifica e per un'unione organica dinamico-etica (triteismo).

Il mondo è l'inverso della Trinità. Il Padre, pensando se stesso, necessariamente pensa di non essere Figlio e Spirito Santo (natura spirituale), il Figlio di non essere Padre e Spirito Santo (natura fisica), lo Spirito Santo di non essere Padre e Figlio (natura umana), cioè, nell'affermarsi, Dio necessariamente include l'idea del suo non-io (ossia il complesso delle essenze: spirituale, naturale, umana : triade non divina), che ama del medesimo amore che se stesso, ovvero necessario, perciò non può non produrlo : di qui la creazione necessaria (atto integrante la vita introtrinitaria), che è la migliore possibile (ottimismo cosmico); è fatta non per egoismo impuro (come pretendono gli scolastici : « creavit ad gloriam suam manifestandam »), ma per amore puro, ossia per rendere felici le creature. Fra queste emerge l'uomo, creato nella giustizia originale, a lui dovuta dalla bontà divina (baianismo), che necessariamente dona quanto la creatura può ricevere. Il peccato sconvolse il piano primitivo, ma Dio, per un impulso necessario del suo amore, lo redense in Gesù Cristo, che è la sintesi dei due mondi (celeste e terrestre); infatti in Cristo ci sono due coscienze perfette (l'umana e la divina), quindi due persone complete (nestorianismo), che si uniscono intimamente in una subordinazione gerarchico-psicologica : la persona umana ha la coscienza di essere totalmente dipendente da quella divina e quasi abdica alle sue prerogative in favore del *principio egemonico*, che si trova nella personalità del Verbo : così l'umano e il divino, cielo e terra si armonizzano perfettamente nel Redentore (*unione ipostatica*).

Questa sintesi immaginosa fu elaborata in molte opere : *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums* (Vienna 1828-29; due parti : *de Creatione e de Incarnatione*); *Peregrins Gastmahl in eilf Octaven aus dem deutschen wissenschaftlichen Volksleben* (ivi 1830); *Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie* (ivi 1832); *Der letze Symboliker* (ivi 1834 : sulla polemica tra Moehler e Baur); *Thomas a Scrupulis. Zur Transfiguration des Persönlichkeitspantheismus* (ivi 1835: contro la filosofia hegeliana); *Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit* (ivi 1838 : contro Baur); *Eurysteus und Herakles, metalogische Kritiken und Meditationen* (ivi 1843). In collaborazione con Pabst scrisse contro Baader : *Januskopfe für Philosophie und Theologie* (ivi 1833). Insieme con J. E. Veith pubblicò dal 1849 al '54 il periodico : *Lydia, philosophisches Taschenbuch*. L'opera : *Lentigo's und Peregrins Briefwechsel* (ivi 1857) non fu messa in commercio. Le *Gesammelte Schriften* di G. furono stampate a Vienna nel 1882.

I titoli sensazionali di queste opere, redatte in uno stile vivo, pervase di misticismo, ricche d'immagini poetiche (talora strane), dovevano incidere negli spiriti romantici della prima metà del sec. XIX, non scaltriti nella

metafisica e avidi di novità. Difatti il güntherismo attraversò, come impetuosa corrente, tutta la Germania, conquistando ingegni non mediocri (il medico J. H. Pabst, il canonico viennese J. E. Veith, l'abate benedettino Th. Gangauf di Augusta), salendo sulle migliori cattedre, per opera di illustri docenti (I. Merten di Treviri, J. B. Baltzer e P. J. Elvenich di Breslavia, J. Nep. Erlich di Praga, C. Werner di St. Pölten, P. Knoodt e B. I. Hilgers di Bonn, A. von Schmidt di Salisburgo), attirandosi la simpatia di alte personalità ecclesiastiche (mons. Arnoldi vescovo di Treviri, card. Diepenbrock di Breslavia, card. Schwarzenberg di Salisburgo, e, in un primo momento, il card. D'Andrea, prefetto della S. Congregazione dell'Indice) e sembrava che l'avventura intellettuale del güntherismo dovesse avere lungo corso. Ma dalle file della rinascente scolastica sorsero avversari agguerriti (p. es., F. X. Dieringer, J. Clemens, H. Denzinger, J. Kleutgen, I. Schwetz, J. B. Katschthaler) ed il Viale Prelà, nunzio a Vienna, che aveva subito definito il sistema di G. una « via pericolosa », informò la S. Sede. Dopo 6 anni di accurate indagini e di clamorosi dibattiti (la S. Congregazione dell'Indice ammise dei pubblici difensori del sistema nelle persone di Gangauf, Baltzer, Knoodt), il 15 giugno 1857 venne la condanna nel breve di Pio IX *Eximiam tuam*, diretto al card. Geissel, arcivescovo di Colonia. Ne rimasero colpiti gli errori trinitari, cristologici, antropologici e cosmologici di G. e rigettata la teoria dell'evoluzione del dogma (Denz-U, 1655-58). Un mese dopo G. si sottomise, mandando al Papa una bella professione di fede, redatta dal can. Veith, il genio benefico nel movimento. Molti seguirono l'esempio del maestro. Baltzer invece si ribellò e nel 1860 fu personalmente colpito nella lettera di Pio IX *Dolore haud mediocri* all'arcivescovo di Breslavia (Denz-U, 1655, n. 1). Il Concilio Vaticano condannò definitivamente l'errore (*ibid.*, 1783, 1795-96, 1800, 1805, 1816, 1818).

Bibl.: I. Sorg, *Die Unhaltbarkeit des spekulativen Systems der Güntherianer*, Graz 1851; F. Dieringer, *Dogmatische Erörterungen mit einem Güntherianer*, Magonza 1852; J. Schwetz, *Theologia dogmatica catholica*, Vienna 1852 (2 voll.: combatte in ogni punto G.); I. Clemens, *Die spekulative Theologie A. G. und die katholische Kirchenlehre*, Colonia 1853; F. Michelis, *Kritik der Güntherschen Philosophie*, Paderborn 1854; E. von Lasaulx, *Zu G. und Antigüntherianerliteratur*, Monaco 1855 (prezioso per la bibl. dei primi tempi); G. Savarese, *Introduzione alla storia critica della filosofia dei SS. Padri*, Napoli 1856 (combatte il disprezzo di G. per i Padri); J. B. Kathschthaler, *Zwei Thesen für das allgemeine Konzil und Dr. Mayer*, Salisburgo 1868 (mostra la presunzione di Mayer di voler presentare delle tesi güntheriane da definire al Concilio Vaticano); I. B. Franzelin, *De Deo Trino*, Roma 1869, pp. 277-90 (profonda confutazione dell'errore trinitario); P. Knoodt, *A. G.*, 2 voll., Vienna 1881 (ampia biografia scritta da un discepolo entusiasta); I. B. Franzelin, *De Divina Traditione et Scriptura*, 3ª ed., Roma 1882, pp. 304-309 (confuta l'evoluzionismo dogmatico di G.); A. Vacant, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, I, Parigi 1895, pp. 128-34; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX*^e^ *siècle*, ivi 1904, pp. 36-38; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse : Le catholicisme*, I, ivi 1905, pp. 43-53; I. Hachnik, *Historia Philosophiae*, Olmutz 1909, pp. 120-23; Überweg, IV, pp. 259-62, 699; E. K. Winter, *A. G.*, in *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 88 (1930), p. 290 sgg.; Ed. Winter, *A. G. und die barock-romantische, paternal-familiale E. K. Winters*, in *Theologische Quartalschrift*, 111 (1930), p. 339 sgg.; id., *Die geistige Entwickelung A. G. und seiner Schule*, Paderborn 1931; M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica*, 2ª ed., Milano 1939, pp. 312-14; L. Orban, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum*, I, Roma 1942; II, ivi 1950 (studia G. alla luce dei *vota* dello Schwetz e degli *acta* del Concilio Vaticano : largo uso di documenti inediti); Hurter, V, coll. 1098-1101; F. Lauchert, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, coll. 85-88 (ampia bibl.); F. M. Gaetani, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, p. 275; P. Godet, s. v. in DThC, VI, coll. 1992-93. Antonio Piolanti

GÜNTHER (*Ligurinus*) di Pairis. - Monaco cistercense, poeta e storico, n. verso la fine del sec. XII, m. nel monastero alsaziano del suo Ordine a Pairis ca. il 1220. La sua squisita cultura classica gli meritò di essere chiamato a precettore del principe Corrado, quartogenito dell'imperatore Federico I.

Compose tra il 1180-86 il poema *Solimanus*, che canta la prima Crociata e la liberazione di Gerusalemme (o Solima, donde il nome al poema) e che dedicò al principe suo discepolo (cf. *Ligurinus*, X, v. 649), servendosi come fonte della *Historia Hierosolimitana* di Roberto di Reims. Tra il 1186-87 compose un secondo poema di 6526 versi : *Ligurinus*, che canta le lotte di Federico I in Italia, servendosi dell'opera di Ottone di Frisinga e di Rahewin (*Gesta Federici*), e dedicandolo all'Imperatore. Il titolo di *Ligurinus* deriva dal nome *Ligures*, con cui l'autore indica i Lombardi, contro i quali Federico combatté. Fattosi monaco a Pairis ca. il 1200, compose dalle notizie fornitegli dal proprio abate, Martino, che vi aveva preso parte, la *Historia captae a Latinis anno 1204 Constantinopoleos*. Suo pure un trattato: *De oratione, ieiunio et eleemosyna*.

Bibl.: Opere : PL 212, 95-476. – Studi : Manitius, III, pp. 698-701. Sulla questione se il *Ligurinus*, pure citando più volte il *Solimanus*, come opere dello stesso autore, sia da attribuirsi a G. di P., cf. J. Schwarz, *Der Ligurinus*, Friburgo in Br. 1911; J. Sturm, *Der Ligurinus*, ivi 1911; O. Drinkwelder, *Ist G. von P. der Verfasser des Ligurinus?*, in *Studien u. Mitteil. zur Gesch. des Benedikt. Ordens u. seiner Zweige*, 35 (1914), pp. 671-83; E. Ottmar, *Das Carmen de Fridericc I... u. seine Beziehungen zu Günther's Ligurinus*, in *Neues Archiv*, 46 (1926), pp. 463-72. Celestino Testore

GUNTUR, diocesi di. - Fu costituita in data 13 febbr. 1940 distaccandone il territorio dalla diocesi di Nellore e fu affidata al clero indigeno. Fa parte dell'India sud-orientale e precisamente della provincia di Madras. Si affaccia sul golfo del Bengala ed è suffraganea della sede metropolitana di Madras. Misura kmq. 9211 ed abbraccia tutto il distretto civile di G. Confina con le diocesi di Nellore, Hyderabad e Bezwada.

Il capoluogo della diocesi conta ca. 85 mila anime, di cui 1100 professano la religione cattolica. Tutta la diocesi ha 2.277.283 ab. e la quasi totalità è di lingua e di stirpe telugu : stirpe che deriva dal ceppo dravidico, così importante nella storia del Deccan tra il 235 a. C. e il 220 d. C. La stragrande maggioranza degli ab. segue l'induismo, vi sono 183.298 maomettani, 260.000 protestanti e 36.859 cattolici con più di 3000 catecumeni. Il territorio della diocesi di G. abbraccia il solo distretto civile omonimo, il quale si suddivide in 9 differenti Taluks. Ecclesiasticamente la missione è divisa in 23 parrocchie regolarmente costituite con residenza del parroco e territorio ben delimitato. Le chiese sono 25 e 169 le cappelle.

Il personale che svolge attività missionaria risulta così composto : 42 sacerdoti indigeni, 124 suore per la maggior parte indiane, 145 catechisti e 45 catechiste, 164 maestri e 147 maestre. Vi è un seminario minore che attualmente (statistiche del 1950) conta una ventina di alunni; una diecina di giovani si preparano al sacerdozio nei Seminari maggiori di Kandy, Alwaye, e Trichinopoly. L'istruzione alla gioventù viene impartita in 89 scuole elementari con un totale di 7074 alunni, 5 scuole medie con 988 studenti, 3 scuole superiori con ca. 1500 alunni, 2 scuole industriali con 104. La diocesi mantiene anche 5 orfanotrofi con 299 bambini e 434 bambine, 1 ospedale con 210 letti. Possiede inoltre una tipografia. La scarsità di mezzi finanziari e il ristretto numero di sacerdoti impediscono un lavoro più vasto ed un rendimento più proficuo.

Bibl.: *Catholic directory of India, Burma and Ceylon*, Madras 1939, p. 505 sg.; AAS, 32 (1940), pp. 396-98; Archivio di Prop. Fide, *Relatio quinquennalis (1940-45)*; id., *Prospectus status Missionis Gunturensis anni 1950*; MC, 1950, pp. 225-26.

Pompeo Borgna

GURK, diocesi di. - Città e diocesi austriaca, comprendente tutto il territorio confederale della Carinzia (9533 kmq.), con 497.000 ab., di cui 455.000 cattolici. Le parti cedute nel 1918 sono amministrate da Maribor, Lubiana e Udine. La minoranza slovena, ca. il 10%, gode ogni libertà religiosa e culturale. Comprende 26 decanati e 327 parrocchie, con 372 sacerdoti diocesani e 122 regolari, un seminario, 20 comunità religiose maschili e 33 femminili (1949).

Storia. – Nell'attuale territorio diocesano esistevano nei secc. IV-VI le diocesi di Virunum e di Teurnia. Dopo

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)
GURK, DIOCESI di - Cattedra per l'intronizzazione del duca di Carinzia costituita con frammenti d'epoca romana e romanica. Zollfeld.

i profondi sconvolgimenti delle migrazioni barbariche cominciò di nuovo la penetrazione cristiana, partendo dalle due grandi metropoli Aquileia a sud e Salisburgo a nord. Carlomagno designò come frontiera ecclesiastica per le zone di influenza e missione la Drava (811; così fino al 1782). Date le difficili comunicazioni con Salisburgo, gli arcivescovi inviarono (secc. VIII-X) dei corepiscopi per garantire la regolare predicazione e missione. Consolidatasi la situazione religioso-politica (secc. X-XI) e andato in disuso il corepiscopato, Gebardo I, autorizzato da Alessandro II (21 marzo 1070) e da Enrico IV (4 febbr. 1072), fondò nel mezzo della Carinzia, a G., un vescovato servendosi dei vasti beni del monastero fondatovi da s. Emma nel 1043, che venne perciò soppresso. G. divenne il primo dei tre « Eigenbistümer » di Salisburgo (v.), il cui arcivescovo ebbe dal 1155 al 1933 il diritto di nomina dei vescovi di G., alternativamente con l'Imperatore. Il vescovo di G. era una specie di *expositus*, un quasi vicario. Verso il 1123 si introdusse a G. la vita canonica; il 17 luglio 1131 il vescovo Hiltipolt riuscì ad ottenere un minuscolo territorio diocesano; sin dal 1162 i vescovi di G. furono prìncipi dell'Impero. Un primo notevole incremento ebbe la diocesi con l'aggiunta del distretto di Millstatt (1775), e di quasi la metà della Carinzia, anche oltre la Drava, nel 1782; dal 1786 la residenza è nella capitale, Klagenfurt, e finalmente, con la nuova circoscrizione del 1859, tutta la Carinzia venne a costituire una unità politica ed ecclesiastica.

La Carinzia, sin dall'antichità terra di incroci e di contatti di culture e di popoli, oltre alle sue bellezze naturali, è straordinariamente ricca di arte, anche sacra. In alcuni luoghi esistono ancora vetusti centri di culto, ad es., nella valle della Möll, sopra un grande cono isolato (Danielsberg) dove si susseguirono culti preistorici, celtici, romani, cristiani (un'antichissima chiesa di S. Daniele profeta); sull'Ulrichsberg, l'antico « Mons Carantanus », da cui il paese prende nome, le rovine di un tempio romano si sovrappongono ad uno celtico, e sopra di essi si erge la chiesa romanico-gotica di S. Ulrico, ecc. Per l'epoca romana, Teurnia, Virunum, gli antichi « rifugi », ecc. (v. AUSTRIA, Storia del cristianesimo).

Alcune chiese risalgono all'epoca carolingia, come Karnburg, ove esisteva una *Pfalz* (residenza) imperiale (888), e S. Peter in Friesach; molte altre, anche alpestri e campestri, hanno un nucleo preromanico o romanico (Flattnitz, chiesa alpina romanica a cupola; v. *ibid.*, col. 427 sg.); enorme la ricchezza in affreschi, spesso anche in chiese sparse; basta vedere i due volumi di W. Frodl, *Die romanische Wandmalerei in Kärnten* (Klagenfurt 1942) e *Die gotische Wandmalerei in Kärnten* (ivi 1946).

In sostituzione di una precedente chiesa, costruita da s. Emma (m. nel 1045), i primi vescovi eressero una grandiosa cattedrale (1160-1220 ca., con cripta, due torri alte 60 m.; un atrio e sopra di esso la cappella vescovile) in stile romanico, l'esterno in blocchi di marmo ben squadrato (assai interessante per la conoscenza dei segni degli scalpellini; cf. J. Löw, *Die romanischen Steinmetzzeichen am Gurker Dom*, in *Carinthia*, I [1930], p. 1 sg.). La cripta misura 20×20 m., con 100 colonnine di marmo, sarcofago della fondatrice s. Emma (1174), resti di affreschi, ecc. L'interno a tre navate con alti pilastri, è oggi coperto con vòlte gotiche, in parte dipinte (fine sec. XV, inizio sec. XVI). Molti affreschi, fra cui *S. Cristoforo* (ca. 1380), i 24 *Seniori* (ca. 1480), ecc. Sei enormi tavole di legno scolpito e dipinto, con scene della vita e dei miracoli di s. Emma (ca. 1500, L. Pambstel): i miracolati riprodotti con crudo verismo. Grandioso altare maggiore, in legno dorato, alto 16 m., con più di 76 figure in grandezza naturale, nel centro l'*Assunzione* (di M. Hönel, 1626-32); altare della S.ma Croce, in piombo, con la celebre *Pietà* impressionante di G. R. Donner (1741), di cui sono pure alcuni pannelli del monumentale pulpito. Porta principale, scolpita in legno e dipinta (ca. 1218). Innumerevoli oggetti sacri minori.

Ma più importanti sono tre grandi cicli pittorici conservati: 1) romanico (1220, rinnovato nel 1268), nella cappella vescovile, con la *Gloria* di Cristo e di Maria (*Trono di Salomone*), e vetrata dipinta dell'epoca; 2) gotico primitivo (1349 ca.), nell'atrio, storie del Vecchio e Nuovo Testamento; 3) gotico (1458, Corrado di Friesach), dipinto su tela (10 metri per lato), con 100 quadretti per metà scene del Vecchio, per metà del Nuovo Testamento, e che serve da velo quaresimale (il più grande che si conosca) per coprire l'altare maggiore.

È pure da notare Strassburg, residenza vescovile fino al 1787, cittadina unita al grandioso castello-palazzo (romanico, gotico, barocco), chiesa collegiata con le tombe dei vescovi, chiesa dello Spirito Santo, gotica (1337), a cupola, per l'Ospedale vescovile. A Böckstein la residenza estiva, di G. G. Hagenauer (1780), costruzione celebre *uno sub tecto*.

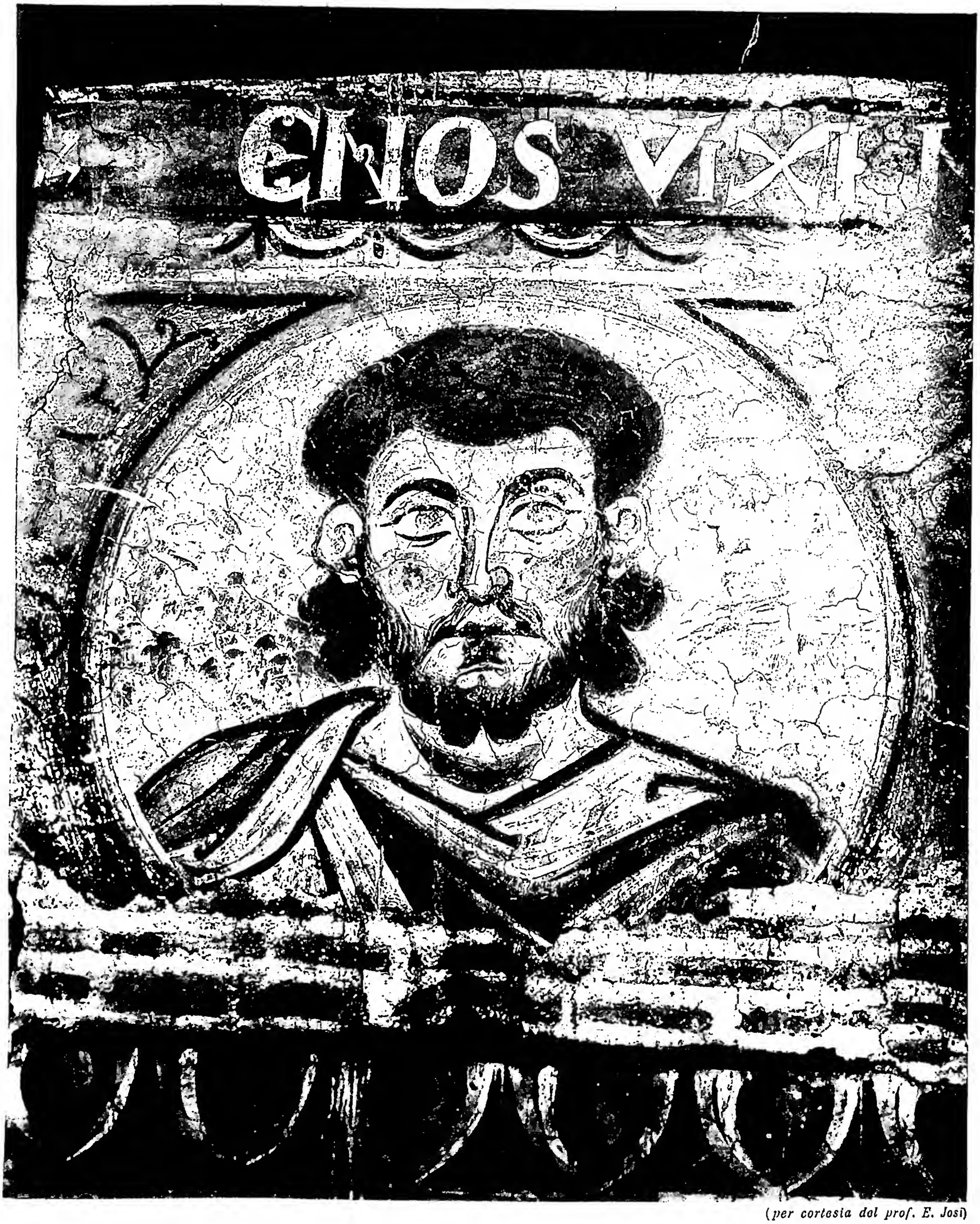
Singolare è la città di Friesach, dal sec. VIII al 1803 territorio salisburghese, con le mura, il fossato e quattro castelli a difesa, fra cui il Petersberg con chiesa esistente già nel 927; grande chiesa collegiata romanica; primo convento domenicano di oltralpe (1217, S. Giacinto) con enorme chiesa gotica (70 m. di lunghezza), sede ed ospedale dell'Ordine teutonico dal 1213, ecc.

Santuari principali: Maria Saal, fondata verso l'870 dal corepiscopo s. Modesto, ivi sepolto, oggi grandioso insieme fortificato; Maria Wörth, sul lago omonimo, fondato dal vescovo di Frisinga, Waldone, verso il 900, il quale vi depose (cripta carolingia) i ss. Primo e Feliciano; l'attuale costruzione gotica è del sec. XIV. Heiligenblut (1301 m.) di fama mondiale per il panorama, al piede del Grossglockner (3798 m.); l'attuale chiesa gotica (1483) assai notevole per una reliquia del Preziosissimo Sangue, portatavi dall'Oriente, si dice, da s. Briccio. Celebre la grandiosa tavola nella chiesa di Ober-Vellach, di Jan Scorel (1520). Altri santuari: Maria Rain, nominato nel 927, oggi tutto barocco; St. Leonhard, con cattedrale gotica francese, costruita da s. Ottone, vescovo di Bamberga (1106-39); essa ha un'enorme catena di ferro intorno all'edificio (vetrate storiate del tempo). Luggau (dal

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

In alto: CHIESA PARROCCHIALE DI OSSIACH, già del monastero benedettino fondatovi (ca. il 1028) e soppresso nel 1783. *In basso:* CRIPTA DEL DUOMO (1174).



(*per cortesia del prof. E. Josi*)

HENOCH. Affresco del sec. XII - Roma, basilica di S. Croce in Gerusalemme.

1635 Servi di Maria), Maria Hilf (Guttaring), 1725-27, che domina dal suo monte il centro del paese.

Non si possono tacere, come specialità, i molti ossari (*Karner*), diffusi dappertutto, e spesso assai caratteristici; con sotterraneo per le ossa e cappella absidata sopra; le costruzioni romaniche in genere rotonde, le gotiche a 6 o a 8 angoli. L'ossario di Pisweg è tutto affrescato (sec. XII), quello di Metnitz ha all'esterno una celebre *Danza macabra* (ca. 1500). Nella parte orientale, sin dall'invasione turca (massimo 1470-1529) molte chiese fortificate, ad es., Diex, Hohenfeistritz, ecc.

Come curiosità da notare fra i tanti castelli, quello di Hochosterwitz, insieme pittoresco, con una serie di 14 porte-torri, palazzo, chiesa; stato attuale 1570-86; appartiene ai conti Khevenhüller. - Vedi tav. LXXXIX.

(*per cortesia del p. G. Löw*)

GURK, DIOCESI di - Rilievo in legno dipinto di L. Pambstel (dopo il 1503) raffigurante gli ammalati attorno all'altare di S. Emma per implorare la guarigione - Cattedrale.

BIBL.: Anzitutto da nominare la rivista *Carinthia*, I, fondata nel 1810, ricchissima di studi e notizie di ogni genere (la *Carinthia*, II, tratta le scienze naturali). Fonti: *Monumenta historica ducatus Carinthiae*, 5 voll., Klagenfurt 1896-1904, pubblicati da A. v. Jaksch; *Necrologium Gurcense*, in MGH, *Necrologia*, II, pp. 448-454; *Chronicon Gurcense*, *ibid.*, *Scriptores XXIII*, pp. 8-10. Studi: A. v. Jaksch, *Geschichte Kärntens bis 1335*, 2 voll., Klagenfurt 1928-29; Mayr-Kaindl-Pirchegger, *Geschichte und Kulturleben Deutschösterreichs*, 3 voll., Vienna 1929-37; E. Klebel, *Zur Geschichte der Kirchen und Pfarren Kärntens*, Klagenfurt 1930; K. Ginhart, *Die Kunstdenkmäler Kärntens*, 8 voll., ivi 1930-32; K. Ginhart e B. Grimschitz, *Der Dom zu Gurk*, Vienna 1930; J. Löw, *Kl. Gurker Domführer*, 3ª ed., ivi 1930, in base all'Archivio capitolare di G.; E. Tomek, *Kirchengeschichte Österreichs*, 2 voll., Innsbruck 1935-49; A. Lamprecht, *Heilige und Heiligenreliquien in Kärnten*, Klagenfurt 1936; W. Frodl, *Die romanische Wandmalerei in Kärnten*, ivi 1942; id., *Die gotische Wandmalerei in Kärnten*, ivi 1946; G. Graber, *Volksleben in Kärnten*, Graz 1949; V. Paschinger, *Landeskunde von Kärnten*, Klagenfurt 1949; X. Braumüller, *Geschichte von Kärnten*, ivi 1949. Giuseppe Löw

GURU: v. INDUISMO.

GURY, JEAN-PIERRE. - Gesuita, moralista e casuista, n. a Mailleroncourt (Haute-Saône) il 23 genn. 1801, m. a Mercoeur (Haute-Loire) il 18 apr. 1886, mentre predicava una missione. Insegnò teologia morale nello scolasticato di Vals (Le Puy) dal 1834 al 1847; lo stesso anno fu chiamato a Roma per il medesimo incarico all'Università Gregoriana; ma già l'anno seguente, per i moti rivoluzionari, tornava a Vals, continuandovi il suo insegnamento fino alla morte.

Frutto del suo studio sono due opere rimaste assai celebri: *Compendium theologiae moralis* (2 voll., Lione-Parigi 1850) e *Casus conscientiae* (2 voll., Le Puy 1862). Il *Compendium*, che segue le orme di H. Busenbaum e s. Alfonso de' Liguori e si appoggia ai lavori del card. Th. de Gousset, si distingue per doti particolari: brevità, praticità, chiarezza, ordine e concatenamento delle questioni: nozione concisa ed esatta dell'argomento, esposizione dei principi generali e loro applicazione, questioni particolari e pratiche di uso immediato. Per questo fu accolto con grande favore in Europa e fuori, tanto che l'autore stesso ne pubblicò 17 edizioni. Non mancarono critiche fondate e spesso infondate. Alle prime rispose con gli aggiornamenti arrecati alle successive edizioni, moltiplicatesi anche fuori di Francia; teneva anzi pronta un'opera di maggior mole, che però avrebbe richiesto per la stampa energie superiori alle sue; il lavoro fu altrimenti compiuto da suoi colleghi, quasi tutti Gesuiti; per l'Italia: A. Cercià (Napoli 1854), A. Ballerini (Torino 1866), G. Melandri (Roma 1872), D. Palmieri (Prato 1894), R. Tummolo (Napoli 1919), T. A. Jorio (ivi 1934); per la Francia: A. Dumas (Lione 1874), A. Bulot (Parigi 1905); per la Germania: A. Seitz (Ratisbona 1853); per la Spagna: V. Casajoana (Barcellona 1882), J. B. Ferreres (1902); per gli Stati Uniti: L. Sabetti (Nuova York 1887); molte di queste edizioni e adattamenti contano numerose edizioni fino ai nostri giorni. Alle seconde rispose difendendo le fonti, alle quali aveva attinto.

Altre tempeste afflissero il G., scoppiate nel Parlamento francese e in Germania, nelle quali egli fu citato come il solito esempio, ma più recente, della perfida morale dei Gesuiti; ma quelle asserzioni false e infondate furono facilmente controbattute.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1956-59; Hurter, V, coll. 1384-1385; [J. Desjardins], *Vie du rév. p. J.-P. G.*, Parigi 1867; H. Noldin, recensione delle varie edizioni francesi, tedesche, ecc., in *Literar. Handweiser*, 59 (1875), coll. 74-78, 107-11, 207-13; B. Duhr, *Jesuiten-Fabeln*, 4ª ed., Friburgo in Br. 1904, pp. 474-83, trad. it., II, Firenze 1908, pp. 18-25; A. Brou, *Les Jésuites de la légende*, II, Parigi 1907, pp. 312-15. Celestino Testore

GUSMINI, GIORGIO. - Cardinale, n. a Gazzaniga (Bergamo) il 9 dic. 1855, m. a Bologna il 24 ag. 1921. Studiò nel Seminario romano e nell'Università di Padova, ove conseguì la laurea in lettere. Dopo essere stato arciprete di Clusone e di S. Alessandro in Colonna a Bergamo, svolgendo un'intensa attività religiosa e sociale, fu eletto da Pio X nel 1910 vescovo di Foligno ove rinnovò completamente la diocesi, dimostrando ardente zelo pastorale. Benedetto XV, l'8 sett. 1914, due giorni dopo la sua elezione al pontificato, lo volle suo successore nella sede arcivescovile di Bologna e nel Concistoro del 9 dic. 1915 lo creò cardinale del titolo di S. Susanna. Durante la guerra 1915-18 e nell'immediato dopo guerra il G. svolse un'infaticabile attività, esortando e confortando, contribuendo soprattutto alla ripresa spirituale e alla risoluzione dei più gravi problemi.

Di lui rimangono, oltre a pastorali assai apprezzate, numerose pubblicazioni, tra le quali si ricordano le seguenti: *Sommario storico della letteratura italiana* (Bergamo 1893); *La vita spirituale* (conferenze ascetiche in quattro volumi; ivi 1900); *Vertova e la sua insigne Parrocchiale* (ivi 1904); *La perfezione sacerdotale* (brevissime meditazioni per tutti i giorni dell'anno, Torino 1917); *Mons. Giuseppe Piazza* (nel XXV anniversario della morte, Bologna 1918); *Metodo per preparare i fanciulli ai SS. Sacramenti della Confessione e della Comunione* (ivi 1919); *La parrocchia e la vita parrocchiale dei nostri giorni* (ivi 1920).

BIBL.: F. Vistalli, *Trittico di cardinali bergamaschi* (*Agliardi, Cavagni* [*Cavagnis*], *G.*), Bergamo 1945, pp. 117-96. Mario De Camillis

GUSTAVO II ADOLFO, re di SVEZIA. - N. il 19 dic. 1594 a Stoccolma, m. il 16 nov. 1632 a Lützen, combattendo contro le truppe del Wallenstein in

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

GUSTAVO II ADOLFO, re di SVEZIA - Ritratto. Incisione di Willem Jacobsz Delff.

ritirata. Successo al padre Carlo IX nel 1611 mentre la Svezia si trovava in guerra con la Danimarca e la Russia, il giovane sovrano concluse la Pace di Knäred (1613) con i Danesi e quella di Stolbova (1617) con i Russi. Onerosa fu la pace con Cristiano IV, ma essa permise al re, libero ormai dal pericolo danese, di rivolgere tutta la sua attenzione al Baltico.

La Pace di Stolbova, con cui fu sottratto alla Russia ogni sbocco al mare, pose infatti le fondamenta della futura politica estera del Re, che assicurò alla Svezia il predominio sul Baltico dopo la vittoriosa guerra con la Polonia che, ad intervalli, si protrasse per ben nove anni, fino all'armistizio di Altmark (1629). Il Baltico era ormai diventato un lago svedese : la Polonia aveva infatti riconosciuto a G. A. il possesso della Livonia e di alcuni territori prussiani, nonché il diritto di percepire i dazi all'imboccatura della Vistola. L'andamento della guerra dei Trent'anni, che aveva nel frattempo registrato la sconfitta di Cristiano IV e l'invasione degli imperiali nella penisola dello Jutland, spinse G. A. ad intervenire in Germania. Già nel febbr. 1629, nel convegno di Ulfsbäck (Svezia meridionale), il re di Svezia aveva proposto a Cristiano IV un'alleanza. Respinta l'offerta, G. A. sbarcò in Germania, vicino a Peenemünde, nell'estate 1630. La Francia, che riteneva suo interesse indebolire la casa d'Asburgo, concesse alla Svezia dei sussidi (Trattato di Bärwalde, genn. 1631). Oltrepassata l'Elba, G. A. si spinse fin nella Germania meridionale, battendo in ripetute battaglie gli imperiali ed occupando Magonza, Francoforte, Augusta e Monaco.

Con G. A. la Svezia divenne una grande potenza europea, e tale rimase fino alla morte di Carlo XII. L'intervento del Re nella guerra dei Trent'anni salvò il protestantesimo dal dissolvimento come potenza politica, ma è dubbio se il Re fosse mosso ad intervenire in Germania per il motivo meramente ideale di difendere la fede luterana, o se piuttosto non intendesse creare un vasto impero svedese sulle rive del Mar Baltico, che si estendesse alla Norvegia, parte della Danimarca, la Pomerania, il Meklemburgo e le terre sulle rive del Baltico cedute dalla Russia e dalla Polonia, ed assumere il titolo di imperatore di Scandinavia.

BIBL.: Per fonti ed opere su G. A. cf. S. E. Bring, *Sveriges historia till våra dagar. XV: Källor och litteraturförteckning*, Stoccolma 1934, p. 371 sgg. Inoltre v. G. Droysen, *Gustaf Adolf*, 2 voll., Lipsia 1869-70; S. Ehses, *Papst Urban VIII. und Gustav Adolf*, in *Historisches Jahrbuch*, 16 (1895), pp. 336-341; D. Schäfer, *Die Zusammenkunft Gustav Adolphs mit Christian IV. von Dänemark zu Ulfsbäck 1629*, in *Preussische Jahrbücher*, 105 (1901), pp. 39-62; A. Leman, *Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche de 1631 à 1635*, Parigi 1920, passim; J. Paul, *Gustaf Adolf*, 3 voll., Lipsia 1927-1932; N. Ahnlund, *Gustav Adolf den store*, 2ª ed., Stoccolma 1932; id., « *Kejsardömet Skandinavien* », in *Historisk Tidskrift*, 54 (1934), pp. 266-71; id., *Axel Oxenstierna intill Gustav Adolfs död*, Stoccolma 1940; E. Marquardt, *Das Bild Gustav Adolfs in den Augen der Zeitgenossen und der Nachwelt*, in *Die Welt als Geschichte*, 7 (1941), pp. 155-59. Silvio Furlani

GUTBERLET, KONSTANTIN. - Teologo e filosofo, n. a Geismar il 10 genn. 1837, m. a Fulda il 27 apr. 1928. Compì gli studi a Roma nel Collegio Germanico e nell'Università Gregoriana (1856-62), sotto la guida di P. Liberatore e di P. Perrone. Tornato in patria dedicò la sua attività di professore al Seminario diocesano di Fulda, con il quale condivise le varie peripezie durante il *Kulturkampf* e restò operosamente collegato fino alla morte, insegnandovi successivamente matematica, scienze naturali, esegesi e filosofia.

Il suo nome è legato, con quello di J. Pohle, alla fondazione, avvenuta nel 1888, del *Philosophisches Jahrbuch*, organo di quella *Görres-Gesellschaft* cui fecero capo, verso la fine del secolo scorso, le correnti più vive della filosofia cattolica tedesca. Attraverso la sua vasta operosità scientifica, che si ispira al realismo tradizionale e alla neoscolastica, egli prese posizione contro il materialismo e il determinismo di cui si impregnava la cultura positivistica del tempo.

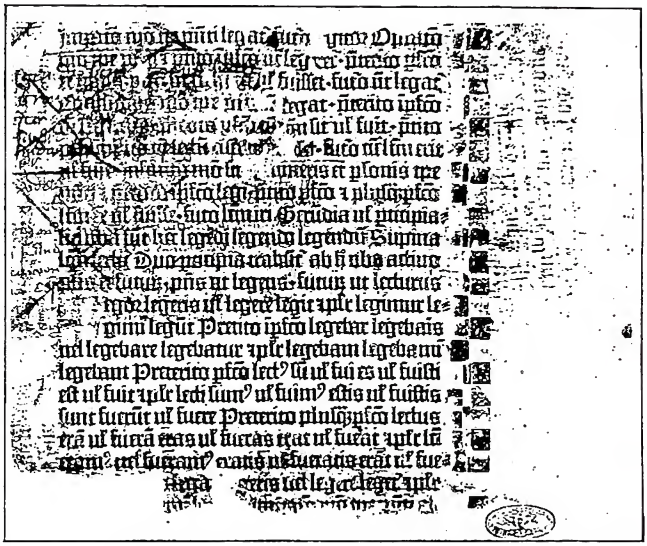
Opere principali : *Lehrbuch der Philosophie* (Münster 1878; 4ª ed. ivi 1906-1909; *Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft u. seine Beziehung zur Metaphysik* (ivi 1885); *Die Willensfreiheit und ihre Gegner* (Fulda 1893; 2ª ed. ivi 1904); *Der Mensch, s. Ursprung und s. Entwicklung* (Paderborn 1896); *Der Kampf um die Seele* (ivi 1898); *Psychophysik* (Magonza 1905); *Der Kosmos* (ivi 1908).

BIBL.: K. A. Leimbach, *K. G., eine Lebensskizze zu seinem goldenen Priesterjubiläum entworfen*, Fulda 1911. Autobiografia in : R. Schmidt, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarst.*, IV, Lipsia 1932, pp. 47-74; B. Jansen, *K. G.*, in *Stimmen der Zeit*, 115 (1928), pp. 385-87; A. Gemelli, *C. G. e la rinascita filosofica tedesca*, introd. all'opera di G., *L'uomo*, trad. di L. Bongioanni, Torino 1927, I, pp. V-XV. Bianca Magnino

GUTENBERG, JOANNES. - Prototipografo, inventore della tipografia a caratteri mobili, n. a Magonza fra gli aa. 1395 e 1399; il cognome originario «Gensfleisch» fu soppiantato da «Gutenberg» proveniente da una proprietà nobiliare paterna. Pochissimo si conosce del periodo giovanile. Documenti d'archivio comprovano che nel 1434 egli risiedeva a Strasburgo, ove si ritiene esulato fin dal 1424 per motivi politici. Nel periodo 1436-39, G. si trova associato con tre cittadini di Strasburgo per porre in opera alcune invenzioni industriali; una di queste si riferiva ad un'« arte nuova » della quale conservava il segreto. È tradizione che i primi esperimenti siano stati compiuti nel monastero di S. Arbogaste presso Strasburgo, poi in casa di Andrea Dritzehn, uno dei soci, che in questo tempo venne a morte. Ne seguì, nel

1439, un processo fra gli eredi Dritzehn e G. in cui questi ebbe sentenza favorevole; dagli atti processuali si rileva che G. aveva impiantato un torchio e che in casa di Dritzehn si trovavano forme, pagine e arnesi per stampare libri. La permanenza di G. a Strasburgo è documentata fino al 1444, anno in cui lo si suppone ritornato a Magonza, dove effettivamente ebbe inizio l'arte della stampa.

Secondo G. Zedler la prima stampa di G. sarebbe un frammento dell'*Ars grammatica* di Elio Donato, libretto didattico assai diffuso nel medioevo, al quale si vorrebbe assegnare la data di stampa 1444. Secondo la tradizione, invece, il più antico prodotto a stampa di G. sarebbe un frammento di un poema tedesco sul Giudizio universale, denominato *Weltgericht*, o anche *Sibyllen Buch*, scoperto a Magonza nel 1892 e al quale si assegna la data di stampa 1445. Di poco posteriori sarebbero altri frammenti del *Donato* databili fra gli aa. 1446 e 1447 e un supposto *Calendario astronomico* calcolato per l'a. 1448 e, quindi, ritenuto stampato verso la fine del 1447. Recenti studi, condotti sulla scorta di alcuni frammenti di prove di stampa maguntine, tendono invece a qualificare il supposto *Calendario* come una *Tavola dei pianeti* e conseguentemente a postdatarlo al 1458 o 1459.



(da C. Wehner, Mainzer Probedrucke in der Type des sogenannten astronomischen Kalenders für 1448, Monaco 1948, tav. 9)

GUTENBERG, JOANNES - Prova di stampa moguntina (1446?) del *Donato* su un foglio di registro di conti di un sarto (scritto probabilmente nel 1392).

Verso il 1450 G. si associa con Giovanni Fust, ricco maguntino, che apporta un notevole contributo finanziario alle imprese editoriali. Al periodo 1450-55 vanno assegnate alcune piccole stampe fra cui le cosiddette *Lettere d'indulgenza* contenenti una bolla papale di Niccolò V, conosciute in undici edizioni diverse e che rappresentano i più antichi prodotti tipografici con data.

Fra la fine del 1453 e i primi del 1456 appare la grande *Bibbia* in due volumi, detta di 42 righe o anche « Mazarina », ritenuta tradizionalmente, e per gran parte, opera di G. Durante la sua stampa si ha l'intervento di uno terzo socio, Pietro Schöffer, valente tecnico, che indusse Fust ad eliminare G. dall'officina e dalle sue imprese editoriali. Ciò è comprovato da un processo intentato contro G. per inadempienze contrattuali, in cui egli rimase soccombente, come è testimoniato in un atto notarile del 6 nov. 1455, noto come « Helmaspergersche Notariatsinstrument ».

Secondo la tradizione, G. con una modesta dotazione di caratteri, che appaiono collegati a quelli delle stampe surricordate, continua da solo la sua attività tipografica dando in luce piccoli libretti, alcuni calendari e un'altra bolla di Callisto III, che recenti studi tendono invece ad attribuire a ignoti tipografi maguntini, forse operai di G. e Fust, operanti in concorrenza e nascostamente. Controversa è pure l'assegnazione a G. di un'altra *Bibbia*, detta di 36 righe, databile fra gli aa. 1457-58, in cui pare abbia avuto una notevole parte il tipografo Alberto Pfister di Bamberga. Un ultimo libro, il *Catholicon* di Giovanni Balbi, stampato a Magonza nel 1460, possiede titoli più attendibili per essere assegnato a G. Dopo questo anno non si hanno ulteriori notizie dell'attività tipografica di G., che nel 1465 figura quale uomo di corte dell'arcivescovo e principe elettore Adolfo II di Nassau.

G. morì in Magonza, verosimilmente il 3 febbr. 1468, secondo un'annotazione manoscritta rintracciata in un incunabolo da F. W. Roth nel 1915. Il suo nome non compare in nessuna delle opere, dei libretti e dei frammenti che gli si attribuiscono, ma è indubbio che le prove raggiunte, pur attraverso una scarsa e frammentaria documentazione e ad una unanime e costante tradizione, lo designano come il solo e vero prototipografo mondiale.

Bibl.: Copiosissima la bibliografia gutenberghiana, antica e moderna, mai raccolta, peraltro, in volume. Fondamentale è l'opera di A. Ruppel, *J. G., sein Leben und seine Werke*, Berlino 1939; nuova ed. ivi 1947. Per recenti contributi italiani si veda M. Ferrigni, *G.*, Milano 1940; G. Avanzi, *G. G. e l'arte della stampa*, Roma 1941. Per le edizioni di Magonza si veda S. De Ricci, *Catalogue raisonné des premières impressions de Mayence (1445-67)*, Magonza 1911, opera che necessita di revisione e di aggiornamento. Per nuovi risultati della critica gutenberghiana si veda C. Wehmer, *Mainzer Probedrucke in der Type des sogenannten astronomischen Kalenders für 1448*, Monaco 1948. Giannetto Avanzi

GUTHRUM (Godrum). - Re dell'Inghilterra orientale. Negli annali inglesi viene citato per la prima volta nell'a. 875 come uno dei tre re danesi che invasero le isole britanniche.

Sconfitto a Edington nell'878 da Alfredo, passò ad Aller in Sommersetshire. Ivi si convertì al cristianesimo prendendo il nome di Aethelstan. Alcuni storici lo identificano con Gormr. Intorno al suo nome sono state create nei paesi scandinavi numerose leggende, fra le quali alcune insinuerebbero che la sua conversione sia stata una finzione.

Bibl.: K. Norgate, s. v. in *Dictionary of national biography*, VIII, pp. 827-28. Miroslav Stumpf

GUTJAHR, Franz Seraph. - Esegeta, n. il 13 sett. 1854 a Preding nella Stiria, m. il 4 giugno 1929 a Graz. Sacerdote nel 1877, fu poi prefetto del Seminario vescovile e dal 1896 fino al 1925 professore del Nuovo Testamento all'Università di Graz.

Le sue opere principali sono: *Die 4 heiligen Evangelien übersetzt und erklärt* (Graz 1903-1905); *Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses für die Abfassung des 4. kanonischen Evangeliums* (ivi 1904); *Einleitung zu den Schriften des Neuen Testaments* (7ª ed. ivi 1923). La sua opera più pregevole è il commento alle *Epistole* di s. Paolo, rimasta purtroppo incompleta: *Die Briefe an die Thessaloniker und Galater* (2ª ed. Graz 1912); *Der I. Brief an die Korinther* (ivi 1907, 2ª ed. 1916-21); *Der zweite Brief an die Korinther* (ivi 1917); *Der Römerbrief* (ivi 1923-27). Le opere si distinguono per la profondità e la tendenza conservatrice. Arduino Kleinhans

GUYART, Marie: v. maria dell'incarnazione.

(da J. Calvet, La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon, Parigi 1938, p. 496)
GUYON, JEANNE-MARIE - Ritratto da incisione di Broen.

GUYON, Jeanne-Marie. - Quietista francese, n. a Montargis il 13 apr. 1648, m. a Blois il 9 giugno 1717. Vedova nel 1679 si dà ad una vita di carità, indirizzata però in modo disordinato e fantasioso. La sua mobile psicologia viene definitivamente orientata verso la teorica quietista dal barnabita p. Francesco La Combe che fu suo direttore spirituale dal 1681 al 1688.

Il quietismo del La Combe era di ispirazione molinosista (egli fu a Roma negli aa. 1673-74), ma in M.me G. non vengono accettati gli eccessi sensualistici del Molinos quanto invece sviluppati e stilisticamente raffinati i motivi dell'amor puro di Dio : l'annichilazione di se stessi, l'annegamento in Dio vengono intensamente riaffermati dalla G. con la relativa teorica della non-obbligatorietà degli atti espliciti di carità e della indifferenza per la salvezza nello stadio contemplativo.

Tra gli scritti più importanti della G. sono il *Moyen court et très facile pour l'oraison* (Grenoble 1685) e l'*Explication de l'Apocalypse* pubblicata nel 1686 a Vercelli, dove la G. aveva seguito il La Combè lettore di casi di coscienza nel vescovato di Vercelli e confessore del vescovo quietista Vittorio Agostino Ripa. Il quietismo molinosista e quello italiano passarono così, attraverso il tramite della G., nel pensiero religioso di Fénelon, che fu strenuo difensore della persona e della teoria della G. che egli conobbe solo nel 1689, cioè dopo le esperienze italiane (*Correspondance de Fénelon*, IX, Parigi 1828, p. 186); naturalmente un pre-quietismo esisteva già nel Fénelon (cf. F. Fénelon, *Pages nouvelles pour servir à l'étude des origines du quiétisme avant 1694*, pubblicate da M. Langlois, ivi 1934), ma fu la G. che lo guidò verso una cosciente teorica quietistica; peraltro Fénelon non arrivò a certi eccessi : rimase contrario a reprimere in sé gli atti virtuosi e affermò la necessità, nella « quiete », di opporsi al male.

Di straordinaria importanza, molto più ampia di quanto non si supporrebbe a prima vista, fu la fortuna mistico-letteraria della G. Letta, anzi saccheggiata nei secc. XVIII e XIX, la sua opera, specialmente in quel non sentirsi umiliati dal peccato, nel riconoscere un'innata bontà nell'uomo, nel concepire una divinità senza inferni e paradisi, passa direttamente nell'umanitarismo massonico e poi nel misticismo romantico.

Bibl.: L. Guerrier, *Madame G.*, Parigi 1881; M. Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlino 1897, p. 301 sgg.; M. Masson, *Fénelon et Madame G.*, Parigi 1907; H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, ivi 1908, p. 118 sgg.; E. Seillière, *Madame G. et Fénelon précurseurs de J.-J. Rousseau*, ivi 1918; P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, ivi 1921, v. indice; J. H. Leuba, *Psychologie du mysticisme*, ivi 1930, pp. 106-45; V. Lugli, *La Bruyère*, Genova 1935, p. 276 sgg.; K. Muth, *Fénelon und Frau von G.*, in *Hochland*, 36 (1938-39), pp. 21-34, 120-34; E. Aegerter, *Madame G., une aventurière mystique*, Parigi 1941; M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma 1948, p. 81 sg.

Massimo Petrocchi

GUZZETTA, Giorgio. - Sacerdote, n. a Piana dei Greci (Palermo) il 23 apr. 1682, m. ivi il 22 nov. 1756 in fama di santità. Ordinato sacerdote, entrò nella Congregazione dell'Oratorio di Palermo. Era venerato da tutti per il suo spirito di umiltà, di purezza, di mortificazione.

Nulla possedendo, fondò in Piana dei Greci nel 1716 la Congregazione dell'Oratorio per i sacerdoti di rito greco, e nel 1733, in collaborazione con il p. Antonino Brancato, il Collegio di Maria per l'educazione cristiana della gioventù; infine nel 1734, incoraggiato da Carlo III di Borbone, istituì il Seminario albanese di rito greco per la preparazione di sacerdoti adatti alle missioni in Albania e nel vicino Oriente. Lavorò anche per l'istituzione del vescovato greco in Sicilia, e particolare cure ebbe per la conservazione e il rifiorimento del rito greco cattolico fra i siculo-albanesi.

In una supplica a Benedetto XIV nel 1742, con profetica intuizione dei bisogni apostolici della Chiesa, sottoponeva la grande opportunità che i Gesuiti formassero un ramo di rito greco da impiegare a benefizio dell'Oriente, progetto ritenuto allora pazzesco e temerario, ma oggi tradotto in atto.

Il G. fu l'apostolo degli Albanesi di Sicilia e fervente precursore dell'apostolato per l'Oriente cristiano.

Bibl.: P. d'Angelo, *Vita del servo di Dio p. G. G.*, Palermo 1798; N. Camarda, *Biografia del p. G. G.*, in *L'Oreteo*, 3 (1842, III); A. Schirò, *L'apostolo degli Albanesi di Sicilia*, Palermo 1933.

Gaetano Petrotta

GYÖR : v. GIAVARINO.

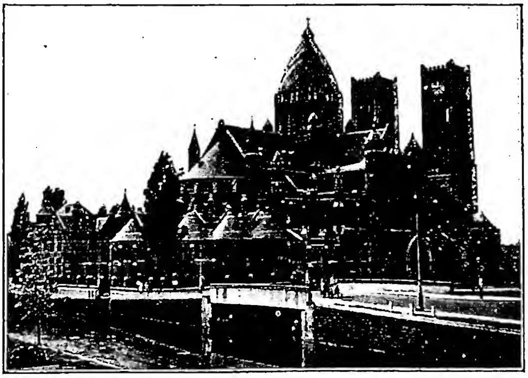
HAARLEM, DIOCESI di. - Città e diocesi in Olanda, suffraganea di Utrecht. La prima menzione della città di H. è nella seconda metà del X sec.; fu residenza dei conti di Olanda alla fine del sec. XI. La diocesi venne fondata nell'a. 1559 dal papa Paolo IV con la bolla *Super universas* e comprese solo la provincia Noord-Holland e una piccola parte della provincia Zuid-Holland. Ca. 20 anni dopo avvenne la «riforma» protestante. Il territorio fu allora amministrato da arcipreti sotto la giurisdizione del vicario apostolico della missione batava. La gerarchia venne ristabilita nell'a. 1853; il primo vescovo fu J. F. van Vree (1853-61).

La diocesi ricostituita è più estesa dell'antica, perché, oltre le due province Nord e Zuid Holland (senza il decanato di Hilversum), comprende anche l'isola della provincia Zeeland con una superficie complessiva di 6600 kmq. e 4.100.000 ab., dei quali 1.286.412 cattolici. Questi sono distribuiti in 313 parrocchie, con 832 sacerdoti diocesani e 276 regolari; due seminari, il maggiore in Warmond, fondato nel 1799; il minore in Hegeveld, istituito nel 1817; vi sono inoltre 37 comunità religiose maschili e 289 femminili (1949). Dal 1835 si tennero nella diocesi 3 sinodi, l'ultimo nel 1949.

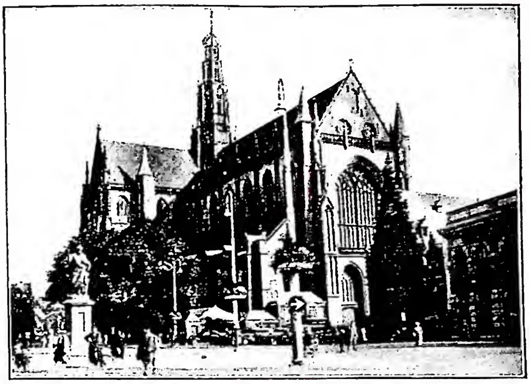
L'antica Cattedrale del sec. XIV, con alto campanile del sec. XV, era dedicata a s. Bavone; ora è occupata dai protestanti. Caratteristica nell'interno è l'alta nave centrale a volta ogivale in rovere, con avanzi di affreschi; pure in rovere sono gli stalli del coro e il pulpito.

La nuova Cattedrale cattolica, pure dedicata al patrono s. Bavone, fu iniziata nel 1883 e terminata nel 1930. Si ricordano pure: la cappella del sec. XIV del convento e ospedale dei Cavalieri di S. Giovanni; la chiesetta del XIII sec. dell'antico beghinaggio. Notevole il Museo municipale, Frans-Hals Museum, dal 1913 disposto nell'antico ricovero dei vecchi (1608). Contiene le principali opere di Frans Hals e di altri pittori olandesi. Il Museo vescovile fu riordinato nel 1932.

A Egmond presso il sepolcro di s. Adalberto venne eretta una chiesa dal conte Teodorico II e un'abbazia benedettina nel 950; nel 1139 l'abbazia era così fiorente sotto l'abate Walter che il papa Innocenzo II l'arricchì di privilegi; venne allora edificata una chiesa consacrata nel 1143 dal vescovo Artberto; furono ingranditi gli edifici monastici. Riformata l'abbazia nel sec. XV, passò alla Congregazione di Bursfeld; fu unita poi nel 1561 alla mensa episcopale di H.; ma nel 1573 furono scacciati i monaci e rovinata l'abbazia. All'inizio del sec. XX monaci benedettini della Congregazione francese si stabilirono a Oosterhout nella diocesi di Breda, fondandovi un monastero, divenuto così fiorente che in seguito alcuni di essi si stabilirono di nuovo a Egmond fondandovi un nuovo cenobio che la S. Sede riconobbe quale priorato nel 1947.



(per cortesia del sig. G. Vollebregt)
HAARLEM, DIOCESI di - Cattedrale cattolica attuale (1883-1930), dedicata a S. Bavone.



(per cortesia della dott. Emilia Durini)
HAARLEM, DIOCESI di - Piazza del mercato e monumento a L. J. Coster.

Il papa Pio XII con lettera apostolica del 14 febbr. 1950 ha eretto il priorato di Egmond ad abbazia *sui iuris*, unita alla Congregazione benedettina francese (AAS, 42 [1950], pp. 550-51).

BIBL.: J. Kleyntjens, s. v. in LThK, IV, pp. 763-64; *Haarlem*, in *Kath. Archief*, 4 (1949-50), pp. 277-78; Cottineau, I, coll. 1031-1032. Goffredo Vollebregt

HABACUC: v. ABACUC.

HABANA, DIOCESI di: v. SAN CRISTOFORO dell'AVANA, DIOCESI di.

HABERL, FRANZ XAVIER. - Musicista e musicologo, n. ad Oberellenbach il 12 apr. 1840, m. a Ratisbona il 5 sett. 1910. Entrato nel Seminario di Passau, vi fu ordinato sacerdote nel 1862. Fino al 1867 fu maestro di cappella al Duomo: passò poi a Roma, dove rimase fino al 1870 quale organista di S. Maria dell'Anima, iniziando profondi studi sulla storia della musica religiosa dei secc. XV e XVII, che fu poi il campo della sua maggiore attività.

Maestro di cappella a Ratisbona, nel 1874 vi fondò la celebre *Schola cantorum* che preparò insigni musicisti, e diede un forte impulso al movimento ceciliano di restaurazione della musica sacra, attuata poi da Pio X. Collaboratore di numerosi periodici, fondò nel 1876 il *Cäcilienkalender*, trasformato nel 1885 in *Kirchenmusicalisches Jahrbuch*. Pubblicò *Die römische Schola cantorum, und die päpstlichen Kapellsänger bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts* (Ratisbona 1887); *Bibliographischer und thematischer Musikkatalog des päpstlichen Kapellarchiv im Vatican zu Rom* (ivi 1888) e continuò la raccolta *Musica divina* del Proscke. Curò dal X vol. la monumentale edizione dell'*Opera omnia* del Palestrina fatta dalla casa Breitkopf e Härtel di Lipsia; pubblicò anche una parte delle opere di Orlando di Lasso e del Frescobaldi. La nuova ristampa di canti liturgici in aggiunta alla *editio medicea* del *Graduale Romanum*, ritenuta del Palestrina, gli procurò noie fra i dotti, ed indusse la S. Sede a farne sospendere la prosecuzione e la diffusione insieme a molti scritti relativi.

BIBL.: C. Respighi, *Nuovo studio su G. Pierluigi da Palestrina e l'emendazione del Graduale romano*, Roma 1899; G. B. Katschthaler, *Storia della musica sacra*, trad. it., 3ª ed., Torino 1926, pp. 247, 314-15. Silverio Mattei

HÄBERLIN, JOHANN BAPTIST IGNAZ. - Sacerdote, n. il 27 luglio 1760 a Horb, m. il 15 marzo 1827 a Karlsruhe. Ordinato nel 1784, fu in seguito parroco della chiesa di S. Martino a Friburgo e commissario vescovile in Brisgovia. Dal 1810 fu consigliere ministeriale ecclesiastico a Karlsruhe.

Assertore radicale del giuseppinismo, riconosceva alle autorità civili il diritto di amministrare e disporre

dei beni ecclesiastici senza interpellare il Sommo Pontefice. Nel 1812 pubblicò un opuscolo anonimo (*An die Souveräne der rheinischen Conföderation über das Recht ihren Staaten eigene Landesbischöfe und eine bischöfliche Diöcesaneintheilung nach Gutbefinden zu geben*), in cui sosteneva che la rapida riorganizzazione della Chiesa cattolica negli stati della Confederazione renana dipendeva dai singoli sovrani, i quali dovevano procedere, senza l'ausilio di concordati o di concili, alla delimitazione delle nuove circoscrizioni diocesane ed alla nomina dei vescovi.

Bibl.: H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert*, I, Magonza 1887, pp. 319-22; E. Göller, *Necrologio*, in *Freiburg. Diözes. Archiv*, nuova serie, 28 (1927), pp. 184-87, 197-203. Silvio Furlani

HABERT, Isaac. - Vescovo e teologo francese, n. a Parigi ca. nel 1600, m. a Pont-de-Salars, presso Rhodez, il 15 sett. 1668. Laureatosi in teologia alla Sorbona nel 1626, ottenne poco dopo un canonicato nella cattedrale di Parigi. Nominato predicatore del Re, si oppose energicamente al giansenismo, che attaccò nelle sue prediche a Notre-Dame fin dal 1641. Contro H. si levò Antoine Arnauld con uno scritto polemico, cui egli rispose con l'opera *La défense de la foy de l'Eglise et de l'ancienne doctrine de Sorbonne, touchant les principaux points de la Grâce* (Parigi 1644). Nominato vescovo di Vabres (1645), le occupazioni pastorali rallentarono la sua attività letteraria. Fu autore della lettera che 85 vescovi francesi inviarono nel 1651 a Innocenzo X, per chiedere la censura delle dottrine gianseniste sulla Grazia.

Opere: *De consensu hierarchiae et monarchiae, adversus paraeneticum Optati Galli schismatum fictoris* (Parigi 1640), scritta contro l'*Optatus Gallus* di C. Hersent, e tradotta in francese da L. Giry con il titolo *De l'union de l'Eglise avec l'Etat* (ivi 1641); la traduzione latina dell'*Archieraticon, Liber pontificalis Ecclesiae Graecae* (ivi 1643), che costituisce un'ottima fonte di notizie per la liturgia greca; *Theologiae graecorum Patrum vindicatae circa universam materiam gratiae libri III* (ivi 1646); *In b. Pauli epistolas tres episcopales ad Timotheum et Titum et unam ad Philemonem expositio perpetua* (ivi 1656).

Bibl.: Hurter, IV, coll. 65-67; J. Jungmann, s. v. in *Kirchenlex.*, V (1888), coll. 1406-1407; P. Féret, *La faculté de théol. de Paris. Epoque moderne*, IV, Parigi 1900, pp. 311-17. Niccolò Del Re

HABERT, Johannes. - Compositore ed organista, n. ad Oberplan il 18 ott. 1833, m. a Gmunden il 1° sett. 1896.

Fondatore e redattore della *Zeitschrift für katholische Kirchenmusik*, vi sostenne una forte polemica con il *Cäcilienverein* e F. X. Haberl per il preteso troppo ristretto indirizzo nel campo artistico della musica sacra. Pubblicò una *Praktische Orgelschule* che ebbe varie edizioni, il libro *Beiträge zur Lehre von der musikalischen Komposition* (Lipsia 1899), 30 messe, di cui 3 con accompagnamento d'orchestra, 2 requiem, mottetti, salmi ed altra musica da chiesa, inoltre composizioni profane e cori. Una raccolta delle sue opere fu fatta a Lipsia dalla casa editrice musicale Breitkopf e Härtel nel 1900.

Bibl.: L. Hartl, *I. E. H., Ein Lebensbid*, Lipsia 1900; A. Hartl, *I. H.*, Linz 1900; G. B. Katschthaler, *Storia della musica sacra*, trad. it., 3ª ed., Torino 1926, p. 214. Silverio Mattei

HABERT, Louis. - Teologo moralista francese, di tendenze giansenistiche, n. a Blois o nei pressi nel 1635, m. a Parigi il 7 apr. 1718. Divenne dottore del Collegio Navarrico e fu vicario generale di più vescovi.

Oltre la sua collaborazione ad opere di indole pastorale, uscite anonime, scrisse una *Theologia dogmatica et moralis* (7 voll., Lione 1709-12; 8 voll., Venezia 1770). Quest'opera venne proibita e disapprovata per giansenismo da alcuni vescovi, tra cui Fénelon, che la sottopose a severa critica. Fu impugnata anche da M. Dumas, dottore della Sorbona, nelle *Lettres d'un docteur de la Sorbonne* (lett. 4), a cui rispose l'H. con la *Réponse à la quatrième lettre d'un docteur de la Sorbonne* (1714).

Condannato all'esilio per non aver accettata, se non con gravi riserve, la bolla *Unigenitus*, tornò dopo la morte di Luigi XIV, dedicandosi ancora alla casistica nel Collegio Navarrico fino alla sua morte.

Bibl.: Hurter, IV, col. 740-41; A. Humbert, s. v. in DThC, VI, II, coll. 2013-16 (con bibl.); P. Féret, *La faculté de théol. de Paris. Epoque moderne*, VII, Parigi 1909, p. 215. Pietro Palazzini

HABHDĀLĀH (« separazione »). - Cerimonia religiosa ebraica alla fine del sabato (e, in forma ridotta, di ogni giorno festivo) ed inizio del periodo di giorni lavorativi: e ciò in corrispondenza alla prassi del *qiddûš* (« consacrazione »), all'inizio del giorno festivo (il giorno festivo ha inizio dopo il tramonto del sole del giorno che precede la festa).

Si celebrava anticamente « l'uscita del sabato » con un banchetto in comune, alla fine del quale, all'entrata della sera, si portava, come alla fine di ogni celebrazione della mensa in comune, un lume acceso e droghe accese. A questo punto si recitavano i testi scritturali (*Ps.* 144, 67. 91; *Gen.* 27, 28-29), atti ad invocare benedizione, abbondanza e illibatezza di costumi nel periodo entrante, ad allontanamento di influssi malefici. « Separazione » fra tempo sacro e profano, tra Israele e le genti lontane da Dio. Il distinguere, il separare, suppone intelligenza, e così la menzione della *h.* fu inserita nelle preghiere delle « 18 benedizioni », e precisamente in quella in cui si domanda al Signore il dono dell'intelligenza.

Nel medioevo si era diffusa la credenza popolare che alla fine del sabato le anime dei malvagi tornavano alle pene ed è così che nel cerimoniale fu inserita la recita di *Ps.* 91.

Bibl.: I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Francoforte 1924, pp. 120-22. Sulla *h.* nell'arte v. R. Wischnitzer-Bernstein, *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, Berlino 1935, p. 91. Eugenio Zolli

ḪABIRU. - In numerosi documenti dell'antico Oriente, vari per età e provenienza, si fa menzione di gruppi e di persone chiamate Ḫ.

All'epoca di Hammurabi (v.), si trovano a Larsa come soldati mercenari, a Babilonia pure come mercenari, nei testi di Mari come bande di ladroni nomadi, ad Ališar come prigionieri. Più tardi, nelle iscrizioni hittite, li si vede ancora ingaggiati come mercenari; nelle tavolette di Nuzi essi si mostrano come una classe di individui che non hanno tutti i diritti civili e prestano la loro opera come servi. Nei testi di el-ʿAmārnah i Ḫ. figurano come bande che operano sia come assoldati presso i principi, sia per conto proprio. Si trovano pure in qualche testo assiro e babilonese dei secc. XIII e XI a. C.

Inoltre documenti egiziani dell'epoca dei Ramses (XIX dinastia) parlano di *ʿpr* (cf. E. A. Speiser [v. bibl.], p. 38, nota 93) e testi ugaritici recentemente trovati recano ugualmente il nome *ʿpr*.

Da ciò risulta che dei Ḫ. si incontrano dall'Asia Minore fino all'Egitto e al Golfo Persico in un periodo che va dal sec. XVIII all' XI a. C. Le caratteristiche comuni sono le seguenti: dovunque appaiono stranieri che volentieri formano bande di mercenari al servizio dello Stato, oppure prestano servizio a privati, come a Nuzi. Laddove poi l'autorità si fa meno sentire, essi agiscono da predoni, oppure da guerrieri indipendenti. In maggioranza i Ḫ. provengono dai confini del paese dove sedentari e nomadi si incontrano e si mescolano; se poi non appartengono al tipo dei grandi nomadi, appartengono almeno ai semi-nomadi, capaci di servire come truppe ausiliarie, oppure a proprio vantaggio, in qualità di lavoratori, abili anche nell'organizzare il saccheggio. Nelle loro file si hanno avventurieri provenienti da ogni parte, fuggiaschi indesiderabili nelle loro terre d'origine.

La denominazione Ḫ. ha preso significati diversi. Dapprima fu un semplice appellativo, che da una parte significava i semi-nomadi, dall'altra i corpi di truppa,

oppure le bande di tipo sia Gum, sia Rezzu, di cui questi semi-nomadi erano l'elemento principale. Il nome venne così a connotare lo stato sociale di queste genti, finché i Ḫ. più o meno si fissarono nei grandi Stati; ma non assimilati ai cittadini, vivendo una vita più o meno simile a quella dei cosacchi, o alla maniera dei lavoratori coloniali raggruppati insieme nelle metropoli d'oggi, prestando i loro servizi, ed anche la loro libertà, per poter vivere. Infine, in seguito al reclutamento principale di queste bande e di questa classe sociale, il nome ha preso un carattere semietnico, e i Ḫ., soprattutto nella regione hittita, hanno fatto offrire dei sacrifici in proprio nome, hanno avuto i loro propri dèi e perfino il loro dio eponimo: Ḫabiri.

L'ideogramma che designa i Ḫ. è SA-GAZ, che delle volte si trova semplificato in GAZ, oppure corrotto in SAG-GAZ, e significa « predone ».

Il nome Ḫ., suono fonetico corrispondente, è stato interpretato in maniere differenti. La forma *'pr*, fornita dai testi egiziani e ugaritici, pare escludere ogni etimologia che supponga un ḫ primitivo come prima radicale (la ḫ è una trascrizione cuneiforme di ', essendo impossibile l'inverso). Dunque la radice è *'pr*, che può anche apparire sotto la forma *'br* (cf. W.-F. Albright [v. bibl.], p. 32; E. A. Speiser, p. 40 sgg.). Sembra che la vocalizzazione imponga a questa forma il valore stativo di « qualcuno che sta passando, andando da un luogo all'altro » (= nomade), e non il valore attivo, « uno che attraversa » (cf. E. A. Speiser, p. 40, nota 26).

Si possono identificare Ḫ. ed Ebrei? Ecco la risposta prudente di R. de Vaux: « ... riguardo al problema dei Ḫ., per il quale Ras Shamra ha portato un nuovo elemento..., la concordanza con gli Ebrei diventa più difficile ad accertarsi ».

Sembra che gli Ebrei, per il loro modo di vivere e per i loro costumi conservati anche dopo l'essersi definitivamente stabiliti in un posto, primitivamente siano appartenuti ai Ḫ., ma non tutti i Ḫ. siano Ebrei.

BIBL.: E. Dhorme, *Les nouvelles tablettes d'el-Amarna*, in *Revue biblique*, 33 (1924), pp. 12-16; id., *La question des Ḫabiri*, in *Revue d'histoire des religions*, 118 (1938), pp. 170-87; E. A. Speiser, *Ethnic movements in the Near East in the second millennium b. C.* (*Annual of the American society of oriental research*, 13), Nuova Haven 1931-32, p. 13; J. Lewy, in *Revue d'histoire des religions*, 110 (1934), p. 36; id., *Ḫ. and Hebrews*, in *Hebrew union college annual*, 14 (1939), pp. 587-623; J. De Koning, *Studiën over de El-Amarnabrieven en het Oude Testament*, Delft 1940, v. indice. Renato Follet

HACELDAMA. - Nome di quel campo che il Sinedrio (perché era finita l'argilla?) comperò da un vasaio con 30 monete d'argento che il traditore Giuda (v.) aveva ricevuto per il suo delitto e che poi, disperato, gettò contro il Santuario (εἰς ναόν: il solo edificio). Così narra *Act.* 1, 19 (infatti nel testo di *Mt.* 27, 8 il nome H. è spurio, essendo proprio della sola Volgata e di pochi codici dell'Itala [b, c]).

La forma 'Αχέλδαμαχ è composta dal nome aramaico (estraneo alla lingua ebraica) *ḥaqlā* « campo » e *dĕmā* (ebr. *dam*) « sangue »; la consonante finale si aggiunge come in Σειράχ (*Eccli.*, proemio) e 'Ιωσέχ = 'Ιωσέ « Giuseppe » (*Lc.* 3, 26) per la pronuncia volgare della consonante (G. Dalman, *Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch*, 2ª ed., Lipsia 1905, p. 202, n. 3).

Occorre evitare tre errori: *a*) il nome H. non è connesso al verbo siriaco *dĕmek* « dormire », sicché H. significhi « cimitero »; tale verbo infatti si trova solo nella lingua siriaca, né ha altro significato che quello primitivo di « dormire »; *b*) A. Schulz (*Biblische Zeitschrift*, 7 [1909], p. 153 sg.) non pensa al sangue di Cristo, ma al sangue di Giuda (versato con gli intestini); ma non si sa quale sia stato il luogo del suicidio; *c*) quanto è detto da s. Pietro: « questi (Giuda) prese possesso del campo » non esige che Giuda da vivo abbia comperato quel podere; metaforicamente infatti un uomo morto si può dire proprietario del luogo dove il suo corpo è sepolto.

Della ubicazione di questo podere informano gli autori dei primi secoli. Secondo s. Girolamo, è « sul versante meridionale del Monte Sion »; ma Eusebio (III, 38, 21; 39, 26), di cui traduce il testo, dice ἐν βορείοις τοῦ Σιὼν ὄρους, « a settentrione ». L'*Itinerarium Placentinum* legge: « uscendo da Sion venimmo nel campo, che fu acquistato con il prezzo del Signore » (26: CSEL, 39, p. 177, 10). Un'altra recensione dice di trovare il luogo « uscendo da Siloe » (26: *loc. cit.*, p. 208, 9). Adamnano e Beda cercano « illum agellulum, qui hebraice Acheldemach vocitatur » sul versante occidentale del monte Sion (19: *loc. cit.*, p. 243, 17; 307, 18). Consentono gli autori odierni: G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 1924, p. 351; G. Perrella, *I Luoghi Santi*, Piacenza 1936, pp. 297-302.

Urbano Holzmeister

HADAD. - In tutta l'Asia antica occidentale il dio della tempesta, del fulmine e della pioggia era una delle più cospicue divinità del pantheon di ciascuna delle numerose nazioni che vi abitavano. Questo dio era chiamato dagli Aramei H. e dai Babilonesi e Assiri Adad o Addu, mentre i Sumeri avevano il nome di Iškur per designarlo. Ma altre nazioni di quelle regioni lo adoravano sotto altri nomi. Esso apparteneva anche al pantheon degli Elamiti, degli Urartei (Biainei), degli Hurriti, dei Cananei, degli Hittiti e delle numerose altre schiatte dell'Asia Minore.

Dappertutto si riteneva che fosse lui a scagliare il fulmine che schianta ed incendia gli alberi della foresta, a mandare la pioggia che può essere tanto benefica quanto malefica, e a far spirare il vento e l'uragano. Perciò lo si raffigurava con la folgore trifida in una mano e con l'ascia e il martello nell'altra. Spesso è rappresentato in piedi sulla schiena di un toro, che era il suo animale sacro, poiché si riteneva che il tuono non fosse altro che il muggito del toro di H. Presso i Cananei esso era il dio principale e portava perciò il nome di Baal, ossia « signore » per eccellenza. Dio principale esso era pure presso gli Hittiti: l'Impero hittita stava sotto la protezione del loro dio della tempesta. I Babilonesi e Assiri lo adoravano specialmente quale dio della mantica, nella quale era associato al dio del sole Šamaš, poiché i fulmini e tutto ciò che avviene nel cielo costituiscono fenomeni dai quali si può stabilire il futuro.

BIBL.: G. Furlani, *La religione babilonese e assira*, I, Bologna 1928, pp. 227-35. Giuseppe Furlani

HADEWIJCH, beata. - Mistica brabantina; è la figura più notevole della letteratura in dialetto *thiois* alla fine del sec. XII e all'inizio del XIII. Probabilmente era oriunda di Anversa; mancano particolari concreti sulla sua vita.

Le sue opere la mostrano penetrata di spirito cavalleresco, da essa probabilmente attinto alla nobiltà della sua nascita e della sua educazione. H. dovette crescere in un ambiente *thiois*, ove era in voga la letteratura cortese e dove poté subire l'influenza dei trovatori provenzali. D'altra parte, la conoscenza del latino le diede la possibilità di accedere agli scritti dei grandi autori spirituali in voga nel medioevo. S. Agostino era il suo autore prediletto; conosceva Guglielmo di St-Thierry e la spiritualità cistercense. Fin dall'età di 11 anni H. si consacrò alla *Minne* (l'« Amore » divino). In età più matura visse, sembra, in uno di quei liberi raggruppamenti di « feminae religiosae » che hanno preceduto i veri e propri beghinaggi. In questo circolo di vergini devote e mistiche, che essa condusse alla conquista suprema della *Minne*, H. godé di grande autorità. Ma, come tutti i mistici, vi conobbe anche la contraddizione. Una lista di perfetti « amici di Dio » che essa ha lasciato, mostra che essa ebbe relazioni, o almeno conoscenze lontane, in diversi paesi d'Europa e fino in Palestina.

Sia in prosa che in poesia H. ha lasciato scritti notevoli. Le sue *Strophische Gedichten*, o raccolta di « poesie

strofiche », sono un ringiovanimento e, per il loro contenuto mistico, una trasfigurazione di ciò che la poesia cortese aveva prodotto di meglio in Provenza.

L'Amore che canta H. è l'amore nella sua più alta realtà: Dio stesso. Nessun accento dunque è forzato, tutta la fedeltà cavalleresca è giustificata e, nel disinteressato servizio di questo Tutto dell'Amore, nulla è di troppo. H. adopera la strofa e la rima con arte consumata. Si è detto, a ragione, che mai la lingua olandese ha rivestito un manto più regale.

Ad H. è anche attribuita una raccolta di poesie rimate, *Rijmgedichten*, ma la maggior parte di esse ha un valore minimo e denota chiaramente una generazione più tarda di quella della poetessa.

La sua prima raccolta di prose sono le sue apocalittiche *Visioenen* (« Visioni »). Forse per il suo stesso direttore spirituale, H. vi ha annotato, in età più avanzata, le sue esperienze mistiche degli anni precedenti. All'opposto delle visioni di s. Mechtilde e di s. Brigida, non vi si trova alcuna considerazione di ordine sociale, storico e politico-religioso. La mistica ascesa dell'anima alla conformità divina vi prende il carattere di una completa assimilazione a Cristo.

Infine, nelle sue lettere (*Brieven*), H. si rivela la grande maestra, piena di slancio cavalleresco, che trascina una scelta gioventù alla conquista mistica della *Minne*. Qui, più che altrove, questa geniale mistica manifesta, accanto al suo vivo senso realista, il solido e profondo intellettualismo che sta alla base della sua vita e della sua opera. Se le sue liriche ne fanno il più grande poeta del medioevo *thiois*, le sue lettere ne fanno il più grande prosatore. Le sue frasi, pur sempre meravigliosamente equilibrate, sono costruite secondo il movimento vivo del pensiero e del sentimento e abbondano di espressioni lapidarie.

Nelle letterature delle lingue madri europee, H. non ha eguali nel medioevo, e nella storia della spiritualità cristiana è la sola che abbia, in tale misura, concepito e sviluppato l'ascesa mistica a Dio in funzione del sentimento cavalleresco.

BIBL.: Edizione critica e commento di J. Van Mierlo, *H., Visioenen*, 2 voll., Lovanio 1924, e *H., Strophische Gedichten*, 2 voll., Anversa 1942, e *H., Brieven*, 2 voll., ivi 1947. Studi: id., *H., une mystique flamande au treizième siècle*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 5 (1924), pp. 269-89; 381-404; R. Guarnieri, *H., Cinque visioni, con testo brabantino, traduzione e premessa*, Brescia 1947.
Leonzio Reypens

HADĪṮ: v. ISLĀM.

«HAEC EST DIES QUA CANDIDAE». - È l'inno delle lodi nell'Ufficio di s. Teresa di Gesù: l'autore non è noto; ma l'inno compare la prima volta nell'Ufficio della Santa, stampato nel 1629 (K. Kastner, *Praktischer Brevier-Kommentar*, II, Breslavia 1924, p. 307.

L'autore si ispira evidentemente al passo di *Cant.* 4, 8: « Veni de Libano, sponsa mea, veni de Libano, coronaberis ».

BIBL.: G. Belli, *Gli inni del Breviario romano tradotti*, Roma 1857, pp. 320-21; V. Terreno, *Gli inni del Divino Ufficio tradotti*, Mondovì 1932, pp. 71-73; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 235.
Silverio Mattei

HAECKEL, ERNEST HEINRICH. - Biologo, n. a Potsdam il 16 febbr. 1834, m. a Jena il 9 ag. 1919. Studiò medicina a Würzburg e scienze naturali a Vienna ed a Berlino. Dopo numerosi viaggi a scopo scientifico, trascorse il 1859 ed il 1860 a Napoli ed a Messina per studiare la fauna del Mediterraneo.

Scrisse in questo tempo, *Die Radiolarien, eine Monographie* (Berlino 1862), che gli diede la cattedra di zoologia a Jena. Negli anni seguenti pubblicò numerosi lavori scientifici fra cui *Beiträge zur Naturgeschichte der Hydromedusen* (Lipsia 1865); *Zur Entwicklungsgeschichte der Syphonophoren* (Utrecht 1869); *Das System der Medusen* (Jena 1879), ecc.; e inoltre opere di indole generale, che, tradotte in molte lingue, ebbero vasta diffusione: *Generelle Morphologie der Organismen* (Berlino 1866); *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (ivi 1868), tradotto in italiano da D. Rosa (Torino 1892), ecc. Nel 1877 fu pubblicato a Lipsia i suoi *Studien zur Gastrea-Theorie*, compendio e complemento della sua dottrina scientifico-filosofica.

L'H. fu uno dei più eminenti rappresentanti del materialismo scientifico. Darwiniano convinto, vide nella embriologia il chiarimento della evoluzione. Dalla monera, ammasso informe di materia vivente, fino all'uomo è una catena ininterrotta (monismo), per stadi che sono temporaneamente rappresentati nello sviluppo embriologico di ogni singolo essere. « L'ontogenesi è una ricapitolazione della filogenesi », è questa la « legge biogenetica fondamentale » già espressa dal Serres e dal Müller e vista dall'italiano Tommasi nel primo periodo della sua attività scientifica (S. Tommasi, *Istituzioni di fisiologia*, Torino 1852).

A parte le falsificazioni di cui fu accusato, la necessità degli schemi prefissi ed il rigore dogmatico portarono H. ad immaginare ed inventare forme e tipi di animali mai esistiti, per cui, dopo i primi entusiasmi, la sua dottrina finì con l'apparire priva di ogni spirito critico. Egli afferma *a priori* che il secondo principio della termodinamica deve essere sacrificato perchè l'aumento costante dell'entropia condurrebbe alla creazione del mondo, e quindi contraddice al primo. I suoi « alberi filogenetici », intesi a mostrare le connessioni storiche fra le classi e i tipi animali, secondo un rigido monofiletismo, eran tali che lo stesso Darwin, meno imprudente, dopo averne ammirata l'originalità, aggiungeva: « la vostra audacia talvolta mi fa tremare ». Al Congresso di Cambridge (1898), per parlare sull'origine dell'uomo, dispose sul palco gli scheletri delle scimmie antropomorfe in posizione eretta, artificio di cui aveva bisogno per insinuare il loro quasi bipedismo, mentre è noto che i primati superiori, arboricoli, sono quadrupedi sul terreno. Simili artifici servirono al H. per insinuare la somiglianza degli embrioni di uomo a mammiferi, ritoccando e schematizzando le figure. A questo modo H. forzò la mano ai fatti, entrando quindi in polemica con embriologi esperti; fra i quali W. His nei primi tempi, F. Keibel negli ultimi.

La biologia odierna ha ormai riconosciuto che il problema dell'inizio della evoluzione è altrettanto insolubile quanto quello dell'origine della vita e che non è possibile considerare la vita come semplice conseguenza di casuali aggregamenti atomici ed il pensiero una secrezione del cervello, come pretendeva il materialismo dell'H.

BIBL.: A. Gemelli, *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti della biologia*, Firenze 1914, p. 91 sgg. (vasta bibl.); id., *Le falsificazioni di E. H.*, Firenze 1922; K. Hauser, *E. H., sein Leben, seine Wirkung, seine Bedeutung für den Geisteskampf der Gegenwart*, Godesburg 1920; H. Schmidt, *E. H., Leben und Werke*, Berlino 1926
Giacomo Mossa-Luigi Scremin

HAEFTEN, BENEDIKT van. - Priore del monastero benedettino di Afflighem, in Belgio, n. a Utrecht nel 1588, m. ad Afflighem il 31 luglio 1648. Studiò filosofia e teologia a Lovanio; nel 1609 entrò tra i Benedettini di Afflighem; vi professò solennemente nel 1611 e vi ricevette l'ordinazione sacerdotale nel 1613. Ne divenne priore nel 1616 e prevosto nel 1618 in successione a Mattia Hovius, arcivescovo di Malines. Sotto di lui l'abbazia di Afflighem raggiunse una notevole prosperità temporale e spirituale. Aderendo al movimento di riforma, partito dalla Lorena, nel 1628 fondò la Congregazione belga della Presentazione di Maria, in cui si prescriveva l'astinenza perpetua, la sveglia alle 2 di notte e il lavoro intellettuale e manuale. Ma la nuova Congregazione, osteggiata dall'arcivescovo di Malines, ebbe fine nel 1654.

Tra i diversi scritti di H. meritano speciale menzione: *Den lusthof der Christelijke leerurghe beplant* (Anversa 1622); *Propugnaculum reformationis Ordinis S. Benedicti*, (ivi 1634); *Benedictus illustratus sive dispositionum monasticarum libri XII, quibus s. p. Benedicti Regula et religiosorum rituum antiquitates variae dilucidantur* (ivi 1644).

BIBL.: M. Ziegelbauer, *Historia litteraria Ord. S. Benedicti*, III, Augusta 1754, pp. 377-79; U. B[erlière], *Dom Benoît van H.*, in *Revue bénédictine*, 6 (1889), pp. 305-309.
Francesco Russo

HÄFFELIN, KASIMIR von. - Cardinale, n. il 3 genn. 1737 a Minfeld (Palatinato), m. il 27 ag. 1827 a Roma. Cappellano di corte del Palatinato nel 1767, si trasferì a Monaco nel 1778 presso l'elettore Carlo Teodoro di Baviera. Vescovo titolare di Chersoneso nel 1787, fu a Roma dal 1796 al 1798 per la gestione di affari dell'Ordine dei Cavalieri di Malta. Vi ritornò nel 1803 quale incaricato di trattative con la S. Sede per la conclusione di un Concordato con la Baviera.

Le tendenze giuseppiniste dell'elettore Massimiliano Giuseppe e soprattutto del suo ministro Montgelas non poterono però venir condivise dalla S. Sede, cosicché le trattative si trascinarono per alcuni anni e furono infine interrotte nel 1809, dopo l'occupazione di Roma da parte dei Francesi. Accreditato presso la corte di Napoli fino al 1815, ritornò con la restaurazione a Roma ed iniziò nuove trattative con il card. Consalvi, che portarono alla firma del Concordato bavarese del 1817. Nell'apr. 1818 Pio VII creò H. cardinale.

BIBL.: H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert*, I-II, Magonza 1887-89, passim; J. Schmidlin, *Papstgesch. der neuesten Zeit*, I, Monaco 1933, pp. 226-37; vers. franc., I, 1, Parigi 1938, pp. 279-96.

Silvio Furlani

HAFFNER, PAUL LEOPOLD. - Vescovo di Magonza, n. a Horb in Württemberg il 21 genn. 1829, m. a Magonza il 2 nov. 1899. Professore nel Seminario di Magonza durante il « Kulturkampf » diventò al fianco del suo vescovo Ketteler anima del movimento cattolico, servendosi delle sue ricche doti di oratore, giornalista e scrittore.

Si rese celebre con i suoi discorsi ai congressi cattolici (*Katholikentage*), specialmente quello del 1877; fu uno dei fondatori della *Görres-Gesellschaft* di cui dirigeva la sezione filosofica; dal 1864 fu membro del comitato dirigente per l'edizione delle *Frankfurter Zeitgemässen Broschüren*. Nei suoi scritti sull'ordine sociale cristiano segue le tracce del vescovo Ketteler di cui diventò anche successore nella sede vescovile di Magonza nel 1886, dopo una vacanza di 9 anni.

Scritti principali: *Die deutsche Aufklärung* (Magonza 1864); *Der Materialismus in der Kulturgeschichte* (ivi 1865); *Grundlinien der Philosophie* (2 voll., ivi 1881-1883); *Der Versuch eines Dilettanten* (sotto lo pseudonimo di Minranov, ivi 1879); *Wie machen wir's, dass wir kommen in Abrahams Schoss* (sotto lo stesso pseudonimo, ivi 1879); *Sozialer Katechismus* (sotto lo pseudonimo di Artur v. Hohenberg [ivi 1879, nuova ed. di F. Kirchesch del 1925]).

BIBL.: P. Schneiderhan, *P. L. H.*, in *Katholik*, 95 (1915), pp. 7-20; K. Hofmann, s. v. in *Staatslexikon*, II, coll. 968-69.

Jaroslav Škarvada

HAGEN, JOHANNES GEORG. - Gesuita, astronomo, n. a Bregenz (Austria) il 6 marzo 1847, m. a Roma il 6 sett. 1930. Professore di matematica negli Stati Uniti d'America, prima a Prairie-du-Chien (Wisconsin), dove eresse un osservatorio rudimentale per lo studio delle stelle variabili (1880-87), e poi a Georgetown (Washington), come direttore dell'Osservatorio (1887-1906), venne successivamente chiamato da Pio X, nel 1906, dietro suggerimento dell'arcivescovo di Pisa, Pietro Maffi, poi cardinale, a dirigere la Specola vaticana.

Accanito lavoratore, felice e rapido organizzatore, contribuì alle scienze matematiche e astronomiche con una serie poderosa di articoli e memorie in numerosi periodici scientifici (*Astronomical Journal*, *Astrophysical Journal*, *Astronomische Nachrichten*, *Atti della Pontificia accademia delle scienze*, ecc.) e di opere di valore duraturo. Si ricordano: *Synopsis der höheren Mathematik* (4 voll., Berlino 1891-1931); *Index operum Leonardi Euleri* (ivi 1896); *Atlas stellarum variabilium* (7ª serie; I-VI, Berlino 1899-1908; VII, Roma 1927, seguite da numerose aggiunte); *La rotation de la terre. Ses preuves mécaniques anciennes et nouvelles* (Roma 1911); *La rotation de la terre. Continuation des expériences* (ivi 1912); *Die veränderlichen Sterne* (2 voll., Friburgo in Br. 1913-24). L'opera capitale rimane il *Catalogo astrografico* (10 voll., Roma 1921-28), nel quale sono contenute le coordinate rettilineari di quasi 500.000 stelle, appartenenti alla zona del cielo assegnata alla Specola vaticana. La quale veniva così a prendere il quinto posto tra gli osservatori che avevano assolto per tempo il loro impegno nel fotografare la parte del cielo loro affidata. Il p. H. lavorò pure intorno alle nebulose oscure, ai colori delle stelle, alla caduta dei gravi.

In occasione del suo 80° genetliaco, Pio XI lo volle onorare di una sua visita, donandogli una medaglia d'oro, coniata espressamente per lui (cf. *Civ. Catt.*, *Cronaca*, 1927, I, pp. 555-56).

BIBL.: M. H. Dopp, *J. G. H.*, in *Revue des questions scientifiques*, 99 (1931), pp. 5-37, 204-31; J. Stein, *P. G. G. H.*, *Commemorazione*, in *Atti della Pontificia Accad. delle scienze dei Nuovi Lincei*, 84 (1930-31), pp. 66-84 con bibl. completa.

Celestino Testore

HAGEN, MARTIN. - Gesuita, esegeta, fratello dell'astronomo Johannes Georg, n. a Bregenz (Austria) il 23 maggio 1855, m. a Valkenburg (Olanda) il 12 luglio 1923. Professore di ebraico e di S. Scrittura, prima a Ditton Hall (1891-95), poi a Valkenburg (1895-1907) e infine scrittore e collaboratore del *Cursus Scripturae Sacrae*, fondato e diretto dal p. R. Cornely.

Al *Cursus*, infatti, appartengono le sue opere principali: *Lexicon biblicum* (3 voll., Parigi 1905-11); *Atlas biblicus* (ivi 1907); la 6ª, 7ª, 8ª ed. aggiornata e compiuta del *Compendium introductionis historicae et criticae in utriusque Testamenti sacros libros* del p. Cornely (ivi 1909, 1911, 1914) e il volume complementare: *Realia biblica geographica, naturalia, archaeologica* (ivi 1914); la 2ª ed. aggiornata e compiuta del *Commentarius in Prophetas minores* del p. J. Knabenbauer (2 voll., ivi 1924). Ai lavori esegetici, l'H. volle aggiungere anche alcune opere ascetiche, frutto dei suoi ministeri spirituali: *Das Herz Jesu, die Gnadensonne an der Wende des Jahrhunderts* (Kevelaer 1899; vers. it. Vicenza 1901); *Die göttlichen Tugenden* (ivi 1909); *Die sittlichen Tugenden* (ivi 1910).

BIBL.: L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn 1934, col. 752.

Celestino Testore

ḤAĞĞ: v. ISLĀM.

HAGGĀDHĀH (« narrazione »). - Cerimoniale ebraico per la celebrazione della sera di Pasqua.

I testi sono antichi e si trovano, con varianti, nelle composizioni liturgiche del periodo gā'ônico (v. GE'ÔNÎM); le loro origini risalgono al periodo antecedente. Il cerimoniale si inizia con quattro domande poste da un bimbo sul perché di cose e riti insoliti. Segue l'evocazione storica dell'esodo dall'Egitto, il ricordo dei prodigi compiuti da Mosè per ordine di Dio, salmi di lode (131-18) o *hallēl* (v.); la cena con consumazione di pane azzimo ed erbe amare, la benedizione per il cibo, la seconda parte dei salmi di lode (cf. *Mt.* 26, 30; *Mc.* 14, 26). I vari testi narrativi sono contenuti già nella letteratura talmudica. Vengono recitati in seguito i *Ps.* 134-36 (*hallēl* « grande ») e il magnifico inno *L'anima di ogni essere vivente*, inno che nel medioevo veniva considerato composto dall'apostolo Pietro. Posteriormente si aggiunsero alla fine della *h.* vari componimenti poetici. Le edizioni illustrate della *h.* sono spesso di altissimo pregio artistico per le silografie.

H. designa, in senso generale, i detti e gli scritti omiletici destinati a edificare con esempi e racconti, in opposizione alla *hălākhāh* (v.); mentre la *hălākhāh* forma l'essenza della Mišnāh, la *h.* è fondamentale nel Midhrāš (v.).

BIBL.: A. Spanier, s. v. in *Enc. Jud.*, VII, pp. 788-94; R. Wischmitzer-Bernstein, *ibid.*, pp. 794-813; id., *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, Berlino 1935, p. 93 sgg.

Eugenio Zolli

HAGHIA TRIADA: v. EGEA, RELIGIONE.

HAHN-HAHN, Ida. - Scrittrice tedesca, n. a Trassow (Mecklenburg-Schwerin) il 22 giugno 1805, m. a Magonza il 12 genn. 1880 nel convento del Buon Pastore, da lei fondato nel 1852. Dopo una giovinezza vissuta in tristi circostanze, e separatasi nel 1829 dal marito, vagabondò per l'Europa (diari e racconti ne divulgarono il nome).

Compose da donna « emancipata » anche poesie e romanzi che offrono solo una concezione del mondo anticristiano e manifestano una profonda irrequietezza; la quale, però, denotava nello stesso tempo un intimo bisogno di pace. Il 26 marzo 1850, infatti, si convertiva al cattolicesimo sotto la guida di W. Ketteler, parroco in quel tempo a Berlino; allora il passaggio graduale, che era venuto delineandosi, dall'individualismo ad una morale religiosa, si compì per intero. Alle liriche byroniane sottentrarono le lodi alla Vergine (*Unserer lieben Frau*, 1851) e canti sacri (*Das Jahr der Kirche*, 1854); una notevole serie di romanzi (*Maria Regina*, 2 voll., 1860; *Doralice*, 2 voll., 1861), *Peregrin* (2 voll., 1864); inoltre *Bilder aus der Geschichte der Kirche* (4 voll., 1853-66), e versioni di libri ascetici.

Bibl.: Edizioni: *Gesammelte Schriften* (romanzi del primo periodo), 21 voll., Berlino 1851 sgg.; *Gesammelte Werke* (del secondo periodo), 45 voll., Ratisbona 1902 e sgg. Studi: M. Helene, *Gräfin I. H.-H.*, Lipsia 1869; P. Haffner, *Gräfin I. H.-H.*, Francoforte 1880; A. Töpker, *Beziehungen I. H.-H.s zum Menschentum der deutsche Romantik*, Münster 1937. Giovanni Guerra

HAI (ebr. *hā-'Aj* sempre con l'articolo « la rovina »; Settanta Γαί). - Città cananea a est e vicina a Bethel e Bethaven (*Gen.* 12, 8; *Ios.* 8, 9; 12, 9), un po' al nord di Machmas (*Is.* 10, 28), identificata nelle rovine di et-Tell, situato a 2 km. a est di Bejtīn (v. bethel) e a 2 a nord di Dejr Diwān sulla via Muḥmas-Bejtīn.

Il primo attacco degli Israeliti fallì per la trasgressione di Achan (v.) sull'interdetto di Gerico, ma, punito il colpevole ed espiata la colpa, fu ripresa l'azione coronata da vittoria: gli abitanti furono sconfitti, il Re impiccato e la città incendiata e ridotta ad un ammasso di macerie (*Ios.* 7-8). Dopo l'esilio risorse nelle vicinanze un piccolo villaggio con il nome di *'Ajāh* (*Neh.* 11, 31) ma al tempo di Eusebio (*Onom.*, 4, 27) il luogo si mostrava deserto.

Gli scavi eseguiti negli aa. 1933-35 rivelarono i resti imponenti di una vasta città, con palazzo reale, santuari, case, protetta da una triplice cinta di mura con documenti ceramici d'occupazione dal III al II millennio a. C., quando, per ragioni ignote, la città fu smantellata e la popolazione annientata. Per otto secoli H. rimase abbandonata e soltanto fra il 1200 e il 1000 nella periferia si riformò, per la durata di ca. 150 anni, un piccolo villaggio. Il rapporto del risultato degli scavi sollevò subito il problema della storicità del racconto di *Giosuè*. La critica indipendente lo dichiarò senz'altro leggendario (R. Dussaud, A. Lods) o di carattere etiologico (M. Noth), sorto nell'ambiente beniaminita per spiegare la configurazione e lo stato archeologico del paese. W. F. Albright propende a leggervi il racconto storico della conquista di Bethel avvenuta nel sec. XIII ma trasferita dai Betheliti sul vicino Tell per motivi etiologici. La posizione dei cattolici fu o di negare l'identificazione di hā-'Aj con et-Tell (Simons) o di attesa prudente del risultato completo degli scavi (A. Fernández). L'archeologo P. Vincent mantiene l'equazione topografica di hā-'Aj = et-Tell e inquadra il racconto biblico nelle conclusioni archeologiche. Al tempo di Giosuè l'antica fortezza cananea, smantellata e abbandonata da secoli ma ancora potente e ammirabilmente situata, fu trasformata in un bastione di difesa provvisorio dai Cananei e specialmente dagli abitanti di Bethel (8, 17), decisi a impedire e fermare l'avanzata vittoriosa degli Israeliti nell'interno del paese. Il racconto, poi, vittorioso di tutta l'azione sarebbe stato rivestito con i colori narrativi degli altri capitoli relativi alla conquista.

Bibl.: A. Fernández, *Comment. in librum Iosue*, Parigi 1933, pp. 115-19; W. F. Albright, in *Bulletin of the American schools of oriental research*, 56 (1934), pp. 2-15; 57 (1935), pp. 27-30; 74 (1939), pp. 15-18; M. Noth, *Bethel und Ai*, in *Palästinajahrbuch*, 31 (1935), pp. 7-29; J. Marquet-Krause, *La deuxième campagne des fouilles à Ay* (1934): *Rapport sommaire*, in *Syria*, 16 (1935), pp. 325-45; R. Dussaud, *Note additionelle*, *ibid.*, pp. 346-445; A. Lods, *Les fouilles d' Aï et l'époque de l'entrée des Israélites en Palestine*, in *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles 1936, pp. 847-57; L.-H. Vincent, *La Bible et l'archéologie dans l'équation 'Ai = et-Tell*, in *Revue biblique*, 46 (1937), pp. 258-66 (il rapporto più esteso); J. Simons, *Een opmerking over het Ai – problem*, in *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, 9 (1944), pp. 157-62. Donato Baldi

HAICHOW, prefettura apostolica di. - Nella parte settentrionale della provincia civile del Kiangsu, in Cina. Fu eretta il 9 giugno 1949 per divisione della parte di territorio che la diocesi di Shanghai aveva a nord delle missioni di Nanchino e di Haimen e fu affidata ai Gesuiti della provincia di Francia, che si sono colà ritirati passando la diocesi di Sciangai al clero secolare cinese.

Si estende per ca. 40.000 kmq. Al momento della erezione aveva ca. 8.000.000 di ab. di cui cattolici 8500 e catecumeni 590.

Eccettuati uno o due posti fondati nel 1900 e qualche infruttuoso tentativo compiuto verso il 1910, l'evangelizzazione di questo territorio non è cominciata che dal 1920. La lingua speciale, la mentalità profondamente superstiziosa, l'avidità di guadagno, il brigantaggio inveterato e le guerre, che dal 1926 si sono succedute quasi senza interruzione, rendono questa regione molto ingrata e quasi impossibile alla conquista cristiana. Vi ha infierito la guerra con il Giappone e vi infierisce la dominazione comunista. Vi erano 17 distretti con a capo un missionario: 11 sono stati completamente distrutti e solo 6 rimangono in relativa attività. Cinque padri sono stati uccisi e cinque altri, dispersi da oltre due anni, o sono morti o sono prigionieri dei comunisti.

Bibl.: AAS, 41 (1949), pp. 586-87; MC, 1950, p. 338. Adamo Pucci

HAÏDRA. - Nome arabo d'una cittadina romana detta *Ammaedera* o anche *Ammaedara* in un'iscrizione (CIL, 8, 11532), « Ad Medera » nell'itinerario di Antonino e nella tavola peutingeriana, Ammetera da Procopio (*De aedif.*, VI, 6). Un'iscrizione cristiana di Roma del sec. IV ricorda una *Victorina de regione Admederensium* (E. Diehl, *Inscriptiones christ. latinae veteres*, Berlino 1925-31, n. 4454).

Fu fondata durante la dinastia Flavia nella parte meridionale dell'Africa proconsolare, sulla strada che univa Cartagine a Tebessa; ebbe il nome di « Colonia Flavia Augusta emerita Ammaedera ». Il cristianesimo vi fu fiorente dal sec. III poiché il suo vescovo Eugenio fu presente alla Conferenza di Cartagine del 256; più tardi Sperato assisté a quella del 411; nell'epoca bizantina si ricorda il vescovo Crescenziano (CIL, 8, 11645).

Tra i monumenti di H. relativi al cristianesimo va subito ricordata la lastra marmorea ansata (m. 2,50 × 0,53) rinvenuta nel 1934 e posta da un « Marcellus illustris » in onore di un imponente gruppo di martiri locali, « qui persecutione Diocletiani et Maximiani divinis legibus passi sunt » (L. Poinssot, in *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, febbr. 1934, pp. XIII-XVIII).

S. Gsell illustrò un gruppo di rovine di cinque edifici cristiani identificati in H. e cioè un edificio cristiano di m. 21,15 × 8,60; nel quale si rinvenne un blocco di marmo con l'iscrizione: « Hic habentur memoriae sanctorum Pantaleonti Iuliani et comitum », del sec. V-VI (CIL, 8, 10515); una seconda chiesa nella cittadella bizantina m. 13,20 × 5,60 con il principio dell'inno « Gloria in excelsis » inciso nell'abside (*ibid.*, 8, 462), con abitazione annessa. Una terza chiesa absidata è al nord della cittadella, una quarta più piccola (m. 8,38 × 8,65) ad est della città, con annesso edificio ritenuto per monastero; ivi fu trovato nel 1934 un blocco di pietra, già cippo funerario, nel quale si ricavò un ricet-

tacolo per reliquie con l'iscrizione: « Hic habentur reliquiae beati martiris et antistis Cypriani depositae a beato Mallo episcopo anno IIII Domini Iustini Imperatoris ». È dunque degli aa. 568-69; le reliquie sono del vescovo di Cartagine s. Cipriano; e Mello è il vescovo di H. (L. Poinssot, *Une inscription mentionnant des reliques de st Cyprien*, in *Comptes-rendus de l'Académie des inscr. et belles lettres*, 1934, p. 249 sgg.). Una quinta chiesa è presso il teatro (m. 16,50 × 7), con pavimento formato da iscrizioni funerarie, tra le quali una del 14º anno del Regno di Trasamondo, cioè del 510-11.

BIBL.: S. Gsell, *Edifices chrétiens de Ammaedara*, in *Atti del II Congresso internaz. di archeol. crist.*, Roma 1902, pp. 225-39 (ristampato dalla *Revue tunisienne*, nuova serie, 1932, pp. 277-300, con note aggiuntive di Ch. Saumagne); J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne*, Parigi 1912, p. 77; H. Leclercq, s. v. in DACL, VI (1925), coll. 2010-32. Enrico Josi

HAIMEN, DIOCESI di. - Si trova nella Cina centro-orientale, a nord del Fiume Azzurro. Fu eretta in vicariato apostolico l'11 ag. 1926, con territorio distaccato dalla missione di Nanchino, che allora comprendeva tutta la provincia civile del Kiangsu, e fu affidata al clero secolare cinese. L'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi suffraganea di Nanchino.

Ha una estensione di 13.500 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione di circa 5.000.000 di ab., vi erano 39.744 cattolici e 175 catecumeni. Oltre al vescovo, si contavano 43 sacerdoti cinesi e 3 esteri. Il personale ausiliario era formato da 50 suore indigene e 9 straniere, più un numero non precisato di catechisti, maestri e battezzatori, abbastanza grande negli anni precedenti. Il Seminario minore aveva 13 alunni e pure 13 quello preparatorio. Al Seminario regionale del Kiangsu a Zikawei, presso Shanghai, la diocesi di H. aveva 11 seminaristi, 4 in filosofia e 7 in teologia. Tra le opere, ridotte e ostacolate dalla guerra, figuravano 4 scuole medie con 493 alunni, 52 scuole primarie con 2787 scolari e 75 scuole di preghiera e primi elementi con 1247 ascoltatori. Vi erano pure 2 orfanotrofi con 41 ricoverati e 38 ambulatori medici, che durante l'esercizio 1946-47 avevano dato 35.875 consultazioni.

Gli inizi cristiani in questa missione risalgono al sec. XVII, allorché nel 1638 il gesuita p. Brancati giunse nell'isola di Tsungming, alla foce del Fiume Azzurro, e trovò collaboratore al suo apostolato il medico cinese Siu Ki-yeuen e benefattrice Candida Hiu, pure cinese.

BIBL.: AAS, 19 (1927), p. 88 sg.; GM, p. 195; MC, 1950, pp. 338-39; *Annuaire de l'Eglise catholique en Chine 1948*, Sciangai 1948, passim. Adamo Pucci

HAINAN, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Comprende l'omonima isola tra il mare meridionale cinese e il golfo del Tonchino. Fece parte del vicariato apostolico di Pakhoi, fino al 15 apr. 1929 in cui fu eretta in missione *sui iuris* e affidata ai Missionari dei SS. Cuori (Picpusiani), che vi lavoravano dal 1923; il 25 maggio 1936 fu elevata a prefettura apostolica.

Ha una estensione di 35.000 kmq. Al 30 giugno 1949 i cattolici erano 3196, i catecumeni 377; i protestanti 6000 e i maomettani 1200; il resto, 2.400.000, pagani. Oltre al prefetto apostolico, vi erano 17 sacerdoti religiosi stranieri e 4 sacerdoti secolari cinesi. Nel Seminario minore studiavano 13 alunni, nessuno al Seminario regionale del Kwangtung in Hong-Kong. Tra il personale ausiliario risultavano: 32 suore, 5 spagnole e 27 cinesi; 16 catechisti, 31 maestri, 1 medico e 9 infermieri. Sul vastissimo territorio erano sparse 8 stazioni primarie e 20 secondarie con 2 chiese e 26 oratòri o cappelle. Le opere contavano 1 ospedale con 60 letti, 6 ambulatori medici, 2 orfanotrofi con 134 ricoverati. Le 9 scuole elementari avevano complessivamente 772 alunni.

Il primo annunzio del Vangelo fu portato in questa isola dai Padri francescani nel sec. XVI; ad essi subentrarono i Gesuiti portoghesi di Macao e quindi i Padri della Società delle Missioni Estere di Parigi.

BIBL.: AAS, 21 (1929), p. 652 sg.; 28 (1936), p. 453 sg.; GM, p. 195; MC, 1950, p. 385; Archivio di Prop. Fide, *H.*, relazione al 30 giugno 1949. Adamo Pucci

HAINE, ANTOINE. - Teologo prevalentemente moralista, n. ad Anversa il 26 sett. 1815, professore onorario dell'Università di Lovanio, m. ivi l'11 nov. 1900.

Opere: *Synopsis S. R. E. cardinalium congregationum* (Lovanio 1857); *De la Cour romaine sous le pontificat de N. S. le pape Pie IX* (2 voll., ivi 1859-61); *De hyperdulia eiusque fundamento* (ivi 1864); *Principia dogmatico-moralia universae theologiae sacramentalis* (ivi 1875); *Principia et errores* (introduzione alla teologia, redatta seguendo il *Sillabo* ed il Concilio Vaticano, ivi 1877); *Elementa theologiae moralis* (ivi 1881; 11ª ed. ivi 1906, a cura di J. Bund).

BIBL.: Hurter, V, II, coll. 2056-57; D. M. Prümmer, *Manuale theol. moralis*, I, Friburgo in Br. 1931, p. 24. Pietro Palazzini

HAIPHONG, VICARIATO APOSTOLICO di. - Il 13 dic. 1924 l'antica denominazione di Tonkino orientale fu cambiata nell'attuale. Situato nel Tonkino nord-orientale, comprende le province civili: Haiduong, Kien-An, Quang-Yen, Haininh o Moncay. Nel territorio della provincia di Kien-An si trova la città di H. che è il porto di tutto il Tonkino.

Quasi tutti gli abitanti di questo vicariato sono di stirpe annamita, che ripete la sua origine, probabilmente, dalla tribù detta *Giao-Chi*, discesa dai monti del Tibet e stanziatasi nel Tonkino settentrionale nel sec. IV o V a. C. Vi sono altre genti dette *Tho* e *Man* che abitano nella parte montuosa della missione, trasferitesi qui dal celeste Impero. Tanto gli annamiti quanto i *Tho* e *Man* adorano il cielo e gli spiriti invisibili e specialmente gli eroi e le anime degli antenati. La storia religiosa di questa missione ha inizio dal 1627 con la venuta del p. Alessandro de Rhodes, francese, e del p. Antonio Márquez, portoghese. In seguito, nonostante le persecuzioni quasi ininterrotte, non mancarono mai missionari in questa regione e numerose furono le conversioni. Dal 1862 ad oggi la missione poté prosperare pacificamente. Ha una superfice di 10.000 kmq. con una popolazione di 1.700.000 ab., di cui 1.600.000 sono pagani, 100 ebrei, 200 protestanti. I cattolici sono 125.566 con 3236 catecumeni. Vi sono 86 sacerdoti annamiti e 23 esteri; 8 fratelli indigeni e 4 esteri; 154 suore indigene e 11 estere; 434 catechisti; 45 seminaristi minori e 14 maggiori; 13 distretti; 55 stazioni principali e 490 secondarie, 233 chiese e 300 cappelle; 668 maestri e 561 maestre; 114 scuole elementari con 3452 alunni e 727 alunne; una scuola per catechisti con 27 alunni; 7 ospedali con 722 letti; 15 orfanotrofi con 3228 orfani; due ricoveri per vecchi con 452 ospiti; una tipografia da cui è edito un periodico dal titolo *Hy-Vong* con una tiratura di 1200 copie. La missione è affidata ai Domenicani della provincia del S.mo Rosario, nelle Isole Filippine. La residenza dell'Ordinario è nella città di H.

BIBL.: Archivio di Prop. Fide, *Relatio quinquennalis*, prot. n. 3320/35; AAS, 17 (1925), pp. 25-26; MC, 1950, pp. 275-76. Edoardo Pecoraio

HAITI. - I. GEOGRAFIA. – Isola montuosa, fertilissima, compresa tra Cuba e Portorico; ha una superfice di 76.420 kmq. ed è la seconda delle Grandi Antille.

Formata prevalentemente da rocce antichissime (scisti cristallini, gneiss, basalti, andesiti), è ricoperta da calcari compatti e da calcari argillosi mesozoici. La regione, percorsa nel centro da una grande catena montuosa, presenta forme morfologicamente mature. Le condizioni climatiche sono molto varie per la diversità e complessità del rilievo. Data l'abbondante piovosità, H. è ricca di corsi d'acqua perenni, seppure a breve corso, data la struttura e la estensione della regione. Durante il dominio francese, che ebbe inizio alla metà del sec. XVII, i negri importati dall'Africa si sovrapposero agli indigeni e agli immigrati

bianchi. Politicamente l'isola si divide nelle due Repubbliche di S. Domingo e di H. Questa comprende la parte occidentale dell'isola omonima, con una superfice di 27.884 kmq. e una popolazione di ca. 2.500.000 ab. Mezzo migliaio di Italiani, su 4000 bianchi, vivono nella capitale Port-au-Prince, il maggiore centro dell'isola. Maggiore occupazione l'agricoltura; molto sviluppata la coltivazione del caffè, introdottovi nel 1738 dai Gesuiti. Buone risorse economiche sono la canna da zucchero, il cotone e il cacao. Il maggior traffico è fatto specialmente con gli Stati Uniti, nella cui zona di influenza la Repubblica è posta.

BIBL.: B. Ardouin, *Géographie de l'isle d'H.*, Port-au-Prince 1856; P. Torres Lauzas, *Die Inseln H.*, Lipsia 1893; E. Bona *H.*, Roma 1928; E. W. Bliss, *The geography of the Republic of H.*, in *Scott. geogr. mag.*, 1930, pp. 140-52. Gastone Imbrighi

II. EVANGELIZZAZIONE. – Sotto il dominio spagnolo gli indiani pacifici e poco avvezzi al lavoro, tra i quali i missionari avevano faticato (v. DOMINICANA REPUBBLICA), erano stati estirpati e sostituiti da schiavi negri importati dall'Africa. Nel sec. XVII la parte occidentale dell'isola divenne francese (dal 1659, giuridicamente dalla pace di Rijswijk nel 1697).

Gesuiti, Domenicani e Cappuccini intrapresero la missione tra gli schiavi, i quali furono guadagnati alla Chiesa, sebbene rimanessero impigliati nel feticismo, nelle stregonerie e nelle superstizioni. Dopo l'espulsione dei Gesuiti nel sec. XVIII e dei Domenicani e dei Cappuccini nel corso della lotta per l'indipendenza, la Repubblica di H. (dal 1804) introdusse un regime di Chiesa di Stato, che fu in vigore fino al 1860. Nel 1860 si conchiuse un concordato e nel 1861 fu eretta la gerarchia ecclesiastica con l'arcidiocesi di Port-au-Prince e le suffraganee di Les Cayes, Capo Haitano, Les Gonaives e Porto Pace. Soltanto Port-au-Prince ebbe il suo arcivescovo; le altre diocesi invece furono occupate solo nel corso degli anni, nel 1873, 1893, le ultime nel 1928. Fu innanzi tutto l'arcivescovo Alexis-Jean Guilloux (1819 [1870]-85) ad affaticarsi per il miglioramento del ministero delle anime e delle scuole. Mancando nel paese le vocazioni sacerdotali, si eresse nella Bretagna un seminario speciale per H. dal quale nel corso di 70 anni uscirono più di 520 sacerdoti. Dal 1922 esiste pure un seminario in H. Però, nonostante gli sforzi dei Montfortani in Porto Pace (dal 1871) e degli Oblati di Maria Immacolata in Les Cayes (dal 1942), la scarsità di sacerdoti rimane grande.

BIBL.: L. Bonnaud, *L'apostolat en H.*, Priziac 1938; A. Cabon, *Le Séminaire St-Jacques d'H.*, in *Revue d'histoire miss.*, 11 (1934), pp. 530-50; J. Verschueren, *La République H.*, 4 voll., Wetteren-Parigi 1948. Giovanni Rommerskirchen

III. CIRCOSCRIZIONI ECCLESIASTICHE. – H. ha una sede metropolitana: Porto Principe (3 ott. 1861), con 4 sedi suffraganee: Les Cayes (3 ott. 1861), Capo Haitano (3 ott. 1861), Les Gonaives (3 ott. 1861), Porto Pace (3 ott. 1861).

Per la cartina delle circoscrizioni ecclesiastiche, v. ANTILLE.

IV. CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA. – Le relazioni tra la Chiesa e lo Stato sono regolate dai seguenti accordi: 1) Concordato, ratificato il 10 maggio 1860, con due note reversali annesse; 2) Convenzioni addizionali del 6 febbr. 1861 e del 17 giugno 1862; 3) Convenzione « sui beni della Chiesa cattolica in H. e su l'organizzazione e amministrazione delle fabbricerie parrocchiali », ratificata a Port-au-Prince il 25 genn. 1940.

Il Concordato, stipulato ca. 90 anni fa, assicura all'autorità statale, nella persona del Presidente della Repubblica, molti privilegi, alcuni dei quali oggi del tutto inconsueti: privilegio della nomina dei vescovi, i quali potranno esercitare la giurisdizione solo dopo aver ricevuta l'istituzione canonica; la S. Sede può, a suo giudizio, differirla o anche non conferirla; nel qual caso dovrà informarne il Presidente della Repubblica, che procederà alla nomina di un altro candidato (art. 4); giuramento di fedeltà da parte dei vescovi, vicari generali, curati e vicari parrocchiali e di tutti gli altri membri della gerarchia ecclesiastica e di chi è a capo di scuole e istituti religiosi (art. 5); obbligo per i vescovi di concertarsi con il presidente o con i suoi delegati per modificare le circoscrizioni delle parrocchie (art. 11) e per erigere ordini e istituzioni religiose (art. 12).

Nelle due note reversali annesse si determinano meglio il senso e l'estensione di alcuni articoli del Concordato e si stabilisce che verificandosi il caso in cui il Presidente della Repubblica non professasse la religione cattolica, il Concordato verrà modificato circa i diritti che in esso si attribuiscono ad un presidente cattolico, e che non potrebbero essere esercitati da chi professasse una diversa religione.

Né il Concordato né gli altri accordi disciplinano espressamente alcune materie di vitale importanza per la Chiesa, quali il matrimonio e l'insegnamento; si ha soltanto la disposizione generale dell'art. 17 del Concordato, secondo il quale « tutti i punti concernenti le materie ecclesiastiche, di cui non si fa menzione nel presente Concordato, verranno regolati a norma della disciplina vigente della Chiesa approvata dalla S. Sede ».

Non sembra, tuttavia, che di questa disposizione si sia tenuto conto per quanto riguarda la regolamentazione giuridica del matrimonio. Infatti la legislazione haitiana, ricalcata su quella francese, conosce il matrimonio civile ed ammette il divorzio; ed una legge ratificata dal governo il 6 maggio 1949 ne ha facilitato ancora di più la procedura. Va però ricordata una legge del 16 dic. 1929, completata con un *arrêté* presidenziale del 10 genn. 1930, in forza della quale il matrimonio religioso, non soltanto quello cattolico, può avere, sotto determinate condizioni, gli effetti civili.

Circa le scuole, l'art. 23 della nuova Costituzione, entrata in vigore il 23 dic. 1946, proclama la libertà d'insegnamento « conformemente alla legge, sotto il controllo e la sorveglianza dello Stato, cui incombe il dovere d'interessarsi della formazione morale e civile dei cittadini ». Le funzioni dello Stato nei confronti delle scuole private furono fissate in un decreto-legge del 17 genn. 1942. In pratica, le scuole cattoliche godono di una grande libertà, e ve ne sono molte, sebbene il loro numero sia insufficente al bisogno.

Nelle scuole statali è obbligatorio l'insegnamento religioso. Quanto il governo apprezzi l'opera della Chiesa nella educazione della gioventù lo prova, tra l'altro, la Convenzione firmata il 3 marzo 1932 dai vescovi e dal governo e ratificata dal Parlamento il 6 luglio dell'anno seguente, con la quale sono affidate ai parroci delle campagne la fondazione, l'organizzazione e la direzione di « scuole presbiteriali » sussidiate dallo Stato.

Una legge emanata nel luglio 1947 minacciò di turbare in qualche modo la buona armonia esistente tra governo e scuole private cattoliche. La legge dispone che « la storia, la geografia di H. e l'istruzione civica non potranno essere insegnate che da professori haitiani ».

I Frères de l'instruction chrétienne si rifiutarono di attenersi a tale disposizione nelle loro scuole; hanno fondato però un *juvenat* per le vocazioni indigene, che permetterà loro di avere professori propri haitiani; da parte sua il governo non ha imposto ai predetti religiosi l'applicazione della legge.

La Convenzione del 25 genn. 1940 regola molte e importanti questioni circa i beni della Chiesa in H., e l'organizzazione e amministrazione delle fabbricerie parrocchiali. Con essa sono riconosciuti alla Chiesa cattolica ed ai suoi istituti (diocesi, seminari, parrocchie, congregazioni religiose) la personalità giuridica e il diritto di proprietà e della libera amministrazione dei propri beni.

I vescovi sono gli amministratori dei beni delle rispettive diocesi (art. 2) ed hanno l'alta sorveglianza sui beni parrocchiali e la loro amministrazione.

Questa è affidata al parroco e al direttore del Consiglio dei Notabili, assistiti da un Consiglio di fabbrica (art. 8), la cui composizione e le cui funzioni sono minuziosamente descritte negli artt. 9-33.

I beni di una chiesa parrocchiale non possono essere usati che a vantaggio della medesima (art. 4). Gli edifici

destinati al culto, gli episcopi, le case parrocchiali e loro annessi, i seminari e gli edifici destinati all'insegnamento sono esenti da imposte (art. 5); i beni immobili delle chiese non possono essere venduti, alienati o commutati senza l'autorizzazione delle autorità ecclesiastiche superiori (art. 42). Si riconosce alla Chiesa il diritto di fare questue per fini religiosi e caritativi (art. 7).

Notevoli sono le prestazioni dello Stato alla Chiesa. Per ciò che riguarda le chiese parrocchiali, le prestazioni sono date dal Comune (art. 53), per chiese cattedrali, palazzi vescovili e seminari diocesani dal Governo (artt. 59-62).

Questo inoltre – in esecuzione dell'impegno di cui all'art. 6 della convenzione addizionale al Concordato, in data 17 giugno 1862 – passa un sussidio annuo al Seminario di St-Jacques, nella diocesi di Quimper, in Francia, dove si preparano i sacerdoti francesi che desiderano recarsi ad esercitare il sacro ministero in H. (nella Repubblica, su ca. 300 sacerdoti, solo una quarantina sono haitiani; gli altri sono nella grande maggioranza di origine francese), ed alla Scuola apostolica e Seminario minore di Port-au-Prince. Altre prestazioni sono fissate in questa Convenzione e nell'altra del 6 febbr. 1861 per l'arcivescovo di Port-au-Prince ed i vescovi delle altre diocesi, per i vicari generali, i parroci ed i vicari parrocchiali.

Agli stessi il Presidente della Repubblica Elia Lescot, in un decreto-legge del 12 genn. 1943, estese il diritto alla pensione civile, confermata con decreto della Giunta del governo di H. in data 28 ag. 1950.

Ippolito Rotoli

IV. Ordinamento scolastico. – La scuola rurale è il centro della educazione della gioventù di H., dove si impara oltre all'ortografia, aritmetica e geografia, l'igiene, il cucito, il ricamo, la falegnameria, le tessitura, l'agricoltura pratica e l'allevamento. Esistono 563 scuole rurali dello Stato, 105 scuole primarie cattoliche, 6 licei nazionali diretti da religiosi. L'educazione dei maestri viene curata nella « Scuola di scienze applicate e di agricoltura » e nei corsi estivi per maestri che sono obbligatori.

L'Università di H., fondata nel 1921, continua le tradizioni della Scuola nazionale di medicina, chirurgia e farmacia, fondata nel 1863 e della Scuola nazionale di diritto, fondata nel 1859.

L'educazione del clero cattolico viene curata nell'Ecole Apostolique Notre-Dame à l'Archevêché a Port-au-Prince, nel Grand Séminaire de St-Jacques a Lampaul-Guimiliau, nel Collège St-Martial a Port-au-Prince e nel Seminario minore Ecole Apostolique a St-Pol de Léon.

Bibl.: A. Bruno, *Istituzioni d'insegnamento superiore*, in *Boll. di legisl. scolastica comp.*, 2 (1942), pp. 116-17; H. Rivlin, s. v. in *Encyclopaedia of modern education*, Nuova York 1943, p. 108; Lars Lind, *Un esperimento nelle H.*, in *L'osservatore romano*, 29-30 ag. 1949.

Miroslav Štumpf

HAITO (Hatto). - Vescovo di Basilea, n. da nobile famiglia della Svevia nel 763. A cinque anni fu ricevuto nel monastero di Reichenau, dove fece grandi progressi nello studio tanto che l'abate Waldo (786-806) lo mise alla direzione della scuola monastica. Quando questi, nell'806, fu trasferito all'abbazia parigina di S. Dionigi, H. ne prese la successione; ma quasi contemporaneamente fu fatto vescovo di Basilea.

Spiegò molto zelo nella ricostruzione della Cattedrale e nella riforma del clero; ricostruì anche la chiesa abbaziale di Reichenau. Carlomagno, che ne aveva grande stima, nell'811 gli affidò una missione diplomatica a Costantinopoli. A causa di malattia nell'823 si dimise dalla doppia carica di vescovo e di abate e passò il resto dei suoi giorni come semplice monaco a Reichenau, dove m. il 17 marzo 836.

Scrisse diverse opere tra cui l'*Hodoeporicon*, specie di diario della sua missione in Oriente; *Libellus de visione et obitu Wetini monachi Augiensis* (PL 105, 771-80; MGH, *Poetae Latini medii aevi. Poetae Latini aevi Carolini*, II, pp. 267-75), che potrebbe figurare tra le fonti della *Divina Commedia*; il *Capitulare* della sua diocesi (PL 105, 763-68; MGH, *Legum Sectio II Capitularia Regum Francorum*, I, pp. 363-66; Mansi, XIV, 393-98).

Bibl.: J. A. Fabricius, *Bibliotheca mediae et infimae Latinitatis*, I, Firenze 1858, p. 33; PL 105, 761-62; L. Vautrey, *Histoire des évêques de Bâle*, I, Einsiedeln 1884, pp. 61-68; C. Schrodl, s. v. in *Kirchenlexikon*, V (1888), coll. 1454-56; F. J. Schaefer, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, pp. 115-18.

Francesco Russo

HAJDUDOROGH. - Grossa borgata del nord-est della pianura ungherese, dove nel 1873 il vescovo ruteno di Mukacevo erigeva un vicariato episcopale per quella popolazione rutena scesavi dalla Podcarpazia e magiarizzatasi. La parte della liturgia orientale cantata dal popolo era stata tradotta in ungherese, e si era persino domandato nel 1900 a Leone XIII di poter adottare l'ungherese quale lingua liturgica. Nel 1912, su domanda personale di Francesco Giuseppe a Pio X, H. veniva eretta a diocesi, l'unica diocesi ungherese di rito bizantino, con parrocchie staccate non soltanto dalle diocesi rutene di Prjasev (8) e di Mukacevo (70), ma anche (85) da tre diocesi romene (rito romeno-bizantino) di Transilvania, ancora ungherese.

L'attribuzione di 72.000 fedeli romeni a una diocesi magiara produsse una enorme commozione in Transilvania e in Romania, e si sentì persino il grido di *Los von Rom!* Si notò però l'atteggiamento moderatore di uomini politici quali Al Cuza e Nicolae Iorga. L'emozione si calmò nella guerra.

Nel 1919 tutte le parrocchie romene tornavano alle proprie diocesi. L'uso previsto del greco nella liturgia non venne attuato. Nell' Annuario del 1918 i fedeli erano 217.640; nel 1932 (e 1926: Janin), erano 142.000, con 106 sacerdoti.

Bibl.: *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Città del Vaticano 1932, pp. 221-27; J. Georgesis, *La presse périodique en Roumanie*, Oradea 1936, pp. 76-92.

Federico Tailliez

ḤAJJŪGH, Jĕhûdhāh ben Dāwîdh. - Grammatico giudeo del sec. x, considerato come il primo espositore della grammatica ebraica. Ben poco si sa della sua vita (anche il nome è tramandato sotto forme diverse), trascorsa in Spagna a Cordova.

Di Ḥ. si conservano quattro opere, scritte in arabo, sulla grammatica ebraica. Fra esse eccellono le due riguardanti lo studio del verbo ebraico, sul quale formulò per primo la teoria del trilitterismo. Ebbe molto influsso specialmente attraverso 'Abhrāhām ibn 'Ezrā' (v. ibn 'ezrā' abrāhām ben mē'îr).

Angelo Penna

HĂLĀKHĀH (da *hălakh* « camminare »). - Nel linguaggio rabbinico, è la norma statuita che va seguita nella prassi religioso-giuridica; è norma statuita per la prassi e non in linea teorica. La *h.* è il risultato delle discussioni ed interpretazioni che tendono a conciliare la prassi corrente con la lettera della Legge, anzi a trovare nella Legge un appoggio per la prassi.

Il divieto di uscire dalla propria dimora nel giorno di sabato per raggiungere distanze notevoli (*Ier.* 17, 20 sgg.) viene allargato diventando una proibizione di portar fuori degli oggetti nel giorno sabatico dall'ambiente di stabile dimora. Si cambia quindi la vocalizzazione nel testo che dice « non uscirà » in « non farà uscire »; il divieto appare quindi come contenuto nella Scrittura. Le forme legali si evolvono. Vi sono di quelle che diventano un ricordo puramente storico, così, p. es., il simbolico atto di levarsi la scarpa all'atto del passaggio di proprietà da una persona all'altra (*Ruth* 4, 7-8). Altre norme sorgono dall'uso costante di una specie di giurisprudenza popolare e diventano così prassi religioso-giuridica che i dot-

tori tendono a conciliare con la lettera della Legge. È il costume popolare che ascende al valore di legge.

Notevole il fatto che nella versione aramaica alla parola *mišpāṭ* (diritto) corrisponde *hilkĕtā*, termine che comprende tutte le prescrizioni a carattere religioso-giuridico, mentre nelle fonti talmudiche al termine *mišpāṭ* che riguarda le norme puramente giuridiche corrisponde la parola *dīn*, il cui equivalente arabo significa religione.

BIBL.: H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*, 5ª ed., Monaco 1921, p. 4 sgg.; S. Bialoblocki, *Halacha*, in *Enc. Jud.*, VII, coll. 836-48. Eugenio Zolli

HALIFAX, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi nel Canadà (America settentrionale). Il 15 febbr. 1842, il papa Gregorio XVI eresse la diocesi di H., smembrandola da Québec. Pio IX gli conferiva il titolo di arcidiocesi con la creazione della provincia ecclesiastica il 4 maggio 1852. Questa è formata dalle diocesi di H. (sede metropolitana), Charlottetown (Ile-du-Prince-Edouard) e Antigonish (Nouvelle Ecosse).

Il territorio civile della sede metropolitana comprende tutta la penisola della Nuova Scozia (meno tre contee) e anche le Isole Bermude (possedimento inglese nell'Atlantico). La popolazione totale è di 391.000 ab., il numero dei cattolici è di 82.000; 95 sacerdoti e 49 religiosi (Eudisti, Congregazione di S. Croce, Oblati di Maria Immacolata) esercitano il sacro ministero nelle 64 chiese con sacerdote residente e nelle 52 missioni con chiesa. Vi sono inoltre 1 seminario, 2 collegi per ragazzi, 5 collegi per ragazze, 1 orfanotrofio, 1 ospedale. La superfice totale dell'arcidiocesi di H. senza le suffraganee è di 13.900 mq.

BIBL.: Arch. della S. Congr. de Prop. Fide, *Decreti della S. C. dall'a. 1800 all'a. 1819*, fol. 328ᵛ.; *Bullarium Romanum*, XVIII, p. 59; Pio IX, *Ad Romanum Pontificem*, 4 maggio 1852: *Ius. Pont.*, VI (parte 1ª, p. 131); *Le Canada ecclésiastique*, Montréal, 1950, pp. 469-76. Gastone Carrière

HALIFAX, CHARLES LINDLEY WOOD, visconte di. - Uomo politico inglese, n. il 7 giugno 1839 a Londra, m. il 19 genn. 1934 a Doncaster, Hickleton Hall. Ebbe fin da giovane viva sensibilità per le questioni religiose, alle quali si dedicò per tutta la vita. Già nel 1866 in una lettera a padre Doussot, da lui conosciuto qualche anno prima durante un soggiorno a Roma, tracciò a chiare linee il compito prefissosi: lavorare instancabilmente per attuare di nuovo l'unità di tutta la cristianità e particolarmente quella delle Chiese cattolica ed anglicana. L'anno dopo, nel 1867, H. fu nominato presidente dell'English Church Union, l'Associazione fondata nel 1859 per ricostituire l'unità nella Chiesa d'Inghilterra. H. tuttavia comprese che l'unità nazionale non era l'unità vera, che invece doveva consistere nella « unione visibile con la Chiesa latina dalla quale quella anglicana si era separata dopo il sec. XVI ». Nel 1890 a Funchal, nell'Isola di Madera, H. fece la conoscenza del lazzarista francese Portal.

Tra i due uomini s'iniziarono conversazioni sulla unione, conversazioni che si allargarono fino a comprendervi anche la S. Sede. Lo stesso H. si recò poi a Roma, dove fu ricevuto da Leone XIII. L'unione parve prossima, ma s'infranse sullo scoglio della validità delle Ordinazioni anglicane. La bolla *Apostolicae curae* del 1896 pose fine a questi primi tentativi di H., il quale tuttavia non disperò delle possibilità di attuare l'unione. Infatti dopo l'appello di Lambeth del 1920 H. intavolò un ampio scambio d'idee, di carattere ufficioso, tra la Chiesa cattolica e l'anglicana: nelle Conversazioni di Malines (1921-25) una delegazione cattolica presieduta dal card. Mercier ed un'altra anglicana capeggiata da H. constatarono la identità teologica su molti punti, ma l'accordo mancò sulla definizione del primato del Papa.

Impresse i suoi pensieri e anche il suo interiore tormento in *Leo XIII and Anglican Orders* (Londra 1912), *A call to reunion* (ivi 1922), *Reunion and the Roman Primacy* (ivi 1925), *Further considerations on behalf of reunion* (ivi 1926), *The conversations at Malines 1921-25* (ivi 1927), *The conversations at Malines: documents* (ivi 1930).

BIBL.: F. Datin, *Lord H. et la réunion des Eglises*, in *Etudes*, 173 (1922), pp. 533-44; G. Celi, *Le conversazioni di Malines*, in *Civ. Catt.*, 1928, II, pp. 223-34, 417-28; III, pp. 193-205; J. Schrygens, *Les conversations à Malines. A propos de la mort de Lord H.*, in *La revue générale*, 67 (1934), pp. 409-24; J. G. Lockhart, *C. L. Viscount H.*, 2 voll., Londra 1936; J. De Bivort de la Saudée, *Anglicans et catholiques. Le problème de l'union anglo-romaine (1833-1933)*, Parigi 1949, passim; id., *Documents sur le problème de l'union anglo-romaine (1921-27)*, ivi 1949. Silvio Furlani

HALLAHAN, MARGARET. - Religiosa del Terz'Ordine domenicano, n. a Londra da genitori irlandesi il 23 genn. 1802; m. l'11 maggio 1868. Orfana a 9 e 10 anni del padre e della madre, entra subito in un lungo periodo di servizio domestico, prima in Inghilterra (1813-26), poi a Bruges nel Belgio (1826-42). Ritornata in Inghilterra (1842), matura l'idea di farsi domenicana e di fondare una congregazione di suore, trovando in ciò l'appoggio del benedettino p. Ullathorne, in seguito vescovo di Birmingham.

Nel 1844 ha inizio a Coventry quella che sarà detta la Congregazione inglese di S. Caterina da Siena. La H. attese anche a varie altre istituzioni educative e caritative, lasciando alla sua morte numerose fondazioni: 5 conventi, 4 chiese, scuole, case e orfanotrofi, sì da meritarsi l'appellativo di « madre di tutti ». È pure ritenuta uno dei principali strumenti della Provvidenza per la restaurazione del cattolicesimo e delle sue principali devozioni nell'Inghilterra del secolo scorso. Da vari anni sono in corso i processi per la sua beatificazione.

BIBL.: F. R. (A. T.) Drane, *Life of mother M. H...*, Londra 1869; W. Gumbley, *Mother M. H.*, ivi 1938; Dominican Sisters, *Stone and the catholic revival*, ivi 1949. Abele Redigonda

HALLĒL. - Termine rabbinico, che significa « inno, lode » (ebr. *hallēl* « lodare », donde alleluia [v.]), usato per indicare dei gruppi di *Salmi* a scopo liturgico. Celebre è il « *h.* egiziano » (*h. miṣrî*: cf. *Bĕrākhôth*, 56a), composto dai salmi 113-18 (Volgata 112-17), che gli Ebrei cantavano nelle neomenie, nelle tre grandi solennità (Pasqua, Pentecoste, Tabernacoli) e nella festa della Dedicazione.

Era questo il *h.* per eccellenza.

Si chiamava così per il suo contenuto laudativo (cf. il primo versetto ebraico) e per il fatto che si iniziava al canto del *hallĕlû Jāh*; si diceva « egiziano », perché caratteristico della Pasqua ebraica; si cantava nel Tempio durante l'immolazione dell'agnello, simbolo della liberazione dalla servitù d'Egitto (cf. 114, 1 ebr.), e si recitava in casa nella cena pasquale. Durante la quale, il *h.* si divideva in due parti: la prima (113-14 ebr.) si recitava o si cantava all'inizio, la seconda (115-18 ebr.) alla fine, quando si passava la quarta ed ultima coppa rituale (cf. 116, 12-13 ebr.). Volendo aggiungere una quinta coppa di vino, si cantava il salmo 136 (Volg. 135), chiamato, per il suo contenuto, « il grande *h.* » (*h. haggādhôl*: cf. *Pĕsāḥîm*, 118a).

L'uso del *h.* è molto antico, come si può arguire dal Talmud, in cui si fa questione del suo autore (*Pĕsāḥîm*, 117a), ma non è possibile precisarne le origini.

Sembra che si cantasse già al tempo del re Iosia (*II Par.* 35,15) ed anche del re Ezechia (*II Par.* 30,21). Accenna poi a quest'uso *Sap.* 18, 9, dove αἴνους (*laudes*) è traduzione di *h.* Anche Gesù e i suoi Apostoli cantarono il *h.* nell'ultima Cena (*Mt.* 26, 30; *Mc.* 14, 26: ὑμνήσαντες, [*hymno dicto*] cioè la seconda parte del *h.*).

Il nome di « grande *h.* » si estendeva pure all'intero gruppo di salmi 120-36 (Volg. 119-35); mentre un *h.* speciale, detto anche « piccolo *h.* », era costituito dalla serie degli ultimi cinque salmi, inni di lode contraddistinti dal duplice *Alleluia* (146-50; Volg. 145-50): faceva parte integrante della preghiera del mattino.

I discepoli di Hillēl invece chiamavano « piccolo *h.* » il primo salmo del « *h.* egiziano », e i discepoli di Šammaj l'intera prima parte di esso (113-14), forse in relazione alla seconda, più lunga (115-18). È da notare che la composizione dei *h.* non è sempre stata la stessa; variò, anche nel nome, secondo i tempi e le scuole rabbiniche.

Si distingue dunque un triplice *h.*: l'ordinario o egiziano, il grande e il piccolo. Forse il prestigio del termine influì sulla versione Volgata di *I Par.* 16,36.

Dato l'uso che ne fece il Signore nell'Ultima Cena, il *h.* ha avuto importanza anche nello sviluppo della liturgia cristiana, della Messa e dell'ufficiatura : cf. i Vespri del Giovedì Santo, del Sabato Santo, e i Vespri domenicali; il salmo poi 118 (Volg. 117) è il salmo pasquale per eccellenza, e conseguentemente il salmo della domenica (1 salmo a Prima, soggetto a varie norme per questa sua natura liturgica).

BIBL.: J. Buxtorf, *Lexicon Chald. talm. et rabb.*, Basilea 1640, pp. 613-16; H. Grätz, *Die Halleluja und Hallel-Psalmen*, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 28 (1897), pp. 193-215; G. King, *The Hallel*, in *The expositor*, 9 (1889, 1), pp. 121-35; C. A. Briggs, *The book of Psalms*, Edimburgo 1906, introd., § 35; F. Vigouroux, in DB, III, col. 404; la *Jewish Encyclopedia* (VI, coll. 176-78), l'*Encyclopedia Judaica* (VII, coll. 875-78) forniscono esempi di melodie ebraiche; J. Calès, *Le livre des Psaumes*, I, Parigi 1936, pp. 31, 61; II, ivi 1936, pp. 369-531. Per i rapporti tra il rituale ebraico della Pasqua e la primitiva liturgia eucaristica : M. Righetti, *Le origini della liturgia cristiana*, § XIV, in *La scuola cattolica*, 44 (1916, 1), pp. 590-95. Igino Cecchetti

HALLER, ALBRECHT von.

HALLER, ALBRECHT von. - Scrittore e scienziato, n. a Berna il 16 ott. 1708, m. ivi il 12 dic. 1777. Anatomista e fisiologo illustre, si occupò pure di matematica, filosofia, politica.

Come scrittore deve la sua fama al poema *Die Alpen* (1729) nel quale configura il « mito » del buon alpigiano, uomo felice che l'ignoranza preserva dai mali della città, vero alunno della natura. Il poema è una tappa importante del naturalismo preromantico, negatore del peccato originale, della Redenzione e dell'ascesa a Dio attraverso la Grazia. In H. difatti « la bontà naturale dell'uomo, che trova in terra nella naturale felicità il suo premio, è la prima, mitica forma d'una dottrina dell'immanenza dei valori » (Antoni, v. bibl.).

BIBL.: A. Farinelli, *A. von H.*, in *L'opera di un maestro*, Torino 1920, p. 224 sgg. (con la bibl. precedente a p. 349); S. d'Irsay, *A. von H.*, Lipsia 1930; C. E. Engel, *La littérature alpestre en France et en Angleterre au XVIIIe et XIXe siècle*, Chambéry 1930, v. indice; M. Hochdoerfer, *The conflict between the religious and the scientific views of A. von H.*, Lincoln (Nebraska) 1932; C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Firenze 1942, p. 16 sgg. Precisa indicazione della bibl. più recente in J. Körner, *Bibliographisches Handbuch des deutschen Schrifttums*, Berna 1949, pp. 202-203. Massimo Petrocchi

HALLER, JOHANNES.

HALLER, JOHANNES. - Storico protestante, n. il 16 ott. 1865 a Keinis (Estonia), m. il 17 genn. 1948 a Tubinga. Compiuti gli studi universitari a Dorpat, Berlino e Heidelberg, fu dal 1892 al 1897 a Roma, all'Istituto storico prussiano. Ordinario di scienze ausiliarie della storia a Marburg (1902-1904), passò in seguito ad insegnare storia a Giessen (fino al 1913) ed a Tubinga.

Conoscitore profondo della storia del medioevo e dell'età moderna, acquistò notorietà con la pubblicazione di fonti sul Concilio di Basilea (*Concilium basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Konzils von Basel*, 5 voll., Basilea 1896-1904). L'opera sua fondamentale è però la storia del papato come idea e realtà attraverso i secoli, che giunge fino ai tempi di Innocenzo III (*Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*), di cui uscì a Stoccarda il I vol. nel 1934, seguito dalle due parti del II vol. nel 1938 e 1939. Autore di pregevoli sintesi (*Die Epochen der deutschen Geschichte*, Stoccarda 1923; *Tausend Jahre deutsch-französische Beziehungen*, ivi 1930), si ricordano tra i suoi ultimi studi : *Piero da Monte, ein Gelehrter und päpstlicher Beamter des 15. Jahrhunderts* (Roma 1941), e *Pseudoisidors erstes Auftreten im deutschen Investiturstreit* (in *Studi gregoriani*, II, Roma 1947, pp. 91-101).

BIBL.: E. Wittenberg-N. Ahnlund, *J. H.*, in *Historisk Tidskrift*, 2a serie, 11 (1948), pp. 54-57. Silvio Furlani

HALLER, KARL LUDWIG.

HALLER, KARL LUDWIG. - Storico e giurista, n. a Berna il 1° ag. 1768; m. a Solothurn il 21 maggio 1854. Professore di diritto nell'Università di Berna, dopo un viaggio in Italia nel 1818, si convertì dal protestantesimo al cattolicesimo, attirandosi persecuzioni, che lo fecero emigrare in Francia.

Scrisse : *Lettre de H. à sa famille pour lui déclarer son retour à l'Eglise catholique, apostolique et romaine* (Parigi 1821); *Histoire de la révolution réligieuse, ou de la réforme protestante dans la Suisse occidentale* (1837); e, la più importante, *Restauration de la science politique ou théorie de l'état social naturel, opposée à la fiction d'un état civil factice* (6 voll., Winterthur 1816-25; 2a ed. ivi 1820-34). Qui egli, interprete della reazione tedesca alla Rivoluzione Francese, contrappone allo Stato pubblicistico e istituzionale degli illuministi uno Stato feudale-patrimoniale, sostenendo che la sovranità viene da Dio e che l'unico criterio della legittimità dello Stato si trova nei mezzi di potenza di cui esso dispone. Concetto quest'ultimo, che troverà poi la sua attuazione nella politica di Bismarck.

BIBL.: E. Reinhard, *K. L. v. H.*, Colonia 1915; W. H. v. Sonntag, *Die Staatsauffassung C. L. v. H. s*, Jena 1929; B. Croce, *Etica e politica*, 3a ed., Bari 1945; cf. anche J. Körner, *Bibliograph. Handbuch des deutsch. Schrifttums*, Berna 1949, p. 232. Michele Lecce

HALLER, LEONHARD.

HALLER, LEONHARD. - Teologo, n. a Norimberga all'inizio del sec. XVI e m. ad Eichstätt il 23 marzo 1570. Esercitò il ministero sacerdotale a Monaco nel 1533; l'anno seguente ad Augusta, nella chiesa di S. Ulrico, predicò contro Lutero. Ad Eichstätt ricoprì varie cariche, finché nel 1540 dal vescovo Moriz von Hutten fu nominato suffraganeo di quella diocesi e consacrato vescovo titolare di Filadelfia. Quale rappresentante del vescovo Martin von Schaumberg partecipò, dal 16 luglio 1562 al 15 luglio 1563, al Concilio di Trento, e strenuamente si oppose alla concessione in Germania del calice ai laici (XXII sess.).

Si ha di lui : *Grund und Kundschaft aus göttlicher Geschrift und den hl. Vätern, dass Fleisch und Blut Christi in der hl. Mess wahrhftiglich geopfert werd* (Eichstätt 1553) e traduzioni in tedesco di alcuni scritti di Hoffmeister e del card. Stanislao Hosius.

BIBL.: A. Strauss, *Viri scriptis, eruditione ac pietate insignes*, Eichstätt 1799, pp. 157-64; G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la Communion sous les deux espèces*, Parigi 1923, pp. 284, 296-98, 335, 841. Ambrogio di Santa Teresa

HALLER, MICHAEL.

HALLER, MICHAEL. - Compositore e teorico, n. a Neusath il 13 genn. 1840, m. a Ratisbona il 4 genn. 1915. Entrato nel Seminario di questa città, vi fu ordinato sacerdote nel 1864; perfezionò poi lo studio della musica precedentemente iniziato nel monastero di Metten. Fu quindi professore di contrappunto e composizione nella scuola di Ratisbona.

Scrisse molta musica sacra, fra cui messe da 2 a 8 voci che ottennero grande successo per la purezza dello stile polifonico e l'armonia delle parti. Altri pezzi sacri e profani portarono la sua fama oltre il campo strettamente chiesastico. Scrisse anche un *Trattato di composizione musicale sacra* (trad. it., Torino 1884), un *Vademecum für den Gesangsunterricht*, ed altre monografie sulla modulazione del canto sacro che ebbero larga diffusione ed autorità.

BIBL.: necrologio in *Musica sacra*, 49 (1915), p. 38 sg.; G. B. Katschthaler, *Storia della musica sacra*, trad. it., 3a ed., Torino 1926, p. 215. Silverio Mattei

HALLERSTEIN, AUGUSTIN von.

HALLERSTEIN, AUGUSTIN von. - Gesuita, missionario e astronomo, n. a Lubiana il 27 ag. 1703, m. a Pechino il 29 ott. 1774. Già durante il viaggio

per la Cina (1735-39) ebbe campo di esercitare il suo zelo a Lisbona, Mozambico, Goa e Malacca; giunto, poi, a Pechino, preceduto dalla fama di matematico, fu invitato dall'Imperatore alla corte, fatto mandarino di 2° grado, membro del Tribunale delle matematiche, del quale fu nominato presidente dopo la morte del p. I. Kögler. Fu anche visitatore (1751-1758) e a due riprese provinciale (1757-62; 1766-73) della missione cinese. Del prestigio che godeva presso l'Imperatore si servì soprattutto per rendere meno aspra l'applicazione delle leggi di persecuzione. Morì d'un colpo apoplettico all'annunzio della soppressione della Compagnia di Gesù.

Compì molti viaggi scientifici per rilievi topografici, e compose un numero rilevante di opere di matematica, astronomia e cartografia; parte da solo, parte con la cooperazione dei pp. I. Kögler e A. Pereira. I suoi lavori, quasi tutti esposti in ampie lettere, per mezzo di cui manteneva contatto non solo con i Padri, ma anche con i migliori scienziati di Europa, sono pubblicate in gran parte in *Philosophical Transactions* (Londra 1746-52); *Novi Commentarii Academiae Petropolitanae... pro a. 1762-63* (pp. 503-12); *Nova acta Academiae Petropolitanae* (XIX [Hist.], p. 70 sgg.; [Memor.], p. 630 sgg.); e in: anon., *Mémoires concernant l'histoire des Chinois* (IX, p. 440 sgg.); M. Hell, *Observationes astronomicae, ab a. 1717 ad a. 1752 a patribus S. J. factae et a p. A. H... collectae* (Vienna 1768, p. 382 sgg.), e in opere varie concernenti la Cina.

BIBL.: Sommervogel, IV, coll. 49-52; A. Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. u. 18. Jahrh.*, Friburgo in Br. 1899, pp. 187-88; J. Stein, *Missionaris en astronom*, in *Studien*, 109 (1928), pp. 433-51, 110 (1928), pp. 115-28, 404-30; L. Pfister, *Notes biogr. et bibliogr. sur les Jésuites de l'ancienne Chine*, Sciangai 1932, pp. 753-60.
Celestino Testore

HALLESISMO. - Il commerciante genovese Agostino Maria Trucco (1865-1940) chiamò *Hallesint* (da *Halles* = mercati alimentari, e *int* = internazionali) un suo progetto di consorzio per gli scambi: da cui il nome di h., attribuito dalla pubblica voce alla dottrina e al movimento culturale e realizzativo (scuola economica italiana) che ne seguirono allo scopo di fare dell'economia applicata una scienza positiva, capace di soluzioni autonome ai problemi che le sono propri.

Leggi di tale scienza sono principalmente le unificazioni contrattuali nascenti dagli usi o precorse dall'intelligenza, che storicamente segnarono sempre il progresso economico negli scambi, nell'assicurazione del risparmio, e nella circolazione delle monete e dei simboli. Sulla via di un ulteriore perfezionamento e unificazione di questi contratti deve quindi trovarsi la soluzione delle attuali questioni sociali: esse sono, in realtà, unicamente questioni morali ed economiche, da risolvere rispettivamente con mezzi morali e con mezzi economici.

Questi ultimi sono da riconoscere non già negli espedienti di politica economica cui sono costretti i governi (calmieri, prezzi politici, dogane, *dumping*, controlli, ammassi, premi, ecc.): bensì nelle innovazioni di tecnica contrattuale capaci di suscitare, facilitare e garantire la formazione del risparmio, la razionale distribuzione dei capitali e l'apertura degli sbocchi commerciali, con cui unicamente si realizzano il diritto al lavoro e il giusto prezzo, cioè la giustizia sociale.

Tali innovazioni scaturiscono principalmente dal riconoscimento che le tre specie di beni tra cui lo scambio si opera, cioè i beni passati, presenti e futuri, non presentano, come è indispensabile, un egual grado di commerciabilità. Difatti i simboli dei beni futuri offerti dall'impresa non trovano, a causa dei rischi che li accompagnano (d'investimento, di immobilizzazione e di svalutazione), specialmente tra plaghe geografiche lontane, il collocamento proporzionale alle rispettive capacità di risparmio e d'incremento produttivo. Da ciò la faticosa e disordinata formazione di capitali nuovi e, soprattutto, la riduzione dei consumi, che rendono necessari gli espedienti delle politiche economiche.

Le proposte pratiche, già affioranti in più di un tentativo di organizzazione economica mondiale, si concretano nella unificazione del contratto di scambio, da realizzarsi, in una prima fase, nel campo creditizio e monetario, ad opera di un ente intermediario-contraente con carattere giuridico di fondazione universale, agente attraverso gli istituti bancari già esistenti, con elevatissimo grado di automaticità, sul tipo dell'unione postale universale. Utilizzare i suoi servigi sarà libero e volontario.

Tale fondazione emetterà, in forza di apposita convenzione stipulata con i singoli governi (i cui rappresentanti costituirebbero il consiglio generale) due titoli *standard*: uno di investimento (cartelle fruttifere); l'altro di pagamento (assegni infruttiferi), ambedue illimitatamente vendibili e rimborsabili. Con la vendita delle cartelle si estingueranno gli assegni, mentre con l'equivalente monetario di questi verranno acquistati titoli pubblici e industriali (a scopo patrimoniale e non di rivendita, a differenza delle *trustees*) e si faranno depositi bancari a copertura della circolazione delle cartelle, trasformando il reddito greggio degli investimenti in reddito raffinato, cioè esente da rischi.

Il sistema, caratterizzato da un funzionamento decentrato e automatico e da specifiche provvidenze atte a disciplinare in ogni luogo e tempo la velocità della circolazione monetaria, libera le oscillazioni dei prezzi da interferenze arbitrarie, eliminando le cause fondamentali della lotta di classe e del vincolismo economico, rispettivamente costituite dalla svalutazione monetaria e dalla diversa altezza dei prezzi reali del lavoro nei vari paesi.

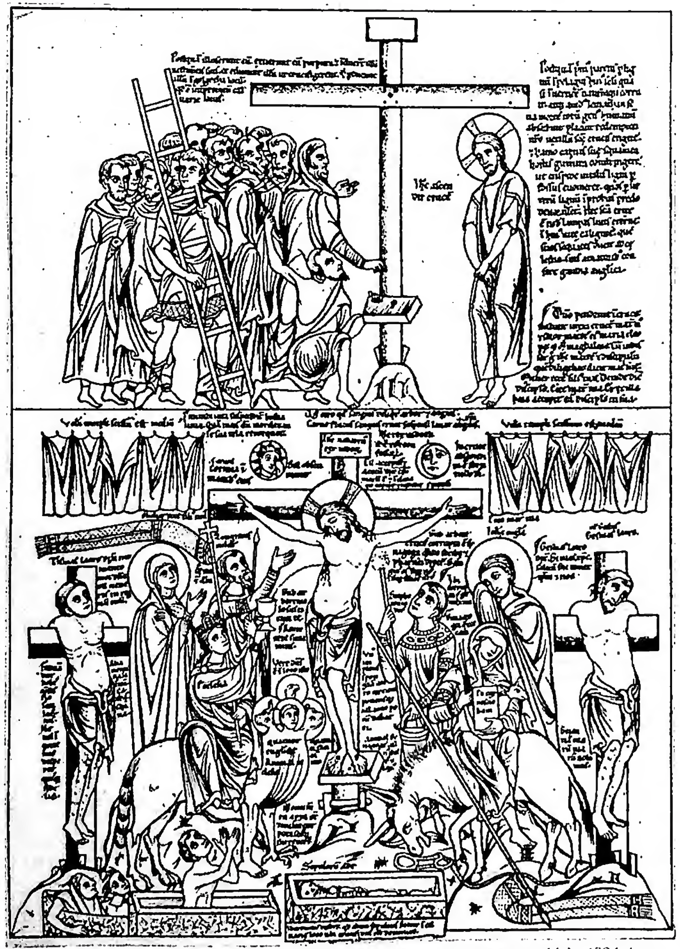
Il disordine monetario ed economico ha così gravemente compromessa la pubblica e la privata moralità, che una rinascita spirituale appare oramai strettamente connessa a un ordinamento razionale del credito e degli scambi. Mettere il risparmio di tutti a disposizione di tutte le buone volontà di lavoro, è forse, oggi, l'atto di giustizia e carità sociale più illuminato ed urgente.

BIBL.: Tra le opere di A. M. Trucco, costituenti la *Biblioteca Hallesint*: *la carriera dell'umanità*, Milano 1910; *La separazione dell'economia dallo Stato*, Roma 1916; *H.*, ivi 1920; *Fondamenti di legislaz. economica applicata*, ivi 1920; *La ideale moneta di conto*, ivi 1924; *Resurrezione della moneta di conto*, ivi 1929. Cf. inoltre: N. Manetti Cusa, *H.*, ivi 1937; id., *Economia razionale*, ivi 1946; M. Baronci, *Il microbo della guerra*, ivi 1944; id., *Il Vangelo oggi*, ivi 1947; G. Di Domenico, *Il piano hallesista di rinnovamento economico*, ivi 1944; S. Fiorenzani, *Roma o Bretton Woods*, ivi 1945; A. Peroni, *Corso di economia sociale razionale*, Milano 1949.
Mario Baronci

HAMANN, Johann Georg. - Filosofo, n. a Königsberg il 27 ag. 1730, m. a Münster il 21 giugno 1788.

Dopo una disordinata vita giovanile, la lettura della Bibbia operò in lui una « conversione » di schietto sapore pietistico (1758). Questo senso dell'« illuminazione » mistica rimase poi perenne nella sua vita e convisse con l'esaltazione della sensualità quale « arma della virilità ». In una età illuministica lo H. ha sentito la propria missione (*Bestimmung*) in un modo tipicamente antirazionalistico (anche ogni affare più comune diviene preghiera); in una età meccanicistica non ha creduto all'astratto concetto di un Dio « caricatore » dell'universo una volta per sempre, ma ha sentito la divinità come uno spirito sempre « presente ».

Anzi nelle sue varie lettere, aforismi, libelli (tra le sue cose più importanti o gustose: *Gedanken über meinen Lebenslauf*; *Golgatha und Scheblimini*; *Aesthetica in nuce*; *Abaelardi Virbii chimärische Einfälle...*; *Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung...*, ecc.) appare un cosciente irrazionalista: l'esistenza è di gran lunga superiore alla ragione, la storia è un « libro sigillato » che la ragione stessa non può aprire, la religione è al di là dell'umano tentativo gnoseologico (a un certo momento però la fede sembra essere ridotta ad organo apprensivo), il « genio » dell'individuo supera l'astratta ragione. Sul piano politico lo H. è contro il paternalismo burocratico e il



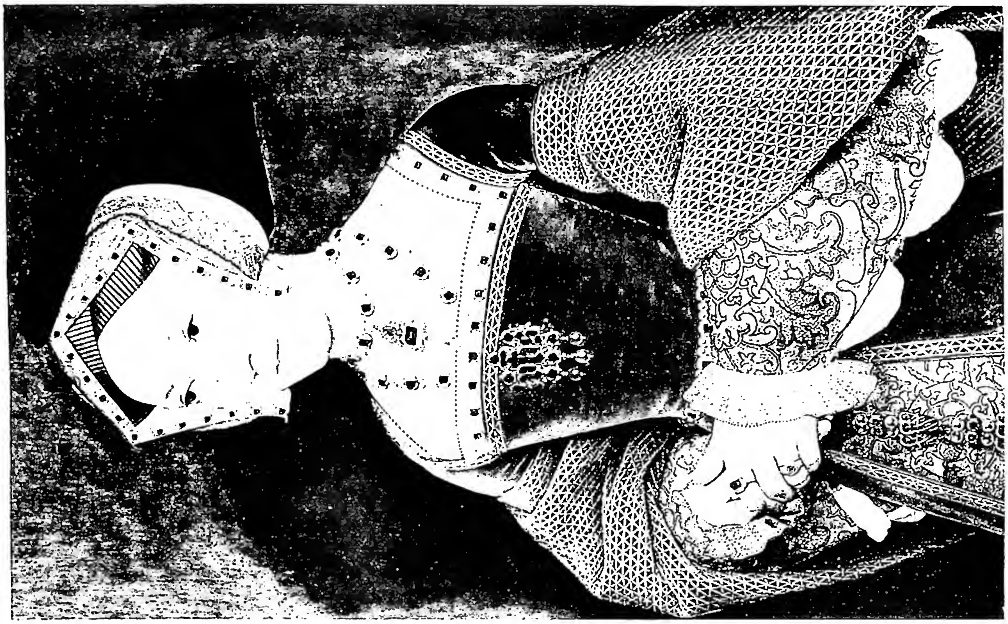
(da R. de Laysterie, *Miniatures inédites de l'Hortus deliciarum*, in *Gazette archéol.*, 1884, tav. 9)

(da R. de Laysterie, *Miniatures inédites de l'Hortus deliciarum*, in *Gazette archéol.*, 1885, tav. 10)

A sinistra: CROCIFISSIONE. Miniatura dell'*Hortus deliciarum*, f. 150 r (1230) - Parigi, Biblioteca nazionale.

A destra: LA CHIESA. Miniatura dell'*Hortus deliciarum*, f. 225 v (1230) - Parigi, Biblioteca nazionale.

RITRATTO DI JOHN CHAMBERS
Vienna, Museo.
(fot. Kunsthist. Mus. Vienna)



RITRATTO DI JANE SEYMOUR
Vienna, Museo.
(fot. Kunsthist. Mus. Vienna)

dispotismo illuminato. Il suo ermetismo poi gli fa scorgere nelle insondabili vitalità della lingua gli elementi unificatori e determinatori della Nazione.

Spirito irrequieto, amante del « mistero » (fu denominato « mago del nord ») lo H. ha avuto immensa fortuna tra le successive generazioni romantiche: il suo frammentismo e il suo ermetismo avevano difatti contribuito alla crisi della chiarezza geometrica e dello spirito di sistema, elementi centrali del razionalismo illuministico.

BIBL.: *Schriften*, ed. da F. Roth, 8 voll., Berlino 1821-43; C. H. Gildemeister, *J. G. H.s des Magus im Norden Leben und Schriften*, 6 voll., Gotha 1857-73; *Sibyllinische Blätter des Magus ausgewählt u. eingeleitet von R. Unger*, Jena 1905; M. Petri, *J. G. H.s Schriften u. Briefe*, 4 parti, Hannover 1872-74; v. inoltre H. J. G., *Tagebuch eines Christens*, a cura di I. Nadler, Vienna 1949. Studi: H. Weber, *H. und Kant*, Nördlingen 1903; J. Blum, *La vie et l'oeuvre de J. G. H.*, Parigi 1912; R. Unger, *H. und die Aufklärung*, Halle 1925; J. Nadler, *Die Hamannausgabe*, ivi 1930; L. Bianchi, *H. und Herder*, Bologna 1930; A. Gerbi, *La politica del romanticismo*, Bari 1932, pp. 64-114; E. Metzke, *J. G. H.s Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Halle 1934; l'introd. di S. Lupi a J. G. H., *Scritti e frammenti di estetica*, Firenze 1938; C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, ivi 1942, pp. 125-50; B. Croce, *Storia dell'estetica per saggi*, Bari 1942, pp. 156-60; P. Klossowski, *Les méditations bibliques de H.*, Parigi 1948. Massimo Petrocchi

HAMEL, JEAN-BAPTISTE du: v. DUHAMEL, JEAN-BAPTISTE.

HAMELIN, OCTAVE. - Filosofo, n. a Lion d'Angers (Maine-et-Loire), il 22 luglio 1856, m. a Hucker (Landes) l'8 sett. 1907 in un generoso tentativo di salvataggio. Insegnò nell'Università di Bordeaux (dal 1895), quindi (dal 1903) alla Sorbona.

H. è fra i più cospicui rappresentanti del neocriticismo francese. Discepolo del Renouvier ha in comune con lui il punto di partenza, ma giunge a risultati che lo avvicinano a Hegel non meno che al suo maestro. Il mondo è essenzialmente un complesso di relazioni e la realtà si determina per via del processo costruttivo delle categorie, forme razionali del reale. Il metodo analitico (Renouvier) va pertanto integrato con il metodo sintetico (Hegel): esso si sviluppa in una serie di posizioni dialettiche in cui si afferma, insieme discriminandosi, il reale, e il cui termine ultimo è la costituzione dell'essere compiuto, per sé esistente e personale, Dio. H. si scosta così dal monismo idealistico hegeliano, avvicinandosi alla posizione teista.

Opere principali: *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (Parigi 1907; nuova ed. ivi 1925); *L'éducation par l'instruction* (ivi 1902); *La philosophie analytique de l'histoire de Renouvier* (ivi 1899); *Le système de Descartes* (ivi 1910); *Le système d'Aristote* (ivi 1920).

BIBL.: A. Etcheverry, *L'idéalisme français contemporain*, Parigi 1934, pp. 45-98; L. J. Beck, *La méthode synthétique d'H.*, ivi 1935; E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, II, fasc. IV, 3ª ed., ivi 1948, pp. 1051-63 (bibl.). Andrea Ferro

HAMELINUS di VERULAMIUM. - Benedettino, m. nel 1110 ca., fu discepolo del b. Lanfranco e priore (ca. 1093) dell'abbazia di St. Albans (Hertfordshire, Inghilterra).

Scrisse un libretto *De monachatu*, nel quale espone molte consuetudini monastiche e che in piccola parte è stato pubblicato da E. Martène e U. Durand, in *Thesaurus novus anedoctorum*, V, Parigi 1717, coll. 1453-56, estratto da un manoscritto Bigotiano.

BIBL.: anon., *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de st Benoît*, Bouillon 1777, p. 457; W. Dugdale, *Monasticon Anglicanum*, II, Londra 1819, p. 209, nota b; Th. D. Hardy, *Descriptive Catalogue of materials relating to the history of Great Britain and Ireland*, II, ivi 1865, p. 93; Th. Walsingham, *Gesta abbatum monasterii S. Albani*, ed. H. T. Riley, I, ivi 1867, p. 64. Renata Orazi Ausenda

HAM-HEUNG, VICARIATO APOSTOLICO di. - Situato nella Corea nord-occidentale, si affaccia sul golfo della Corea orientale. Ha una estensione di kmq. 49.375 e una popolazione di 2.500.000 ab. Eretto il 5 ag. 1920 con un territorio distaccato dal vicariato di Seul, fu denominato vicariato apostolico di Wonsan, dalla città omonima, e affidata ai Benedettini di S. Ottilia di Baviera, quivi arrivati nel febbr. 1909. Il 19 marzo 1922 la S. Sede vi aggiunse le province civili di Yenki (questa, oggi, diocesi suffraganea di Moukden) e di Ilan, appartenenti allora al vicariato apostolico della Manciuria settentrionale.

I Benedettini, intanto, vi fondarono un'abbazia, intitolata a s. Benedetto, che, eretta in abbazia *nullius* (l'odierna Tokwon) il 12 genn. 1940, incorporò una piccola parte di territorio del suddetto vicariato, inclusa la città stessa di Wonsan. Il vicariato, allora, venne affidato al clero secolare coreano, mutando il nome di Wonsan in quello primario (giapponese) di Kanko e in quello secondario (coreano) di H.-H. Quest'ultimo, finalmente, il 12 luglio 1950, è divenuto l'unico nome ufficiale. Furono i Padri della Società per le Missioni Estere di Parigi a scrivere, per primi, pagine splendide di storia missionaria in Corea, fin dalla prima metà del sec. XIX ed in specie il p. Bret, che nel 1894 si stabilì a Wonsan. Questo vicariato ha 6067 cattolici; 427 catecumeni; 5 sacerdoti nazionali e 11 esteri; 5 suore native e 3 estere; 6 seminaristi maggiori; 8 stazioni primarie e 43 secondarie; 6 chiese e 15 cappelle.

BIBL.: M. E. P., *Le catholicisme en Corée*, Hongkong 1924, pp. 73, 97-99; MC, 1946, pp. 182-83; id., 1950, p. 397; AAS, 12 (1920), pp. 563-64; 14 (1922), pp. 199-200; 32 (1940), pp. 343-345. Edoardo Pecoraio

HAMILTON, DIOCESI di. - Città e diocesi nel Canadà (America settentrionale). Questa località fu eretta in diocesi il 17 febbr. 1856, per smembramento dell'arcidiocesi di Toronto, di cui è suffraganea, e comprende le contee di Brant, Bruce, Grey, Haldimand, Malton, Wellington, Wenthorth e una parte della contea di Dufferin, tutte nella provincia di Ontario.

Il primo vescovo fu J. Farrell (1820-73). Vi sono nella diocesi 68 chiese con sacerdote residente, 35 missioni con chiesa, 1 seminario, 3 orfanotrofi, 3 ospedali, 3 collegi e 81 scuole cattoliche. La cura delle anime è affidata a 102 sacerdoti diocesani e 56 religiosi (Basiliani di Toronto, Gesuiti, Resurrezionisti). La Congregazione dei Resurrezionisti dirige il Collegio di S. Girolamo in Kitchener. La popolazione totale conta 505.951 ab. mentre i cattolici sono 64.847. Il territorio della diocesi è di 9000 kmq.

BIBL.: Archivio della S. Congr. de Prop. Fide, *Acta S. C. de Prop. Fide*, 219 (1855), foll. 489ᵛ-490; *Le Canada ecclésiastique*, Montréal 1950, pp. 223-34; *The Ontario Catholic year book and directory*, Toronto 1950, v. indice. Gastone Carrière

HAMILTON, ALEXANDER. - Statista americano, n. nell'isola di Nevis (Antille) l'11 genn. 1757, m. a Nuova York il 12 luglio 1804. Di ingegno precoce, fu mandato a studiare a Nuova York, dove lo colse lo scoppio della guerra d'indipendenza. Schieratosi decisamente, come pubblicista, poi come soldato, per le colonie e contro l'Inghilterra, nel 1777 divenne aiutante di campo di Washington, carica che coprì per quattro anni. Finita la guerra vittoriosamente, fu delegato dello Stato di Nuova York al Congresso continentale e poi all'Assemblea di Filadelfia (di cui fu uno dei promotori), che elaborò la nuova Costituzione federale.

Per assicurarle i voti del suo Stato, pubblicò con la collaborazione di Madison e Jay una serie di articoli che, apparsi in un giornale, e raccolti poi con il titolo *The federalist*, divennero una classica esegesi della Costituzione americana. Fautore di uno Stato forte, unitario, H. combatté le correnti rivoluzionarie e democratiche, che volevano lasciare massima autonomia ai singoli Stati, a spese del governo centrale. Nominato ministro del Tesoro, attuò una energica politica di risanamento econo-

mico allo scopo di consolidare l'autorità federale. Lontano dall'illuminismo, ispirato a un vigoroso realismo e a una politica di potenza, si scontrò con Jefferson, ministro degli Esteri, e *leader* della corrente democratica. Dopo una lunga lotta, si dimise nel 1795. Ucciso in duello da un avversario politico, lasciò una traccia incancellabile nella storia politico-economica degli Stati Uniti e al suo insegnamento ancora si richiamano le correnti conservatrici del paese.

BIBL.: A. Bein, *Die Staatsidee A. H.s in ihrer Entstehung und Entwicklung*, Monaco-Berlino 1927; N. Schachner, *A. H.*, Nuova York 1946. Per altra bibl. v. autori vari, *Literary history of the United States*, ivi 1948, pp. 536-40. Gabriele Musatti

HAMILTON, WILLIAM. - Filosofo, n. a Glasgow l'8 marzo 1788, m. a Edimburgo il 6 maggio 1856. Dopo aver studiato nella città natale e a Oxford, fu dapprima avvocato, quindi (dal 1821) professore di storia, poi (dal 1836 fino alla morte) di filosofia nell'Università di Edimburgo.

Fedele al carattere tradizionalmente psicologico del pensiero inglese, H. ritiene fondamentale (sulle orme del Reid e in antitesi allo scetticismo di Hume) l'attestato istintivo della coscienza, che pone un'irriducibile dualità tra il mondo oggettivo e il soggetto percipiente; ma, conscio dell'insegnamento di Kant, vuol togliere a quell'attestato il carattere dell'immediatezza, mostrando come il conoscere non sia assoluto e incondizionato, bensì sempre limitato e relativo. « Pensare è porre condizioni » (*to think is to condition*): questa è la proposizione fondamentale della gnoseologia di H. Ossia: conoscere un oggetto è riferirlo a qualcosa che lo condiziona e lo limita. La stessa forma logica del giudizio (che lo H. assume kantianamente come tipica forma del conoscere) dimostra la relatività del pensiero per il suo porsi come espressione dell'unità sintetica di due termini. In questa asserzione della relatività del pensiero come pensiero del finito e del condizionato, assume nella mente di H. particolare rilievo il concetto di causa-effetto, in quanto esso rappresenta quasi il paradigma dell'attività condizionatrice del pensiero conoscitivo.

(*da G. Contenau, L'art de l'Asie occidentale ancienne, Parigi 1928*)
HAMMURABI - Parte superiore della stele in diorite di H.

E invero, il concetto di causa-effetto esprime quel reciproco riferimento dinamico delle determinazioni oggettive del conoscere, che non è esplicito nelle rappresentazioni meramente spazio-temporali e lo è meno ancora nei concetti logico-metafisici di « tutto » e « parte », « genere » e « specie », e via dicendo. È evidente pertanto, in questa accentuazione del concetto causale, il ricordo dell'*Analitica trascendentale* kantiana. La quale è peraltro fraintesa da H. in questo: ch'egli non vede nell'attività del pensiero un processo sintetico puro, che costruisce la scienza dei fenomeni; ma considera un fenomeno la stessa coscienza, in quanto in realtà essa non pone, ma subisce dall'esterno le condizioni del suo sapere. Il concetto non si fa così, per H., categoria, ma resta piuttosto un compromesso empirico tra l'intelletto e l'osservazione sensibile. Onde, quando H. sostiene con Kant che non si dà conoscenza dell'incondizionato, egli dimostra di interpretare troppo letteralmente il pensiero kantiano, poiché in effetti con quell'affermazione pretende di negare al pensiero non solo la possibilità di trascendere il fenomeno, ma altresì quella di porsi il problema del fenomeno: cosicché si preclude la via per intendere non soltanto la *Critica della ragion pratica* e la *Critica del giudizio*, ma anche il senso più profondo della stessa *Critica della ragion pura*. Di conseguenza, le contraddizioni antinomiche implicite nel pensiero dell'incondizionato e dell'assoluto (di cui è pur immanente nello spirito umano la più viva esigenza) non trovano per H. altra soluzione che l'atto di fede: di una fede, però, che, lungi dall'esprimere la profonda spiritualità dell'esistenza umana attraverso il suo riferimento alla pura spiritualità divina, rappresenta piuttosto la finale rinunzia del pensiero di fronte alle difficoltà del suo pensare. Ciò spiega la fragilità della polemica di H. contro l'idealismo postkantiano, e particolarmente contro Schelling (v.); e spiega anche la scarsa vitalità dei tentativi teologici dello stesso H. e del suo discepolo e prosecutore Mansel.

Accanto a questa fondamentale gnoseologia psicologistica si pone, nel pensiero dello H., l'elaborazione formalistica di una logica dei concetti, i cui rapporti vengono limitati, in senso antiaristotelico, alla sola relazione della quantità: onde ogni giudizio esprime il rapporto di estensione tra due concetti nello schema di un'equazione reversibile. Ne risultano un matematismo deduttivo e una logica calcolatrice, che ricordano il nominalismo di Hobbes (v.), ma hanno ormai scarsa importanza.

Opere principali di H.: *Discussions on philosophy and literature* (Londra 1852), *Lectures on metaphysics and logic*, postuma (4 voll., ivi 1859-60).

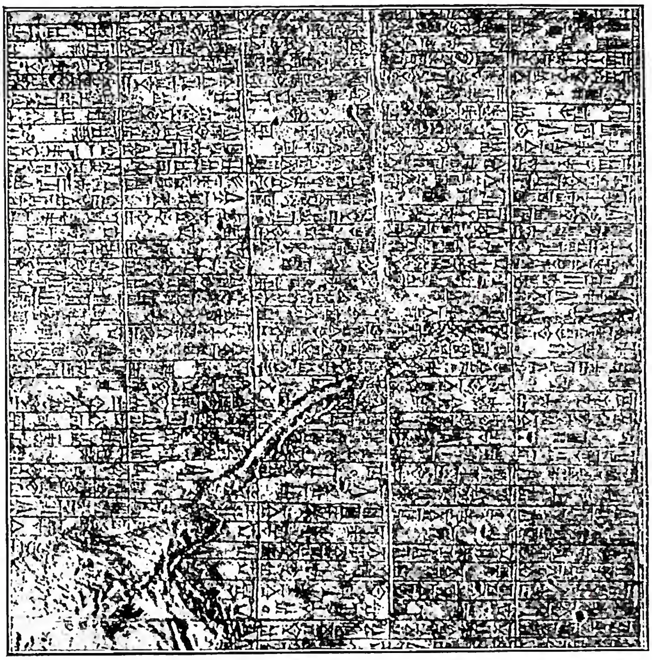
BIBL.: J. Stuart Mill, *Examination of sir W. H.s philosophy*, Londra 1865; W. H. Monk, *Sir W. H.*, ivi 1881; F. Nanen, *Die Erkenntnislehre H.s*, Strasburgo 1911; S. V. Rasmussen, *The philosophy of sir W. H.*, Copenaghen-Londra 1927; T. T. Segerstedt, *The problem of knowledge in Scottish philosophy*, Lund 1935. Vittorio Sainati

HAMMURABI (HAMMURAPI). - Sesto re della prima dinastia babilonese, figlio di Sin-muballiṭ; regnò 43 anni.

I. VITA. – Babilonia, sotto la prima dinastia, di origine amorrita, rappresentava l'avamposto dell'invasione amorrita, venuta dall'Occidente e con una serie di marche stabilentisi su tutti i paesi lungo l'Eufrate. Con H. essa divenne l'erede di tutta la civiltà sumeroaccadica, antica di oltre mille anni, erede a sua volta delle grandi civiltà preistoriche (Ǧemdet Nasr, Uruk, Obejd, e più anticamente ancora Ḥalaf a nord, Eridu a sud). Gli Amorriti ricevettero questa eredità del passato, direttamente o indirettamente, la rimodellarono e vi lasciarono la loro impronta in modo così potente e duraturo che Babilonia divenne la grande metropoli spirituale, la cui irradiazione s'impose agli stessi nemici ed attraversò i secoli.

L'opera di H. in politica estera fu di stabilire la potenza di Babilonia e di farne il centro di un impero.

Altri tentativi di egemonia erano stati fatti prima di lui ed avevano avuto risultati più o meno brillanti ed effimeri. Ma all'inizio del secondo millennio i tempi erano maturi; secoli di vita comune avevano fatto compenetrare le popolazioni tra di loro, armonizzare le tradizioni, e l'introduzione del nuovo elemento amorrita, già assimilato dai primi re della dinastia, senza aver perduto il suo mordente, permetteva un rinnovamento. Occorreva ormai l'azione di un abile uomo politico per organizzare la conquista, di un guerriero per completarla, d'un uomo di Stato e d'un legislatore per renderla stabile. H. fu tutto ciò. La corrispondenza dello stesso H. e quelle dei successivi re di Mari e d'Assiria per quest'epoca, fanno assistere ad un gioco di competizioni, di alleanze, di reticenze e di ardimenti, fatto con suprema scaltrezza; con esso H. eliminò, uno dopo l'altro, i suoi principali avversari, alcuni dei quali, come Rīm-Sin, re di Larsa, Zimrilim, re di Mari, ed il sovrano d'Ešnunna, erano alla sua altezza. Il dominio di Babilonia si estese così su tutto il territorio di Sumer e d'Akkad e sul medio Eufrate (Mari e dipendenze); la sua influenza si estese ancora più lontano verso il nord e l'ovest, e l'irradiazione culturale oltrepassò i limiti dell'influsso politico.



(da R. Francis Arper, The code of Hammurabi, Chicago 1904)
HAMMURABI - Particolare del codice di H.

Il conquistatore seppe amministrare, conciliare, far regnare la giustizia. Tutta la sua corrispondenza, specialmente quella con il governatore di provincia Sin-idinnam, con Šamaš-ḫaṣir, gerente di demanio, e con altri alti funzionari come Balmunamḫe, è molto suggestiva. Personalmente o per mezzo di Lú (Awīl)-Ninurta, che funge da primo ministro, H. segue tutti gli affari importanti. Questa corrispondenza, che adesso è completata da quelle della corte di Mari (periodo assiro e periodo nazionale) e d'Assiria (Samsi-Addu e Išme-Dagan) permette di comprendere la vita degli Stati mesopotamici in una delle più brillanti epoche della loro storia. Si sono fatte numerose ipotesi sull'epoca esatta di H., e le estreme conclusioni vanno dal sec. XXII al XVIII a. C. Le recenti scoperte di Mari hanno costretto a rivedere alcuni sincronismi che parevano acquisiti. I nuovi scavi e i nuovi testi scoperti, le conquiste dell'orientalismo in questi ultimi anni in tutto il Medio Oriente, costringono a riesaminare il problema cronologico nel suo insieme, così come le cronologie particolari, assolute e relative. Alcuni sono inclini ad avvicinare H., ponendolo al sec. XVIII o perfino al XVII. Questa tendenza incontra sempre più il favore degli esperti. Nel suo insieme, tale opinione, che comporta numerose varianti, ha grandissima probabilità: molti la credono perfino dimostrata; tuttavia alcuni dotti preferiscono attualmente conservare le date tradizionali e mantenere H. al sec. XX o al XIX.

II. IL CODICE DI H. – Il monumento più importante dell' attività legislativa di H. è il suo codice. L'esemplare principale è un blocco alto m. 2,25, trovato frantumato in tre pezzi a Susa dalla missione francese chiamata Délégation en Perse e diretta da M. de Morgan, nel dic. 1901-genn. 1902. Questo esemplare sembra sia stato dapprima innalzato nel tempio di Šamaš, a Sippar, e posto così innanzi allo stesso dio legislatore (è l'opinione di V. Scheil), oppure nel tempio di Marduk a Babilonia (secondo altri). Comunque sia, fu tolto dagli invasori elamiti e trasportato a Susa come bottino di guerra. Alcuni paragrafi sono perfino stati cancellati dai vincitori, forse per far posto ad un'iscrizione. Il testo è stato copiato, in epoche e paesi diversi; queste copie hanno permesso di ricostituire press'a poco le parti danneggiate e fornito delle varianti qualche volta interessanti per le parti conservate. Il codice di Susa è stato trasportato a Parigi al Museo del Louvre. È stato decifrato da V. Scheil (v.).

Non è un codice nel senso moderno di sistematizzazione di leggi, ma nel senso di collezione fatta per essere vista da tutti, ed alla quale tutti possono riferirsi; si oppone a raccolte fatte soprattutto per gli specialisti, come la raccolta di leggi assire. Il codice ha un prologo ed un epilogo, redatti in dialetto e stile poetico, ed un corpo di leggi (diviso dai moderni in 282 paragrafi), scritto nel dialetto e stile della cancelleria reale, chiaro e preciso senza tecnicismo. La parte legislativa si può dividere in tre grandi sezioni; diritto alla proprietà, diritto familiare, diritto sociale (criminale e civile). Questa divisione non è del tutto adeguata secondo i concetti moderni, ma è comoda.

Il codice di H. è stato per lungo tempo considerato come un documento quasi unico e si è stati inclini a vedervi una specie di miracolo, attribuendo a H. una originalità che non possiede. Le scoperte in questi ultimi anni (1945-47) del codice di Ešnunna (o codice di Bilalama) e del codice di Lipit-Ištar, il primo in accadico, il secondo in sumerico, anteriori a quello di H. rispettivamente di ca. due secoli e di un secolo e mezzo, e di provenienza l'uno dal nord est, l'altro dal sud della Babilonia, obbligano a rivedere questo giudizio. Il codice di H. rientra nella grande tradizione giuridica sumero-accadica o mesopotamica. Tutti i grandi sovrani sumerici o accadici si erano dichiarati legislatori, e la loro attività giuridica è provata dagli atti e disposizioni di leggi, come quelle di Urukagina (fine della dinastia di Lagaš). L'originalità di H. è stata di essere legislatore d'Impero e di entrare nella tradizione giuridica completandola, armonizzando i

costumi, estendendo il diritto e la legge a tutti i sudditi del suo vasto Impero. Ben inteso, vi era anche la giurisprudenza creata dai giudizi dei tribunali, dalle disposizioni amministrative, dalle decisioni provenienti dal potere sovrano del re.

È impossibile qui anche solo abbozzare il confronto con le altre legislazioni : raccolta delle leggi assire, codice hittita, costumi di Nuzi. Queste partecipano del diritto mesopotamico, modificato però dagli usi e dai diritti particolari delle civiltà che le hanno prodotte.

Né è possibile istituire un confronto particolareggiato con il diritto israelita. Basti osservare che il diritto mesopotamico è quello di un paese commerciale, che vive di produzione, di scambi e di transito, in ogni ordine. La preoccupazione è di garantire la giustizia e la sicurezza in una civiltà insieme stabile e « aperta ». Il diritto israelita è influenzato, certo, dal diritto mesopotamico, ma anche dagli usi dei nomadi e semi-nomadi (in questo si avvicinerebbe al diritto consuetudinario di Nuzi); è il diritto di un piccolo popolo minacciato dai grandi Imperi, che cerca di preservare la sua fede, le sue tradizioni e la sua integrità, e perciò lo si potrebbe chiamare quasi un diritto « protezionista » e « chiuso ». Inoltre il diritto israelita ha un carattere di monoteismo teocratico particolarissimo. Lasciando da parte ciò che è rivelazione e monoteismo in Israele, si può dire che H. ha cercato, mantenendo lo spirito religioso, di stabilire una distinzione tra tutto ciò che appartiene all'autorità sacerdotale o clericale e ciò che spetta all'autorità civile. Il re, capo religioso, è sovrano dei due ordini, poiché la religione è il loro fondamento, ma le funzioni devono essere distinte. Vi è del pari un abisso tra il monoteismo giudaico e l'unificazione religiosa tentata da H.

L'età di H. è anche quella d'Abramo (anche se non si ammette l'identificazione, estremamente dubbia, di Amrafele [v.] con H.; ed anche se Abramo e H. non sono esattamente contemporanei). Quest'età fu quella della prima civiltà babilonese classica, nella quale la cultura mesopotamica, ricca d'un lunghissimo passato, raggiunse una delle sue espressioni più alte : età classica, non solamente per l'Oriente antico, ma per l'intera umanità.

Altri personaggi che portano il nome di H. sono stati rivelati dalle lettere di Mari.

Bibl.: Della bibl. immensa dedicata a H. ed alla prima dinastia di Babilonia, basti citare : Th. Böhl, *King Hammurabi of Babylon in the setting of his time (about 1700)*, Amsterdam 1946. Sul codice di H.: *editio princeps* : V. Scheil, in *Mémoires de la Délégation en Perse*, IV, *Textes élamites-sémitiques*, 2ª serie, Parigi 1902; ristampato a parte nel volume *La loi de Hammourabi*, 3ª ed., ivi 1906. Le più recenti traduzioni sono quelle di W. Eilers, *Die Gesetzstele Chammurabis* (*Der Alte Orient*, 31, XXXIV), Lipsia 1932; [A. Deimel], *Codex Hammurabi, transcriptio et versio latina*, 3ª ed. di A. Pohl e R. Follet, Roma 1950. Sul codice di Lipit-Ištar, ca. 150 anni prima di H.: F. R. Steele, *The Lipit-Ishtar law code*, in *American journal of archaeology*, 51 (1947), p. 158 sgg. Sul codice di Bilalama (o d'Ešnunna, o di Tell Harmal), ca. 2 secc. prima di H.: A. Goetze, *The laws of Eshnunna*, in *Sumer*, 4 (1948), p. 63 sgg.; M. Th. de Liagre Böhl, *Het akkadische wetboek van Bilalama, Koning van Esjnunna*, in *Jaarbericht van het vooraziatisch genootschap «Ex Oriente Lux»*, 11 (1949-50), p. 95 sgg. Renato Follet

HAMON, André-Jean-Marie. - Sulpiziano, teologo e oratore, n. a Le Pas (Mayenne) il 18 maggio 1795, m. a Parigi il 16 dic. 1874. Professore di teologia nel Seminario di S. Sulpizio (1820-25), indi rettore in quello di Bordeaux, con il titolo anche di vicario generale (1825-51), passò a reggere, fino alla morte, la parrocchia di S. Sulpizio a Parigi. Rifiutò i vescovati di Montauban e di Mans.

Ampio favore incontrarono, ed ebbero numerose edizioni e versioni, le biografie : *Vie du card. de Cheverus* (Parigi 1837), *Vie de Marie River* (ivi 1852) e, soprattutto, la *Vie de st François de Sales* (2 voll., ivi 1854; 39ª ed. ivi 1929) per l'accuratezza delle ricerche e della stesura e per l'unzione tutta particolare, con cui si espongono i fatti. Uguale successo ben meritato ebbero e conservano ancora le *Méditations pour tous les jours de l'année* (3 voll., ivi 1872; 150° migliaio, ivi 1929; vers. it., 4 voll., Torino 1918). Giova pure ricordare : *Traité de la prédication* (Parigi 1846); *Notre-Dame de France, ou Histoire du culte de la ste Vierge en France* (7 voll., ivi 1861-66) e *Retraites pastorales* (2 voll., postumi, ivi 1889).

Bibl.: L. Branchereau, *Vie de M. H.*, Parigi 1877; Hurter, V, col. 1824. Celestino Testore

HAMON, Auguste. - Gesuita, scrittore di ascetica, n. a St-Père-en-Retz (Loira inferiore) il 2 genn. 1860, m. a Parigi il 26 giugno 1939. Professore di lettere nel Collegio di S. Ignazio a Parigi (1896-1899), vi rimase come scrittore fino al 1908, quando fu nominato collaboratore al periodico *Etudes*. Fu nello stesso tempo rettore, a due riprese, della casa di Rouen (1908-16 e 1931-35). Passò gli ultimi anni a Parigi.

Oltre ad una nutrita collaborazione a vari periodici, specialmente a *Etudes*, a *Revue d'ascétique et de mystique* e a parecchie opere di ascetica, lasciò : *Un maître de la vie mystique. Le p. René de Maumigny* (2ª ed., Parigi 1921); *Les Auxiliatrices du Purgatoire* (2 voll., ivi 1919-21); ma soprattutto il suo nome è legato ai volumi ben documentati della : *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur* : I. *Vie de ste M.-M. Alacoque* (Parigi 1907; 5ª ed., ivi 1923; vers. it., Torino 1920); II. *L'aube de la dévotion* (ivi 1925); III. *Paray-le-Monial* (ivi 1927); IV. *Luttes indécises* (ivi 1931); V. *Royal triomphe* (postumo, ivi 1940).

Bibl.: J. Lebreton, *Le p. A. H. (1860-1939)*, in *Revue d'hist. de l'Eglise de France*, 25 (1939), pp. 419-21. Celestino Testore

HAMONTANUS (Kalkebrenner), Gérard. - Certosino, n. ad Hamont (Brabante) al principio del sec. XVI, m. a Colonia il 2 ag. 1566. Dopo essere stato avvocato e notaio ad Aquisgrana, entrò nella certosa di Colonia, dove, per la sua grande virtù, fu eletto priore (1536) e, negli ultimi anni della vita, vicario provinciale. Il suo convento, ch'egli riuscì a salvare dalle minacce dei protestanti, divenne rifugio di preti cattolici e specialmente di Gesuiti, e centro di cultura ecclesiastica.

Indusse a scrivere il suo confratello Lorenzo Surio; contribuì alla versione latina e all'edizione delle opere di G. Taulero (Colonia 1547), pubblicò quelle di G. di Ruysbroek (ivi 1549) di cui fece le prefazioni, e una serie di opuscoli di Dionigi il Certosino (ivi 1550). Scrisse alcune opere di devozione : *Exercitia quaedam pia et salutifera de Psalterio gloriosae Virginis Mariae* (ivi s. a.) ed altre rimaste manoscritte. A lui è dai più attribuito l'*Hortulus devotionis*, apparso anonimo a Colonia nel 1541.

Bibl.: Th. Petreius, *Bibliotheca Carthusiana*, Colonia 1609, pp. 97-104; J. F. Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles 1739, p. 350 sg.; J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. litt.... des Pays-Bas*, I, Lovanio 1765, p. 271 sg.; J.-J. Thonissen, s. v. in *Biographie nationale de Belgique*, 8 (1884-85), col. 675 sg.; *Chronologia Carthusiae Coloniensis*, pubblicata da J. J. Merlo, in *Annalen des hist. Vereins f. d. Niederrhein*, 45 (1886), p. 42; E. de Seyn, *Dict. des écrivains belges*, II, Bruges 1931, p. 1093. Renata Orazi Ausenda

HAN, Ulderico. - Tipografo tedesco, originario di Ingolstadt, m. a Roma prima del 1480. La sua attività si svolse in Roma dal 1467 al 1471, poi da quest'anno al 1474 associato con Simone Cardella, indi di nuovo da solo fra gli aa. 1475-78; gli sono attribuite oltre 60 edizioni.

Fra esse è il libretto *Meditationes* del card. Giovanni da Torquemada (Turrecremata), datato 31 dic. 1467, primo libro con figure stampato in Italia e del quale si conoscono soltanto 4 esemplari in biblioteche pubbliche di Manchester, Madrid, Vienna e Norimberga. Sottoscrisse sue edizioni anche con il cognome latinizzato di *Gallus* e con l'appellativo di *Barbatus*.

Bibl.: K. Haebler, *Die deutschen Buchdrucker des XV. Jahrhunderts im Auslande*, Monaco 1924, pp. 18-22; L. De Gre-

gori, *La stampa a Roma nel sec. XV*, Roma 1933, pp. 13-14, 43-49. Per le *Meditationes*: L. Donati, *Meditationes Johannis de Turrecremata, Divagazione prima*, in *Maso Finiguerra*, 4 (1939), pp. 3-68; L. De Gregori, *Il chiostro della Minerva e le « Méditationes » del card. Turrecremata*, Roma 1940; L. Donati, *Divagazione seconda*, in *Studi di bibliografia e di argomento romano in memoria di Luigi De Gregori*, ivi 1949, pp. 99-128; G. Avanzi, *L'illustrazione libraria con particolare riguardo al libro italiano*, ivi 1950, pp. 13-14 e 34. Giannetto Avanzi

ḤANAFITA, RITO : v. ABŪ ḤANĪFA.

HANANI (ebraico: *Ḥănānī*). - 1. Profeta, che rimproverò al re Asa la mancanza di fiducia in Dio, quando, contro Baasa re d'Israele (910-887), invocò l'aiuto di Benadad, re di Damasco. Asa, irritato, lo fece incarcerare (*II Par.* 16, 7-10). Probabilmente è il padre del profeta Iehu (*I Reg.* 16, 1-7; *II Par.* 19, 2; 20, 34).

2. Altri 4 israeliti del Vecchio Testamento. Un levita, figlio di Heman, capo della 18ª classe dei cantori (*I Par.* 25, 4-25). Un sacerdote, figlio di Emmer, che rimandò la donna straniera sposata in esilio (*Esd.* 10, 20). Un fratello di Neemia, cui questi affidò il governo di Gerusalemme (*Neh.* 1, 2; 7, 2). Un sacerdote, che partecipò alla consacrazione delle mura di Gerusalemme (*Nah.* 12, 35).

BIBL.: E. Tobac-J. Coppens, *Les prophètes d'Israël*, I, 2ª ed., Malines 1932, p. 142; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 119, 125, 199 sg., 212, 225 sg.; A. Médebielle, *Esdras-Néhemie* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 4), Parigi 1949, pp. 176, 327 sg., 348. Francesco Spadafora

ḤANBALITA, RITO. - Una delle quattro grandi scuole o riti o sistemi giuridici dell'islamismo ortodosso, risalente al giurista e teologo Aḥmad b. Ḥanbal (780-855 d. C.). Questo dottore visse a Bagdad sotto i primi califfi ʿabbāsidi e si distinse per lo studio approfondito della tradizione (*ḥadīṯ*) storico-normativa, attribuita a Maometto e ai suoi compagni, sulla quale egli raccolse un imponente *corpus* di ca. 30 mila numeri (*Musnad*).

Sia nella elaborazione giuridica sia in quella teologica Ibn Ḥanbal assunse un atteggiamento rigidamente conservatore, fondato sui dati positivi della rivelazione e della tradizione, alieno al massimo da ogni intervento del criterio personale (*ra'j*), quale era stato invece accettato in varia misura dai precedenti riti ḥanafita a šāfiʿita. In teologia egli si trovò così ad avversare strenuamente le dottrine dei muʿtaziliti, miranti a una interpretazione razionale dei punti controversi della rivelazione (libero arbitrio dell'uomo, rapporto fra la persona di Dio e i suoi attributi, creazione nel tempo del *Corano*); e quando il favore di alcuni califfi tentò di imporre il muʿtazilismo come dottrina di Stato, la resistenza di Ibn Ḥanbal gli attirò persecuzioni e prove da cui solo l'avvento di nuovi sovrani devoti alla ortodossia tradizionale valse a liberarlo. Circonfuso da un'aureola di santità anche per questa coraggiosa resistenza alla persecuzione politica, Ibn Ḥanbal morì a Bagdad e ivi fu sepolto.

Il suo sistema, letteralista, rigorista e conservatore, è rimasto in minoranza per numero di seguaci rispetto agli altri tre ortodossi, ma segna nella storia religiosa e sociale dell'islām un tratto altamente caratteristico, per la tenace intransigenza delle dottrine e le personalità dei suoi assertori, dal fondatore ai grandi dottori ḥanbaliti dei tempi medievali e moderni. Emergono tra questi il siriano Ibn Tajmijjah (1263-1328), fecondissimo polemista, teologo e moralista; e, in epoca più recente, il fondatore del movimento wahhābita d'Arabia, Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb (sec. XVIII). Questa grande reviviscenza di puritanesimo, che ha messo capo allo Stato e alla dinastia oggi dominante in Arabia, ha infatti le sue radici nel sistema ḥanbalita che è tuttora la dottrina ufficiale, in diritto e teologia, nell'Arabia saʿūdiana. Lo ḥanbalismo è inoltre seguito dai sunniti del ʿOmān, della Costa dei Pirati, dell'al-Aḥsā, e ha nuclei di seguaci nel ʿIrāq, in Siria e Palestina. Anche nell'India musulmana, seguono il r. ḥ. i cosiddetti *Ahl al-ḥadīṯ* (« gente del *ḥadīṯ* », che è del resto la denominazione storica datasi dai ḥanbaliti sin dal più antico periodo), detti da alcuni autori europei « wahhābiti indiani ». Il numero totale dei ḥanbaliti odierni può calcolarsi sui 3 milioni.

Recenti studi hanno messo in rilievo, in contrasto con il rigorismo morale e lo stretto conservatorismo del sistema ḥanbalita, alcuni lati di sorprendente equilibrio e concretezza insieme della sua teologia, come nel problema della volontà dell'uomo nei rapporti della onnipotenza divina, in cui, sia pure per diversa via e con altre finalità, la posizione ḥanbalita viene ad essere non molto lontana da quella dei muʿtaziliti, i loro fierissimi avversari del periodo delle origini, oggi da tempo estinti.

Per la bibl. v. ISLĀM. Francesco Gabrieli

HANCHUNG, DIOCESI di. - Si trova nella Cina settentrionale nella parte sud-occidentale nella provincia civile dello Shensi. Fu eretta in vicariato apostolico il 2 giugno 1887 per divisione del vicariato apostolico dello Shensi ed ebbe il nome di vicariato apostolico dello Shensi meridionale. Fu affidata al Seminario dei SS. Apostoli Pietro e Paolo di Roma per le Missioni Estere. Il 3 dic. 1924 ebbe il nome di vicariato apostolico di Hanchungfu, e, fusosi nel 1926 il Seminario dei SS. Apostoli Pietro e Paolo con l'Istituto delle Missioni Estere di Milano, la missione di H. passò al nuovo Istituto pontificio dei SS. Apostoli Pietro e Paolo e dei SS. Ambrogio e Carlo per le Missioni Estere. Nel 1928 cedette parte del suo territorio per l'erezione della prefettura apostolica di Hinganfu. L'11 apr. 1946, con la istituzione della gerarchia episcopale in Cina, H. fu elevata a diocesi suffraganea di Sian.

Ha una estensione di 16.000 kmq. Al 30 giugno 1949, su di una popolazione totale di 1.500.000 ab., i cattolici erano 18.679, i catecumeni 414, i protestanti 2000, i maomettani 50.000, il resto pagani, buddhisti, taoisti o confucianisti. Oltre al vescovo italiano, vi erano pure 25 sacerdoti italiani e 8 sacerdoti secolari cinesi. Nel Seminario preparatorio studiavano 12 alunni, 36 in quello minore e 2 nel Seminario regionale del Honan con sede a Kaifeng. Tra il personale ausiliario figuravano 2 fratelli laici italiani, 51 suore di cui 15 italiane e il resto cinesi, 23 catechisti, 91 maestri, 20 battezzatori e 2 medici. Sul vasto territorio, diviso in 14 distretti, erano sparse 14 stazioni primarie e 107 secondarie, 22 chiese e 72 oratori o cappelle. Le opere annoveravano 1 ospedale con 50 letti, 6 ambulatori medici, 3 orfanotrofi con 148 ragazze, 2 ospizi per vecchi con 44 ricoverati, 1 lebbrosario con 18 degenti, 2 brefotrofi con 41 bambini, 1 collegio maschile con 16 alunni e 1 femminile con 22 alunne, 1 asilo infantile con 63 assistiti. Le 20 scuole elementari avevano complessivamente 1883 alunni e le 22 medie 446 scolari.

Le origini cristiane di H. sono legate a quelle di tutto lo Shensi, che ha per capitale Sian (v.). Tra i Padri gesuiti che qui lavorarono nel sec. XVII devono ricordarsi il Faber e il Motel, il primo dei quali m. a pochi chilometri da H. in fama di santità (1659); tra i Padri francescani, succeduti ai Gesuiti, il b. Giovanni da Triora (m. nel 1816) e il Martinelli, qui arrestato nel 1860 e tradotto prigioniero a Canton. Dopo la erezione della missione autonoma, il vero fondatore e organizzatore ne fu mons. Pio Giuseppe Passerini, appartenente al Seminario dei SS. Pietro e Paolo di Roma e che governò il vicariato dal 1895 al 1918. Negli ultimi trent'anni la missione ha sofferto più volte nel personale e nelle opere a causa di incursioni e saccheggi di soldati comunisti, che avevano il loro quartiere generale nella missione di Yenan, a nord dello Shensi.

BIBL.: GM, p. 195; MC, 1950, pp. 138 sg., 300-301; G. B. Tragella, *Italia missionaria*, Roma-Milano 1939, p. 149 sgg.; Arch. di Prop. Fide, *H.*, relazione al 30 giugno 1949. Adamo Pucci

HÄNDEL, GEORG FRIEDRICH. - Musicista, n. ad Halle il 23 febbr. 1685, m. a Londra il 14 apr. 1759.

(*per cortesia del dott. B. Degenhart*)
HÄNDEL, GEORG FRIEDRICH - Ritratto, incisione contemporanea di Georg Friedrich Schmidt.

Superando l'ostilità paterna compì gli studi musicali sotto la guida dell'organista Zachow; s'iscrisse come studente di giurisprudenza nell'Università di Halle, ma nel 1703 si trasferì ad Amburgo ove fece rappresentare la prima opera teatrale, *Almira* (1705). Dal 1706 al 1709 fu in Italia, a Firenze, Roma, Venezia e Napoli, ove conobbe i grandi maestri Alessandro e Domenico Scarlatti e Arcangelo Corelli; nel 1710 fu maestro di cappella nella corte di Hannover, ma alla fine dello stesso anno si trasferì a Londra, ove rimase per tutta la vita che fu ricca di lotte, cadute e trionfi.

Sono note le vicende della sua carriera teatrale in rapporto alle difficoltà finanziarie dell'Accademia reale di musica da lui fondata ed alle rivalità economico-artistiche del Bononcini prima e del Porpora poi. Alla copiosa produzione teatrale seguì la creazione di una nuova forma drammatica in cui il genio di H. ha lasciato il suo segno perenne. Il *Saul* e *Israele in Egitto* (1738-39) furono i primi saggi di questa personale concezione dell'oratorio; seguì il *Messia*, eseguito a Dublino nel 1742 con grande successo, che non si rinnovò in Inghilterra. Egualmente poco fortunati furono l'oratorio profano *Ercole* e il *Belsazar* (1744), ma fu trionfalmente accolto il *Giuda Maccabeo* (1747) scritto a celebrazione della vittoria del duca di Cumberland sui partigiani degli Stuart. Frutti di una inesauribile vena creativa furono gli oratòri composti dal 1747 al '51: *Giosuè*, *Salomone*, *Susanna*, *Teodora*, *Iefte*. Negli ultimi anni il musicista fu colto dalla cecità, ma fu confortato dall'ammirazione ormai indiscussa e universale; fu sepolto, in segno di grande onore, nell'abbazia di Westminster. L'opera di H., pregevole anche nel campo della musica strumentale, eccelle nell'oratorio, in cui la fantasia ebbe modo di spiegarsi con una mirabile grandiosità di architettura e pienezza di espressione: l'epica drammaticità dei cori e l'intenso lirismo melodico delle parti solistiche si fondono nell'armoniosa e salda unità artistica della composizione sempre improntata a caratteri di nobile e solenne vigore stilistico.

BIBL.: F. Chrysander, *G. F. H.*, Lipsia 1858-67, biografia fondamentale; R. Rolland, *H.*, Parigi 1901; Newman Flower, *G. F. H.*, Londra 1923; H. Leichtentritt, *H.*, Berlino 1924; J. Müller-Blattau, *G. F. H.*, Potsdam 1934; Percy M. Young, *H.*, Londra 1947. Luigi Ronga

HANEBERG, DANIEL BONIFATIUS. - Vescovo, n. a Lenzfried (Baviera) il 16 giugno 1816, m. a Spira il 31 maggio 1876. Dopo aver studiato filologia e teologia all'Università di Monaco, fu ordinato sacerdote nel 1839 e divenne professore ordinario di esegesi dell'Antico Testamento all'Università di Monaco.

Entrato nell'Ordine di s. Benedetto nell'abbazia di s. Bonifacio nel 1850, cinque anni dopo vi divenne abate. Nel 1864 eletto vescovo dal Capitolo del duomo di Treviri, rifiutò la nomina. Lo stesso fece i due anni successivi, quando gli furono offerte le sedi di Colonia e di Eichstätt. Fu chiamato a Roma da Pio IX per preparare il Concilio Vaticano. Nel 1872 accettò l'amministrazione della diocesi di Spira, che quale vescovo resse fino alla morte. Tra le sue opere si ricordano: *Die religiösen Altertümer der Bibel* (Monaco 1869), *Geschichte der biblischen Offenbarung* (ivi 1850) e l'edizione dei *Canones s. Hippolyti* (ivi 1870).

BIBL.: A. Lindner, *Die Schriftsteller im heutigen Königreich Bayern*, II, Ratisbona 1880, pp. 216-69; Ph. Funk, *D. B. H.*, in *Hochland*, 23 (1925-26), pp. 154-68. Silvio Furlani

HANGCHOW, ARCIDIOCESI di. - La provincia civile del Chekiang, nella Cina centro-orientale, fino al 14 ag. 1838 fece parte, insieme con le province del Kiangsi e del Fokien, del vicariato apostolico del Fokien (v. FOOCHOW); in quella data furono eretti due distinti vicariati: quello del Fokien e quello del Chekiang e Kiangsi. Il Fokien rimase ai Frati Predicatori, mentre il Chekiang e Kiangsi fu dato ai Lazzaristi.

Il 27 marzo 1846 anche la missione lazzarista fu divisa per dar vita a due distinti vicariati: del Chekiang e del Kiangsi. Il 10 maggio 1910 il Chekiang fu ulteriormente diviso nei vicariati apostolici del Chekiang occidentale e del Chekiang orientale. Il 3 dic. 1924 il primo prese il nome di vicariato apostolico di H., il secondo di vicariato apostolico di Ningpo. Da allora H. non subì altre divisioni: solo nel giugno 1940 cedette il distretto di Kinhwa alla prefettura apostolica di Lishui (v.). Con la istituzione della gerarchia episcopale in Cina, l'11 apr. 1946, H. fu elevata a sede arcivescovile-metropolitana della provincia ecclesiastica del Chekiang con le diocesi suffraganee di Ningpo e Taichow, cui il 13 maggio 1948 si aggiunse quella di Lishui, e il 3 marzo 1949 quella di Yungkia. H. rimase sempre affidata alla Congregazione della Missione, che vi manda i religiosi della provincia di Parigi.

Ha una estensione di ca. 32.000 kmq. Al 30 giugno 1947 la popolazione totale si aggirava sui 6.000.000 di ab., di cui 30.000 cattolici e 2.000 catecumeni. Il personale missionario, oltre all'arcivescovo, contava 48 sacerdoti secolari cinesi e 19 lazzaristi francesi; 3 alunni latinisti e 2 filosofi studiavano, per questa arcidiocesi, nel Seminario di Ningpo. Le suore erano 115, di cui 94 cinesi. Tra le opere figuravano 2 orfanotrofi con 400 ricoverati; 3 ospedali con 50 letti; 22 ambulatori medici, che nell'esercizio 1946-47 avevano dato 2.680.353 consultazioni; 4 laboratori. Le 3 scuole medie avevano 669 alunni, le 22 elementari 2779 scolari. Precedenti statistiche riportavano un numero abbastanza grande di catechisti, maestri e battezzatori, 2 medici e 13 infermieri.

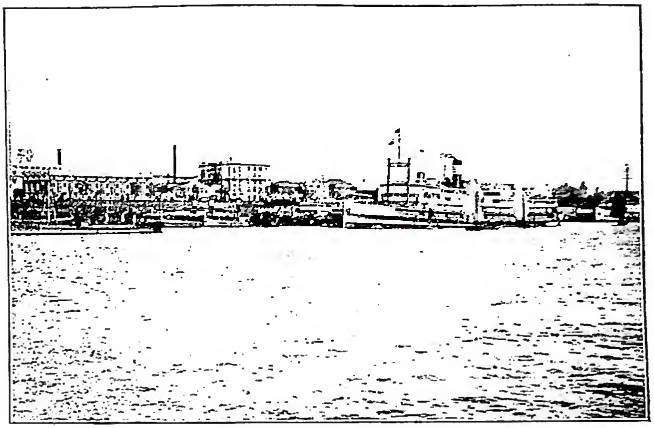
Al tempo della predicazione dei nestoriani (sec. VII) erano in H. alcune migliaia di cristiani, poi massacrati nel sec. VIII. Sotto l'antica missione francescana H. fu una delle sedi suffraganee dell'arcidiocesi di Khambaliq, poi distrutte sotto la dinastia dei Yuan. Vi fu costruita la Cattedrale per generosità di una dama armena, e un'altra chiesa dal vescovo Andrea da Perugia. Il b. Odorico da Pordenone portò in H., dalle Indie Orientali, le reliquie del b. Nicola da Tolentino. Nel sec. XVI il cristianesimo rientrò nel Chekiang per opera di Leone Ly e Michele Yang, letterati cinesi, battezzati dal p. Matteo Ricci. I Gesuiti fondarono in città e provincia diverse residenze (1610-80). Degni di menzione i pp. de Rocha, Trigault, Froes, Cattaneo, Ribeiro, Martini, Diaz, Verbiest e Intorcetta, quasi tutti morti e seppelliti in H., nella cripta tuttora esistente del cimitero « Ta Fang Tsin ». Gravi persecuzioni attraversò la missione nel 1691, rinnovatesi sotto l'imperatore Yong Tcheng (fu allora convertita in pagoda la chiesa costruita dal p. Martini nel 1661, e che poté essere ricuperata solo nel 1860); parimenti nel 1790 e nel secolo seguente, in specie tra il 1858 e il 1864. Nel 1838 (quando fu eretto il vicariato apostolico del Chekiang e Kiangsi) non esistevano più che pochi nuclei di fedeli: H., Tsofupang (Kiashing), Chuchow e Ningpo.

BIBL.: AAS, 32 (1940), p. 506; GM, p. 195 sg; MC, 1950, pp. 374-75; *Annuaire de l'Eglise catholique en Chine 1948*, Sciangai 1948, passim. Adamo Pucci

ḤĀNĪŠ : v. ARABIA.

HANKOW, ARCIDIOCESI di. - Il vicariato apostolico del Hupeh, che dal 2 apr. 1856 comprendeva tutta l'omonima provincia civile, nella Cina centrale, in data 11 sett. 1870 fu diviso in tre distinti vicariati: del Hupeh occiduo-settentrionale, del Hupeh occiduo-meridionale e del Hupeh orientale, che il 3 dic. ebbero rispettivamente il nome di Laohokow, di Ichang e di H. Quest'ultimo subì una prima divisione il 12 dic. 1923, dando vita alle tre prefetture apostoliche di Puchi (v.), di Wuchang e di Hanyang (v.); quindi una seconda il 18 luglio 1929, con l'erezione della missione *sui iuris* di Hwangchow, oggi diocesi con il nome di Kirchow, e da ultimo una terza il 17 giugno 1937, allorché fu eretta la prefettura apostolica di Suihsien (v.). Con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, l'11 apr. 1946, H. fu elevata a sede arcivescovile metropolitana della provincia ecclesiastica del Hupeh, con le diocesi suffraganee di Hanyang, Ichang, Kichow, Laohokow, Shihnan e Wuchang. È affidata all'Ordine francescano dei Frati Minori che vi manda per il lavoro apostolico i religiosi italiani della provincia veneta.

Negli attuali confini l'arcidiocesi di H. misura 12.120 kmq. Al 30 giugno 1948 la popolazione totale era di ca. 3 milioni di ab., di cui cattolici 35.072 e catecumeni 12.206, il resto pagani e seguaci del buddhismo (2 milioni ca.), del taoismo (600.000 ca.) e del confucianismo (300.000 ca.). Il personale missionario, oltre all'arcivescovo, contava 14 sacerdoti secolari cinesi e 56 padri francescani minori; 5 religiosi laici francescani e 7 fratelli maristi. Gli alunni del Seminario preparatorio erano 48, di quello minore 2 e del regionale per l'Hupeh, che ha sede in H. ed è affidato ai Francescani Minori, 2. Le suore, appartenenti a 4 istituti diversi, erano 183, di cui 85 cinesi; v'erano pure 309 catechisti, 335 maestri, 119 battezzatori, 16 medici e 131 infermieri. Il territorio era diviso in 7 distretti o vicariati foranei con 29 parrocchie, 92 stazioni primarie e 317 secondarie, 29 chiese e 63 cappelle. Tra le opere si contavano 4 ospedali con 316 letti, 22 ambulatori, 3 orfanotrofi con 183 ricoverati, 1 ospizio per vecchi con 12 degenti. Le 34 scuole elementari istruivano 3727 bambini, le 3 medie 2534 alunni e le 18 di preghiera e primi elementi 544 ascoltatori.



(fot. Fides)

HANKOW, ARCIDIOCESI di - Veduta del porto.

La prima predicazione cristiana nel Hupeh risale al sec. XVII, per opera dei Gesuiti, ma fu soffocata dalle persecuzioni e non ebbe sviluppo: il 18 febbr. 1820 fu quivi strangolato il b. Francesco Regis Clet, sacerdote lazzarista. Nel 1835 il b. Giovanni Gabriele Perboyre, sacerdote anch'egli lazzarista e quivi pure strangolato l'11 sett. 1840, trovava solo 200 cristiani nelle tre grandi città di H., Hanyang e Wuchang. Il movimento verso la chiesa cattolica si accentuò, nella missione di H., specialmente dopo il 1900 e ancora più dopo la caduta dell'Impero. Le bande brigantesche arrecavano danni e vittime, tra cui il p. Melotto nel 1923, ma più ancora ne arrecò la guerra tra il Giappone e la Cina e quella mondiale.

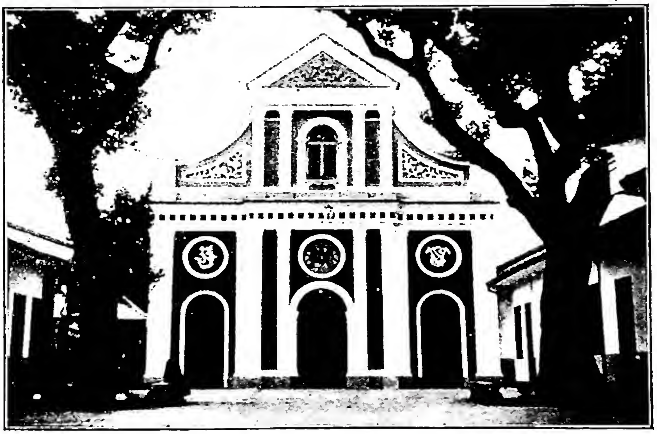
BIBL.: AAS, 17 (1925), pp. 23-25; GM, p. 196; MC, 1950, pp. 359-60; G. B. Tragella, *Italia missionaria*, Roma-Milano 1939, p. 119 sgg.; Arch. di Prop. Fide, *Relazione H.* al 30 giugno 1948.

Adamo Pucci

HANNOLIED : v. ANNONE.

HANOI, VICARIATO APOSTOLICO di. - Si trova nel Tonkino sud-occidentale (Viet-nam) ed ha una superficie di 4600 kmq. Dalla divisione del vicariato apostolico del Tonkino nel 1678 si ebbero i due vicariati del Tonkino orientale e occidentale e da questo ultimo venne distaccato, il 17 marzo 1846, quello del Tonkino meridionale. Nel 1901, infine, se ne stralciava il vicariato apostolico del Tonkino marittimo.

L'attuale denominazione di H. fu data il 3 dic. 1924. Comprende le province di Hadong, Hanan o Phily; parte delle province di Namdinh, Hoabinh, Hungyên e Sontay. Gli abitanti sono tutti annamiti, eccetto quelli della zona montana che appartengono alla gente « Thai » o « Tho », dai molti idiomi, e nulla hanno in comune con la lingua annamitica. Vi sono tre religioni: buddhismo, confucianismo e taoismo, ma di religione hanno soltanto il nome, perché ridotte a delle sètte, aventi come dottrina un crasso ateismo e materialismo. Tenacissimo è il culto degli antenati. Alcune sètte protestanti si sono trapiantate dall'America e dalla Francia nella città di H., ma con scarso proselitismo. Agli inizi del sec. XVII vari missionari, tra cui il noto Alessandro de Rhodes, predicarono, con molto successo, il Vangelo nel Tonkino. Nel suo territorio furono ordinati i primi due sacerdoti tonchinesi il 1668; il 14 febbr. 1670 vi fu celebrato il Sinodo tonchinese. La popolazione



(fot. Fides)

HANGCHOW, ARCIDIOCESI di - Chiesa di Chekiang.

cristiana conta vari martiri, dei quali 28 sono stati beatificati nel 1900 e nel 1906. Si ricordano il b. Teofano Venard delle Missioni Estere di Parigi e la b. Agnese De. Il vicariato di H. è stato sempre affidato alla Società delle Missioni Estere di Parigi, ma con decreto del 18 apr. 1950 è passato al clero secolare viet-namiano.

Su una popolazione di oltre 2.200.000 ab., i cattolici sono 195.070, i catecumeni 6924, i pagani 2.000.000. Vi sono 165 sacerdoti annamiti e 57 esteri; 20 fratelli annamiti e 13 esteri; 427 suore annamite e 44 estere; 370 catechisti; 1 seminario maggiore con 42 alunni e 1 minore con 110 alunni; 23 sono i distretti; 87 quasi parrocchie, 200 chiese e 546 cappelle. Maestri 1069; scuole elementari 212, con 7285 alunni e 2469 alunne; 4 scuole medie, con 763 alunni e 886 alunne; 2 scuole superiori, con 825 alunni e 496 alunne; 1 scuola per catechisti, con 43 alunni; 4 ospedali con 140 letti; 4 orfanotrofi con 140 orfani; 2 ricoveri per vecchi con 1003 ospiti; 1 tipografia, da cui sono editi vari periodici. H., capitale intellettuale del Viet-nam, è la residenza dell'Ordinario.

Bibl.: Archivio di Prop. Fide, *Relatio quinquennalis*, pos. prot. n. 1260/41; MC, 1950, pp. 276-77, 481; AAS, 42 (1950), p. 647. Edoardo Pecoraio

HANOTAUX, Gabriel-Albert-Auguste. - Uomo politico e scrittore, n. a Beaurevoir (Aisne) il 19 nov. 1853, m. a Parigi l'11 apr. 1944. Insegnò all'Ecole pratique des Hautes Etudes; fu tre volte ministro degli Affari Esteri, poi ministro plenipotenziario e deputato; accademico di Francia dal 1898.

Scrisse: *Histoire du card. de Richelieu* (1896 sgg.), *Tableau de la France en 1614* (1898), *Histoire de la France contemporaine* (1903-1908), *Jeanne d'Arc* (1911), *Histoire de la nation française* (1920-29), *Mon temps* (1933-44), ecc.

Bibl.: P. Drouot, *La « Jeanne d'Arc » de G. H.*, in *Marches de l'Est*, Parigi 1913, pp. 234-330; F. L. de la Barre e altri, *La vie et l'oeuvre de G. H.*, Abbeville 1933. Costanza Pasquali

HANXLEDEN, Johann Ernst. - Indologo, n. nel 1681 a Osterkappeln (Germania), m. il 21 marzo 1732 a Palur (India).

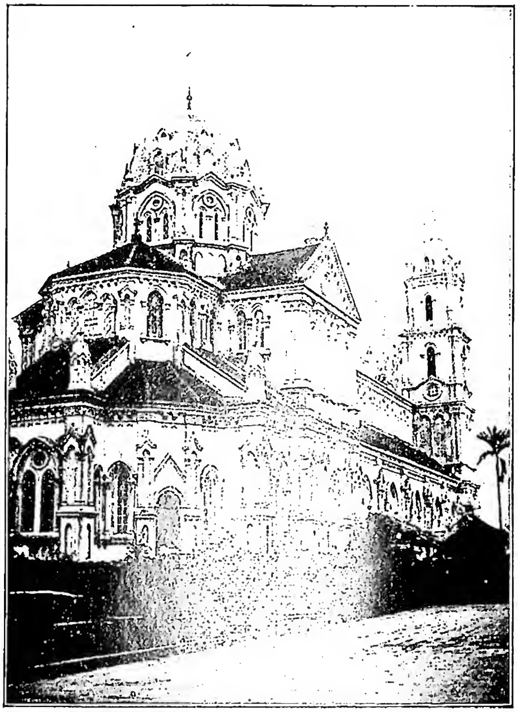
Entrato nella Compagnia di Gesù il 30 nov. 1699, si recò presto in India attraverso l'Asia Minore, l'Armenia e la Persia. Arrivato a Goa nel dic. del 1700, studiò con ottimo successo il malayālam e il sanscrito e compose dizionari di queste lingue. Fra le 14 opere da H. scritte v'è anche una *Vita di Gesù* in versi malayālam. Finora nessuno scritto suo è stato pubblicato ma alcuni sono stati adoperati, p. es., dal p. Paolino di S. Bartolomeo, carmelitano.

Bibl.: Sommervogel, IV, coll. 80-82 (elenco degli scritti); A. Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts*, Friburgo in Br. 1899 v. indice; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn 1934, col. 766. Giuseppe Wicki

HANYANG, diocesi di. - Nella Cina centrale nella provincia del Hupeh, eretta in prefettura apostolica il 12 dic. 1923 per divisione del vicariato apostolico del Hupeh orientale, oggi arcidiocesi di Hankow (v.) e affidata alla Società, irlandese, di S. Colombano per le missioni cinesi; il 14 luglio 1927 fu elevata a vicariato apostolico e l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, a diocesi suffraganea di Hankow.

Ha una estensione di 10.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 4.000.000 di ab., i cattolici erano 55.760; il personale missionario, oltre al vescovo, contava 44 sacerdoti, di cui 4 del clero secolare cinese, 3 fratelli laici irlandesi, 18 suore cinesi e 12 estere. I 2 dispensari medici avevano dato, nell'esercizio 1946-47, 29.656 consultazioni; le 10 scuole primarie istruivano 299 alunni. Precedenti statistiche davano il territorio diviso in 4 vicariati foranei con 28 stazioni primarie e 552 secondarie; 32 chiese e 99 cappelle; tra le opere figurava 1 orfanotrofio con 20 bambini e 1 laboratorio femminile con 72 allieve.

Le origini cristiane di H. sono comuni con quelle del Hupeh e specialmente con quelle di Hankow da cui la missione fu distaccata.



(*fot. Fides*)
Hanoi, vicariato apostolico di - Chiesa di Dai-on.

Bibl.: AAS, 16 (1924), pp. 35-36; 19 (1927), p. 404; GM, p. 197; MC, 1950, p. 360; *Annuaire de l'Eglise catholique en Chine*, Sciangai 1948, v. indice. Adamo Pucci

HAOMA: v. iran, religione dell'.

HARAN. - Antichissima città della Mesopotamia nord-occidentale. Fu chiamata dagli Assiri *Ḫarrānu*, dai Greci Κάρραι, dai Romani *Carrae* o *Carrhae*, nella Volgata H. Sita sul fiume Balīḫ, era al centro del grande arco che l'Eufrate descrive verso il Mediterraneo, a una giornata a sud-est di Edessa, in una regione fertile dove i re assiri amavano andare a caccia di fiere e di elefanti.

Il nome di H. ha un fascino speciale, perché evoca la storia dei Patriarchi. Abramo (v.), venuto da Ur, visse colà lunghi anni prima di partire alla volta di Canaan (*Gen.* 11, 3 sg.; 12, 4 sg.); vi si svolsero gli idillici episodi di Rebecca e di Rachele presso il pozzo di H., e la fuga di Giacobbe (*Gen.* 24, 10; 27, 43; 28, 10; 29, 4).

Grazie alla sua posizione geografica, era un grande emporio e nodo di importanti strade commerciali provenienti dall'Asia Minore, dall'Assiria e Babilonia, dalla Siria e Fenicia. È significativo il nome assiro *Ḫarrānu*, cioè « via », che soleva essere scritto con un segno cuneiforme rappresentante un crocevia. Non ebbe mai grande influenza politica, ma deve il suo splendore al commercio e, non meno, alla sua qualità di grande centro cultuale del dio della luna, Sin, il quale vi possedeva il magnifico tempio Eḫulḫul.

Siccome nel sito di H. non si sono mai fatti degli scavi, si conosce la sua storia solo dalle abbondanti fonti letterarie. Le origini di H. sono sconosciute. Nei documenti cuneiformi H. è forse già nominata nelle tavole dei commercianti assiri della Cappadocia (inizio del

II millennio a. C.). Un trattato del sec. XIV a. C. fra il re di Mitanni e il re degli Hittiti mostra che H. apparteneva allora al Regno di Mitanni. Ma poi (secc. XIII-XI a. C.) fu sotto il dominio dell'Impero assiro, nel quale godette di certi privilegi. Come già le narrazioni del *Genesi*, così anche i documenti assiri di questi tempi rivelano la presenza di numerose tribù aramaiche che pascolavano i loro nei greggi dintorni della città. Nel susseguente periodo del dominio aramaico (secc. XI-IX a. C.) il santuario di Sin esercitò sempre più la sua influenza su tutta la Siria, sì che, quando « la fortezza H. » cadde di nuovo sotto l'impeto dell'espansione assira (secc. IX-VII a. C.; cf. *Is.* 37, 12), venne ad essere residenza di un governatore assiro, e imperatori assiri non sdegnavano di essere incoronati nel tempio di Sin o di rivolgersi al suo oracolo. Quanta importanza gli Assiri attribuissero a questa città, si vede dal fatto che dopo la distruzione di Ninive (612 a. C.) l'ultimo re assiro scelse H. per capitale e cercò di ristabilire di là il suo regno; ma nel 610 H. e il suo tempio furono distrutti dai Medi. Soltanto l'ultimo re babilonese, Nabonid, oriundo di H. e probabilmente antico sacerdote di Sin, ricostruì nel 555 città e tempio, che sembra da allora essere esistito per molto tempo. Il commercio non patì danno da queste vicissitudini politiche, perché *Ez.* 27, 23 descrive un vivo traffico fra H. e le città fenice.

La schiacciante sconfitta che il console romano Crasso soffrì dai Parti presso H. nel 53 a. C. rese la città per molti secoli tristemente celebre fra i Romani. E non ne fu migliorata la fama, quando nel 217 l'imperatore Caracalla, dopo una visita al tempio di H., fu assassinato non lontano dalla città. H. rimase, nei secoli d. C., una città essenzialmente pagana nella quale il cristianesimo a stento si poté mantenere. La città, che era sopravissuta alle conquiste dei Persi, dei Seleucidi, dei Romani e Parti, continuò anche a vivere dopo la conquista araba. Oggi però non è che un piccolo villaggio, che conserva tuttora l'antico nome nella forma Ḥarrān.

Bibl.: A. Legendre, s. v. in DB, III, coll. 424-27; F. H. Weissbach, *Karrai*, in Pauly-Wissowa, X, coll. 2009-21; E. Unger, *Harrân*, in *Reallexikon der Vorgeschichte*, V, p. 127 sg.; A. Mez, *Geschichte der Stadt Harran*, Strasburgo 1908; K. Preusser, *Nordmesopotamische Baudenkmäler*, Lipsia 1911, p. 59 sgg.; P. Dhorme, in *Revue biblique*, 37 (1928), pp. 379 sgg., 481 sgg., 502 sgg.; T. R. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma 1948, passim. Ernesto Vogt

HARAR, vicariato apostolico di. – È situato nell'Etiopia orientale ai confini della Somalia francese, britannica e italiana. Eretto il 4 maggio 1846 con il nome di *Vicariatus apostolicus Africae ad populos Galla*, ebbe un grande apostolo che vi lavorò da quell'anno fino al 1880, il Massaia.

Il 15 genn. 1894 furono fissati i confini del vicariato dei Galla con il vicariato di Khartum (allora vicariato dell'Africa centrale); il 28 genn. 1913 ne fu distaccata la prefettura apostolica del Kaffa; l'8 sett. 1913 furono modificati i confini con essa, e così pure il 20 febbr. 1925 e il 10 marzo 1926. Il 13 febbr. 1925 fu ceduta la parte della Somalia abissina alla prefettura apostolica di Gibuti. Il 25 marzo 1937, per il riordinamento di tutte le missioni dell'Etiopia ebbe l'attuale denominazione di H. Ha una superficie di 202.000 kmq. e, al momento dell'erezione, aveva una popolazione di ca. 2.000.000 di ab., di cui 1.000.000 maomettani, 300.000 dissidenti di rito copto e 200.000 pagani. Sotto l'amministrazione dei Cappuccini fece grandi progressi. Ma la guerra, che impose l'esodo dei missionari italiani, fermò lo sviluppo del vicariato, al quale furono confiscati anche i nuovi e grandiosi stabili dell'episcopio e del Seminario. Se non tutto andò perduto, lo si deve alla provvidenziale esistenza di un certo numero di buoni sacerdoti indigeni di rito latino. Nel 1948 il vicariato contava 1.200.000 infedeli (tra pagani e musulmani), 300.000 dissidenti di rito copto, 7583 cattolici di rito latino con 51 catecumeni, 13 sacerdoti indigeni, un missionario sacerdote estero e un fratello laico estero, quattro suore estere e 16 indigene, 12 stazioni principali, 56 battesimi di adulti e 323 di bambini amministrati nell'anno, 12 dispensari con 55.000 malati assistiti, parecchi asili con numerosi ricoverati, 15 scuole primarie con 834 alunni di ambo i sessi, 12 chiese, 12 cappelle. Vi è anche l'Azione Cattolica (17 centri con 308 soci).

Bibl.: AAS, 5 (1913), pp. 40-41 e 432; 17 (1925), pp. 132-33 e 227; 18 (1926), pp. 372-73; 19 (1937), pp. 362-63; GM, p. 219; MC, 1950, p. 86; Arch. di Prop. Fide, pos. prot. nn. 5259/48, 378/49. Carlo Corvo

HARBIN in Manciuria. – Sede dell'esarca apostolico per i Russi di rito bizantino e per tutti i fedeli di rito orientale, residenti nella Cina. L'ordinariato fu eretto il 20 maggio 1928. Conta ca. 1200 fedeli.

Bibl.: *Annuario Pontificio 1950*, p. 618; AAS, 20 (1928), pp. 366-67. Guglielmo de Vries

HARBOR GRACE, diocesi di. – Città e diocesi nell'isola di Terranova, eretta dal papa Pio IX il 10 febbr. 1856. Comprende le baie di Concezione, Trinity, Bonavista, Notre-Dame e White con parte del litorale del Labrador.

La diocesi ha una superfice di 20.000 kmq. ed una popolazione di 145.000 ab. dei quali 25.000 cattolici (1949). Conta 24 parrocchie servite da 28 sacerdoti diocesani; ha un seminario. Primo vescovo della diocesi fu mons. J. Dalton, consacrato il 12 maggio 1856 e m. nel 1869. La Cattedrale è dedicata a s. Giovanni; la diocesi è suffraganea di S. Giovanni di Terranova.

Bibl.: F. D. Mc Carthy, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, pp. 133-134, e *Supplement*, p. 362. Enrico Josi

HARCOURT, François-Eugène-Gabriel, duca d'. – Diplomatico francese, n. il 22 ag. 1786 a Jouy-en-Josas (Sein-et-Oise), m. il 2 maggio 1865 a Parigi. Entrato nella carriera militare, dette le dimissioni nel 1820. Incaricato dal Comitato filellenico di una missione presso Carlo X per ottenerne l'intervento a favore della causa greca, non ebbe successo. Eletto deputato nel 1827 e nel 1830, diede la propria adesione alla monarchia orleanista dopo la rivoluzione di luglio.

Nominato ambasciatore a Madrid, rassegnò le dimissioni perché non approvava la politica antiliberale di Ferdinando VII. Pari di Francia nel 1837, fu favorevole all'abbassamento progressivo delle tariffe e contrario al progetto delle fortificazioni di Parigi. Offertagli nel 1848 dal Lamartine l'ambasciata di Londra rifiutò e si recò invece a Roma, dove rappresentò la seconda Repubblica fino al sett. 1849. Nella preparazione della partenza di Pio IX per Gaeta il duca d'H. agì in pieno accordo con il barone Spaur e fu, insieme al barone de Rayneval, uno dei plenipotenziari francesi nella conferenza diplomatica di Gaeta.

Bibl.: A. Robert, E. Bourloton, G. Cougny, *Dictionnaire des parlementaires français*, III, Parigi 1890, p. 310; G. Mollat, *La question romaine de Pie VI à Pie XI*, ivi 1932, passim; A. Capograssi, *La conferenza di Gaeta del 1849 e Antonio Rosmini*, Roma 1941, passim. Silvio Furlani

HARDOUIN, Jean. – Erudito gesuita francese, n. a Quimper il 22 dic. 1646, m. a Parigi il 3 sett. 1729.

Insegnò teologia positiva, ma si dedicò con successo a molti altri rami della scienza, tanto da essere considerato come il più dotto della Compagnia dei suoi tempi. Le sue arditezze dottrinali gli procurarono dissensi e polemiche ed una condanna da parte dei superiori religiosi che egli umilmente sottoscrisse. Una condanna dell'Indice colpì dieci anni dopo la sua morte le *Opera selecta* e le *Opera varia* (decr. 2 luglio 1737) pubblicate arbitrariamente ad Amsterdam senza quelle correzioni che l'autore vi aveva apportate e *Commentarius in Novum Testamentum* (decr. 15 genn. 1742).

Trattò argomenti di storia, filologia e archeologia; la sua memoria però è particolarmente legata alle trattazioni sacre: una dissertazione su *Sancti Iohannis Chrysostomi epistula ad Caesarium monachum* (Parigi 1689), seguita poi dalla *Défense de la lettre de st Chrysostome à Césaire* (ivi 1690), un'altra dissertazione su *De supremo*

Domini nostri Paschate (ivi 1695), una confutazione delle ordinazioni anglicane: *La défense des Ordinations anglicanes refutée* (ivi 1727) e parecchie monografie di esegesi biblica. L'opera maggiore però, a cui attese per incarico dell'Assemblea del clero francese del 1678, è: *Acta Conciliorum et epistulae decretales ac constitutiones Summorum Pontificum* dall'a. 34 al 1714 (11 voll. in-fol., ivi 1715), che servirono di base alle altre grandi collezioni.

BIBL.: Sommervogel, IV, coll. 84-111; IX, coll. 456-57; F. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, II, Bonn 1885, p. 804 sgg.; H. Quentin, *Mansi et les grandes collections conciliaires*, Parigi 1900, pp. 38-54; P. Bernard, s. v. in DThC, VI, coll. 2042-46 con bibl.; E. Galletier, *Un breton du XVIIe siècle à l'avangarde de la critique*, in *Annales de Brétagne*, 36 (1924), pp. 462-83; 30 (1925), pp. 171-87; J. van Ooteghem, *Un commentateur extravagant d'Horace : le P. H.*, in *Les études classiques*, 13 (1945), 222-35. Cosimo Petino

HARDY, THOMAS. - Romanziere e poeta inglese, n. a Upper Bockhampton il 2 giugno 1850 e m. a Dorchester l'11 genn. 1928. La pratica dell'architettura, alla quale si dedicò da giovane, lasciò traccia nella sua opera, sia suggerendogli spunti, situazioni, immagini, sia, e soprattutto, in quanto gli fu di ausilio nella costruzione classica dei suoi intrecci e del suo periodo. Lo scenario dei fatti dei suoi romanzi sono le contee dell'antico Regno del Wessex, particolarmente il Dorset.

Il pensiero di H. è impregnato di positivismo: una inconscia volontà, immanente nel mondo, si manifesta tragicamente nel tessuto della natura e dell'oscura vita umana.

Scrisse: romanzi (*Desperate remedies*, 1871; *The mayor of Casterbridge*, 1884-85; *Tess of the d'Urbervilles*, 1891; *Jude the Obscure*, 1895; *A changed man*, 1913); poesie (*Collected poems*, 1919; le prime liriche risalgono al 1865); il dramma *The dynasts, an epic drama of the war with Napoleon...* (1931).

BIBL.: L. Johnson, *The art of T. H.*, Londra 1894; F. Olivero, *An introduction to T. H.*, Torino 1930; F. E. Hardy, *The life of T. H.*, 2 voll., Londra 1933; A. Castelli, *T. H. poeta*, Milano 1937. Alberto Castelli

ḪĀRIĞITI. - Setta eterodossa musulmana, costituita da un gruppo di seguaci del califfo ʿAlī, i quali si staccarono da lui quando egli accettò l'arbitrato con il rivale Muʿāwijah. Il nome ḫ. (arabo *ḫāriğ*, plur. *ḫawāriğ*) è il participio attivo della radice *ḫrğ* « uscire », ed è stato interpretato generalmente « coloro che escono (dal campo) », che si allontanano. Di recente M. Guidi, fondandosi sul significato della radice nella *sūrah* 9 del *Corano*, ha inteso invece « coloro che escono (in campo) », cioè coloro che, secondo i doveri dei buoni musulmani, affrontano la battaglia contro il nemico, considerato infedele.

Sconfitti da ʿAlī a Nahrawān (658), i ḫ. continuarono periodiche agitazioni sotto il califfato umajjade; quindi si estinsero progressivamente. Tuttavia un loro ramo di tendenze moderate, gli ibāḍiti, si diffuse nel ʿOmān, a Zanzibar e nell'Africa settentrionale, costituendo anche aggregati politici. Comunità ibāḍite rimangono tuttora in quelle regioni.

Per le dottrine religiose e politiche, v. ISLĀM.

BIBL.: G. Levi Della Vida, *Khāridjiten*, in *Handwörterbuch des Islam*, pp. 302-306; T. Lewcki, *al-Ibāḍiya*, *ibid.*, pp. 179-81; M. Guidi, *Sui H.*, in *Rivista degli studi orientali*, 21 (1944), pp. 1-14; A. S. Tritton, *Muslim theology*, Londra 1947, pp. 35-42; L. Veccia Vaglieri, *L'imāmato ibāḍita dell'ʿOmān*, in *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli*, nuova serie, 3 (1949), pp. 245-82; M. M. Moreno, *Note di teologia ibāḍita*, *ibid.*, pp. 299-313. Sabatino Moscati

HARLAY DE CHAMPVALLON, FRANÇOIS de. - Prelato francese, n. il 14 ag. 1625 a Parigi, m. il 6 ag. 1695 a Conflans. Arcivescovo di Rouen nel 1651, fu trasferito nel 1671 alla sede di Parigi.

Abile parlatore e predicatore, di carattere ambizioso, cortigiano compìto, imbevuto d'idee gallicane, era persona particolarmente grata a Luigi XIV. Presiedette l'Assemblea del clero francese del 1681 che redasse i quattro articoli gallicani. Fu sempre profondamente avverso all'autorità del papa. Sosteneva che un vescovo, una volta confermato dal pontefice, poteva agire nell'ambito della sua diocesi, nel modo in cui gli sembrasse più opportuno, senza doverne rendere ragione al vescovo di Roma.

BIBL.: Pastor, XIV, v. indice; v. pure la bibl. alla voce GALLICANESIMO. Silvio Furlani

(da G. Guitton, *La vie ardente et féconde de L. H.*, Parigi 1929)

HARMEL, LÉON-PIERRE-LOUIS - Ritratto.

HARMEL, LÉON-PIERRE-LOUIS. - Industriale cattolico, realizzatore e propugnatore di riforme sociali, n. a Neuville-les-Wasigny (Ardenne) il 17 febbr. 1829, m. a Nizza il 25 nov. 1915. Dal 1854, assumendo la direzione della filatura, che il padre aveva fondato nel 1841 a Val-de-Bois, presso Reims, cercò di attuare nella propria industria quelle realizzazioni pratiche che imprimessero all'organizzazione dell'impresa un carattere associativo e cristiano. Precorrendo i tempi, egli fu convinto della necessità di fare appello, nell'organizzazione e nell'assistenza di fabbrica, allo spirito di iniziativa e di cooperazione dei lavoratori, piuttosto che all'autorità e al paternalismo.

Esperimentò nella propria industria di Val-de-Bois una « Cassa di assegni familiari », una « Cassa mutua assistenziale », un « Centro di studi sociali »; attuò il « Consiglio di fabbrica » con larghe funzioni consultive; costruì un villaggio operaio nel quale un'organizzazione democratica di tipo cooperativo assicurava ai lavoratori assistenza religiosa, intellettuale e materiale, affiatandoli con l'ambiente di lavoro e risvegliando il loro senso di responsabilità.

Profondamente religioso, fu terziario francescano dal 1860 e fondò una confraternita di vittime volontarie per la conversione del mondo operaio. Espose pubblicamente le sue idee in numerosi congressi dell'Unione operaia e, coerente al suo principio fondamentale: *il bene dell'operaio per mezzo dell'operaio*, si adoperò in ogni modo per preparare i lavoratori francesi alle loro responsabilità e ai loro compiti.

Collaborò con l'« Opera dei circoli cattolici operai », fondata da A. de Mun (v.), con il quale però polemizzò in seguito, non approvandone l'accentuato paternalismo e cercando di portare l'opera verso idee più democratiche. Diede vita all'importante « Associazione cattolica degli industriali del nord », dalla quale derivano tutte le organizzazioni attuali di imprenditori cattolici. Organizzò pellegrinaggi di lavoratori francesi a Roma nel 1887, 1889 e 1891 e cooperò alla diffusione in Francia dei principi sociali dell'encicl. *Rerum novarum* (1891). Nell'ambiente industriale del suo tempo alcuni accettarono le sue idee come un baluardo contro il diffondersi dei movimenti estremisti, parecchi criticarono il suo sistema organizzativo e la sua fiducia nell'iniziativa e nella collaborazione operaia. La vitalità dei suoi principi fu riconosciuta solo più tardi: dopo la seconda guerra mondiale essi sono alla base della politica sociale cattolica di impresa.

Opere: *Manuel d'une corporation chrétienne* (2^a^ ed., Tours 1879); *La démocratie chrétienne* (ivi 1897); *Catechismo del padrone* (trad. Masson, 2^a^ ed., Siena 1897).

BIBL.: G. Guitton, *L. H.*, 2 voll., Parigi 1927; id., *La vie ardente et féconde de L. H.*, ivi 1929; id. *L. H. et l'initiative ouvrière*, ivi 1929; E. Lecanuet, *La vie de l'Eglise sous Léon XIII*, ivi 1930, pp. 413-19. Francesca Duchini

HARNACK, Adolf von. - Teologo protestante. n. a. Dorpat (Livonia) il 7 maggio 1851, m. a Heidelberg, il 10 giugno 1930. Professore a Giessen, Marburgo e, nel 1888, a Berlino, fu dal 1890 influente membro dell'Accademia di Berlino e nel 1905 direttore generale della Biblioteca reale. Educato in una famiglia ortodossa luterana (il padre Teodosio era autore di un libro, scritto dal punto di vista ortodosso, sulla teologia di Lutero), si staccò dalle tradizioni della casa paterna, per aderire alla teologia di A. Ritschl, tipico rappresentante della Germania liberale di Bismarck. Da Ritschl prese la diffida della metafisica, che lo portò alla condanna della filosofia greca come elemento formativo della Chiesa antica e da Ritschl imparò anche l'interpretazione moralistica dei concetti escatologici, come regno di Dio, ecc. Ritschl aveva formulato la sua teologia in contrasto con la cosiddetta scuola di Tubinga (F. Chr. Baur e discepoli), che aveva adoperato la dialettica hegeliana nel campo della storia ecclesiastica e spiegata la formazione della Chiesa cattolica come la sintesi fra giudeo-cristianesimo e cristianesimo ellenistico. Con l'adesione al punto di vista di Ritschl, l'H. vide unilateralmente gli elementi greci nella formazione del cristianesimo antico e non riconobbe l'importanza del giudeo-cristianesimo, come del resto anche la sua teologia non aveva comprensione per la religione giudaica né per il Vecchio Testamento, fatto importante, perché spiega la sua adesione posteriore alla teologia antigiudaica di Marcione.

H. voleva essere e rimanere un teologo. Non era veramente un filologo (il famoso Wellhausen, critico del Vecchio Testamento, scrisse su un libro di H.: « Per me il punto debole di H. è quello che secondo lui è la sua forza : la filologia ») e questa mancanza di senso filologico lo fece cieco anche di fronte ai problemi della scuola comparativa delle religioni, sviluppata in massima parte da filologi classici. Ma mancò a lui anche ogni comprensione per la filosofia, nemmeno sotto la forma dello storicismo di Dilthey. Così rimase nell'ambito di una forma di cristianesimo protestante e liberale, che però si stava sempre più disgregando. Quando la teologia di Barth cominciò ad attaccare le posizioni del vecchio liberalismo, l'H., una volta capo di una corrente fortissima del protestantesimo tedesco e protetto dal favore di Guglielmo II (anche contro i dirigenti delle Chiese protestanti), era già assai isolato. Il suo liberalismo progressivo l'allontanò del resto sempre di più da ogni forma di Chiesa; in una lettera ad E. Peterson, esprimeva apertamente la sua simpatia per il cristianesimo delle sètte (quacquerismo) e così non è da meravigliarsi che le Chiese protestanti in Germania non parlino più con entusiasmo dell'autore dell'una volta molto famoso libro sull'*Essenza del cristianesimo* (1ª ed., Lipsia 1900).

Inquadrato nella storia della teologia protestante tedesca, si vede ora quanto siano superate le idee direttrici del suo grande *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1ª ed., Tubinga 1886, 1888; 4ª ed., 1910). Conservano il loro valore ancor oggi due grandi pubblicazioni di H.: *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. I. *Die Überlieferung und der Bestand* (Lipsia 1893). II. *Die Chronologie* (ivi 1897-1904). Volumi di grande erudizione, ma che sono più un repertorio che una storia dell'antica letteratura patristica. L'altra pubblicazione è la *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1ª ed., ivi 1902, 4ª ed., 1924). Importante per il materiale raccolto, inaccettabile nella parte che spiega la diffusione del cristianesimo antico. Scrisse inoltre *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (1ª ed., ivi 1921; 2ª ed., 1924). Marcione è, in questo libro, in contrasto con la tradizione antica, distaccato dalla gnosi. Nel dualismo di Marcione l'H. vede una specie di luteranesimo, avvicinandosi in questo punto, senza saperlo, al giudizio di Moehler sulla dottrina luterana. H. era un grande organizzatore. A lui spetta il merito di aver organizzata l'edizione dei *Griechisch christlichen Schriftsteller*, senza però assumersi la responsabilità dell'edizione di un testo patristico greco in questa serie. Nella collezione dei *Texte und Untersuchungen*, che affianca la pubblicazione della raccolta, ha pubblicato gran parte delle sue indagini.

H. era un pubblicista fertilissimo e scrittore brillante, ma disposto spesso ad emettere ipotesi poco fondate. Amava veramente i più antichi scrittori cristiani. Disse a Peterson : « La Chiesa antica è la mia vera moglie, tutto il resto non erano che concubine per me »; il che fa comprendere che non aveva vero interesse né per il medioevo, né per la fase classica del protestantesimo. Personalmente un uomo che poteva affascinare, rassomigliava nell'umanismo della sua persona più ad Erasmo che ad una delle figure classiche del protestantesimo tedesco. Nei suoi studi sul Nuovo Testamento proseguiva una strada più tradizionale. Il ritorno alla tradizione lo mise in questo campo in contrasto aperto con la scuola comparativa delle religioni.

BIBL.: Un elenco di tutte le pubblicazioni di H. in Fr. Smend, *A. von H., Verzeichnis seiner Schriften*, Lipsia 1927 e per il periodo 1927-30 un secondo elenco dello stesso autore, ivi 1931. Una valutazione molto critica, per non dire sarcastica, dell'attività di H., ma non priva d'interesse, si trova nel libro del teologo protestante (ateo), amico di F. Nietzsche, Fr. Overbeck, *Christentum und Kultur*, Basilea 1919. Dal punto di vista cattolico scrisse su H. il p. J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge*, III, Bruxelles-Parigi 1948, p. 3 sg. Per il carteggio con Peterson, v. E. Peterson, *Theologische Traktate*, Monaco 1951, p. 293 sg. Per la biografia : A. von Zahn-Harnack. *A. von H.*, Berlino-Tempelhof 1936. Erik Peterson

HAROSETH. - Simbolica composta di frutta, di rito nella cena pasquale giudaica. La Mišnāh prescrive (*Pĕsāḥîm*, II, 8; X, 3), che per la cena pasquale si prepari una polta o pasta semiliquida, che si chiama *ḥărōseth* (da *ḥeres* neoebraico « fango »). Questa pasta veniva cotta a base di « datteri, fichi, mandorle », cui si mescolavano vino, aceto, cinnamomo. Per il suo colore biondo-rossastro essa richiamava alla memoria quel fango, con il quale gli Israeliti nella terra d'Egitto erano costretti a preparare i mattoni (*Ex.* 1, 14). Era abitudine che il capo della famiglia nella cena pasquale intingesse in questa composta azimi ed erbe amare e le porgesse ai commensali. Non vi è dubbio che Gesù Cristo abbia seguito quest'uso : offrendo a Giuda « il boccone » o parte dell'agnello dopo averlo « intinto » (*Io.* 13, 26) allude ad un'abitudine, di cui tacciono le fonti storiche (*Talmud*, 116 a; ed. L. Goldschmidt, II, Berlino 1901, p. 726).

BIBL.: H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N. Test.*, IV, Monaco 1928, p. 65 sg.). Urbano Holzmeister

HARRACH, Ernst Adalbert. - Conte, cardinale, n. il 4 nov. 1598 a Vienna, m. ivi il 25 ott. 1667. Dopo aver studiato nel Collegio dei Gesuiti di Neuhause presso Krumau (Krumlov) e nel Germanico di Roma, fu consacrato arcivescovo di Praga nel 1624 e creato cardinale due anni dopo.

Per oltre quaranta anni diresse la restaurazione cattolica in Boemia. Fondò nuovi seminari, consacrò chiese ed istituì i due vescovati di Leitmeritz e Königgrätz. Nel compimento della sua opera gli furono di grande aiuto predicatori francescani e domenicani, nonché i Gesuiti.

BIBL.: F. Krásl, *Arnošt hrabě H., Kardinal*, Praga 1886; Pastor, XIII-XIV, passim, v. indice; B. Jenšovský, *H.*, in *Enc. Ital.*, XVIII, p. 379 con bibl. Silvio Furlani

ḤARRĀN : v. HARAN.

HARRINGTON, James. - Scrittore politico inglese, n. a Upton nel genn. 1611, m. a Westminster

l'11 sett. 1677. Fu a lungo in Olanda e viaggiò poi per studio in Danimarca, Germania, Italia e Francia.

Di principi repubblicani, rimase tuttavia devoto a Carlo I tanto da destare la diffidenza dei parlamentari. Nel *Commonwealth of Oceana* (1656) presentò in forma utopistica le sue riflessioni sulla politica. Considerò la proprietà terriera fondamento dell'autorità statale. Favorevole in teoria alla democrazia, propugnò tuttavia una forma mista di Stato, in cui la limitazione della proprietà privata e un regolare avvicendamento nelle magistrature garantivano l'equilibrio politico e il libero sviluppo dell'individuo.

BIBL.: Per *Commonwealth of Oceana* v.: ed. H. Morley, Londra 1887; H. F. Russel Smith, *H. and his Oceana*, ivi 1914. Cf. inoltre R. Koebner, *Oceana*, in *Englische Studien*, 68 (1934), e la prefazione di R. De Mattei alla trad. it. di *Oceana*, Roma 1947. Sergio Cotta

HARRIS, James Rendel. - Archeologo inglese, n. a Plymouth nel 1852, m. a Birmingham il 1º marzo 1941. Fu dal 1882 al 1892 professore alla John Hopkins University di Baltimora.

Trovò nel Sinai, intorno al 1890, frammenti biblici, tra cui uno dell'*Epistola ai Corinti*; passò poi al Haverford College; insegnò a Cambridge, a Woodbrooke presso Birmingham e dal 1918 fu curatore dei manoscritti alla Ryland Library di Manchester. Durante un suo nuovo viaggio al Sinai acquistò una collezione di papiri greci di Birmingham, che furono studiati e pubblicati da J. Enoch Powell (*The R. H. Papyri*, Cambridge 1936). Fra le sue opere vanno ricordate i *Biblical fragments from mount Sinai*, e *The Diatessaron of Tasian* (Cambridge 1890).

BIBL.: anon., s. v. in *Encycl. Britannica*, XI, p. 217; anon., s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, p. 380. Aristide Calderini

HARRISBURG, diocesi di. - Città e diocesi dello Stato di Pennsylvania negli Stati Uniti d'America. La diocesi fu creata il 3 marzo 1868 dal papa Pio IX per smembramento della diocesi di Filadelfia. Essa comprende le contee di Dauphin, Lebanon, Lancaster, York, Adams, Franklin, Cumberland, Perry, Iuniata, Mifflin, Snyder, Northumberland, Union, Montour e Columbia, tutte nello Stato di Pennsylvania.

La diocesi ha una superfice di 7565 miglia con una popolazione di 1.139.996 ab. dei quali 110.673 cattolici (1949). Conta 84 parrocchie, 8 cappelle, 16 missioni, 17 stazioni, 126 sacerdoti diocesani e 61 regolari, 1 seminario, 7 comunità religiose maschili e 16 femminili; 10 «high schools» diocesane e parrocchiali; nel 1946 vi furono 530 conversioni.

Il primo vescovo di H. fu mons. J. F. Shanahan consacrato il 12 luglio 1868 e m. il 24 sett. 1886. La diocesi è suffraganea di Filadelfia. Patroni della diocesi la B. V. M. Assunta in Cielo e s. Patrizio.

BIBL.: M. Kenny, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 143, e *Supplement*, pp. 362-63; *The official Catholic Directory*, 1947, Nuova York 1947, pp. 490-95. Enrico Josi

HARTFORD, diocesi di. - Città e diocesi nello Stato di Connecticut negli Stati Uniti di America, fondata da Gregorio XVI il 18 sett. 1843.

La diocesi si estende in tutto lo Stato di Connecticut; ha una superfice di 4899 miglia^2 con una popolazione di 1.709.242 ab. dei quali 670.000 cattolici (1949). Conta 279 parrocchie, 3 cappelle, 690 sacerdoti diocesani e 141 regolari; 1 seminario diocesano (The St. Thomas Seminary of Hartford); 11 comunità religiose maschili e 33 femminili, 5 «colleges», 7 «high schools» diocesane e parrocchiali, 114 scuole elementari parrocchiali; nel 1946 vi furono 1403 conversioni. Gli immigrati da varie nazioni sono così numerosi che si hanno nelle diocesi non poche parrocchie francesi, italiane, lituane, polacche, slovacche, slovene, tedesche, ungheresi e perfino missioni per fedeli della Siria e per i Maroniti. Immigrati cattolici irlandesi penetrarono nella zona del Connecticut fino dalla seconda metà del sec. XVII. Ma

(per cortesia del p. Ilarino da Milano O. F. M. Cap.)

HARTMANN, ANASTASIUS - Ritratto. Tela di Melchior Paul von Deschwanden (1856) - Wesemlin (Lucerna), Convento dei Frati Cappuccini.

il primo sacerdote cattolico che vi si fissò fu il rev. B. O. Cavanaugh nell'ag. 1828. Il primo vescovo di H. fu mons. W. Tyler dal 1844 al 1849.

La Cattedrale è dedicata al patriarca s. Giuseppe; la diocesi è suffraganea di Boston.

BIBL.: T. S. Duggan, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, pp. 144-46, e *Supplement*, p. 363; *The Official Catholic Directory*, 1947, Nuova York 1947, pp. 496-508. Enrico Josi

HARTLEY, David. - Filosofo, n. ad Armley (Yorkshire) il 30 ag. 1705, m. a Bath il 28 ag. 1757.

Notevole esponente della corrente materialistica dell'illuminismo inglese, H. fonda un associazionismo psicofisico, che nella seconda metà del Settecento si svilupperà con il Priestley in un rigoroso materialismo monistico. Richiamandosi a Locke (v.), H. mira a ridurre la duplicità delle fonti della conoscenza all'unità della sensazione, eliminando la riflessione e giustificando le relazioni poste dalla coscienza tra i diversi dati sensibili mediante il ricorso alla legge dell'associazione. In tal modo è aperta la via, mercé una spiegazione fisico-meccanica della sensazione, ad un'interpretazione materialistica dei fatti psichici. Opera principale di H.: *Observations on man, his duty, his frame, and his expectations* (2 voll., Londra 1749).

BIBL.: Th. Ribot, *Quid D. H. de associatione idearum senserit*, Parigi 1872; G. S. Bower, *H. and J. Mill*, Londra 1881; B. Schoenlaute, *H. and Priestly die Begründer des Associationismus in England*, Halle 1882; M. Heider, *Studien über D. H.*, Bonn 1913. Vittorio Sainati

HARTMANN, Anastasius. - Vescovo titolare di Derbe, n. il 24 febbr. 1803 ad Altwis (Hitzkirch, Lucerna), entrò nel noviziato dei Cappuccini di Baden (Aargau) il 17 sett. 1821; ordinato sacerdote il 24 sett. 1825, predicatore, direttore di spirito e maestro dei novizi, lettore di filosofia e di teologia, nel 1841 docente di controversie teologiche nel Collegio missionario S. Fedele da Sigmaringa in Roma, di cui fu vice rettore fino alla partenza nel 1843 per la missione di Agra (India).

Nel 1845 fu nominato primo vicario apostolico di

Patna ove diede vigoroso impulso all'azione missionaria, erigendo chiese, stazioni, istituti scolastici ed assistenziali, e provvide alla cura religiosa delle truppe irlandesi ed alla difesa della religione cattolica contro i missionari protestanti. Nel 1849-54 amministrò contemporaneamente il vicariato apostolico di Bombay, sconvolto da fazioni intestine; resistette vittoriosamente allo scisma indo-lusitano di Goa; nel 1854 ne fu nominato vicario apostolico, ed anche amministratore apostolico di Punach. Malandato in salute ritornò in Europa nel 1856; a Roma lavorò presso Propaganda per una nuova sistemazione generale delle missioni in India e contribuì alle trattative per un concordato con il Portogallo; come procuratore interinale delle missioni dell'Ordine, riorganizzò il loro funzionamento. Nel 1860 ritornò in India come vicario apostolico di Patna, risollevò questa missione da recenti rovine; difese i diritti delle scuole cattoliche e a Calcutta nel 1865 tutelò le leggi del matrimonio cristiano presso il governo inglese. Affranto dalle fatiche, morì di colera nella sua residenza di Kurjee, sobborgo di Patna, il 24 apr. 1866. Nel 1906 è stato iniziato il processo di beatificazione.

Compose molte monografie di discipline sacre, storiche, linguistiche, naturali, rimaste per lo più manoscritte. Si meritò il titolo di « Canisio del Hindustan », oltreché per la sua attività, per il *Masîhî Tâlîm, seu Catechismus hindostanus* (Bombay 1852) che ebbe più edizioni; e per la traduzione in lingua urdù del Nuovo Testamento (Patna 1864). Fondò nel 1850 il giornale *The Bombay Catholic Examiner*, in cui pubblicò le sue apprezzate lettere pastorali.

Bibl.: Antoine Marie, *Vie de mgr H. A.*, Friburgo in Br. 1876, vers. ingl., Calcutta 1868; *Autobiographia*, ed. A. Jann, Indenbohl 1917; *De servi Dei A. H. vita et operibus*, in A. H., *Institutiones theologiae pastoralis*, Assisi 1932, pp. V-XLVIII; a cura del p. Adelelmo Jann è stata iniziata nel 1939 la collezione *Monumenta Anastasiana*, che comprende finora 5 voll. (Lucerna 1939-48), in cui saranno pubblicati gli scritti e i documenti che lo riguardano; *Catalogus et status causarum*, in *Analecta Ord. Min. Capuccinorum*, 61 (1945), p. 58. Ilarino da Milano

HARTMANN von der Aue. - Poeta tedesco, n. ca. il 1170, m. fra il 1210 e il 1220. Per il suo tramite, parecchio affluì in Germania di quanto lo spirito francese aveva rielaborato, arricchendolo di vita cavalleresca, del mondo mitico e favoloso celtico.

Restano quattro poemi epici: *Erek* (ca. 1190) e *Iwein* (poco dopo il 1200) del ciclo di Artù; *Gregorius auf dem Stein* (del decennio intermedio) e il capolavoro *Der arme Heinrich*. Grazie a essi lo sviluppo dell'arte segna, per il gusto del tempo, dal punto di vista formale, un passo ulteriore verso la perfezione. Quale *Minnesänger*, H. fu invece un debole lirico; si segnalò tuttavia per essersi rivolto, quando erano massimi gli onori tributati alla *Minne* cortigianesca, all'amore di Cristo (recandosi anche, da crociato, in Terra Santa), nonché alla *Minne* forese, divenendo così antesignano della futura *niedere Minne*, cioè dell'amore per le creature umili e semplici.

Bibl.: Edizioni: *Sämtliche Werke*, a cura di F. Bech, 3 voll., 5ª ed., Lipsia 1934; i *Lieders*, in *Des Minnesangs Frühling* di K. Lachmann e M. Haupt, XXI, 4ª ed., ivi 1888. Studi: H. Piquet, *Etudes sur H. von A.*, 2ª ed., Parigi 1927; H. Drube, *H. und Chrétien*, Münster 1931; H. Sparnaay, *H. von A.*, 2 voll., Halle 1932-38; F. Politi, *La lirica del Minnesang*, Bari 1948, pp. 95-99.
Giovanni Guerra

HARTMANN, Eduard von. - Filosofo, n. a Berlino il 23 febbr. 1842, m. il 5 giugno 1906 nel sobborgo di Gross-Lichterfelde, dove visse nella meditazione e nella solitudine.

Le linee fondamentali della sua filosofia si trovano già tutte nella prima opera *Philosophie des Unbewussten* (Berlino 1869; 2ª ed., Sachsa 1904). Vi è evidente la derivazione dallo Schopenhauer ripensato attraverso motivi schellingiani ed anche hegeliani. Non può intendersi appieno il pensiero dello H. senza tener conto anche delle teorie scientifiche (soprattutto di quella dell'evoluzione) e del materialismo delle scienze a cui egli reagisce.

Nel Principio assoluto o Inconscio si trovano inconsapevoli di sé, compresenti ed opposti, la *volontà* e l'*intelletto*. Ed è qui che, rifacendosi allo Schelling, lo H. si discosta dallo Schopenhauer, il quale invece deriva la rappresentazione dalla volontà. Lo H. osserva che non è possibile una volontà senza un'idea del fine a cui essa tende; dunque anche l'intelletto, oltre alla volontà, è un dato originario. Ma non è contraddittorio ammettere che la volontà abbia un'idea del suo fine e nello stesso tempo considerarla come una forza cieca? H., infatti, costruisce il suo sistema su un'antitesi: dal volere derivano l'esistenza irrazionale del mondo, il male e l'infelicità degli esseri finiti; dall'intelletto, invece, la finalità e l'unità reale nel suo sviluppo. Scopo ultimo dell'evoluzione e del processo della storia attraverso la lotta dei due elementi originari, è la dissoluzione dell'esistenza degli esseri finiti, della volontà di vivere. La liberazione dalla irrazionale esistenza (e con essa dal male e dal dolore) si attua attraverso la coscienza e lo sviluppo della civiltà per quattro momenti: a) *etico*, come superamento dei fini individuali in quelli universali; b) *estetico*, come rivelazione dell'armonia del reale al di là della sua irrazionalità; c) *religioso*, come aspirazione della coscienza a liberarsi dal finito; d) *filosofico*, come universale libertà della coscienza da tutti gli inganni prodotti dalla volontà di vivere. In breve, la finalità suprema dello sviluppo cosmico, attraverso il dramma delle esistenze finite, è l'annientamento del volere razionale e l'affermazione del solo intelletto. Questo processo di redenzione è processo di autoriscatto dell'Assoluto stesso il quale, attraverso l'evoluzione, si autolibera dell'elemento irrazionale che lo costituisce e si attua come puro e pieno intelletto.

La filosofia di H. presenta scarsa originalità, ed il punto in cui egli si allontana dallo Schopenhauer comporta contraddizione: se l'Inconscio è costituito dalla volontà e dall'intelletto, il suo sviluppo come processo di annientamento dell'irrazionale è processo di annientamento di una parte di se stesso. Inoltre, la liberazione dall'irrazionale è liberazione dal mondo, che dell'irrazionale è l'effetto, attraverso il mondo stesso: le esistenze finite sono strumenti e vittime dell'Assoluto, che per attuarsi come puro intelletto deve sacrificare e distruggere il mondo. Il panteismo di H. è acosmismo.

Opere principali, oltre la già citata *Ph. d. U.*: *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (Berlino 1879; 2ª ed., ivi 1886); *Religionsphilosophie* (ivi 1882, 3ª ed., ivi 1906-1907); *Aesthetik* (ivi 1886-87); *Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie* (ivi 1889); *Geschichte der Metaphysik* (ivi 1899-1900); *System der Philos. im Grundriss* (8 voll., Sachsa 1906-1909).

Bibl.: Bibl. completa delle opere, in ordine cronologico, in *Kantstudien*, 17 (1912), p. 501 sgg. Studi: A. Bonatelli, *La filosofia dell'Inconscio di E. v. H.*, Roma 1876; A. Faggi, *La filosofia dell'Incosciente*, Firenze 1891; A. Drews, *E. v. H., Philosophisches System im Grundriss*, 2ª ed., Heidelberg 1906; L. Ziegler, *Das Weltbild H.*, Lipsia 1910; T. Moretti Costanzi, Prefazione alla trad. ital. del *Kant padre del pessimismo*, Roma 1950. Altre indicazioni in Überweg, IV, pp. 331 sgg., 707-708 e in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, I, pp. 449-54.
Michele Federico Sciacca

HARTMANN, Felix von. - Cardinale, arcivescovo di Colonia, n. a Münster in Vestfalia il 15 dic. 1851, m. a Colonia l'11 nov. 1919. Ordinato sacerdote nel 1874, si applicò agli studi giuridici in Roma (1874-80), poi al ministero per dieci anni (1880-90), e fu in seguito segretario del vescovo di Münster e vicario generale; alla morte del proprio vescovo fu eletto vicario capitolare (1910) e quindi il 6 giugno 1911 vescovo della stessa diocesi. Il card. Fischer lo volle e l'ottenne (9 apr. 1913) suo cooperatore con diritto di successione a Colonia e, divenuto arcivescovo di questa città, il 25 maggio 1914, fu elevato alla porpora con il titolo di cardinale prete di S. Giovanni a Porta Latina. Come presidente delle Con-

ferenze episcopali di Fulda fu per molti anni alla testa dell'episcopato germanico.

Si mostrò vindice indefesso dell'ortodossia cattolica contro gli errori di Ermanno Schell, del Kraus e del movimento cosiddetto *Reformkatholizismus*, che ebbe i suoi corifei nello Herhard, nel Müller e nello Schnitzer. Si prodigò in opere di carità cristiana durante il primo conflitto europeo (1914-18). Al suo zelo si deve l'Opera che sorse a Paderborn a beneficio di tutti i prigionieri che si trovavano in Germania. Ai sacerdoti prigionieri ottenne dall'Imperatore il trattamento riservato agli ufficiali. Nel campo della carità promosse una specie di confederazione tra tutte le Opere di beneficenza in Germania.

Nell'azione sociale curò di evitare ogni esagerazione e di conservare incondizionata fedeltà alle direttive di Roma. Così nella difficilissima questione dei sindacati cristiani seguì immediatamente la linea di condotta segnata da Pio X nell'encicl. *Singulari quadam* del 24 ag. 1912, di tolleranza cioè verso i sindacati cristiani con le dovute cauzioni indicate nello stesso documento pontificio, quantunque fino a quel giorno egli avesse seguito un indirizzo alquanto diverso nelle *Kölnische Volkszeitung*.

Promosse con solenni celebrazioni il 12° centenario dell'inizio dell'evangelizzazione della Germania ad opera di s. Bonifazio (1919) e gettò le basi della celebre associazione *Neudeutschland*, che tanto bene fece tra la gioventù tedesca.

Bibl.: Frequenti menzioni nelle cronache della *Civ. Catt.* dal 1910 al 1920. Cf. inoltre: O. Schilling, *Die deutsche Sozialpolitik und die Enzyklika « Rerum novarum »*, in *Il XL anniversario dell'encicl. « Rerum novarum »*, Milano 1931, pp. 441-54; F. Vito *Lo sviluppo della politica sociale in Germania e le direttive della « Rerum novarum »*, ivi 1931, passim; G. Jaspar, *Le direttive politiche del Centro germanico (1871-1928)*, in *Rivista intern. di scienze sociali e discipline ausiliare*, 37 (1931, II), pp. 181-96; *ibid.*, III, pp. 97-132. Pietro Palazzini

HARTMANNUS di San Gallo. - Benedettino, maestro nell'abbazia di S. Gallo, di cui divenne abate nel 924. Fu discepolo di Notkero Balbulo ed è ricordato nella cronaca *Casus S. Galli* di Ekkeardo IV che lo chiama « praeter sapientiae doctrinalem dotem, religionis tenacissimus » (MGH, *Scriptores*, II, p. 102, 5).

Di lui rimangono una quindicina di inni ecclesiastici in vario metro e in lingua latina, tra cui pregevole un carme in onore di Cristo, in strofe saffiche. Brevi versi salutano la venuta in S. Gallo dei re Corrado e Carlo III.

Suo omonimo fu un monaco della stessa abbazia, che verso la fine del sec. X o agli inizi dell'XI, seguendo l'esempio di Ekkeardo I, scrisse, pure lui in latino, una vita di s. Wiborada, religiosa che aveva subito il martirio nelle vicinanze di S. Gallo, durante una invasione degli Ungari nel 925. Detta composizione è giudicata da Corrado di Fabaria, continuatore dei *Casus S. Galli*, « luculento satis sermone » (MGH, *Scriptores*, II, p. 166). Ad essa va aggiunto un epitafio in onore della Santa, forse posteriore.

Bibl.: ed. in MGH, *Poëtae latini Medii Aevi*, *Poëtae latini aevi Carolini*, IV, pp. 317-49. Studi: Manitius, I, p. 606; A. Schubiger, *Die Sängerschule St. Gallens von achten bis zwölften Jahrh.*, Einsiedeln 1858. Sull'autore della vita di s. Wiborada, MGH, *Scriptores*, IV, pp. 452-57; cf. Manitius, II, p. 208. Lanfranco Fiore

ḤASÎDHISMO (« Pietismo »). - Movimento religioso creato da Rabbî Jiśrā'ēl Ba'al Šēm Ṭôbh (1699-1760). L'epiteto di « signore del buon nome » sta ad indicare chi è a conoscenza delle permutazioni degli elementi fonetici che compongono il nome divino e si serve per bontà di cuore di tale mezzo per ottenere guarigioni. Il ḥ. rappresenta una mutazione di indirizzo nella vasta corrente del pensiero cabalistico (v. cabbalà), mistico e speculativo nel seno dell'ebraismo, dando così alla pietà e alla vita religiosa degli Ebrei nell'Oriente europeo (Russia, Polonia, Ungheria, Lituania) un nuovo indirizzo.

Il fondatore Šēm Ṭôbh è considerato un uomo che, partendo dai suoi rapporti con il divino, vive con e per i suoi consimili; non era dotto, né apparteneva alla gerarchia dei rabbini dotati di acume. Fu maestro di piccoli prima, poi oste in una regione solitaria, tra i Monti Carpazi. Tra i monti imparò a stare in sacro timore dinanzi al dono della rivelazione; ivi comprese che il servizio di Dio offre sempre il vero attraverso mutazioni, nutrendo sempre lo spirito e l'anima. Nell'architettura di legge etica e formola religiosa scoprì l'uomo reale. Egli ed i suoi seguaci, i capi spirituali di singoli gruppi di pietisti, si chiamano « giusti », *ṣaddîqîm*, per così indicare la loro possibilità di intervenire presso Dio per i loro fratelli dolenti come intrepidi intercessori.

Hanno il coraggio di domandare a Dio con insistenza un cambiamento nelle sorti del popolo oppresso. Parlano in primo luogo come rappresentanti dei pii, la cui vita, anima e corpo, è permeata di amor di Dio, ed è a nome di essi che intervengono per allontanare malattie, povertà, incomprensioni nella vita famigliare, peccati.

In antitesi all'ideale ascetico dei grandi rabbini, il ḥ. propugna la gioia, la sacra gioia, quale forza vivificatrice dello spirito, quale sacra via che conduce a Dio. Nella gioia l'uomo si dona interamente a Dio, raggiungendo così la comunione con lui; anche la gioia nella vita quotidiana va inserita nella sfera religiosa. La precettistica viene avvolta in una vivida luce mistica. La preghiera diventa un canto ed un pianto che sgorgano da un cuore commosso. I pietisti, rimproverati dagli avversari, ritardano talvolta l'ora della preghiera, in attesa che il cuore trabocchi della sete di Dio. Il mangiare ed il bere diventano azioni sacre, elemento di comunione con Dio; anche nel cibo, come in tutto ciò che circonda l'uomo, si celano scintille lucenti nate dall'infrangersi della luce primiera contro la caducità e la caduta dell'uomo. L'uomo è chiamato a liberare da ogni creatura le scintille sacre e ad accoglierle in sé. Questa è la meta del suo vivere e del suo agire. Il mezzo di redenzione della luce primiera è il desiderio di comunione con Dio. Le scintille redente vengono così ricondotte alla fonte prima e l'uomo pio esplica una funzione corredentrice nella vita.

Questo modo di vivere da parte del « pio » non mira alla redenzione della persona propria. V'è qualche cosa di più: la maestà divina, l'immanenza di Dio, è la sposa divina divisa dal suo re e condannata ad essere sempre in esilio, sempre raminga. E la corrente pietista, nutrita dalla forza interiore dei « giusti », si riversa per un secolo sulle sventure sociali e la decadenza religiosa dell'infranto e sofferente ebraismo nell'oriente d'Europa. C'è chi pensò ad un confronto con il francescanesimo.

Nel 1772 il *gā'ôn* di Vilna, Elia, pronunciò una grande scomunica contro i pietisti a causa del loro separatismo sinagogale e dei cambiamenti nella liturgia e nella macellazione rituale, perché di sabato e nei giorni festivi vestivano di bianco anziché di nero.

È merito indiscusso di Martin Buber di aver fatto conoscere all'occidente di Europa il ḥ. sino dal 1906 in una serie di pubblicazioni: *Rabbi Nahman* (1906); *Legenden des Baalschem* (1907); *Mein Weg zum Chassidismus* (1918); *Der grosse Magghid* (1922); *Das verborgene Licht* (1924); *Chassidische Bücher* (1927), una specie di *corpus* dei racconti ḥasîdhici; *Erzählungen der Chassiden* (1949).

Bibl.: S. Dubnow-S. A. Horderky, *Chassidismus*, in *Enc. Jud.*, V, coll. 359-86; A. Rosenberg, *Die drei Phasen jüdischer Frömmigkeit*, in *Orientierung*, 18 (1950), pp. 194-96. Eugenio Zolli

HASPINGER, Joachim. - Cappuccino e noto patriota tirolese, n. a S. Martino Casies il 27 ott. 1776, m. a Salisburgo l'11 genn. 1858.

Impersonò come sacerdote e come soldato l'anima popolare tirolese nella difesa della patria contro la dominazione napoleonica (1809-10), e fu per questo dal popolo stesso soprannominato *Rot-Bart*, cioè Barbarossa. Di quegli eventi memorabili lasciava un importante diario (*Tagebuch*), che venne edito postumo (Vienna 1903) e che costituisce preziosa fonte storica. Visse poi, per particolari circostanze e con speciale indulto, da prete secolare, fruendo a partire dal 1836 d'una modesta pensione decretatagli dal governo austriaco. Ancora nel 1848 funse da cappellano delle bande di studenti tirolesi, che si opponevano alle truppe garibaldine.

(*per cortesia del p. Ilarino da Milano O. F. M. Cap.*)
HASPINGER, JOACHIM - Ritratto. Litografia.

BIBL.: A. von Schallhawer, *Biographie des Tiroler Heldenpriesters J. H.*, Salisburgo 1856; J. Herzer, *J. H.*, Innsbruck 1909; A. Schuler, *H.s sagenumwobener Antoniusstab*, ivi 1948.
Ilarino da Milano

HASSE, JOHANNES ADOLPH. - Musicista, n. a Bergedorf il 25 marzo 1699, m. a Venezia il 16 dic. 1783. Fatti gli studi ad Amburgo, nel 1721, fu scritturato al teatro di corte a Brunswig, per il quale compose alcune opere. Venne poi in Italia e a Napoli si perfezionò alla scuola del Porpora e dello Scarlatti.

Pieno successo ebbero le sue prime opere scritte in italiano. Nel 1727 si recò a Venezia ove insegnò al Conservatorio. Nel 1734 fu a Dresda, poi a Parigi e Vienna e Milano, di nuovo a Vienna dove si stabilì definitivamente. Ca. 80 sono le sue opere, composte in stile italiano, ricche di melodia. Oltre molta musica sacra, messe, inni e mottetti, scrisse 14 oratòri, veri modelli del genere per la limpidezza della dizione musicale.

BIBL.: F. S. Kandler, *Cenni storico-critici intorno alla vita di G. A. H.*, Venezia 1820; T. Mantovani, *Nel centenario di H.*, in *Gazzetta musicale*, 48 (1899), p. 45; W. Müller, *J. A. H. als Kirkencomponist*, Lipsia 1911; L. Kamienski, *Die Oratorien von J. A. H.*, ivi 1911; B. Zeller, *Das Recitativo accompagnato in den Opern H' s.*, Halle 1912.
Silverio Mattei

HASSLER, FRANZ LEO. - Organista e compositore, n. a Norimberga nel 1564, m. a Francoforte s. M. l'8 giugno 1612. Studiò a Venezia con A. Gabrielli e, dopo un breve soggiorno in Augusta, fu maestro di Rodolfo II di Boemia. Dal 1601 al 1608 fu a Norimberga, poi a Francoforte.

Scrisse canzoni a 4 voci (1590), canzoni sacre, madrigali a 5 e 8 voci; messe da 4 a 8 voci, *Sacri Concentus* a 5 e 12 voci (1601). Molta di questa musica è stampata in collezioni moderne. La musica di H. è di stile prettamente italiano e conserva tutta la freschezza della scuola veneta.

BIBL.: G. B. Katschthaler, *Storia della musica sacra*, trad. it., 3ª ed., Torino 1926, pp. 93, 123, 129; R. Schwartz, *F. L. H. unter dem Einfluss der italienischen Madrigalisten*, in *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, 9 (1889), pp. 126-30.
Silverio Mattei

HASSUN, ANTONIO. - Cardinale e patriarca armeno cattolico di Cilicia dal 1866 al 1880, n. a Costantinopoli il 1º giugno 1809, m. a Roma il 28 febbr. 1884. Nel 1825 si recò a Roma e poté entrare nel Collegio Urbano. Nel 1833, ordinato sacerdote, rientrò in patria.

Nel 1842 fu consacrato vescovo coadiutore *cum iure successionis* del primate di Costantinopoli mons. Marusci, morto il quale nel 1846, H. si fece proclamare primate non senza lo stupore del pubblico, che sino allora si valeva del privilegio di presentazione di tre candidati alla S. Sede. H. eresse varie chiese, e fondò la Congregazione delle Suore Armene dell'Immacolata Concezione.

Il Sinodo episcopale del patriarcato di Cilicia, presieduto da mons. Valerga, il 14 sett. 1866, elesse H. a successore di Gregorio Pietro VII, dopo aver espresso il desiderio di vedere unite le due sedi, patriarcale e primaziale, nella persona di H. il quale mise in pratica la cost. apost. *Reversurus* del 12 luglio 1867.

Tuttavia le riforme introdotte da essa contro certi diritti tradizionali, segnatamente nella disciplina elettorale dei vescovi, portarono all'inasprimento di vecchie animosità fra « Hassunisti » ed « Anti-Hassunisti », e divisero il clero e il popolo cattolico armeno; gli Anti-Hassunisti divennero veri scismatici « Cattolici Orientali » (3 apr. 1870), con a capo vescovi e clero. Le chiese, le scuole, gli istituti di assistenza furono materia di contesa.

La scomunica del Papa, nel 14 giugno 1872 provocò come reazione l'esilio di H. da parte del governo turco. H. s'imbarcò per Roma nel 1872. Nel 1874 e dietro l'intervento della Francia, agli Hassunisti fu riconosciuto il diritto di costituirsi in comunità distinta. Lo scisma si prolungò sino all'opera conciliante del delegato apostolico mons. V. Vannutelli, che riuscì a guadagnare i capi. L'ultimo, mons. Kupelean, si riconciliò pubblicamente davanti a Leone XIII (18 apr. 1879), il quale lo nominò vescovo ordinante a Roma. Nel 1880 H. fu invitato a Roma, e dopo poco creato cardinale; gli succedette mons. Azarean, suo vicario.

BIBL.: Mansi, XL, coll. 745-1132; *Acta Pii IX*, parte 1ª, vol. VI, pp. 33-35, Roma 1874; R. de Martinis, *Juris Pont.*, parte 1ª, t. VI, Roma 1904, pp. 459-65; J. B. Asgian, *Les Patriarches arméniens catholiques, Card. H. et Mgr Azarian*, in *Terre Sainte*, 1900-1901; Fr. Tournebize, *Arménie*, in DHG, coll. 340-42.
Garabed Amadunì

HAUCK, ALBERT. - Storico della Chiesa, protestante, n. a Wassertrüdingen (Franconia) il 9 dic. 1845, m. a Lipsia il 7 apr. 1918. Parroco a Frankenheim (1874-78), professore di storia ecclesiastica ad Erlangen (1878-89) indi a Lipsia, dove fu anche direttore dell'Istituto archeologico ecclesiastico.

Cominciò a rivelarsi storico di grande valore con *Tertullians Leben und Schriften* (Erlangen 1877), che gli meritò la cattedra di professore; ma soprattutto con la *Kirchengeschichte Deutschlands*, rimasta incompiuta (6 voll., dei quali l'ultimo postumo, a cura di H. Böhmer [Lipsia 1887-1920], che si estendeva fino ai tempi di Ludovico il Bavaro); opera di vasta investigazione, di studio critico delle fonti, di belle sintesi; a cui nuoce però la mancanza di serenità nel giudicare l'azione, specialmente politica, del papato. Si occupò pure e con successo della terza edizione della *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* (24 voll., Lipsia 1896-1913), per la quale accettò la cooperazione di scrittori di tutte le tendenze. Degne di nota anche : *Die Entstehung des Christustypus in der abendländischen Kunst* (Heidelberg 1880); *Die Entstehung der bischöflichen Fürstenmacht* (Lipsia 1891); *Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII.* (ivi 1904). Curò la quarta edizione della *Dogmengeschichte* di H. Schmid (Lipsia 1887).

BIBL.: J. Herzog, s. v., in *Realencycl. für protest. Theol. u. Kirche*, XXII, pp. XV-XVI; autori vari, *Geschichtl. Studien, Fest-*

schrift zum 70. Geburtstag A. H. S., Lipsia 1916; H. Böhmer, *Necrologio*, in *Beiträge zur sachlich. Kirchengesch.*, 33 (1919), p. 42 sgg. Celestino Testore

HAUPTMANN, Moritz. - Teorico e compositore, n. a Dresda il 13 ott. 1792, m. a Lipsia il 3 genn. 1868. Dopo profondi ed accurati studi entrò nel 1812 quale violinista nella cappella di corte a Dresda; fu poi a Vienna, Pietroburgo, Kassel, e nel 1842 si stabilì a Lipsia, dove fu organista nella chiesa di S. Tommaso e maestro di armonia e contrappunto nel Conservatorio.

Scrisse musica vocale d'indole profana, messe, inni, salmi e mottetti, sonate per violino e organo. Pubblicò inoltre numerosi studi teorici, quali *Die Natur der Harmonik und Metrik* (Lipsia 1853), *Die Lehre von der Harmonik* (ivi 1860), *Erläuterung zu J. S. Bach Kunst der Fuge* (2ª ed., ivi 1861). Fu confondatore e presidente per tutta la vita della Società Bach e curò la stampa dei primi tre volumi della raccolta completa delle sue opere.

Bibl.: W. Fahler, *M. H. Sein Leben und seine Werke*, Lipsia 1871. Silverio Mattei

HAURANNE, Jean: v. saint-cyran, jean du vergier de hauranne, abate di.

HAUREAU, Barthélemy. - Storico e letterato, n. a Parigi l'8 nov. 1812, m. ivi il 29 apr. 1896. Passò dal giornalismo alle ricerche erudite, promovendo con successo gli studi letterari e filosofici sugli autori medievali. Dal 1848 fu bibliotecario della sezione manoscritti della Biblioteca nazionale; dal 1862 socio dell'« Académie des inscriptions et belles lettres ».

Cooperò validamente alla *Histoire littéraire de la France* nei voll. XXV-XXXII (Parigi 1869-96) con preziose notizie sui teologi, filosofi, canonisti e grammatici medievali; e con molti articoli al *Journal des savants*, nei voll. XX-XXXVI (1855-96); pregiate le *Notices et extraits des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale* (6 voll., Parigi 1890-93); e i voll. XIV-XVI della *Gallia christiana* (v.; ivi 1856-65). Scrisse pure: *Histoire littéraire du Maine* (4 voll., ivi 1843-52; 2ª ed., 10 voll., ivi 1870-77); *De la philosophie scolastique* (ivi 1850); *Histoire de la philosophie scolastique* (3 voll., ivi 1872-80); *Notices sur les Mélanges poétiques de Hildebert de Lavardin* (ivi 1882); *Les oeuvres de Hugues de St-Victor* (ivi 1886).

Bibl.: H. Vallon, *Notice sur la vie et les travaux de B. H.*, Parigi 1896; P. Meyer, *B. H.*, in *Histoire littér. de la France*, XXXIII, Parigi 1896, p. v sgg. Elenco bibliogr. in *Journal des savants*, 36 (1896), p. 309 sgg. Celestino Testore

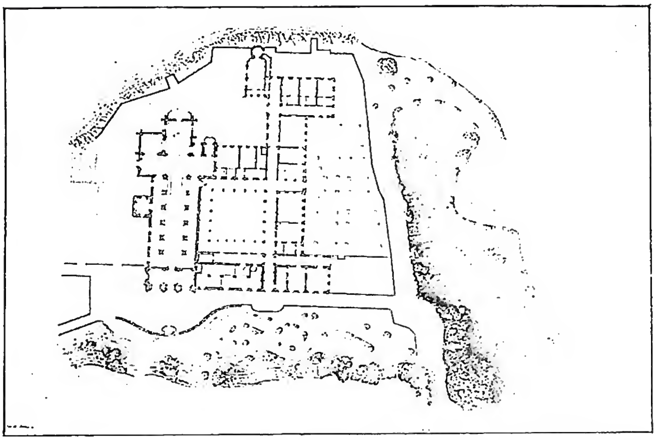
HAURVATAT : v. ameša spenta.

HAUSSONVILLE, Joseph-Othenin-Bernard de Cléron, conte di. - Uomo politico e scrittore francese, n. il 27 maggio 1809 a Parigi, m. ivi il 27 maggio 1884. Entrato nella carriera diplomatica durante la monarchia orléanista, fu segretario dell'ambasciata a Bruxelles, a Torino ed a Napoli.

Deputato dal 1842 al 1848, presentò e sostenne varie petizioni dei protestanti e si dichiarò favorevole al libero esercizio del loro culto. Contrario al secondo Impero, iniziò una feconda attività di scrittore. Pubblicò una *Histoire de la politique extérieure du gouvernement français de 1830-48* (Parigi 1850), una *Histoire de la réunion de la Lorraine à la France* (ivi 1854-59) ed un'opera su l'*Eglise Romaine et le Premier Empire, 1800-14* (ivi 1863-1870). Repubblicano conservatore, fu eletto senatore a vita nel 1878. Sedette a destra, si oppose allo scioglimento delle associazioni religiose e fu a favore del mantenimento della legge del 1814 contro il lavoro festivo.

Bibl.: A. Robert-E. Bourloton-G. Cougny, *Dictionnaire des parlementaires français*, III, Parigi 1890, pp. 321-22. Silvio Furlani

HAUTE-COMBE. - L'abbazia cistercense di H.-C., sulla riva sinistra del lago di Bourget (Savoia), fondata nel 1125 da Amedeo III di Savoia, servì da allora di sepoltura per i conti e duchi di Savoia.



(*da L. Cibrario, Storia e descrizione della R. Badia di Altacomba, II, Torino 1843-44, tav. 1*)
Haute-Combe - Pianta dell'Abbazia.

Venne ricostruita nel 1743; venduta come bene nazionale nel 1792, fu trasformata in fabbrica di maioliche; venne riscattata nel 1824 dal re Carlo Felice che restaurò la chiesa e gli edifici monastici, opera compiuta nel 1843 dalla regina Maria Cristina. La facciata della chiesa è in stile ogivale; l'interno è tutto occupato da tombe, cenotafi, da oltre 300 statue in marmo di Carrara, in pietra di Seyssel e in legno dorato. L'altare maggiore è adorno di pitture su legno del sec. xv; gli affreschi della cupola (Gonino e fratelli Vacca), rappresentano episodi della vita di s. Bernardo. Tra le tombe sono notevoli quella di Claudio d'Estavayer, abate di H.-C. e vescovo di Belley (prima metà del sec. xvi); di Luigi I di Vad e di sua moglie Giovanna di Montfort; di Amedeo III, V e VI; del b. Bonifacio, arcivescovo di Canterbury. Il chiostro annesso è ancora in parte del sec. xvi e contiene molti resti di monumenti funerari. A destra della chiesa si trova l'alloggio reale. A nord, invece, Carlo Felice fece costruire una cappella dedicata a s. Felice.

Il monastero passò nel 1922 ai Benedettini di S. Maria Maddalena di Marsiglia.

Bibl.: A. Manno, *Bibliografia storica degli Stati della Monarchia di Savoia*, VIII, Torino 1907, pp. 205-209; G. Perouse, *Hautecombe, abbaye royale*, Chambéry 1926; Cottineau, I, coll. 1383-84. Enrico Josi

HAUTESERRE : v. dadin d'hauteserre.

HAÜY, René-Just. - Sacerdote, n. a St-Just (Oise) il 28 febbr. 1743, m. a Parigi il 3 giugno 1822. Insigne cristallografo e mineralogista, è da considerarsi come uno dei fondatori della cristallografia.

Educato nel Collegio di Navarra, dove fu poi professore, vi abbracciò la carriera ecclesiastica. Si occupò dapprima di scienze naturali in genere poi, iniziato dal mineralogista Daubenton, si dedicò completamente alla mineralogia. Dal 1783 fu membro dell'Accademia delle scienze. Nel 1794 ebbe la nomina a conservatore del Museo delle miniere e nel 1802 fu professore di mineralogia al Museo dove succedette a Dolomieu. Fu infine professore di mineralogia all'Università di Parigi fin dalla fondazione.

Deve la sua fama alla legge fondamentale delle *troncature razionali*, o degli indici razionali, da lui scoperta e che da lui deriva il nome ed alla sua teoria sulla struttura dei cristalli pubblicata nel 1783 (v. cristalli).

Uomo di rara virtù, anche fra gli onori più alti seppe restare il sacerdote modesto e pio, scrupolosamente osservante dei minimi doveri religiosi (Cuvier).

BIBL.: P. Groth, *Entwicklungsgeschichte der Mineralogischen Wissenschaften*, Berlino 1926; G. Cuvier, *Recueil des éloges historiques, lus dans les séances publiques de l'Institut royal de France*, III, Parigi 1827, pp. 123-75; C. L. Kneller, *Il cristianesimo e i naturalisti moderni*, vers. it., Brescia 1906, pp. 325-33.
Mario Fornaseri

HAVET, AUGUSTE-ERNEST. - Erudito e filosofo francese, n. a Parigi l'11 apr. 1813, m. ivi il 21 dic. 1889. Le teorie contenute in alcune sue opere, p. es., *La modernité des prophètes* (Parigi 1850), suscitarono fiere opposizioni. La sua notorietà è affidata a una edizione veramente preziosa delle *Pensées* di Pascal (pubblicate integralmente ed accompagnate da un ottimo commento, ivi 1852), e all'opera *Le christianisme et ses origines* (ivi 1872-84; all'Indice, decr. 3 febbr. 1879), in cui si sostiene che la genesi del cristianesimo è da ricercarsi piuttosto nelle dottrine dei filosofi greci che non nel Vecchio Testamento, principalmente per quanto riguarda la formazione di dogmi cristiani. Pubblicò inoltre *Jésus dans l'histoire* (ivi 1863).

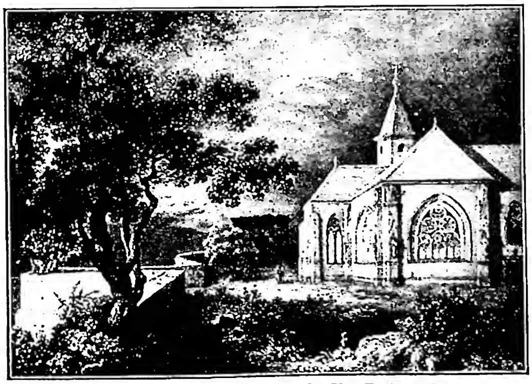
BIBL.: M. Vernes, *E. H. et son oeuvre religieuse*, in *Nouvelle revue*, 89 (1891); A. Bardoux, *Notice sur la vie et les travaux de M. E. H.*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 38 (1892); L. Horst, *L'hypothèse de M. H. sur la modernité des prophètes*, in *Revue de l'histoire des religions*, 25 (1892), pp. 131-91.
Francesca Guerra-De Bellis

HAWAI (SANDWICH), ISOLE: v. HONOLULU.

HAWARDEN, EDWARD. - Teologo e controversista inglese, n. a Croxteth (Lancashire) il 9 apr. 1662, m. a Londra il 23 apr. 1735. Fu allievo e, da sacerdote (1686), professore del Collegio inglese di Douai. Accusato a Roma di giansenismo, pur riconosciuto innocente, si dimise e nel 1707 tornò in Inghilterra, dove con la parola e con gli scritti lavorò per la conversione dei suoi connazionali.

Rimase celebre la controversia che vittoriosamente sostenne contro S. Clarke, alla presenza della regina Carolina, sulla S.ma Trinità. Sono da ricordare di lui: *The true Church of Christ, shewed by Concurrent testimonies of Scripture and primitive tradition* (Londra 1714); *The rule of faith truly stated in a new and easy method* (ivi 1721); *Charity and truth* (Bruxelles 1728); *An answer to Dr. Clarke and mr. Whiston concerning the Divinity of the Son and the Holy Spirit* (Londra 1729); *Opera omnia* (Dublino 1808).

BIBL.: Hurter, IV, coll. 1056-58; F. M. Rudge, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 155; A. Gatard, s. v. in DThC, VI, coll. 2065-2066.
Vito Zollini



(*da F. Gonin, Souvenir pittoresque de H., Torino 1930, tav. 7*)
HAUTE-COMBE - Esterno della cappella detta « dei Principi ». Disegno di F. Gonin, litografia di D. Festa (1830).

ḤAWRĀN: v. AURAN.

HAWTHORNE, NATHANIEL. - Romanziere americano, n. a Salem (Indiana) il 4 luglio 1804, m. a Plymouth (New Hampshire) il 19 maggio 1864. Esordì con l'attività giornalistica nel 1863.

L'anno seguente lo H. si rivela narratore particolarmente dotato per l'approfondimento psicologico dei suoi personaggi, nei *Twice-Told Tales* (1837). Come ispettore delle dogane fu a Boston (1843) e a Salem (1846) stabilendosi infine nel Massachussetts in una capanna isolata. A questo periodo ed ambiente sono legati i suoi due grandi romanzi: *The scarlet letter* (1850) e *The house of the seven gables* (1851). Durante i suoi ultimi anni fu in Inghilterra come console, e in Italia.

Nei romanzi, come nei racconti, un mondo tragico, amaramente pessimistico, è ricreato con semplicità di mezzi attraverso uno stile ampio, ricco di sfumature e di movenze musicali. In *The scarlet letter*, che si può considerare come la sua opera più matura, l'analisi psicologica si allarga a tutto l'ambiente che è quello della prima comunità puritana in America alla metà del sec. XVII. Il romanzo approfondisce compiutamente la visione austera che lo H. ebbe del problema del male e della colpa, la cui impostazione e risoluzione rivelano nell'autore l'educazione protestante.

BIBL.: Opere: *Complete writings*, Boston 1883. Studi: H. James, *H.*, Londra 1880; Lloyd Morris, *The rebellious puritan*, Nuova York 1927; H. Gorman, *N. H., A study in solitude*, ivi 1927; N. Arvin, *N. H.*, Boston 1929. Cf. inoltre: N. E. Browne, *A bibliography of H.*, ivi 1905; L. S. Hall, *H. critic of Society*, Londra 1944; L. Schubert, *H. the Artist*, ivi 1944; R. Stewart, *N. H.*, Nuova Haven 1948; R. Cantwell, *N. H. The american years*, Nuova York 1948.
Giulio de Angelis

HAY, JOHN. - Teologo gesuita scozzese, n. a Dalgety (Fifeshire) nel 1546, m. a Pont-à-Mousson il 21 maggio 1607. Si rese presto noto per le polemiche sulla dottrina della transustanziazione sostenuta contro i protestanti a Strasburgo nel 1576. Insegnò teologia nell'Università di Tournon (1581) e fu rettore del Collegio di Pont-à-Mousson.

Scrisse: *Certain demandes concerning the Christian Religion and Discipline* (Parigi 1580), opera che suscitò il risentimento dei calvinisti; *Disputationum libri duo in quibus calumniae et captiones Ministri Anonymi Nemausensis... discutiuntur* (Lione 1584); *L'Antimoine aux responses que Th. de Bèze faict à trente sept demandes* (Tournon 1588); *De rebus Japonicis, Indicis et Peruvianis epistolae recentiores* (Anversa 1605); curò inoltre l'edizione della *Bibliotheca Sancta* di Sisto da Siena (Lione 1591-92).

BIBL.: H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, II, Parigi 1913, pp. 127 e 257; W. R. Thayer, *Life and letters of J. H.*, 2 voll., Londra 1915.
Niccolò Del Re

HAYDN, JOSEPH. - Musicista, n. a Rohrau (Bassa Austria), il 31 marzo 1732, m. a Vienna il 31 maggio 1809. Entrato nel 1745 come fanciullo cantore nel coro di S. Stefano a Vienna, lo dovette lasciare nel '49 per il cambiamento della voce; seguirono anni di povertà in cui il giovine H. seppe proseguire gli studi, mentre per guadagnarsi da vivere sonava in orchestre e per le serenate notturne.

Presentato dal Metastasio a Niccolò Porpora, da questi ricevette alcuni consigli per la composizione; fu in seguito al servizio del cavaliere von Fürnberg, poi del conte Morzin. La sua condizione migliorò quando nel 1766 fu assunto dal principe Esterházy in qualità di vice-direttore e dopo alcuni anni come unico direttore della cappella musicale; in tale ufficio rimase per un venticinquennio. Nel 1790-92 fu in Inghilterra per una serie di concerti che ebbero grande successo, come è anche testimoniato dal conferimento del titolo di dottore in musica all'Università di Oxford; dopo un secondo soggiorno in Inghilterra (1794) gli fu assicurata l'indipendenza economica, che gli consentì di trascorrere in serenità gli ultimi anni della sua operosa esistenza.

La gloria dello H. è principalmente affidata alla sua

musica strumentale che, nelle varie forme, venne presto riconosciuta come modello di classico equilibrio. Oltre a numerose composizioni per vari strumenti, l'opera sua più originale è da ravvisare nelle sinfonie e nei quartetti, in cui lo sviluppo tematico si afferma come l'elemento più caratteristico del nuovo stile strumentale. Mentre si può considerare secondaria la produzione teatrale, occasionalmente composta per le feste di casa Esterházy, assai notevole è invece quella religiosa; sono pervenute 12 messe (le sei ultime, più significative, scritte dal 1796 al 1802), due *Te Deum*, uno *Stabat Mater* ed un *Requiem*, numerose cantate. Nel 1775 compose l'oratorio *Il ritorno di Tobia*, nel 1785 *Le sette parole di Cristo sulla Croce* (composizione strumentale poi rielaborata con aggiunta di parti vocali nel 1801); ma gli ultimi due oratòri *La creazione* (1798) e *Le stagioni* (1801) nella loro ampia concezione sinfonico-corale riassumono le migliori qualità dell'espressione spirituale del maestro.

BIBL.: G. Carpani, *Le Haydine, ovvero lettere sulla vita e sulle opere di G. H.*, Milano 1912; K. F. Pohl, *J. H.*, Lipsia 1875-1882 completata da H. Botstiber, ivi 1927, biografia fondamentale; M. Brenet, *H.*, Parigi 1919; K. Geitinger, *J. H.*, Potsdam 1932; R. Teuschere, *J. H.*, Berlino 1932. Luigi Ronga

HAYEZ, FRANCESCO. - Pittore, n. a Venezia l'11 febbr. 1791, m. a Milano l'11 febbr. 1882. Scolaro di Lattanzio Quarena e, all'Accademia, di Teodoro Matteini, vinse nel 1809 il concorso per il pensionato a Roma, quivi incontrò il Canova, che molto lo incoraggiò e lo protesse; vinto nel 1812 il gran premio dell'Accademia di Brera con il suo neoclassico Laocoonte, lo H. rimase per oltre cinque anni a Roma formandosi, oltre che alle opere antiche, alle pitture dell'Ingres e del Camuccini.

Rientrato a Venezia nel 1821, si recava a Milano, attratto dallo straordinariamente vivo ambiente artistico. A Milano dapprima dipinse in Palazzo reale alcuni quadri storici, ma presto fu chiamato all'insegnamento nell'Accademia di Brera. Orientatosi nell'ambiente romano dapprima verso il neoclassicismo, che a lui giovò soprattutto quale disciplina tecnica, si dedicò successivamente a quadri di soggetto storico, dipinti con intenti e sensibilità di romantico (*Vespri siciliani*, Galleria d'arte moderna di Roma; *Ultimo addio di Giulietta a Romeo*, Galleria d'arte moderna di Milano), e soprattutto a ritratti, nel quale campo veramente eccelse per sensibilità acutissima d'interprete, per magistero tecnico e squisitezza cromatica. Il ritratto di Rossini, quello di Alessandro Manzoni e quello della signora Iuva, tutti a Milano, distribuiti fra le Gallerie di Brera e quella d'arte moderna, come l'altro della principessa di S. Antimo nel Museo di S. Martino a Napoli, sono indubbiamente tra le pitture più belle dell'Ottocento.

BIBL.: R. Calzini, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, pp. 414-16 (con bibl.); E. Bassi, *L'Accademia di belle arti di Venezia*, Venezia 1950, pp. 61-63. Emilio Lavagnino

HAYNALD, LUDWIG. - Cardinale, n. il 3 ott. 1816 a Szécsény (arcidiocesi di Strigonia), m. il 4 luglio 1891 a Kalocza. Discendente di nobile famiglia, dopo aver compiuto gli studi in teologia e legge a Pest e a Vienna, fu ordinato sacerdote nel 1839. Dapprima professore di diritto ecclesiastico e di storia alla Scuola superiore di teologia ad Esztergom (Strigonia), divenne nel 1846 segretario dell'arcivescovo Kopaczy. Nel 1849 fu costretto a ritirarsi nella casa paterna di Szécsény per non aver voluto approvare la dichiarazione dell'indipendenza deliberata dalla Dieta di Debrecen.

Nel 1851 Francesco Giuseppe nominò H. coadiutore del vescovo di Transilvania. Vescovo di Ebron *in partibus*, successe per coadiutoria al vescovo Kovacs di Transilvania. In Transilvania contribuì largamente alla creazione di nuove istituzioni cattoliche ed alla restaurazione di quelle trasandate e si preoccupò vivamente dell'istruzione sia elementare, sia superiore della popolazione. H. si oppose vivacemente al diploma d'ott. del 1860, che rescindeva l'unione della Transilvania con l'Ungheria. Questa opposizione del vescovo al nuovo atto costituzionale determinò la reazione della corte di Vienna, che costrinse H. a dimettersi dal vescovato. Accolto da Pio IX a Roma, H. fu promosso alla sede arcivescovile di Cartagine *in partibus* nel 1864 e fu trasferito il 17 maggio 1867 all'arcivescovato di Kalocza e Bacs, che amministrò fino alla morte. Al Concilio Vaticano fu tra gli antinfallibilisti. Nel Concistoro del 12 maggio 1879 Leone XIII creò H. cardinale del titolo di S. Maria degli Angeli.

BIBL.: J. Wohl, *Kard. H.*, in *Deutsche Revue*, 17 (1892, 1), pp. 63-79; L. Toth, *Le card. H.*, in *Nouvelle revue de Hongrie*, 64 (1941), pp. 11-19; T. Granderath, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, III, Friburgo in Br. 1906, pp. 577 sgg.
Silvio Furlani

HAYNEUFVE, JULIEN. - Gesuita, scrittore di ascetica, uno dei più distinti maestri di vita spirituale del sec. XVII, n. a Laval il 3 sett. 1588, m. a Parigi il 31 genn. 1663. Fu per 40 anni maestro dei novizi e istruttore dei Padri nel terzo anno di probazione. Assiduo studioso dei SS. Padri, ma specialmente di s. Agostino, ed esimio teologo, trasse da queste fonti la dottrina divulgata nei suoi scritti, che gli meritarono la fama di persona versata appieno nei più intimi segreti dell'ascetica e della direzione spirituale. Pur rimanendo fedele ai principi esposti da s. Ignazio negli *Esercizi*, insiste tuttavia con forza sulla vita interiore e sulla vita divina nell'anima, per mezzo della Grazia.

Le sue opere principali, che ebbero varie versioni ed edizioni, sono : *L'ordre de la vie et des moeurs qui conduit l'homme à son salut et le rend parfait dans son état* (Parigi 1639); *Méditations sur la vie de Jésus-Christ pour tous le jours de l'année et pour le fêtes des saints* (4 voll., ivi 1611-1642); *Méditations pour le temps des exercices* (ivi 1643). Di queste ultime due opere stese egli stesso un compendio, che le rendesse più accessibili : *Abrégé des méditations pour le temps des exercices* (ivi 1655) e *Abrégé des méditations sur la vie de Jésus-Christ* (ivi 1655) che ebbero entrambi numerose edizioni. Si possono aggiungere : *Le grand chemin qui perd le monde. Comme on y entre. Comme on en sort* (ivi 1646); e l'opera, che si può chiamare la più personale e profonda : *Réponses aux demandes de la vie spirituelle par les trois voies qu'on appelle purgative, illuminative et unitive* (2 voll., ivi 1663-65, il II, postumo, a cura del p. L. Le Roy).

BIBL.: Sommervogel, IV, coll. 173-78; H. Bremond, *Histoire littér. du sentiment religieux en France*, I, Parigi 1924, p. 366; III, ivi 1923, p. 262 sg.; IV, ivi 1923, p. 144. Celestino Testore

HAZAEL (ebr. *Ḥăzā'ēl* e *Ḥāzāh'ēl*, « Dio vede »; accadico, *ḫaza'ilu*; Settanta, Αζαηλ). - Fiero re degli Aramei di Damasco (ca. 844-797), destinato da Jahweh a punire l'idolatria di Israele (*I Reg.* 19, 15-17). Mandato dall'infermo Benadad II a consultare Eliseo, H., con spiacevole sorpresa, si sentì svelato il suo piano di uccidere il Re ed annunziare il gran male che avrebbe fatto ad Israele (*II Reg.* 8, 7-15). Ucciso Benadad, usurpò il Regno; H. è perciò chiamato dagli Assiri : « figlio di nessuno » (A. Pohl [v. bibl.], pp. 71, 10*).

Condottiero esperto ed energico, riuscì a superare, sia pure con forti perdite, le campagne (842, 839) condotte contro di lui da Salmanassar III (*Obelisco*, linn. 97-104); e non più molestato, si volse contro Israele. Aveva già difeso Ramoth di Galaad, ferendo Ioram (842; *II Reg.* 8, 28 sg.; 9, 14 sg.); ora, regnando Iehu, sconfigge ovunque gli Israeliti, occupa tutta la Transgiordania fino all'Arnon (*II Reg.* 10, 32 sg.; *Am.* 1, 3 sg.); domina su Israele : lascia a Ioachaz una guarnigione di 10.000 fanti, 50 cavalieri e 10 carri (*II Reg.* 13, 3-22). A sud, espugna Geth (798), attacca Gerusalemme e si ritrae per l'ingente somma pagata da Ioas (*II Reg.* 12, 18 sg.).

BIBL.: A. Pohl, *Historia populi Israel*, Roma 1933, pp. 71, 77, 82-85, 9*sg.; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 247, 276; II, ivi 1938, p. 94; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 387, 422 sgg., 426, 431 sg., 436-39.
Francesco Spadafora

HAZE, Marie-Thérèse. - Fondatrice della Congregazione delle Figlie della Croce per l'educazione dei bambini del popolo, n. a Liegi il 27 febbr. 1782, ivi m. il 7 genn. 1876. La Rivoluzione Francese obbligò i suoi genitori, di agiata condizione, all'esilio e alla perdita dei beni.

Dotata di viva intelligenza, desiderò fin da giovane di consacrarsi al bene della gioventù, distinguendosi per profonda pietà e dedizione alle opere di religione. Risolse poi di occuparsi unicamente dei poveri. Superate non lievi difficoltà, fondò nel 1844 la sua Congregazione, cui aggiunse ben presto l'assistenza dei malati e delle prigioniere in ospedali, orfanotrofi e rifugi per giovani traviate. Nei quarantadue anni di direzione poté vedere la propagazione del suo Istituto nel Belgio, in Germania, in Inghilterra e nelle Indie.

È stata introdotta presso la S. Congregazione dei Riti la causa della sua beatificazione.

Bibl.: anon., *Vita della ven. M. T. H.*, Roma 1933; M. E. Pietromarchi, *La ven. M. M. M., fondatrice delle « Figlie della Croce »*, ivi 1946. Silverio Mattei

HEARST, diocesi di. - Città e diocesi nel Canadà, situata nella parte settentrionale della provincia di Ontario. Suoi limiti sono: a nord il nuovo vicariato apostolico della baia James (50° 45' 23"); ad est la frontiera e la provincia di Québec fino al lago Abitibi; a sud la diocesi di Timmis e di Sault-Ste-Marie; ad ovest la diocesi di S. Bonifacio. H. fu costituita in prefettura apostolica il 18 apr. 1918, in vicariato apostolico il 17 nov. 1920. Il papa Pio XI con la cost. apost. *Maxime interest* del 3 dic. 1938 la eresse a diocesi, quale suffraganea di Ottawa. La Cattedrale è dedicata alla B. M. Vergine Assunta.

Ha una superfice di ca. 42.000 kmq., con una popolazione di oltre 40.000 ab. dei quali 24.411 cattolici, la maggior parte di lingua francese. Conta 27 parrocchie, 43 missioni, 36 sacerdoti diocesani e 9 regolari, due comunità religiose maschili e 9 femminili.

Bibl.: AAS, 31 (1939), pp. 90-92; *Le Canada ecclésiastique, 1949*, Montréal 1949, pp. 381-84. Enrico Josi

HEBAL. - Montagna (938 m.) a nord della valle di Sichem, dove Giosuè, dopo l'ingresso nella Terra Promessa, eresse delle stele iscrivendovi una copia della Legge; ivi elevò pure un altare, rinnovò l'alleanza fra le tribù e pronunziò le Benedizioni (*Ios.* 8, 30-32). Nel Pentateuco samaritano al nome H. è sostituito tendenziosamente « Garizim », onde attrarre su questo monte tutti i ricordi sacri e far autenticare il luogo da Mosè stesso (*Deut.* 27, 2-8). Per i Samaritani il monte H. è il monte delle maledizioni (v. garizim).

L'odierno nome arabo (Ğebel es-Slemijjeh) proviene da una grotta molto venerata dove, si dice, sarebbe stato deposto il corpo di es-Slemijjeh trasportatovi per via aerea dal Cairo. Donato Baldi

HEBBEL, Friedrich. - Drammaturgo tedesco, n. a Wesselburen, nel Holstein, il 18 marzo 1813, m. a Vienna il 13 dic. 1863. Visse in disagiata condizione, ciò che creò in lui uno spirito di violenta ribellione contro tutti; studiò saltuariamente a Heidelberg e godé di un po' di serenità solo dopo il matrimonio con l'attrice Christine Enghaus. Scrisse liriche e commedie, ma il suo nome è legato alle tragedie, le quali riflettono la vita tormentata del poeta.

Già la prima tragedia *Judith* (1841) gli dette subito una grande rinomanza per la rappresentazione di qualche personaggio che porta il segno della straordinaria personalità dell'autore. Piene di tragicità sono pure la *Maria Magdalene*, un dramma borghese, e il dramma storico *Agnes Bernauer*, in cui è rappresentata, con la consueta forza, la tragica passione di Alberto di Wittelsbach per una popolana. Seguirono *Genoveva* e *Herodes und Mariamne, Gyges und sein Ring* e la trilogia *Die Nibelungen*. H. considera il dramma la più alta e fedele rappresentazione della vita umana, in quanto il tragico è immanente alla vita stessa; vivere significa niente altro che peccare e soffrire, perché il peccato originale pesa e peserà sempre sull'umanità. La meta da raggiungere non consiste per H. nel dominare il mondo, bensì nel superarlo. Il suo titanismo è la ribellione dell'uomo alla propria natura inferiore e lo sforzo per superarla; in questa ribellione e in questo sforzo di superamento i suoi eroi, in conflitto insanabile con le norme che regolano la vita umana, sembrano scagliati oltre la loro stessa esistenza. Il pessimismo del poeta riposa dunque sulla coscienza d'un dualismo inconciliabile che sfocia nella disperata accettazione del dominio del fato. Cosicché, a parte certi suoi mistici slanci lirici, che potrebbero far credere a un orientamento verso un teismo morale che postuli la trascendenza di Dio, in nessuno dei suoi drammi appare sufficentemente delineato il concetto della Redenzione.

Bibl.: H. Wütschke, *H.s Bibliographie* (*Veröffentlichungen der deutschen bibliographischen Gessellschaft*, 6), Berlino 1910; E. Kuh, *Biographie Fr. H.s*, 2 voll., 3ª ed., Vienna 1912; A. Farinelli, *H. e i suoi drammi*, Bari 1912, con bibl.; K. Strecker, *F. H.*, Amburgo 1925; C. Grünanger, *Studi hebbeliani. H. e lo spirito tragico del germanesimo*, Milano 1937; W. S. Zimmermann, *Christentum und Heidentum in H.s Leben und Werken*, Nuova York 1942; C. Augstein, *H. als Denker*, Berlino 1947; per altra bibl. cf. J. Körner, *Bibliograph. Handbuch des deutschen Schriftums*, Berna 1949, pp. 449-52. Rodolfo Bottacchiari

HEBER. - Nome del Vecchio Testamento, che corrisponde a due forme ebraiche: *'Ebher* e *Ḥebher*

1. *'Ebher*. Nipote di Arphaxad, figlio di Sem, progenitore d'Abramo *hā-'ibhrî* (*Gen.* 14, 13): *Gen.* 10, 21. 24 sg.; 11, 14-17; *I Par.* 1, 18 sg. 25. Inoltre il capo di una famiglia sacerdotale, al tempo di Ioakim (*Neh.* 12, 20); uno della tribù di Gad (*I Par.* 5, 13. 5-6); due della tribù di Beniamin (*I Par.* 8, 12. 22). Lo stesso nome fu dato (*'ebher* « al di là ») alla regione al di qua dell'Eufrate, soggetta ad Assur: *Num.* 24, 24 (a torto greco e Volgata = *Hebraei*).

2. *Ḥebher*. Israelita della tribù di Aser e capo degli Heberiti (*Gen.* 46, 17; *Num.* 26, 45; *I Par.* 7, 31 sg.); il cenita (Volgata, *Haber*) marito di Iael (v.; *Iudc.* 4, 11. 17. 21; 5, 24); uno dei posteri di Giuda (*I Par.* 4. 18); un beniaminita (*I Par.* 8, 17).

Bibl.: A. Clamer, *Les Nombres* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 2), Parigi 1940, pp. 404, 415; F. Zorell, *Lexicon Hebraicum*, Roma 1940 sgg., pp. 221, 569; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1947, pp. 83, 97, 407. Francesco Spadafora

Archeologia. – Il patriarca 'Ebher fu rappresentato nella serie dei medaglioni dipinti in S. Croce in Gerusalemme a Roma (1123-44), accompagnato dalla leggenda (*vix(it) H. q(ua)dri(n)g(entis) sexagi(nta) IIII annis*.

Bibl.: G. Biasiotti-S. Pesarini, *Pitture del XII sec. scoperte nella basilica di S. Croce in Gerusalemme a Roma*, in *Studi romani*, 1 (1913), p. 253. Enrico Josi

HEBRON (ebr., *Ḥebhrôn* « unione, lega »; Settanta, Χέβρων). - Città situata nelle montagne di Giuda, a 37 km. sud di Gerusalemme. Anticamente era detta Cariath Arbe (« città dei quattro »).

La tradizione masoretica (*Ios.* 15, 13) ritiene in Arbe « il padre degli Enaciti », i Settanta « la metropoli degli Enaciti », che fa oggi ritenere comunemente che fossero di quattro città confederate. S. Girolamo (*Onomasticon*, 84, 10) aveva, invece, visto nel nome un'allusione ai quattro patriarchi sepolti in H. Il nome H. è già ricordato in *Gen.* 23, 2; 35, 27, e in *Ios.* 20, 7. Attualmente si chiama *el-Ḫalīl* (« l'amico », sottinteso di Dio) per l'appellativo dato ad Abramo già nell'antichità come in *Giubilei*, 19,9.

Secondo *Num.* 14, 23, H. fu ricostruita 7 anni prima di Tanis, una delle capitali dell'Egitto inferiore. Abramo si stabilì vicino ed acquistò la grotta (v. makhpelāh) come sepolcro di famiglia. Mosè vi inviò gli esploratori (*Num.* 13, 23) e quando gli Israeliti, sotto la direzione di Giosuè, occuparono la Palestina, H. fu presa, il suo re Oham ucciso e la popolazione sterminata o dispersa (*Ios.*

10, 3. 36-39; 12, 10) e quindi ripopolata con Calebiti (*Ios.* 14, 12). Divenne poi città di rifugio e David, che perseguitato da Saul vi aveva trovato ricovero, la scelse come capitale rimanendovi sette anni e mezzo (*II Sam.* 2, 1-3, 11; 5, 1-5; *I Reg.* 2, 11; *I Par.* 29, 27). Absalom vi fece il centro della rivolta contro il padre (*II Sam.* 15, 7-10) e Roboam la rifortificò. Durante l'esilio cadde in mano degli Edomiti, cui Giuda Maccabeo la riprese (*I Mach.* 5, 65). Nella guerra giudaica fu incendiata da Cereale, luogotenente di Tito, e nel periodo bizantino ebbe poca importanza. Occupata invece dagli Arabi nel 634, divenne una delle loro quattro città sacre per il ricordo di Abramo. I Crociati vi eressero un *Praesidium* o *Castellum sancti Abrahae* elevandola, nel 1168, a sede vescovile. Ritornata 19 anni dopo in mani musulmane, vi è rimasta fino ai nostri giorni.

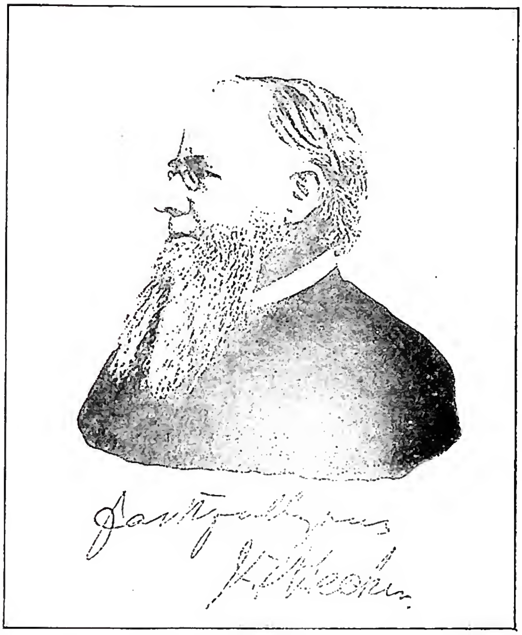
La città è situata in gran parte in una fertile conca ricca di fontane. Nel 1948 contava ca. 20.000 ab., ma ora ne ha più, avendo accolto parecchi rifugiati dei territori occupati dagli Ebrei. Non vi sono stati praticati scavi, ma nella collina di er-Rumejdeh si notano le rovine di el-Arba'în, che richiamano l'antico nome della città, in cui si sono veduti cocci del bronzo III e del ferro II. Si conoscono stampi di giarre con « *lĕ-melekh*, H.».

BIBL.: H. Vincent - E. J. Mackay - F.-M. Abel, *H., Le Haram el-Khalil*, Parigi 1923; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, ivi 1938, pp. 345-47. Bellarmino Bagatti

HECKER, Isaac Thomas. - Predicatore, pubblicista, fondatore dei Paolisti, n. da emigrati tedeschi a Nuova York il 18 dic. 1819, m. ivi il 22 dic. 1888. H. non ebbe educazione religiosa, ché suo padre non professava alcuna religione e sua madre da luterana era divenuta metodista. A 11 anni lavorava nella bottega di un fornaio. Studioso, leggeva moltissimo. Ricevuto in seno alla Chiesa dal dott. Mc Closkey (più tardi cardinale) nel genn. 1844, entrò nel sett. 1845 al noviziato dei Redentoristi di St. Trond (Belgio). Di natura impulsiva, allo studentato di Wittem (Olanda) manifestò strani fenomeni mistici. Ordinato sacerdote a Clapham (Londra) il 23 ott. 1849, dal vicario apostolico Wiseman, il futuro cardinale, fece ritorno nel genn. 1850 in America, ove svolse un intenso e fecondo apostolato. A Nuova York le sue doti di predicatore gli conciliarono vasta influenza su cattolici e non cattolici.

I Redentoristi, stabilitisi in America nel 1832, si occupavano allora principalmente degli emigrati di lingua tedesca; H., con alcuni confratelli di origine americana, volle fondare una casa puramente americana. Fece perciò (ag. 1857) un viaggio a Roma per conferire con il generale, che lo espulse (29 ag.) dalla Congregazione, perché H. aveva fatto il viaggio a proprie spese e senza permesso. H. ricorse alla S. Sede; la S. Congregazione dei Vescovi e Regolari, con decreto 6 marzo 1858, sciolse H. e i suoi 4 compagni dai voti, permettendo loro espressamente di dedicarsi all'opera missionaria in patria, sotto la guida dei vescovi. Nacque così, nel 1859, la Società missionaria di S. Paolo apostolo nello Stato di Nuova York, comunemente detta dei « Paolisti », che rimase, come lo stesso H., sempre in ottimi rapporti con i Redentoristi. H. fu eletto superiore e tale rimase fino al 1871.

Diede impulso all'apostolato della stampa, fondò la Società per le pubblicazioni cattoliche *The catholic world*. Scrisse tre opere, tra cui *The Church and the age*. Era al tempo stesso fervente americano e cattolico inflessibile. Alcuni tentarono di diffamarlo quando Leone XIII prese motivo dalla prefazione alla versione francese di F. Klein (1897) della *Vita di H.*, pubblicata da W. Elliott (2ª ed., Nuova York 1894), per diramare la sua *Testem benevolentiae* (22 genn. 1899) che condannava l'« americanismo » (v.), l'eresia che adatta la dottrina cattolica al moderno modo di vivere americano, e, praticamente, esalta la virtù naturale sulla soprannaturale. L'ortodossia e a fedeltà assolute di H. alla S. Sede vennero largamente rivendicate dai vescovi americani e da molti altri.



(da W. Elliot, *Le p. H.*, Parigi 1897)
HECKER, ISAAC THOMAS - Ritratto, con firma autografa.

BIBL.: W. Elliott, *Le père H. fondateur des « Paulistes » américains 1819-88*, vers. francese, 5ª ed., Parigi 1897 (l'ed. originale è uscita a Nuova York nel 1894); M. de Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, II, Lovanio 1933, p. 185 e III, ivi 1939, p. 316. Giuseppe Löw-Enrico Rope

HEDHER. - Parola ebraica (plur. *ḥădharîm*), che in origine significa « stanza »; significò poi, specie presso gli Ebrei dell'Europa orientale, la scuola elementare dove i fanciulli entrano a quattro o cinque anni.

L'insegnamento che vi si impartisce consiste nella lettura dell'ebraico allo scopo della recitazione corretta delle preghiere, nella traduzione del Pentateuco e del commento di Rašî fatto parola per parola meccanicamente, senza alcuna nozione grammaticale. Alfredo Ravenna

HEDLEY, John Cuthbert. - Vescovo benedettino, al secolo John Edward, n. da genitori cattolici a Morpeth (Northumberland), il 15 apr. 1837, m. a Llanishen, presso Cardiff, l'11 nov. 1915. Nel 1848 andò a studiare al priorato di Ampleforth, ed ivi pronunciò i voti benedettini nel 1855. Nel 1862 fu ordinato prete e trasferito a Belmont presso Hereford, dove fu prefetto dei novizi e professore di filosofia. Tra i suoi alunni fu Francis Aidan Gasquet (v.), poi cardinale. Dal 1864 al 1911 scrisse per la *Dublin Review* della quale fu direttore dal 1879 al 1884. Nel 1873 fu consacrato vescovo ausiliare e nel 1881 successe a Thomas Joseph Brown quale vescovo della diocesi di Newport e Menevia.

Nel 1895 cinque contee del Galles del sud furono tolte alla sua sede e aggiunte al nuovo vicariato apostolico di Menevia (tutto il Galles del nord) che divenne vescovato nel 1898. La sede di H. si ridusse così alla sola Newport, che nel 1916 divenne l'arcidiocesi di Cardiff.

Personalità molto dotata, H. si segnalò come erudito insegnante, liturgista, direttore, amministratore e scrittore. Nemico delle controversie, fu un pregevole esponente della dottrina e filosofia ortodosse efficacemente documentate dalla sua vasta cultura ed esperienza. La tranquillità della sua indole, la sua mentalità giuridica, la gentilezza, l'acutezza del giudizio, il senso storico,

la libertà dai pregiudizi, lo stile eccellente, e tutta la sua vita gli conquistarono grande influenza. Fu tra i primi a patrocinare l'ammissione degli studenti cattolici, con le dovute garanzie, a Oxford e Cambridge. Per molti lati egli ricorda il carattere di s. Cutberto e di s. Beda. Notevoli tra le sue opere sono: *Retreat* (1894), *The christian inheritance* (1896), *The light of life* (1899), *A bishop and his flock* (1903) e *Lex levitarum* (1905).

BIBL.: J. A. Wilson, *The life of bishop H.*, Londra 1930; *Dublin Review*, apr. 1931, apr. 1936. Enrico Rope

HEFELE, KARL JOSEPH von. - Vescovo e storico della Chiesa, n. il 15 marzo 1809 a Unterkochen (Württemberg), m. a Rottenburg il 5 giugno 1893. Per 32 anni professore di storia della Chiesa, patrologia ed archeologia cristiana all'Università di Tubinga (l'influsso di G. A. Möhler su H. è evidente), fu chiamato a Roma come consultore della Commissione preparatoria del Concilio Vaticano. Vescovo di Rottenburg nel 1869 (eletto il 22 nov., consacrato il 29 dic.), partecipò allo stesso Concilio e fu uno dei più eminenti rappresentanti della minoranza antinfallibilista (cf. il suo scritto *Causa Honorii Papae*, Napoli e Tubinga 1870); non partecipò alla seduta del 18 luglio 1870, in cui fu approvato il decreto. Fu anche l'ultimo dei vescovi tedeschi a pubblicare i decreti vaticani (10 apr. 1871).

Come studioso si ricorda di lui una *Geschichte der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland* (Tubinga 1837); un'opera sul card. Ximenes: *Kard. Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und am Anfang des 16. Jahrhunderts* (ivi 1844) e la fondamentale *Conciliengeschichte* (7 voll., ivi 1855-74) opera incompiuta, di cui si è venuta curando la continuazione da parte di J. Hergenröther (voll. VIII-IX, ivi 1887-90) e la versione francese ampiamente commentata da H. Leclercq (per ora fino al Concilio di Trento).

BIBL.: Hurter, V, coll. 1653-55; J. F. Schulte, *Der Altkatholicismus*, Friburgo in Br. 1887, pp. 215-36; A. Knöpfler, *Zur Rechtfertigung des Bischofs H.*, in *Histor. Jahrbuch*, 30 (1909), pp. 584-87; S. Lösch, *Briefe des jungen J. H. (1834-46)*, in *Theolog. Quartalschrift*, 119 (1938), pp. 3-59; A. Hagen, *H. und das Vatikanische Konzil*, *ibid.*, 123 (1942), pp. 223-52; id., *Die Unterwerfung des Bischof H. unter das Vatikanum*, *ibid.*, 124 (1943), pp. 1-40. Silvio Furlani

(da *Staatslexikon*, vol. II, col. 1120)
HEGEL, GEORG FRIEDRICH WILHELM - Ritratto da un quadro di Schlesinger tratto dal « Corpus imaginum » della collezione fotografica di Charlottenburg.

HEGEL, GEORG FRIEDRICH WILHELM. - È il principale rappresentante dell'idealismo moderno: n. a Stoccarda il 24 ag. 1770, m. a Berlino il 14 nov. 1831.

SOMMARIO: I. Vita. - II. Scritti. - III. Dottrina. - IV. Problemi dell'hegelismo.

I. VITA. – La vita di H. segna nelle sue tappe i momenti principali della formazione del suo pensiero. Compiuti gli studi inferiori nel ginnasio della città natale, nel 1788 entrò nel Seminario teologico di Tubinga rimanendovi fino al 1793: è il periodo della prima elaborazione del suo pensiero, nello studio comparato della civiltà greco-romana e della religione rivelata (giudaismo e cristianesimo), e dell'amicizia con Hölderlin e Schelling di cui subisce profondamente l'influsso. Dal 1793 al 1796 si trova a Berna come precettore privato e con lo stesso ufficio passa a Francoforte gli aa. 1797-1800. La prima attività accademica è a Jena dal 1801 al 1807 che costituisce il periodo di maturazione della sua filosofia e del progressivo distacco dal naturalismo di Schelling. Dopo la breve parentesi di Bamberga (1807-1808) come redattore della *Bamberger Zeitung*, nel 1809 è nominato direttore del *Nürnberger Gymnasium*; nel 1816 sale la cattedra di filosofia dell'Università di Heidelberg e finalmente nel 1818 ottiene l'ambita cattedra di filosofia dell'Università di Berlino di cui nell'a. 1829-30 è anche rettore. La rapida morte fu causata da epidemia di colera.

II. SCRITTI. – Si possono dividere in quattro classi rispetto alla cronologia e all'importanza dottrinale.

1) Scritti giovanili. Rimasti inediti, furono scoperti e descritti nel loro complesso dal Dilthey all'Accademia prussiana delle scienze di Berlino nel 1905 ed editi integralmente da H. Nohl nel 1907 con il titolo *H.s theologische Jugendschriften*. Essi comprendono i seguenti saggi: *Religione popolare e cristianesimo* (pp. 1-72): cinque frammenti; *La vita di Gesù* (pp. 73-136); *La positività della religione cristiana* (pp. 137-240); *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (pp. 241-342); *Frammento sistematico*, detto di Francoforte, del 1800 (pp. 345-51). Alcuni frammenti di minore importanza sono raccolti dal Nohl in un'appendice (pp. 355-402).

2) Scritti preparatori del periodo 1801-12 che possono esser suddivisi in tre momenti: *a*) le *Erste Druckschriften* (principali: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, edito a parte nel 1801; *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* [1802]; *Glaube und Wissen* [1802]. Questi due vasti saggi furono pubblicati come articoli nel *Kritisches Journal der Philosophie* che H. dirigeva insieme con Schelling). *b*) Il *System der Sittlichkeit* del 1802 e l'importante massa dei corsi di Iena (*Jenenser Logik, Metaphysik u. Naturphilosophie* [1802-1803] e *Jenenser Realphilosophie* [1804-1806]). *c*) *Die Phänomenologie des Geistes* (1807) che è la prima esposizione del sistema e segna il distacco definitivo da Schelling. In questo nuovo clima si trovano i corsi di Norimberga che vanno con il titolo di *Philosophische Propädeutik* (1809 sgg.).

3) Scritti sistematici editi da H.: *a*) *Wissenschaft der Logik*, l'opera più caratteristica della filosofia hegeliana; la 2ª ed. fu curata da H. con una nuova prefazione nel 1831. *b*) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* del 1817, divisa in tre libri (I, la scienza della logica; II, la filosofia della natura; III, la filosofia dello spirito) in forma di testo accademico. Opera fortunata per la concisione e la forza dello stile che H. ampliò nelle due successive edd. del 1827 e 1830.

4) Corsi di Berlino. *a*) *Grundlinien der Philos. d. Rechts oder Naturrecht u. Staatswissenschaft im Grundrisse*, scritto per esteso nel 1820 e edito da H. nel 1821. *b*) L'impo-

nente blocco di *Vorlesungen* dei vari campi dello spirito (estetica, filosofia della religione, storia della filosofia e filosofia della storia), raccolte e pubblicate dai discepoli dopo la morte di H. valendosi di frammenti e appunti lasciati dal maestro.

III. Dottrina. – 1. *La genesi del pensiero hegeliano.* – Nella filosofia hegeliana si trovano operanti e portati alla sintesi i motivi più profondi del pensiero classico, della teologia cristiana e del pensiero moderno : quali la necessità del concetto come verità del particolare, la presenza dell'Assoluto nel finito e la produttività della coscienza come affermazione definitiva dell'autonomia del pensiero umano. Vista nel suo ambiente culturale, l'opera di H. si presenta quasi come il momento dialettico conclusivo dopo il dominio della Ragione assoluta, proclamato dall'Illuminismo da una parte e il richiamo al dinamismo del reale e alle sue profonde originarie scaturigini dall'Assoluto stesso affermato dall'irrazionalismo romantico. In questo pensiero c'è continua oscillazione o tensione (*Spannung*) di una realtà molteplice e diversa che tende a guadagnare l'assoluta unità e identità, e l'Assoluto stesso che – come concetto o idea del tutto – abbraccia e penetra la realtà della natura e della storia umana attuandosi nelle sue forme e nei suoi gradi di sviluppo : l'idealismo hegeliano perciò parte dalla molteplicità e dalla diversità, dal dubbio e dalla contraddizione quali si hanno dalla presentazione immediata del reale, e cerca di fissare la Verità assoluta nell'identità suprema del vero ch'è la totalità dell'essere e la vita dello Spirito assoluto.

Quest'impostazione metafisica del problema della verità H. l'attinge da filoni diversi. *a*) C'è anzitutto il *principio luterano della fede* con il quale H. dichiara la sua piena solidarietà considerando la propria filosofia come lo sviluppo e la maturazione del medesimo : « Ciò che Lutero iniziò come credenza nel sentimento e nella testimonianza dello spirito, è il medesimo che lo Spirito, ulteriormente maturato, si è sforzato di comprendere nel concetto » (*Philosophie des Rechts*, *Vorrede*, ed. E. Gans, Berlino 1840, p. 19). « Lutero – dichiara ancora H. – infrangendo i voti religiosi nella cristianità e la struttura gerarchica della Chiesa [con il « tutti siamo pastori! »] ottenne la libertà e l'autonomia dello spirito che si dispiega in sé e per sé ed è quindi la divinità stessa. Soltanto con Lutero cominciò in germe la libertà dello spirito... Così nel più intimo dell'uomo è stato fatto un posto dov'egli è unicamente presso di sé e presso Dio, e presso Dio egli è unicamente in quanto è lui stesso : nella coscienza egli deve trovarsi presso di sé come a casa propria » (*Gesch. der Philosophie*, ed. C. L. Michelet [*Werke*, 15], Berlino 1844, pp. 227 sg., 230 sgg.). Si trattava di elevare la fede luterana dalla condizione di soggettività chiusa e di sentimento immediato alla certezza assoluta che abbraccia tutto il suo contenuto e lo esprime « come assoluta oggettività » e questa è l'opera dell'idealismo oggettivo (cf.: *Philosophie der Religion*, I. *Begriff der Religion*, ed. G. Lasson [*Sämtl. Werke*, 12], Lipsia 1925, p. 288). *b*) In secondo luogo viene il *principio spinoziano dell'unità della sostanza*, che il romanticismo e soprattutto l'idealismo di Fichte e di Schelling avevano riscoperto superando il dualismo del gnoseologismo kantiano. Per H. « essere spinoziani è l'inizio del filosofare » : il merito di Spinoza è di aver affermato in modo più concreto del *cogito* cartesiano la identità metafisica di pensiero e di essere (unità di attributi e modi nella Sostanza) assicurando con ciò l'essenziale presenza dell'Assoluto a se stesso nelle sue manifestazioni. L'enorme progresso di Spinoza, secondo H., è nel principio metodico : « Omnis determinatio est negatio » per cui l'Essere si dà unicamente come la Totalità di tutti i suoi modi e forme (*Gesch. der Philosophie*, ed. cit., I, p. 460 sg.). Il punto di vista spinoziano va perciò riconosciuto come essenziale e necessario, prima di passare oltre alla formazione del sistema compiuto (*Wissensch. der Logik*, II, 2ª ed., a cura di G. Lasson, Berlino 1934, p. 218). Rimprovera H. alla Sostanza spinoziana la concezione rigida, intellettualistica e panteistica della divinità identificando senz'altro questa con le cose (« Dio è tutto, è questo pezzo di carta ! ») ricadendo nell'indeterminato della religione indiana e nello ὄν immobile degli Eleati (*Philosophie der Religion*, ed. cit., I, p. 191 sg.) : alla Sostanza di Spinoza manca « il ritorno a se stessa » dai suoi modi e attributi e perciò non è concepita come Soggetto assoluto che differenzia se stesso (*Wissensch. der Logik*, ed. cit., I, p. 337). *c*) Viene come terzo il *principio speculativo* e veramente risolutivo che è lo « Io penso » kantiano ovvero l'unità trascendentale della coscienza concepita, non come Kant in forma gnoseologica e strumentale rispetto alla determinazione dell'Essere e della verità, ma produttiva e costitutiva della medesima; a Kant inoltre si deve la chiarificazione della struttura antinomica della « ragione » (*Vernunft*) : da Kant H. apprese anche la critica dissolvente delle religioni positive rivelate. H. rimprovera a Kant di aver frantumato la verità in un sistema dualistico di opposizioni intellettualistiche astratte senza via di conciliazione (soggetto-oggetto, intelletto-ragione, materia e forma, cosa in sé-pensiero, natura-Dio, libertà-necessità, ecc.) incapace di assurgere a un punto di vista superiore (cf.: *Enzyklop. der philos. Wissensch.*, specialmente §§ 56-60; ed. L. von Henning, Berlino 1840, pp. 11-725). Ma H. loda senza riserve la *Critica del giudizio* dove Kant, esponendo il « regno dei fini » proprio della vita dello spirito, presenta le finalità come « vita » e questa è anche la posizione di Aristotele (*Philos. d. Relig.*, ed. cit., I, p. 216) : si tratta di precisare qual'è il principio motore del processo che per H. è la dialettica. Una forte suggestione in questo senso, e in continuità con il principio spinoziano (« omnis determinatio est negatio »), H. l'ebbe dal Böhme : a costui H. attribuisce espressamente la concezione della dialettica come processo di sintesi degli opposti mediante la mediazione della negatività e di considerare tutto in funzione della « sacra triplicità » : « In lui il principio del concetto è perfettamente vivo... tutto sta infatti nel pensare il negativo come semplice, poiché esso è a un tempo un opposto : il tormento (*Qual*) è adunque questa interiore scissione, e a un tempo il semplice » ed è H. stesso ad avvicinare Böhme a Proclo, il teorico della dialettica triadica. H. ammira ancora nel mistico di Görlitz la scoperta che Dio per essere Dio deve diventare, mediante un processo di « ritorno a se stesso » a traverso i contrari ed in questo ha senso e verità il mistero trinitario della religione cristiana, la creazione, la Redenzione, ecc., principio che H. enunzia con espressione felice : « Il dirimersi di Dio in se medesimo » (*Gottes Diremption seiner selbst*: *Gesch. d. Philos.*, ed. cit., I, p. 297). L'influsso più immediato che il suo pensiero subì dagli idealismi di Fichte e di Schelling poté maturare il suo distacco dai medesimi e la concezione di un idealismo metafisico oggettivo soltanto nella riflessione sui temi e principi ora indicati che dànno alla sua filosofia un interesse di valore storico universale.

2. *La dialettica.* – Scopo della considerazione filosofica è di « eliminare l'accidentale » ovvero il molteplice e il contingente dell'immediatezza e di attingere un principio universale assoluto : « Un contenuto che dà e reca in sé testimonianza di se stesso e in cui ha la sua base tutto ciò che l'uomo può considerare come proprio interesse » (*Vorles. über d. Philos. d. Geschichte*, I, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. G. Lasson, Lipsia 1930, p. 5). Le filosofie precedenti o si fermavano al dato immediato (empirismo, teorie del sentimento) o isolavano il vero nell'astrazione delle formalità particolari, l'una fuori dell'altra, o in categorie formali che precedono invece che scaturire dalla determinazione originaria dell'essere (*Verstandesmetaphysik*). È da essa che si deve prendere l'inizio (*Anfang*) per trapassare (*übergehen*, *hinausgehen*) dal finito all'Infinito; questo è il cammino della dialettica.

a) *Il principio della coscienza.* – Ammesso che l'Assoluto è il termine, e non il punto di partenza (come voleva Schelling), del conoscere, l'organo o meglio il principio della verità non è l'intelletto (*Verstand*) ma la ragione (*Vernunft*) : cioè il pensiero nel suo esplicarsi di forma in forma non è più un'attività soggettiva che rivela qualcosa d'altro da sé che sarebbe l'essere stesso ma è questo stesso essere, e ogni forma dell'essere è forma del conoscere e la totalità dell'essere è la totalità del cono-

scere. Non bisogna più disgiungere la verità dall'essere (Kant), la soggettività dall'oggettività (Io e Non-Io di Fichte), la natura dalla coscienza (Schelling), ma l'Assoluto è la loro superiore identità in quanto è il loro pensiero: bisogna quindi tener saldo che « il pensiero è la verità unica e la realtà suprema » (*Philos. d. Gesch.*, ed. cit., I, p. 6). Allora le categorie, il contenuto, le forme del pensiero si risolvono nel pensiero stesso, nella sua attività, ed è ciò che il pensiero fa ritornando in se stesso secondo la necessità della sua natura come « concetto » (*Begriff*): « Nessun oggetto – scrive H. – sarebbe in sé e di per sé capace di essere esposto con tanto rigore di immanente plasticità come lo svolgimento del pensiero nella necessità sua, ancor più della deduzione matematica » (*Wissensch. d. Logik*, ed. cit., I, p. 19). H. vi giunge con la concezione della coscienza come principio assoluto ch'egli espone in modo sistematico nella *Einleitung* alla *Fenomenologia dello spirito* (cf. ed. di J. Hoffmeister, Lipsia 1937, pp. 69-73). Eccone le tappe essenziali.

α) *La coscienza è per se stessa il suo concetto.* Non solo quindi l'oggetto del pensiero non si riferisce ad una realtà fuori del pensiero stesso, ma il concetto ch'è identico all'essere è a sua volta identico alla coscienza. Ritrovando perciò se stessa in ogni oggetto e atto, la coscienza « è l'atto di oltrepassare il limitato e, poiché questo limitato le appartiene, è l'atto di oltrepassare se stessa » (p. 69), ed è precisamente questo continuo « superamento del limitato » che costituisce la « ragione » la quale, comunque si muova, resta sempre in se stessa così che « il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto ». Ogni preteso « al di là » (*Jenseits*) della coscienza cade alla fine nella coscienza stessa.

β) *La coscienza dà a se stessa la propria misura.* Fin quando si concepisce la verità come un'« applicazione » di una forma a una materia o di un universale a un particolare, bisogna disperare della verità stessa in quanto l'uno dei termini non è mai l'altro. Quando invece il rapportarsi degli oggetti e delle forme della coscienza è concepito intrinseco alla coscienza stessa, allora « la ricerca sarà una comparazione della coscienza con se stessa » ed H. può dire allora: « Ciò che la coscienza designa dentro di sé come lo in-sé o il vero (altro non è che) la misura ch'essa stessa stabilisce per misurare il suo sapere ». Ne segue che l'« essere-per-un-altro », ch'è la legge della coscienza, si attua nella coscienza stessa, si risolve, a cammino compiuto, in un « essere-per-sé » (p. 71).

γ) *La coscienza prova* [« verifica »] *se stessa.* È la conclusione dei due principi precedenti. Ammesso che la coscienza, nel suo avanzare e nella determinazione degli oggetti, non esce da se stessa ed è a se stessa la sua « misura » (*Maasstab*), bisogna ammettere che la prova di verità della coscienza è il suo stesso muoversi e attuarsi. H. dice perciò che « coscienza dell'oggetto e coscienza del soggetto o della coscienza stessa, coscienza di ciò che è in essa e del suo sapere, ambedue sono la stessa cosa (*beide für dasselbe sind*) ed essa stessa è la loro comparazione » (p. 72). Solo a questo modo la verità può essere assicurata: altrimenti – nell'ipotesi di una diversità di essere e coscienza – si deve ammettere o che la realtà (nell'esser conosciuta) altera la coscienza o che la coscienza (conoscendo) altera la realtà. La conclusione quindi a cui porta il « principio della coscienza » è che ciò che alla coscienza si presentava come lo in-sé (delle cose) non è che lo in-sé-e-per-sé (*Ansichundfürsich*) della coscienza stessa.

b) *I momenti della dialettica.* – L'imponente mole dell'opera hegeliana costituisce il tentativo di descrivere tale itinerario del ritorno della coscienza a se stessa, secondo i vari punti di vista che si possono assumere nella riflessione filosofica. Resta assodato che la « ragione », di cui si è detto, è lo stesso spirito umano inteso nella pienezza delle sue attività spirituali e nella totalità dei suoi « momenti » culturali e dei periodi storici: l'essere ch'è il contenuto della verità è precisamente il « divenire » di tale spirito e la filosofia è la considerazione di tale divenire. Nella *Fenomenologia dello spirito* si procede dal « sapere apparente » (la certezza sensibile, la percezione, l'intelletto) all'autocoscienza e quindi alla ragione e alla sua attuazione nella vita dello spirito fino al « sapere assoluto ». Di questo cammino la *Logica* studia il lato formale: nella prefazione alla 2ª ed. della *Logica* (1831), alla fine della sua carriera, H. avverte che bisogna condurre fino in fondo il principio dell'autonomia del pensiero in modo che il « cominciamento » del filosofare sia « senza presupposti, semplicissimo, la semplicità stessa » (*Wissensch. d. Logik*, ed. cit., I, p. 20 sg.). Così la *Fenomenologia*, che in origine doveva costituire la « prima parte del sistema », sembra assente nell'edificio della *Logica* hegeliana, forse il più sontuoso che lo spirito umano abbia innalzato al pensiero puro. Qui la dialettica viene presentata in modo sistematico: essa è l'unico metodo della filosofia.

α) *Il primo momento è l'essere puro* (*das reine Sein*), assolutamente indeterminato e vuoto. È questo l'unico inizio logico valido perché assolutamente senza presupposti: esso è fatto « nell'elemento del pensiero ch'è liberamente per sé, cioè nel sapere puro » (*Wissensch. d. Logik*, ed. cit., I, p. 53): questo sapere puro – precisa H. – è « l'*essere* in generale, l'*essere* e niente più, senz'alcuna determinazione o riempimento » (*ibid.*, p. 54). È desso un immediato o un mediato? Dal punto di vista logico l'essere puro è l'immediato stesso, perché solo l'essere puro può essere l'inizio. D'altronde – riconosce H. – quest'essere puro « è sorto per via di mediazione, e proprio per via di una mediazione che è nello stesso tempo il suo proprio togliersi » (*loc. cit.*). H., sembra, non si contraddice, perché l'inizio della *Logica* è l'immediato di riflessione, e quindi un fare a ritroso – con la riflessione – quel cammino o processo che il reale compie in avanti nel suo divenire. Perciò l'essere puro dell'inizio è già il « risultato » della mediazione in quanto si esige la rimozione dall'essere di ogni accidentalità e particolarità mediante il momento della negatività. H. perciò può dire che « in filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare » (*Wissensch. d. Logik*, ed. cit., I, p. 55). A questo puro essere vuoto corrisponde la sfera del *Dasein* di cui si occupa il I l. della *Logica*.

β) *Il secondo momento è il nulla*, ma non il nulla di nulla, bensì il nulla ch'è legato all'essere. Se il puro essere dell'inizio è « l'immediato indeterminato », nel fatto è nulla, conchiude H., in quanto è precisamente l'assenza di ogni determinazione di quell'essere puro, l'impossibilità di qualsiasi intuizione: il nulla perciò è insito all'essere e l'inizio li contiene entrambi, è la loro unità (*ibid.*, pp. 67 e 58). Da buon discepolo di Spinoza e di Böhme, H. afferma che questa unità dell'essere con il non essere può ben essere presa « come la prima e la più pura definizione dell'Assoluto »: ma quel che importa rilevare è che il nulla diventa il principio motore della dialettica. Se ogni ente particolare, in quanto appunto è determinato, è sintesi di essere e non-essere, è allora per la negazione della determinazione che si ottiene l'autentica posizione del reale: « Questo nulla – dice H. – non è quello dell'intelletto astratto, ma è il nulla di ciò *da cui risulta* (*woraus es resultiert*) e quindi in realtà... il risultato verace » (*Phänom. d. Geistes*, ed. cit., p. 68) e in questo senso egli parla della « enorme forza del negativo, come l'energia del pensiero, dello Io puro » (*ibid.*, p. 29). Il nulla è il *male* ch'è necessario all'essere perché il bene si mostri e si affermi.

γ) *Il terzo momento è il divenire* come unità (dinamica) di essere e non-essere. Il divenire mostra precisamente che la realtà non riposa mai sul finito, sul particolare come tale, perché ogni finito trapassa in qualcosa d'altro; ciò ch'era, ora non è più e ciò che non era ora è. L'opposizione perciò di essere o non essere li pone insieme inseparabili in modo che « immediatamente ciascuno di essi sparisce nel suo opposto » (*Wissensch. d. Logik*, ed. cit., I, p. 67). È questa mutua appartenenza dell'essere e del nulla la realtà del divenire, la realtà (*Wirklichkeit*) senz'altro, ma non come passare di finito in finito all'infinito (cattiva infinità), ma così che l'essere del finito si presenta come quel negativo che trapassa nel positivo in quanto tale ch'è l'Infinito. Si può quindi dire che la dialettica come tale è tensione di polarità binaria (apparenza e realtà, essenza ed esistenza, parti e Tutto, finito e Infinito »...), perché i tre momenti appartengono alla riflessione logica e si sa del resto che essere e nulla sono inscindibili nel divenire. La dialettica reale è nella continua

« nientificazione » che l'uno dei membri (il finito) mostra nel divenire onde si rivela la realtà assoluta, l'Infinito. È dialettico anche l'Infinito? H. dovrebbe negarlo se non vuole riaprire un nuovo processo all'infinito e rimaner prigioniero a sua volta della cattiva infinità: eppure la formola dell'Infinito hegeliano è ch'esso è unità di finito e d'Infinito, e di Dio H. dice che non può essere Dio senza il mondo (*Ohne Welt Gott ist nicht Gott*: *Philos. d. Rel.*, ed. cit., I, p. 148).

IV. Problemi dell'hegelismo. – Non è difficile mostrare come, da qualunque parte si consideri, la dialettica hegeliana presenta un'ambiguità fondamentale. Si afferma che la verità è « risultato », è nel tutto (*das Wahre ist das Ganze*), e poi si deve affermare che l'Assoluto è presente fin da principio e lavora « dietro le spalle » (*hinter den Rücken*: *Enzykl.*, § 25), che l'Assoluto è unità di positivo e negativo, di finito e d'infinito. Senza dire dell'ambiguità metodologica di voler eliminare ogni contenuto d'esperienza immediata, e poi far leva su concetti come « movimento », « forza », « trapassare », ecc., che traggono significato unicamente da quell'esperienza (obbiezione di Trendelenburg che ha affaticato tutti gli hegeliani da Michelet a Spaventa, a Gentile). H. quindi non ha risolto il problema fondamentale della filosofia, quello del rapporto fra senso e ragione, fra particolare e universale: il neohegelismo italiano, volendo dare all'hegelismo una maggiore coerenza interna, ha cercato con Croce di valorizzare il particolare (storicismo), mentre il Gentile ha voluto con la dottrina dell'atto puro superare ogni dualismo, anche metodologico, ma in ambedue i casi è stato rinnegato il fondamento metafisico della dialettica.

Per H. – che l'ha imparato da Böhme – lo schema autentico della dialettica è il dogma cristiano della Trinità: in cui il Padre, Potenza, un universale astratto, si sdoppia nel Figlio e questi, contemplando se stesso, è lo Spirito Santo – tre momenti che formano un'unica realtà (*Philos. d. Gesch.*, ed. cit., I, p. 35 sg.). Ma H. pone la religione a mezza via tra l'arte e la filosofia, perché legata ancora all'immagine, e quindi inferiore alla filosofia. Parimente il dogma dell'Incarnazione, spogliato del suo contenuto rappresentativo, si riduce alla consapevolezza che l'autocoscienza ha preso di sé in Cristo: per questo si comprende l'enorme influsso di H. sul liberalismo dogmatico e biblico (Wellhausen) e sul laicismo in genere e come possa esser stato anche accusato di ateismo.

Nella concezione hegeliana della vita dello spirito la forma o vita più alta della coscienza non è la religione, ma la politica quale si attua nella storia dei popoli e nelle varie civiltà: lo Spirito assoluto è lo Spirito del mondo (*Weltgeist*), l'individuo unico della storia, a cui è subordinato lo spirito di ogni popolo (*Volksgeist*) e a questo i singoli individui. Così Dio, lo Spirito del mondo, è l'assoluto-umano che domina la natura: « Se l'essenza divina non fosse l'essenza dell'uomo e della natura, sarebbe un'essenza che sarebbe nulla » (*Philos. d. Gesch.*, ed. cit., I, p. 38). H. difende quindi la subordinazione della religione alla politica e della Chiesa allo Stato: il concetto poi d'immortalità individuale non ha alcun contenuto teoretico ma deriva unicamente dall'estrapolazione di un desiderio fantastico.

La reazione più energica all'idealismo hegeliano, fuori del pensiero cattolico, è stata quella dell'esistenzialismo e del marxismo: il primo, con Kierkegaard, ha voluto rivendicare la trascendenza del cristianesimo e la libertà del singolo; il secondo, con Marx, ha preteso di fare della « dialettica dello spirito » una « dialettica della materia sensibile ». Per questo gli studi hegeliani in Italia, Germania e Francia hanno ripreso un notevole vigore, specialmente le ricerche sulla genesi della dialettica hegeliana.

Bibl.: Edizioni complete delle opere: *Werke, vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freuden des Verewigten*, 18 voll., Berlino 1832-45. L'ed. dell'*Enciclopedia* è in 3 voll. (VI, VII_1, VII_2) e comprende i *Zusätze* raccolti dai discepoli durante le lezioni di H. — *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, in 20 voll. curata da H. Glockner, Stoccarda 1927-30; è una riproduzione del testo della precedente con ritocchi. I tt. XXI-XXII costituiscono uno studio di H. del Glockner e i tt. XXIII-XXV (1935) un vasto *H.-Lexikon* del medesimo. – *Sämtliche Werke*, ed. critica sui manoscritti originali a cura di G. Lasson: finora 20 voll., Lipsia 1923 sgg. (nella *Philosophische Bibliothek* dell'ed. Meiner). *La Fenomenologia* è stata riedita a cura di J. Hoffmeister, al quale si deve anche l'edizione della *Jenenser Realphilosophie* (voll. XIX-XX) con un eccellente studio introduttivo su *Goethe u. der deutsche Idealismus*; il medesimo ha iniziato la riedizione del *System u. Gesch. der Philos.* (finora è stato pubblicato soltanto il I vol.; XV, Lipsia 1940, rist. 1944) con nuovi criteri per l'uso dei manoscritti. Gli inediti giovanili si trovano editi e studiati in: H. Nohl, *H.s theologische Jugendschriften*, Tubinga 1907; Jo. Hoffmeister, *Dokumente zu H.s Entwicklung*, Stoccarda 1936. – Traduzioni italiane: *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, in 3 voll., a cura di B. Croce (sono stati omessi i *Zusätze*), Bari 1906; *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, ivi 1913; *La scienza della logica*, 3 voll., trad. con note di A. Moni, ivi 1925. *Fenomenologia dello Spirito*, 2 voll., trad., introd. e note di E. De Negri, Firenze 1933-36; *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. di G. Calogero e C. Fatta (finora 2 voll.), ivi 1941-47; *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll. (il III consta di 2 parti), trad. di E. Codignola e G. Sanna, ivi 1930-44. *I principi*, a cura di E. De Negri, ivi 1949. – Studi: B. Croce, *Saggio di una bibliografia hegeliana*, in *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di H.*, Bari 1907, pp. 211-71, rifuso in parte in: *Saggio sullo H.*, Bari 1948. Anche Überweg, IV, pp. 678-81; W. Windelband-Heinsoeth, *Lehrbuch d. Gesch. d. Philos.*, Tubinga 1935, pp. xxx-xxxi. Esposizioni d'insieme più recenti: R. Kroner, *Von Kant bis H.*, II (*H.*), Tubinga 1924; N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, parte 2ª: *H.*, Berlino e Lipsia 1932; G. R. G. Hegel, *An Introduction to H.*, Oxford 1940; P. Martinetti, *H.*, Milano 1943; G. De Ruggiero, *H.*, Bari 1948. – Studi particolari: G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana e altri scritti*, 2ª ed., Messina 1923; B. Heimann, *System und Methode in H.s Philosophie*, Lipsia 1927; G. Della Volpe, *H. romantico e mistico (1793-1800)*, Firenze 1929; Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der H.schen Philosophie*, I, Bonn 1933; N. Hartmann, *Aristoteles und H.*, Erfurt 1933; id., *H. und das Problem der Realdialektik*, in *Blätter f. deutsch. Philos.*, Berlino 1935, p. 1 sgg.; W. Sesemann, *Zum Problem der Realdialektik*, *ibid.*, p. 29 sgg.; A. Hartmann, *Der Spätidealismus und die H.sche Dialektik*, ivi 1937; Th. Haering, *H., sein Wollen und sein Werk*, 2 voll., Lipsia e Berlino 1929-38; A. Dürr, *Zum Problem der H.schen Dialektik und ihre Formen*, Berlino 1938; J. Schwarz, *Hs. philosophische Entwicklung*, Francoforte s. M. 1938; R. Schneider, *Schellings u. H.s schwäbische Geistesahnen*, Würzburg-Aunmühle 1938; L. Pelloux, *La logica di H.*, Milano 1938; S. Contri, *La genesi fenomenologica della logica hegeliana*, 2 voll., Bologna 1937-39; W. Axmann, *Zur Frage nach d. Ursprung d. dialektischen Denkens bei H.*, Würzburg 1939; W. Bauchert, *Begriff u. Gestalt bei H.*, Kiel 1940; F. Alderisio, *Esame della riforma attualistica dell'idealismo in rapporto a Spaventa e a H.*, Todi 1940; K. Domke, *Das Problem der metaphysichen Gottesbeweise in der Philosophie H.s*, Lipsia 1940; C. Hötschl, *Das Absolute*, in *H.s Dialektik, Sein Wesen und Aufgabe*, Paderborn 1941; S. Vanni-Rovighi, *La concezione hegeliana della storia*, Milano 1942; C. L. Corsi, *Studi su H.*, Faenza 1942; H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de H.*, Parigi 1945; H. Hyppolite, *Génèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de H.*, ivi 1946; id., *Introduction à la philosophie de l'histoire de H.*, ivi 1948; H. A. Ogiermann, *H.s Gottesbeweise*, Roma 1948, pp. 191-207; Ph. Weindel, *H., Der Mensch in Gott*, in *Der Mensch vor Gott*, Düsseldorf 1948, pp. 191-207 (importante valutazione del pensiero di H. dal punto di vista cattolico che si riallaccia alla prima polemica della teologia cattolica antihegeliana di J. Sengler e Fr. A. Staudenmaier); G. Lukacs, *Der iunge H., Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zurigo-Vienna 1948 (saggio d'indirizzo marxista); R. Kroner, *Introduction*, in *Early theological writings* (trad. di T. M. Knox di buona parte delle *Jugendschriften*), Chicago 1948, pp. 1-66; M. Heidegger, *H.s Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, Francoforte s. M. 1950, pp. 104-92. Il problema specifico dei rapporti fra H. e Marx forma un argomento a parte. Cf. dal punto di vista cattolico: K. Bekker, *Marx philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu H.*, Basilea 1940; R. Heiss, *H. und Marx*, in *Symposion*, I, Friburgo in Br. (1949), pp. 169-206; K. Löwith, *Von H. bis Nietzsche*, 2ª ed., Stoccarda 1950. Cornelio Fabro

HEIDELBERGER, CATECHISMO di: v. CONFESSIONI di FEDE PROTESTANTI.

HEIDENSTAM, KARL GUSTAF VERNER von. - Poeta e scrittore svedese, n. ad Olshammar il 6 luglio 1859, m. a Stoccolma il 20 maggio 1940. A lui è in gran parte dovuto il sorgere in Svezia di un nuovo romanticismo. Nel 1916 ebbe il premio Nobel. Interessato alle arti figurative (fu anche mediocre pittore), trovò nell'Oriente da lui visitato nella prima gioventù il campo più adatto alla sua gioia di osservazione ed alla sua fantasia che non voleva freni: solo in un secondo tempo ai colori e al fasto orientale contrapporrà la scarsa e nuda bellezza del nord nativo.

Aristocratico per nascita e per sentimento, nazionalista per istinto e per vissuta esperienza di altri paesi, da cantore della bellezza e dei sensi assurge con gli anni alla posizione di vate della patria, temperata da una sua religiosa, quasi umanistica concezione della vita. Di lui si ricordano la raccolta di poesie *Vallfart och vandringsår* («Anni di pellegrinaggio e di viaggio», 1880) ed i romanzi *Endymion* (1889) e *Hans Alienus* (1892). Con la satira *Pepitas bröllop* («Le nozze di Pepita»), scritta nel 1890 insieme a O. Levertin, egli vince praticamente la sua battaglia contro il naturalismo. Ben matura è l'arte nelle *Dikter* («Poesie», 1885): il poeta sa ormai che l'unica salvezza possibile è nella terra natale; nella breve raccolta *Ett folk* («Un popolo») egli prende parte attiva ai problemi politici del momento. La più viva e reale fonte di ispirazione sono d'ora in poi per lui la storia del suo popolo e la natura della sua terra: Carlo XII è al centro del romanzo *Karolinerna* («I soldati di Carlo», 1897-98); s. Brigida è seguita nel suo pellegrinaggio a Roma (*Heliga Birgittas pilgrimsfärd*, «Il pellegrinaggio di s. Brigida», 1901) ed il primo medioevo svedese risorge nel vasto romanzo *Folkungaträdet* («L'albero dei Folkunghi», 1905-1907). In *Nya dikter* («Nuove poesie», 1915) il poeta ha raggiunto una sua interna armonia, sicuro che «ha fede colui per il quale molte cose sono sacre».

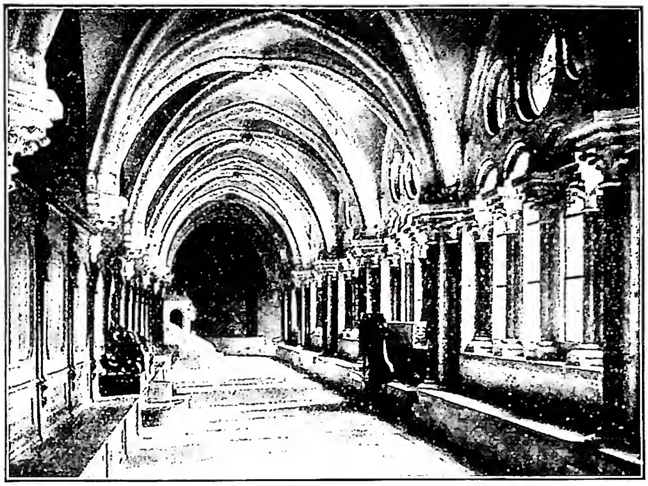
La sua bella autobiografia (*När kastanjerna blommade*, «Quando fiorivano i castagni») e le *Sista dikter* («Ultime poesie») sono state pubblicate postume (1941).

BIBL.: Edizioni: *Samlade skrifter*, 19 voll., Stoccolma 1909-12. Studi: F. Böök, *V. von H.*, 2 voll., ivi 1945; J. Björck, *V. von H.*, ivi 1947.

Alda Manghi

HEILIGENKREUZ. - Abbazia cistercense nella Bassa Austria, in diocesi di Vienna; ha unito, dal 1880, l'abbazia di Neukloster, a Wiener-Neustadt (fondata nel 1444). Ha la cura di 22 parrocchie incorporate, e un celebre studio di teologia.

H. è la più antica abbazia cistercense dell'Austria, figlia diretta di Morimond, fondata l'11 sett. 1135 dal duca Leopoldo III, il Santo, con l'intervento di Ottone, vescovo di Frisinga, suo figlio. H. dette origine a un grande stuolo di abbazie nel centro e nell'oriente di Europa. Anche l'architettura della chiesa esercitò un largo influsso nello stile cistercense; il luogo detto in origine «Am Sattelbach», o «in valle nemorosa», ebbe il nome attuale da quando Leopoldo VI vi collocò una delle più grandi particelle della S. Croce, da lui personalmente avuta nella presa di Gerusalemme (1187). La chiesa conserva ancora, nelle tre navate con vòlta a crocera, la struttura del 1160; il coro gotico è del 1294. Ha un grande chiostro romanico, con vetrate del tempo; celebre il dormitorio, a tre navate, del 1200, e la cappella, in origine a croce greca, per la S. Croce, poi rimaneggiata. Il convento fu in gran parte ricostruito in epoca barocca. Nel museo molte opere pregevoli d'arte.



(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)
HEILIGENKREUZ - Chiostro (1220-50).

BIBL.: MGH, *Scriptores*, IX. *Annales Sancrucenses*, pp. 624-26, 637-46, 732-35; D. Frey-K. Grossmann, *Die Denkmäler des Stiftes Heiligenkreuz*, Vienna 1926; E. Tomek, *Österr. Kirchengeschichte*, II, Vienna 1948, passim; Cottineau, I, coll. 1393-94.

Giuseppe Löw

HEILSBRONN, MONACO di. - Sotto questo nome è stata tramandata una raccolta di opere ascetiche, dovuta ad un anonimo monaco cistercense dell'abbazia di H., presso Norimberga. Forse è da identificarsi con Corrado di Brundelsheim (v.). Tra gli autori citati, tra cui s. Bernardo e gli scolastici, vi è anche Corrado Soccus, abate di H. dal 1303 al 1321. È quindi più che probabile che il M. di H. sia della prima metà del sec. XIV. Lo stile poi è quello della Germania centrale, con tracce di dialetto bavarese.

Il più antico di questi trattati è il *Das Buch der sieben Grade* («Libro dei sette gradi») di 2218 versi, ricopiato nel 1390 dal prete Ulrico Cunifex di Eschenbach e conservato in un solo manoscritto a Heidelberg. Il trattato dal titolo *Liber de corpore et sanguine Domini*, detto anche *Das Buch von den 6 Namen des Fronleichnams*, o anche *Goldene Zunge*, è scritto in prosa, ma ha il prologo e la conclusione in versi. Nel prologo l'autore si dà l'appellativo di *der Mönch von H.* («M. di H.»), con cui è passato alla storia. Il citato manoscritto di Heidelberg conserva anche il *Tochter Syon* («Figlia di Sion») in 596 versi, che tratta dell'unione mistica con Dio, e la *Leggenda di s. Alessio*, in 456 versi, la cui attribuzione al M. di H. è piuttosto dubbia. Si deve invece considerare come perduta il *Das Puch von der Minne*.

BIBL.: J. F. Merzdorf, *Der Mönch von H.*, Berlino 1870; A. Wagner, *Über den Mönch von H.*, Strasburgo 1876; H. Denifle, in *Anzeiger für deutsches Althertum und deutsche Literatur*, 2 (1876), pp. 300-11; G. Wimmer, *Beiträge zur Kritik und Erklärung der Werke des Mönchs von H.*, Karlsburg 1895; C. Böckl, *Wer ist der Mönch von H.?*, in *Zeitschr. für kath. Theologie*, 52 (1928), pp. 230-39.

Francesco Russo

HEIMBUCHER, MAXIMILIAN JOSEPH. - Apologista e storico, n. a Miesbach (Baviera) il 10 giugno 1856, m. ivi il 24 ag. 1946. Professore di apologetica e dogmatica all'Università di Monaco di Baviera (1887-91), poi a Bamberga (1891-1924).

Oltre ad alcuni opuscoli di carattere storico-locale, è benemerito per vari scritti apologetici, spesso di tipo divulgativo popolare. Ma l'opera sua più nota e preziosa è *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche* (1ª ed., 2 voll., Paderborn 1896-97; 2ª ed., 3 voll., ivi

1907-1908; 3ª ed., 2 voll., ivi 1933-34). È l'opera generale più completa intorno agli Ordini e alle Congregazioni, con cenni storici, statistici, bibliografici, spesso in forma riassuntiva ben riuscita.

BIBL.: W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, I, Monaco 1933, col. 1465. Giuseppe Löw

HEIMBURG, GREGOR von. - Uomo politico e giurista, difensore della teoria conciliare, accanito oppositore della Curia di Roma. N. sul principio del sec. XV. a Schweinfurt nella Franconia, m. nell'ag. 1472 a Wehlen nella Sassonia. Nel periodo 1435-61 fu procuratore della città di Norimberga; e dal 1466 fu al servizio del re di Boemia Giorgio di Poděbrad contro la Curia di Roma. Scomunicato nel 1460, fece appello al Concilio, e fu assolto solo nel 1472, poco prima della sua morte.

Edizioni dei suoi scritti: *Scripta nervosa iustitiaque plena* (Francoforte 1608); M. Freher-Struve, *Germanicarum rerum scriptores aliquot*, II, Strasburgo 1717.

BIBL.: C. Brockhaus, *Gregor H.*, Lipsia 1861; Bockenheimer, s. v. in *Allg. deutsche Biographie*, XI, pp. 327-31; J. B. Stamminger, s. v. in *Kirchenlexikon*, V, coll. 1647-52; P. Ioachimson, *Gregor H.*, Bamberga 1891. Jaroslav Škarvada

HEINBUCHE von LANGENSTEIN, HEINRICH (HEINRICH von HESSEN). - Erudito e teologo tedesco del sec. XIV, detto anche Enrico di Heinbuche o d'Assia senior. Nel 1363 *Magister artium* a Parigi; scrisse di astronomia e di scienze naturali (*Quaestio de cometa*, 1368; *Contra astrologos*, 1371). In seguito dottore in teologia e S. Scrittura, nel 1378 fu vicecancelliere dell'Università, ma nel 1382 abbandonò Parigi per seguire Urbano VI ad Eberbach e a Worms. Invitato da Alberto III, nel 1383 andò a Vienna per organizzare l'Università (fondata nel 1363) di cui fu rettore (1393-94) e celebre maestro fino alla morte (11 febbr. 1397).

Di vastissima erudizione, oltre molti scritti teologici, fra i quali uno in favore dell'Immacolata, il *Contra maculam beati Bernardi*, deve la sua celebrità all'opera svolta durante lo scisma d'Occidente come aderente di Urbano VI e specialmente come sostenitore della teoria conciliare che egli per primo insieme a Corrado Gelnhausen formulò. Sull'argomento, scrisse il dialogo *Epistola pacis* (1379), l'*Epistola concilii pacis* (1381), la *Invectiva contra monstrum Babylonis* (1393), *Super cathedram Petri* (1395), *De futuris Ecclesiae periculis*, ecc. Riteneva che al Concilio ecumenico come rappresentanza integrale della Chiesa spettasse il diritto di esaminare la legittimità della dubbiosa elezione del pontefice.

BIBL.: Non esiste un'edizione complessiva delle opere: per l'*Ep. Pacis* cf. *Programma dell'Accad. di Helmstadt*, 1778-79; *Ep. conc. pacis*, in L. E. Dupin, *Opera Gersonii*, II, Anversa 1706; *Ep. de cathedra Petri*, in A. Kneer, *Die Entstehung der konziliaren Theorie*, I, Roma 1923, pp. 134-45. Per la vita e dottrina di E., oltre la citata opera di Kneer, cf. O. Hartwig, *Leben und Schriften Heinr. von L.*, Marburgo 1858; C. G. Heilig, *Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen*, in *Römische Quartalschrift*, 40 (1932), pp. 105-76; M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica*, 2ª ed., Milano 1939, p. 164; cf. H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, pp. 16-17. Stanislao Majarelli

HEINE, HEINRICH. - Poeta tedesco, n. a Düsseldorf il 13 dic. 1797, m. a Parigi il 17 febbr. 1856. Studiò i primi anni nella città natale e, dopo una interruzione, a Bonn e a Gottinga, dove si laureò in giurisprudenza. Un amore infelice per una cugina e poi per una sorella di lei gettò un'ombra di malinconia nella sua vita e ispirò tutta la sua lirica giovanile. Fu acerrimo nemico del filisteismo e del prussianesimo; come ebreo, ebbe spirito agile e raffinato, ma irrequieto, egocentrico, volubile e pieno di contraddizioni. In politica esaltò la Rivoluzione e Napoleone, si atteggiò a mediatore tra Francia e Germania, appartenne più tardi al *Junges Deutschland*.

Malgrado il feroce sarcasmo contro il falso liberalismo e i falsi poeti tedeschi (*Atta Troll*) e malgrado la spietata rampogna contro la Germania del tempo (*Deutschland, ein Wintermärchen*), amò la patria dei suoi affetti, dei suoi ricordi, dei suoi canti. La raccolta delle liriche giovanili (*Buch der Lieder*, 1827), tradotta in quasi tutte le lingue, resta quanto di meglio il poeta ha lasciato e una delle gemme più pure della lirica tedesca per immediatezza di ispirazione, per sobrietà di mezzi espressivi, per ricchezza melodica. Valore artistico molto inferiore hanno invece le due tragedie: *Ratcliff* e *Almansor*. Come prosatore H. eccelle nei *Reisebilder*, pagine di prosa lirica, colme di *pathos*, di scintillante umorismo e di quella ironia, niente affatto cerebrale, caratteristicamente heiniana, mirabile fusione di reale e di irreale, di verità e di leggenda, di sensualità e di sentimentalità, di pianto segreto e di riso contenuto, dove non sai e il poeta stesso non sa « dove l'ironia finisca e il cielo cominci ».

Colpito da un male inesorabile, per cui ogni giorno perdeva una parte del suo corpo, H. agonizzò negli ultimi anni in una « tomba di materassi », senza tuttavia cessare il canto, dominato da un senso tragico della propria vita, conservando l'anima scissa tra la ribellione e la supplica. Egli vide allora l'intero universo nella sua fuggente vita. E cantò, nei cicli lirici del *Romanzero*, le *Historien* della ingiustizia che governa il mondo e pianse nelle *Lamentationen* i fantasmi del passato felice e cercò luce di conforto nella fede dei suoi padri (*Hebräische Melodien*), senza riuscire però a sollevarsi fino a Dio attraverso una sincera e umile rassegnazione. Tuttavia la visione degli Ebrei dispersi nel mondo, incamminati in lunghe carovane verso la città della fede e dell'amore, guidati dal canto soave di un poeta, Jehuda, è l'ultima visione di H., anelante a un cielo di serenità e di pace. Delle opere sono all'Indice: *De l'Allemagne* (decr. 22 sett. 1836); *De la France* (decr. 22 sett. 1836); *Reisebilder* (decr. 22 sett. 1836); *Neue Gedichte* (decr. 8 ag. 1845).

BIBL.: edizioni: tra quelle delle opere complete si ricordano: quelle di E. Elster (Lipsia 1887-90); di O. Walzel (ivi 1910-15), di G. A. E. Bogeng (Amburgo 1922-26). Studi: P. Gauthier, *H. H.*, Parigi 1913; H. Wendel, *H. H.*, Dresda 1916; M. J. Wolff, *H.*, Monaco 1922; J. Majone, *La poesia di H.*, Firenze 1925; R. Bottacchiari, *H.*, Torino 1927; Ch. Andler, *La poésie de H.*, Lione 1948; A. Fiedler Nossing, *H. in Italia nel sec. XIX*, Nuova York 1948. Rodolfo Bottacchiari

HEINRICH, JOHANN BAPTIST. - Teologo, n. a Magonza il 15 apr. 1816, ivi m. il 9 febbr. 1891. Studiò diritto in Giessen e vi ottenne la libera docenza. Nel 1842 si diede agli studi teologici a Tubinga, Friburgo in Br. e a Magonza, dove nel 1844 fu ordinato sacerdote. Come cooperatore nel duomo di Magonza, prese parte attiva agli avvenimenti religiosi della sua diocesi. Intuì chiaramente le grandi possibilità che si aprivano per la libertà della Chiesa nella nuova atmosfera politica e sociale creatasi dopo il 1848 e le gravi responsabilità che ne derivavano per i cattolici.

Fu pertanto instancabile nell'istruire e nell'animare i laici alla difesa dei diritti della Chiesa: notevoli in proposito gli articoli pubblicati nel *Mainzer Journal*, la sua attività nel *Piusverein*, e le sue celebri conferenze nei Congressi generali delle associazioni cattoliche della Germania (Katholikentage). H. fu il capo riconosciuto del Circolo di Magonza, che fra le varie correnti spirituali della Germania dell'800 si distinse per il suo combattivo e tenace attaccamento a Roma. Dal 1850 fino alla morte fu redattore della rivista *Der Katholik*, che contiene molti suoi articoli; nel 1876 fu uno dei confondatori della *Görresgesellschaft*.

Il nuovo vescovo di Magonza, von Ketteler, ebbe in H. l'uomo di fiducia; lo nominò nel 1851 professore di teologia nel Seminario diocesano, nel 1855 canonico e nel 1869 suo vicario generale. A fianco del suo vescovo H. sostenne dure lotte con l'autorità civile, per la libertà della Chiesa, e continuò sulla stessa linea anche negli anni difficili che seguirono dopo la morte di Ketteler.

Valido sostenitore del neotomismo, lo difese con ardore, talvolta non senza asprezza. Notevoli tra i suoi scritti: *Dogmatische Theologie* (6 voll., Magonza 1873-90) completata più tardi (voll. VII-X) da C. Gutberlet.

BIBL.: L. Pastor, *Der Mainzer Domdekan Dr. Joh. Bapt. H.*, Friburgo in Br. 1925. Igino Rogger

HELENA, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato di Montana, negli Stati Uniti d'America. Comprende la parte occidentale dello Stato di Montana e cioè le seguenti contee: Lewis e Clark, Glacier, Pondera, Flathead, Lake, Lincoln, Missoula, Mineral, Sanders, Lodge, Silver Bow, Jefferson, Broadwater, Powell, Granite, Deer, Gallatin, Madison, Beaverhead, Meaghes, Wheatland e parte di Golden Valley, Teton e Toole.

La diocesi fu fondata dal papa Leone XIII il 7 marzo 1884. Il territorio appartenne prima alla giurisdizione del vicariato di Nebraska, costituito nel 1851, quindi al vicariato apostolico di Montana.

Il primo vescovo di H. fu mons. J. B. Brondel (m. nel 1903). La diocesi ha una superfice di 140.360 kmq. con una popolazione di 240.000 ab., dei quali 60.000 cattolici (1949). Conta 53 parrocchie, 37 cappelle, 49 missioni e 160 stazioni servite da 93 sacerdoti diocesani e 12 regolari. Ha tre comunità religiose maschili (Premostratensi, Gesuiti e Christian-Brothers irlandesi) e 10 comunità religiose femminili. Ha un seminario, un College (Carroll), 5 « high schools » diocesane e parrocchiali; 19 scuole elementari parrocchiali. Nel 1946 vi furono 187 conversioni. La diocesi è suffraganea di Portland in Oregon; la Cattedrale è dedicata a s. Elena.

BIBL.: T. F. Meehan, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 203, e *Supplement*, p. 366; *The official catholic Directory*, 1947, Nuova York 1947, pp. 509-12. Enrico Josi

HELFTA (HELPEDE). - Monastero benedettino (con gli usi, l'abito cistercense), fondato nel 1258 presso Eisleben (Sassonia) da Gertrude di Hackeborn (v.), la grande badessa. H. è la continuazione morale del monastero di Mansfeld (fondato nel 1228) e poi trasferito (1234) a Rossdorf. In questa comunità nel 1248 entrò s. Matilde di Hackerborn, sorella della fondatrice, e nel 1261 vi fu ammessa colei che ne doveva essere la gloria più pura: s. Gertrude la Grande (v.).

A H., come negli altri monasteri di Benedettine, si impartiva alle giovanette una fine educazione morale e letteraria (cf. Ch. Jourdain, *Excursions historiques et philosophiques*, Parigi 1888, pp. 469 e 599). Matilde e Gertrude divennero molto colte. Verso il 1270 giunse ad H. una « beghina » dotata di eccezionali doni, s. Matilde di Magdeburgo. Queste anime grandi si compresero e si amarono: intorno a loro si sviluppò un'atmosfera di sentita pietà ispirata a s. Bernardo e alla nascente scuola domenicana. Le insigni opere che le tre Sante lasciarono, contengono in germe la teoria e la pratica del culto al S. Cuore di Gesù.

Nel 1340 H. fu distrutta dai soldati del principe-vescovo Alberto di Braunschweig e le monache si rifugiarono nella città di Eisleben, in un luogo detto Nuova H. Nel sec. XVI Lutero fece di tutto per secolarizzare le pie religiose. La legge del 1874 soppresse definitivamente il monastero (appena riaperto nel 1848), che fin dal sec. XIV era ritornato alle tradizioni esclusivamente benedettine.

BIBL.: E. Michael, *Die hl. Mechtild und die hl. Gertrud die Grosse Benediktinerinnen?*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 23 (1899), pp. 548-52; U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Coeur dans l'Ordre de st Benoît*, Parigi 1923, pp. 24-40; H. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, II, ivi 1925, pp. 109-52; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, ivi 1928, pp. 126-56; M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica*, trad. it., di G. Di Fabio, 2ª ed., Milano 1939, p. 181. Antonio Piolanti

HELI: v. ELI.

HELIAND. - Parola dell'antico tedesco, oggi *Heiland*, Salvatore; sorta di poema popolare religioso in antico sassone e in versi allitterati (6000), scritto

(*da C. Maignen, Le p. H., Bruges-Tournai 1924*)
HELLO, ERNEST - Ritratto.

verso l'830 non da un monaco, ma da un cantore di professione, per incarico, pare, di Lodovico il Pio, e contenente la narrazione poetica della vita di Gesù secondo i quattro Vangeli (essendo stato redatto sulla scorta dell'*Armonia evangelica* di Taziano, reca anche questo titolo, con l'apposizione: « in sassone antico »).

Unica compiuta germanizzazione della poesia e dottrina cristiana, lo H. è il più vasto ed insigne monumento in detto idioma, e rende immagine dell'epica popolare tedesca del tempo, quasi tutta dispersa. Di qui il suo grande valore filologico. La parte centrale e dominante del poema è occupata dal sermone della montagna, la novella cioè d'amore e di pace, di giustizia e d'umiltà, che, per il suo contrasto con la tradizionale etica pagana, terrena e feroce, di quel popolo, convertito di recente al cristianesimo da Carlomagno, più era atta a conseguire l'intento propostosi dal poeta, di mansuefarlo e cristianizzarlo. Ad agevolare la comprensione di un mondo così diverso, l'autore parte si giovò dell'affinità che con esso avevano il culto della fedeltà e l'accettazione cieca del fato, propri del popolo germanico, parte germanizzò i fatti, persino assegnando a Cristo e agli Apostoli le gerarchie feudali o inserendo nomi e concetti della mitologia germanica. Artisticamente, pur nella sua esuberanza e altisonanza, il poema serba una spontanea genuinità di eloquio, si fa talora drammatico, disegna una nitida linea di racconto.

BIBL.: Edizioni: la principe è di J. A. Schmeller (Stoccarda 1830); trad. neotedesca, di K. J. Simrock (Berlino 1883). Studi: E. Windisch, *Der H. u. seine Quellen*, Lipsia 1868; E. Behringer, *Zur Würdigung des H.*, Würzburg 1891; B. Vignola, *H., poema sassone del sec. IX*, in *Riv. di lett. ted.*, 2 (1908); A. Bretschneider, *Die H.-Heimat und ihre sprachgeschichtl. Entwicklung*, Marburgo 1934; O. Basler, s. v. in *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, II, coll. 374-88; G. Berron, *Der H. als Kunstwerk*, Würzburg 1940. Giovanni Guerra

HELLO, ERNEST. - Scrittore francese, n. a Lorient il 4 nov. 1828, ivi m. il 15 apr. 1885. Esercitò per breve tempo l'avvocatura, poi si diede agli studi filosofici e teologici, ritirandosi nel castello di Kéroman, dove passò il resto della vita. La sua attività di saggista, narratore, filosofo e apologista cristiano si esplicò in libri incompresi dai più.

Pubblicò: *Physionomie des Saints* (Parigi 1858); *M. Renan, l'Allemagne et l'athéisme au XIXe siècle* (ivi 1858);

M. Renan et la Vie de Jésus (ivi 1863); *L'homme* (ivi 1872); *Les paroles de Dieu* (ivi 1877); *Du néant à Dieu* (2 voll., ivi 1921). E inoltre parecchie versioni dalle opere dei mistici (Ruysbroeck, Angela da Foligno, ecc.). Scrittore potente, mistico, apocalittico talvolta, reagì contro le idee del secolo con un accanimento pari all'ardore degli avversari della Chiesa. Amicissimo di L. Veuillot, fu come lui intransigente, pur senza averne il vigore polemico e senza partecipare alla vita pubblica. In *L'homme* ha dato una interpretazione cristiana dell'esistenza attraverso una serie di analisi della vita, della scienza e dell'arte del suo secolo. Notevolissima, in quest'opera, l'assidua polemica contro l'uomo mediocre, colui che è sempre deferente verso l'opinione pubblica, rispettoso verso il suo simile che ha raggiunto la «celebrità», colui che stima «utile» il cristianesimo ma nel suo intimo lo odia e lo vorrebbe negare con «parole profumate», colui che prova ripugnanza per il cattolicesimo giudicato troppo intransigente e simpatia per il protestantesimo ritenuto «più moderato».

Bibl.: Le opere di H., alcune postume, sono state pubblicate dall'editore Perrin di Parigi. In Italia non mancano le traduzioni; si ricordano quella di *L'uomo* (F. Berti, Firenze 1928) e le antologie curate da F. Piva (*Le più belle pagine*, ivi 1927), da G. Auletta (*Le idee del secolo*, Roma 1948) e da G. M. Bertini (*La passione*, Milano 1948). Studi: J. Serre, *E. H. l'homme, le penseur, l'écrivain*, Parigi 1895; Abbé Cauwès, *E. H. Vie, oeuvre, mission*, Tournai 1937; S. Fumet, *E. H., le drame de la lumière*, 2ª ed., Parigi 1945; M. Angwerd, *L'oeuvre d'E. H.*, Sarnen 1947.

Gennaro Auletta

HELMHOLTZ, Hermann von. - N. il 31 ag. 1821 a Potsdam, m. a Charlottenburg l'8 sett. 1894. Si laureò in medicina nel 1842 con un lavoro di anatomia microscopica in cui scopriva la struttura cellulare dei gangli nervosi.

Studiò vari fenomeni biologici, tra cui la putrefazione e le cause dei fenomeni fermentativi, il calore animale, la contrazione muscolare, la velocità di trasmissione della stimolazione nervosa ecc. Nel campo fisico rimase famoso (insieme a Mayer e Thomson) per l'applicazione della legge della conservazione dell'energia ai fenomeni elettrici e magnetici. Studiò gli organi di senso eseguendo esperienze fondamentali di fisiologia sperimentale delle sensazioni; i suoi dati accurati, l'ausilio di apparecchi che la sua valentia perfezionava o escogitava, l'acuto spirito critico con cui interpretò e vagliò i risultati, resero le sue ricerche classiche.

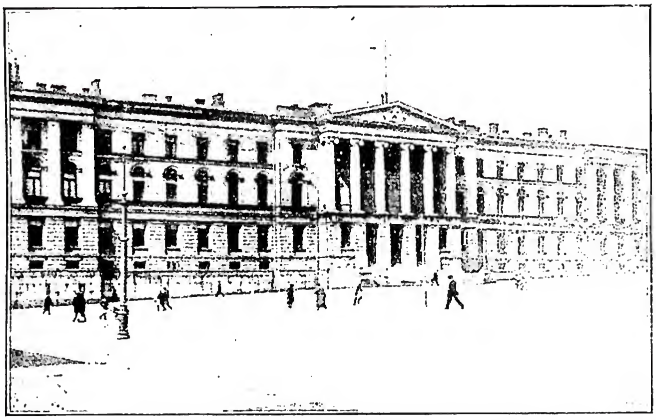
Opere più notevoli: *Über die Erhaltung des Kraft* (1847), *Beschreibung eines Augenspiegels zur Untersuchung des Netzhaut im lebenden Auge* (Berlino 1851), *Handbuch der physiologischen Optik* (Lipsia 1866).

Bibl.: L. Königsberger, *H. von H.*, Braunschweig 1903. Per i suoi sentimenti religiosi, cf. C. L. Kneller, *Il cristianesimo e i naturalisti moderni*, vers. it., Brescia 1906, pp. 49-50.

Giorgio M. Baffoni

HELSINKI. - Antica Helsingfors, capitale della Repubblica di Finlandia, è la città più popolata dello Stato (270.000 ab.), di cui 64,5% Finni e 33,5% Svedesi. Per la sua posizione è il primo porto e anche il principale sbocco dell'interno; situata su di una penisola sul Golfo di Finlandia, è contornata da numerose isole, che hanno reso possibile la costruzione di porti con comode banchine, ampi magazzini e depositi di carbone.

Fondata nel 1550 a 5 km. a N. dell'odierna posizione, presso la foce del Vanda, per vicende belliche, occupazioni, distruzioni, incendi, venne più volte trasferita, finché lo zar Alessandro I la fece ricostruire nell'attuale luogo. Capitale dal 1817, è costruita secondo un piano regolare, con vie larghe, piazze ampie e giardini ornati da bei monumenti; ricchi i palazzi pubblici e privati, le chiese, i seminari, le biblioteche, i teatri. L'Università di H., fondata nel 1640 in Turku, fu trasportata nella capitale nel 1827. Il nuovo Parlamento di H. è il più moderno di Europa. La temperatura annua media è di 4°, 4; il mese più caldo è luglio con una media di 16°, 5; il più freddo febbr., con -6°, 2. Tra le zone più umide, che sono a S. del paese, a H. cadono 706 mm. di pioggia l'anno. La neve copre il suolo della capitale ca. 120 giorni l'anno. Centro di esportazione per il legname e per la carta e d'importazione per le derrate alimentari e le materie prime. Sviluppate le industrie della lavorazione dei tessuti, della fabbricazione di porcellane, della manifattura di tabacchi. Sede di varie società di navigazione, il porto di H. è punto di partenza per i porti europei e transoceanici.



(da *Grande Dizionario Enciclopedico*, IV, Torino 1935, p. 1211, fig. 3)
Helsinki - L'Università. Opera di J. C. J. Engel (prima metà del sec. xix).

Bibl.: J. L. Perret, *La Finlande*, Parigi 1930, passim; E. Migliorini, *Finlandia e Stati Baltici*, Roma 1937, passim; C. Bonacossa, *Finlandia 1939*, Milano 1939, passim; L. Salvini, *Finlandia*, Roma 1941, passim; G. Imbrighi, *La Finlandia*, in *L'avvenire*, 81 (1944), p. 2.

Gastone Imbrighi

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. - Filosofo, n. a Parigi nel genn. del 1715 da Gian Claudio, medico di fama, m. ivi il 26 dic. 1771. Attratto dapprima dalla lettura di La Fontaine e Boileau, ancora al Collegio di Luigi il Grande, divenne ammiratore e seguace del *Saggio sull'intelletto umano* del Locke. Nel suo pensiero, di scarsa originalità e profondità, confluiscono illuminismo, deismo e sensismo, piegando verso un deciso materialismo.

Opere principali: *Le bonheur* (in versi, ed. postuma di C. F. de St-Lambert, Parigi 1773), in cui svolge l'idea che la felicità è da cercarsi piuttosto nel fare l'interesse di uno che di tutti; *De l'esprit* (ivi 1758; messo all'Indice con breve del 31 genn. 1759), opera che suscitò molto rumore, consensi di ammiratori e viva opposizione: fu condannata dalla Sorbona e pubblicamente bruciata per ordine del Parlamento; *De l'homme, de ses facultés et de son éducation* (postumo, Londra 1772; messo all'Indice con decreto del 29 ag. 1774); *Le vrai sens du système de la nature* (ivi 1774); *Les progrès de la raison dans la recherche du vrai* (ivi 1775).

H. limita il suo interesse alla psicologia morale, all'etica e alle sue applicazioni. Come Condillac, riduce l'attività dello spirito, incluso il giudicare e quindi il pensare, al puro sentire. In etica pone come unico movente di tutte le azioni umane l'interesse egoistico personale; massima importanza hanno le leggi e l'educazione, il cui compito è di realizzare il maggior possibile accordo

tra l'utile generale e quello privato. Nell'educazione H. ha una fiducia illimitata. Il cap. 1, sez. 10 del vol. II *De l'homme* (1772) ha per titolo *L'éducation peut tout* (ed. di Londra 1765, p. 421).

Riguardo alla religione, particolarmente positiva, H. condivide, e sovente in forma più violenta, l'atteggiamento negativo comune agl'illuministi « C'est toujours à sa raison que l'homme honnête obéira de préférence à la révélation. Il est, dira-t-il, plus certain que Dieu est l'auteur de la raison humaine, c'est à dire, de la faculté que l'homme a de discerner le vrai du faux, qu'il n'est certain que ce même Dieu soit l'auteur d'un tel livre » (*De l'homme*, ed. cit., nota 11, p. 201).

Quasi tutte le religioni, secondo H., sarebbero da condannarsi, perché vietano l'uso della ragione e rendono gli uomini infelici e crudeli (*ibid.*, n. 13).

Bibl.: Edizioni: *Oeuvres*, ed. Lefebure Delaroche, 14 voll., Parigi 1795. Studi: A. Piazzi, *Le idee filosofiche e specialmente pedagogiche di C. A. H.*, Milano 1889; L. Limentani, *Le teorie psicologiche di H.*, Verona 1902; R. Mondolfo, *Le teorie morali e politiche di C. A. H.*, Bologna 1904; ristampa, ivi 1924 (con bibl.); W. Arnd, *Das ethische System des H.*, Kiel 1904; J. B. Severac, *H.*, ivi 1910; A. Keim, *H. Sa vie et son oeuvre*, Parigi 1911; G. Capone Braga, *La filosofia francese e italiana del Settecento*, parte 1ª, 3ª ed., Padova 1947, pp. 169-70. Andrea Ferro

HELWICUS, Teutonicus. - Scrittore ascetico domenicano, vissuto intorno al 1300.

Dal catalogo di Stams (*Mon. O. P. hist.*, XVIII [Roma 1936], p. 65, cf. 124) H. è noto come autore del trattato *De mandato maximo* ossia *De dilectione Dei et proximi* i cui manoscritti sono notati dal Grabmann (v. bibl., pp. 577-80) e che ebbe dal 1480 fino al nostro secolo posto tra le opere spurie nelle edizioni di s. Tommaso. Il trattato segue sostanzialmente la dottrina tomistica; l'autore è un profondo predicatore di tendenze eckartiane. Egenter ne dà un'esposizione negli studi sull'amicizia di Dio. Il Grabmann propende all'identificazione di Elvico Teutonico con Elvico « iunior » dei nobili di Germar presso Mühlhausen in Turingia.

Il catalogo di Stams attribuisce ad Elvico Teutonico pure un *Liber exemplorum* che da molti fu confuso con il *Liber de exemplis* di Giovanni (v.) da S. Gimignano (v. *Archiv. Fratrum Praedicatorum*, 9 [1939], pp. 157-61).

Bibl.: Quétif-Echard, I, p. 528; R. Egenter, *Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik u. Mystik des 12. u. 13. Jahrhunderts*, Augusta 1928, pp. 176-200; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II, Monaco 1936, pp. 576-85; E. Hübner, s. v. in *Verfasserlexikon*, II, coll. 394-95. Angelo Walz

HEMERKEN, Tommaso: v. tommaso da kempis.

HEMON, Louis. - Romanziere, n. a Brest il 12 ott. 1880, m. a Chapleau (Canadà) l'8 luglio 1913. Si stabilì nelle foreste di Peribonka nel Canadà, conducendovi la vita dei boscaioli e osservandone attentamente l'ambiente e i costumi.

Frutto di tale studio fu il romanzo *Maria Chapdelaine* (Montréal 1916). Considerato oggi tra i capolavori della letteratura francese moderna, esso ebbe dapprima, pubblicato nel *Temps*, scarso successo. Solo quando Daniel Halévy lo ripubblicò nei suoi *Cahiers verts*, la critica e il pubblico si resero conto del valore dell'opera. Vi si scopriva il Canadà nelle sue tradizioni, nel suo carattere profondamente cattolico, nel suo attaccamento alla madre patria, nei suoi sentimenti francesi. La poesia di una terra separata dalla Francia da oltre un secolo, ma vivente ancora spiritualmente del suo passato, riempie di sé tutto il libro.

Bibl.: L. Daudet, *Un chef d'oeuvre français sur le Canada*, « *Maria Chapdelaine* », in *Action Française*, 8 giugno 1921; H. Bordeaux, *Portraits d'hommes*, I, Parigi 1924; A. Mac Andrew, *L. H., sa vie, son oeuvre*, ivi 1936. Costanza Pasquali

ḤĚNĀNĀ di Adiabene. - Noto teologo siriaco, m. nel 610. Benché già allievo della scuola di Nisibi, dove si favoreggiavano le tendenze nestoriane, lo Ḥ., divenuto dal 572 preside della scuola, insegnò ai suoi 800 alunni una teologia di segno completamente diverso. Egli infatti si dichiarò di tendenze filo-alessandrine e quindi allora monofisitiche, fece sue molte dottrine anche erronee di Origene, accettò la voce « *theotokos* », e respinse le opere di Teodoro di Mopsuestia, in cui riconosceva sia gli errori nestoriani come anche quelli di Pelagio. Nonostante la reazione che le novità dello Ḥ. suscitarono nell'ambiente ecclesiastico di Nisibi, egli poté, grazie all'appoggio dell'Imperatore persiano, continuare il suo insegnamento.

Fra le sue opere sono da segnalare le commemorazioni del *Venerdì aureo*, quelle del *Digiuno dei Niniviti* e del *Miracolo di s. Pietro* (*Act.* 3, 1-10), edite da A. Scher (PO 7, 53-87).

Bibl.: A. Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur*, Bonn 1922, p. 127. Ignazio Ortiz de Urbina

HENAO, Gabriel de. - Teologo gesuita, n. a Valladolid il 20 luglio 1612, m. a Salamanca l'11 febbr. 1704. Fu per molti anni professore di filosofia, di teologia dogmatica e morale, di S. Scrittura in varie case dell'Ordine.

Sono noti e apprezzati i suoi trattati eucaristici: *De Missae sacrificio divino atque tremendo* (3 voll., Salamanca 1658, 1659, 1661); *De Eucharistiae Sacramento venerabili atque sanctissimo* (Lione 1665). Difese il molinismo nelle opere: *Scientia media historice propugnata* (Lione 1655; 2ª ed., molto accresciuta, Salamanca 1665); *Scientia media theologia defensa* (Lione 1674). L'opera: *Averiguaciones de las Antigüedades de Cantabria* (Vizcaia, Guipúzcoa, Alava [Saragozza 1637]), prescindendo dal valore storico intorno alle origini dei Cantabri, dà notizie assai preziose su famiglie e gruppi etnici importanti.

Bibl.: Hurter, IV, coll. 644-45; Sommervogel, IV, coll. 265-269; M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica*, trad. it. di G. Di Fabio, 2ª ed., Milano 1939, p. 243. Antonio Piolanti

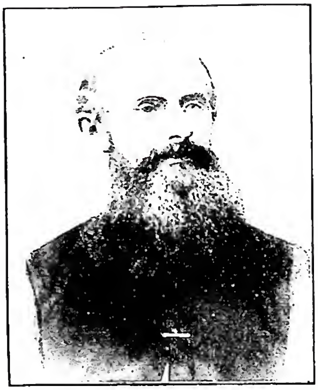
HENARES, Domingo, beato. - Domenicano spagnolo, vescovo titolare di Pesseita, provicario apostolico del Tonchino orientale, ivi martirizzato il 25 giugno 1838.

N. a Baena (Cordova) il 19 dic. 1765, nel 1783 entrò nell'Ordine e nel 1784 partì per le Filippine. Ordinato a Manila (secondo altri a Vigan) si unì al b. Delgado e raggiunse il Tonchino nel 1790. Rettore del Collegio-seminario indigeno di Tien Chu, fu nel 1798 nominato provicario ed il 9 sett. 1800, da Pio VII, eletto vescovo e coadiutore del vicario apostolico Delgado. Dopo quasi mezzo secolo di attivo apostolato fu decapitato a Nam Dinh. Le spoglie, ricomposte con il capo gettato nel fiume Vi Hoang e ritrovato dai fedeli tre giorni dopo, furono sepolte a Luc-Thuy-Ha, ed in seguito nella residenza vescovile di Bui-Chu. Beatificato da Leone XIII, il 27 maggio 1900, con altri martiri annamiti.

Bibl.: J. Recorder, *Vida y martirio de los XXVI Martires de la Mision Domenicana en el Tung-Kin*, Manila 1900, pp. 72-234; anon., *I martiri annamiti e cinesi solennemente beatificati... il 27 maggio 1900*, Roma 1900, pp. 99-114. Romeo Bellotti

HENCXTHOVEN, Emile van. - Gesuita, missionario, n. a Moll (Belgio) il 7 ott. 1852, m. a Wombali (Congo Belga) il 6 apr. 1906. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1873, fu rettore del Collegio di Mons, fino a che, invitati i Gesuiti a partecipare alla evangelizzazione del Congo belga, si offerse e partì da Anversa il 6 marzo 1893, come superiore e organizzatore della nuova missione.

Fondò una prima stazione a Kimuenza (Leopoldville) e poi una seconda a Kisantu, costituendola centro irradiatore di tutte le altre e fornendola non solo di chiesa e scuole, ma anche di officine per ogni sorta di mestieri, di tipografie, di mandre e di vaste colture. Sua originale iniziativa furono le « fattorie-cappelle », piccole stazioni secondarie, che dovevano servire di collegamento fra le varie stazioni principali, e consistevano di un piccolo gruppo di cristiani capeggiati da uno o più catechisti, forniti di strumenti di coltura e di bestiame per colti-



(da Le p. E. v. H., de la C. d. J., in Missions Belges de la C. d. J., 8 [1906], p. 194)

HENCXTHOVEN, EMILE van - Ritratto.

vare la terra, attirare e istruire i pagani nella religione e nei lavori agricoli, offrendo loro nello stesso tempo l'esempio di un vivere ordinato, igienico e redditizio. In 13 anni già aveva creato sei stazioni principali, collegate da ca. 400 « fattorie - cappelle ». Lasciata la carica di superiore nel 1901, si ritirò nella recente stazione di Wombali, dove si prodigò per i suoi negri senza riguardo alcuno fino alla morte.

Un abbondante epistolario del p. H., assai ricco di informazioni sulla missione del Congo e sul suo sviluppo, si trova nei periodici : *Précis historiques, Bulletin mensuel des missions belges de la C. d. J.* (2-7 [1892-98]) e nel periodico che ad esso succedette : *Missions belges de la C. d. J.* (1-8 [1899-1906]).

BIBL.: Necrologio in *Missions belges de la C. d. J.*, 8 (1906), pp. 194-98, 216-20; E. Laveille, *L'Evangile au centre de l'Afrique. Le P. van H.*, Lovanio 1926. Celestino Testore

HENGCHOW, DIOCESI di. - Nella provincia civile del Hunan, nella Cina centrale, fu eretta in vicariato apostolico, con territorio distaccato dalla missione di Changsha, il 23 luglio 1930 e affidato all'Ordine dei Frati Minori, che vi manda, per il lavoro missionario, religiosi italiani di varie province regolari; l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi, suffraganea di Changsha.

Ha una estensione di 17.000 kmq. Al giugno 1949, su una popolazione totale di ca. 3.000.000 di ab., i cattolici erano 11.912 e i catecumeni 485; eccettuati ca. 2000 protestanti, il resto pagani. Il personale missionario, oltre al vescovo, contava 11 sacerdoti secolari cinesi e 15 sacerdoti religiosi francescani, di cui 4 cinesi. Gli alunni del Seminario preparatorio erano 30, di quello minore 14. Le suore erano 25 cinesi e 3 italiane; i catechisti 33, i maestri 85, i battezzatori 51. Il territorio era diviso in 4 vicariati foranei con 15 stazioni primarie e 66 secondarie, 15 chiese e 54 cappelle. Le opere comprendevano 1 ospedale con 110 letti, 6 ambulatori medici, 1 orfanotrofio con 85 bambine, 1 ospizio per vecchi con 30 degenti. Le scuole elementeri avevano 663 alunni, l'unica scuola media 496 e le 11 di preghiera e primi elementi 486.

Il territorio della missione di H. è quello che ha più ricordi della predicazione cristiana nella provincia civile del Hunan : vi passarono nel sec. XVII i Gesuiti; a H. fu imprigionato, nel 1816, il b. Giovanni Lantrua da Triora, strangolato poi a Changsha; quivi risiedette il p. Michele Navarro prima come provicario del vicariato apostolico del Hukwang e poi primo vicario apostolico (1856-77) del vicariato del Hunan, che ebbe la sua sede sulla collina di Hwangshawang, presso H., santificata anche dalla dimora dei tre martiri del 1900 : Fantosati, Cesidio e Gambaro. Quando, nel 1879, gli Eremitani di S. Agostino presero la cura del vicariato apostolico del Hunan settentrionale, oggi in parte diocesi di Changteh (v.), trovarono un solo centro missionario a Kiakai-tse, formato da 45 cristiani oriundi di H.

BIBL. : AAS, 23 (1931), pp. 47-48; GM, p. 197; G. B. Tragella, *Italia missionaria*, Roma-Milano 1939, p. 105 sgg.; Archivio della S. Congregazione di Propaganda Fide, *Relazione H.* al 30 giugno 1949; MC, 1950, p. 368 sg. Adamo Pucci

HENGSTENBERG, ERNST WILHELM. - Principale rappresentante della teologia ed esegesi « ortodossa » (*positiv, positiv-gläubig*) protestante nel sec. XIX, n. a Fröndenberg (Ruhr) il 20 ott. 1802 da un pastore riformato, m. a Berlino il 28 maggio 1869. Precettore a Basilea (1823 sg.), ove dal razionalismo passò al pietismo, fu poi libero docente all'Università di Berlino nella facoltà filosofica (1824), poi nella facoltà teologica, come straordinario, nel 1826, e come ordinario nel 1828. Fu presto celebre e influente come fondatore e direttore della rivista *Evangelische Kirchenzeitung* (1827-69). Ca. dal 1840 diede l'avvio a un rigido luteranesimo *positiv-gläubig*. Combatté tutte le forme di razionalismo (tra l'altro, la teologia di Schleiermacher e la scuola hegeliana) e di miscredenza del suo tempo, affrontando molte violente polemiche.

Il suo indirizzo « positivo » nell'esegesi del Vecchio Testamento fu condiviso dal suo discepolo K. F. Keil (v.) e da altri. La sua scuola « ortodossa-conservatrice » è oggi rappresentata da Wilhelm e Hans Möller, e concorda con la teologia cattolica, fuorché nelle questioni controverse della « riforma ».

Le sue principali pubblicazioni, edite a Berlino, sono : *Christologie des Alten Test.* (studio sui vaticini messianici, 3 voll., Berlino 1829-35; 2ª ed. 1854-57); *Beiträge zur Einleitung ins Alte Test.* (3 voll., ivi 1831-39, in cui combatte per primo la teoria documentaria del Pentateuco, lanciata da W. M. L. de Wette); *Die Bücher Moses und Aegypten* (ivi 1841); *Die Geschichte Bileam's und seine Weissagungen* (ivi 1842); *Commentar über die Psalmen* (4 voll., ivi 1842-47; 2ª ed., ivi 1849-52), che è il suo miglior commento; *Die Offenbarung des hl. Johannes erläutert* (2 voll., ivi 1849-1851; 2ª ed. ivi 1861 sg.), con applicazioni arbitrarie alla storia universale (il millennio comincia con la conversione dei Germani, Gog e Magog sono i rivoluzionari del 1848!); *Das Hohelied Salomonis ausgelegt* (ivi 1853); *Das Evangelium des hl. Johannes erläutert* (3 voll., ivi 1861-63; 2ª ed. ivi 1867-71); *Die Weissagungen des Propheten Ezechiel* (2 voll., ivi 1867 sg.). Postumi, i suoi corsi : *Geschichte des Reiches Gottes unter dem alten Bunde* (2 voll., ivi 1869-71); *Das Buch Hiob erläutert* (2 voll., ivi 1870-75); *Vorlesungen über die Leidensgeschichte* (ivi 1875).

BIBL.: J. Bachmann-Th. Schmalenbach, *E. W. H., sein Leben und Wirken*, 3 voll., Gütersloh 1876-92; id., s. v. in *Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, VII (1899), pp. 670-74; M.-J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Parigi 1918, p. 197 sg.; W. e H. Möller, *Biblische Theologie des Alten Test. in heilsgeschichtlicher Entwicklung*, Zwickau 1938, pp. 25, 517 e passim; W. Möller-Rackit, *Ein Wort zum Gedächtnis an E. W. H. Was verdanke ich ihm?*, in *Gesetz und Zeugnis*, 7-8 (1938), pp. 1-16. Antonino Romeo

HENNEGUIER, JÉRÔME. - Teologo domenicano, n. a St-Omer nel 1663, m. ivi il 13 marzo 1712. Maestro in teologia nel 1678, fondò una scuola teologica a Cambrai (1675); fu priore a Tournai (1672) e a St-Omer (1686-89). Acuto teologo e polemista, scrisse : *Vanitas triumphorum* (Douai 1670), sul problema della promozione fisica; *Cultus Mariae vindicatus adversus monitorem anonymum* (St-Omer 1674), *Dissertatio theologica de absolutione sacramentali percipienda et impertienda* (ivi 1682), contro il rigorismo giansenista di Gilbert de Choiseul, vescovo di Tournai.

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 781-82; F. Desmons, *Gilbert de Choiseul évêque de Tournai*, Tournai 1907, passim; *Scriptores O. P.*, 2ª ed. a cura di R. Coulon, Parigi 1911, pp. 159-62; R. Coulon, s. v. in DThC, VI, II, coll. 2150-52. Alfonso D'Amato

HENOCH (ebr. *Ḥănôkh*). - 1. Patriarca antediluviano, figlio di Iared. Di lui, che secondo *Gen.* 5, 23 raggiunse l'età di 365 anni (numero dei giorni dell'anno solare), si dice che « camminò con Dio » (i Settanta traducono : « piacque a Dio »; cf. *Hebr.* 11, 5). A 65 anni ebbe il figlio Mathusalem (v.). In ultimo « non fu più visto, perché lo tolse Iddio » (*Gen.* 5, 24); il termine « togliere » (*lāqaḥ*) è quello

usato per il rapimento di Elia al cielo (*II Reg.* 2, 10). Si può interpretare: « da una delle sue comunicazioni con Dio H. non tornò più ».

Le notizie bibliche su H. sono molto sobrie. Soltanto nella letteratura posteriore, poco prima dell'èra cristiana, H. diverrà l'eroe di tutto un ciclo di leggende che fanno di lui l'inventore della scrittura, l'autore del primo libro, il creatore dell'astronomia e dell'astrologia. Questo H. rielaborato viene avvicinato a un re di un'antica leggenda babilonese (v. HENOCH, libro di).

2. Figlio di Caino (*Gen.* 4, 17). Questi costruì una città che denominò H., con il nome del figlio. - Vedi tav. XC.

BIBL.: A. Jirku, *Altorient. Kommentar zum Alt. Test.*, Lipsia 1923, p. 30 sg.; P. Dhorme, in *Rev. bibl.*, 33 (1924), pp. 542-56; B. Jacob, *Genesis*, Berlino 1934, p. 147 sgg.; H. Junker, *Genesis*, Würzburg 1949, pp. 23-25; Ch. Virolleaud, *Légendes de Babylone et de Canaan*, Parigi 1949, pp. 32 n. 6, 210; A Vaccari, in *La S. Bibbia*, a cura del Pontificio istituto biblico, I, Firenze 1942, p. 74. Eugenio Zolli

HENOCH, LIBRO di. - Nome di tre diversi apocrifi (v.), aventi per protagonista il patriarca H., distinti secondo le lingue che li hanno tramandati nella forma più completa (etiopico, slavo, ebraico).

I. « H. » ETIOPICO. – È detto così perché è stato conservato nella letteratura etiopica, in lingua *ge'ez*, intero nonostante le peripezie della doppia traduzione (in greco, e dal greco in etiopico) e della trasmissione manoscritta.

Dall'Abissinia lo portò in Europa J. Bruce nel 1773 in tre esemplari; gli altri esemplari (poco più di 20) vanno dal sec. XVII in poi, salvo due o tre di poco anteriori. R. Laurence (Oxford 1838) ne pubblicò il testo su tre manoscritti; A. Dillmann (Lipsia 1851) su cinque; R. H. Charles (Oxford 1906) su ventitré. Condotta su una versione greca, la versione etiopica forse sarà penetrata in Etiopia al sec. V o VI, attraverso il patriarcato di Alessandria, con la Bibbia etiopica tradotta dai Settanta.

Il testo originale fu scritto in ebraico per alcune parti e in aramaico per le parti più estese (Charles). Della versione greca (sec. IV o V) restano solo i frammenti: 6-9, 4; 8, 4-10, 14; 15, 8-16, 1, conservatici da G. Sincello (cf. W. Dindorf, *Corpus Script. hist. Byz.*, I, Bonn 1829, p. 19 sg.); 1-32, frammento del sec. VIII (cf. U. Bouriant, *Fragments du texte grec du Livre d'Hénoch* [*Mémoires miss. arch. franc.*, 9], Parigi 1892), in contrasto con Sincello, ma conforme all'etiopico; 97-107, frammento dal sec. V (papiro Chester Beatty). Della versione latina, si ha solo qualche linea.

Importante prodotto dell'apocalittica apocrifa, l'*H.* non è un libro organico, ma è una raccolta di vari scritti, diversi per indole e per dottrine, con concetti sul Messia, sul giudizio, la gehenna, il Regno dei cieli, e sulle speranze messianiche della vigilia. Come tutta la letteratura apocalittica (v.), è in forma di visioni e di rivelazioni; ebbe larga influenza sull'apocalittica posteriore. La persona di H. (il rivelatore) dà una certa unità alla compilazione.

Quanto alla provenienza, appare dal testo l'esistenza di due cicli apocalittici anteriori: uno di H. (una diecina di scritti) e uno di Noè (frammentario): un insieme di scritti che avrebbero avuto un'esistenza distinta prima di essere compilati (Lagrange). Nel fatto un gruppo di documenti versa intorno all' « Eletto » (39, 6; ecc.), ed un altro intorno al « Figlio dell'uomo » (46, 1-5; 48, 2-7, ecc.). Charles scorge un principio di distinzione anche nelle espressioni « l'angelo che era con me » (40, 2; 46, 2, ecc.: nei testi sul « Figliuol dell'uomo ») e « l'angelo della pace » (40, 8-10, ecc.: nei testi sull'« Eletto »).

È da escludersi una provenienza cristiana, perché le predizioni messianiche non escono dal quadro delle idee messianiche vigenti presso i giudei, a parte qualche interpolazione. L'origine giudaica è, invece, comprovata dalla dipendenza dell'appellativo « Figlio dell'uomo » (v.) da Daniele (7, 9-27), e rispecchierebbe la situazione spirituale del giudaismo palestinese nell'epoca di transizione al cristianesimo ed al rabbinismo.

Il tempo dei singoli scritti è posto da A. Dillmann tra il 170 ed il 65 a. C.: giudei ortodossi, tra i mali innumerevoli, si consolavano volgendo lo sguardo al futuro ed alla immancabile giustizia vendicatrice.

Il libro contiene: 1. *Introduzione* (1-5). – Un personaggio antico predice cose future, a punizione degli empi ed a trionfo e premio dei giusti; elementi meteorologici nonché esseri umani e sovrumani, secondo le idee dell'epoca, formano lo scenario; le visioni e i simboli non sono che accenni velati a fatti già avvenuti. Iddio discende sul Sinai, una seconda volta, circondato dagli angeli per punire i cattivi e benedire i giusti: è il tema ideale e ampio del libro. È in vista un mondo migliore, un Eden rinnovellato e l'innocenza primitiva, per quanto il desiderio di essere uniti a Dio (1, 8) vale quanto l'esser sotto la sua Provvidenza (cf. 38, 45; 48).

2. *Caduta degli angeli* (6-36). – Sull'origine del male. Qui sono incolpati gli angeli del peccato contro natura e d'aver insegnato all'uomo gli strumenti del disordine: gli idoli, le arti, la guerra, gli ornamenti, il lusso, ecc. Il male si espande, ma infine non prevale; l'ordine della natura inanimata sarà in seguito ristabilito. Molto rilievo è dato alla catastrofe universale, al giudizio, all'albero della vita, ed a Gerusalemme, fatta centro di tutto. F. Martin e M.-J. Lagrange (*Le Messianisme chez les Juifs*, Parigi 1909, v. indice) assegnano il brano all'a. 170 a. C.; Charles lo fa anteriore al 125.

3. *Libro delle parabole* (37-71). – Sulla marcia delle potenze del male e sulle speranze d'Israele, da realizzarsi sui rottami del mondo, l'autore in tre visioni tratta il tema centrale imperniato su un Individuo misterioso, chiamato « Eletto », « Figlio dell'uomo », « Messia ».

È tempo di lotta tra il potere della carne ed il « Signore degli spiriti ». L'« Eletto », distinto dagli « eletti » (contro Messel), non è un angelo, perché è scelto ad introdurre l'umanità nel Regno (39, 6 sgg.); non preesiste, né è di esistenza terrestre; è posto al di sopra degli angeli, ma non in una sfera divina (61, 10), ed entusiasma Israele con la prospettiva del Regno di Dio; suo compito è di giudicare (60, 1, ecc.) mediante la parola del « Signore degli spiriti » (61, 8 sgg.). Il « Figlio dell'uomo » si combina con l'Eletto per la funzione di giudice (48, 7) e per la scelta (62, 7 sg.); ma si diversifica perché preesiste (48, 3) e per la carriera terrestre (48, 2-5). Il « Messia », aggiunta cristiana secondo Lagrange, porta l' « Eletto » sullo stesso piano del « Signore degli spiriti » (48, 10) e lo dice forte e potente sulla terra (70, 4). Affianca la causa divina, non un ministro e servitore (secondo le idee del dispotismo orientale), non un viceré (perché Iddio regna ancora), ma un Individuo che è preposto all'esercizio della giustizia divina e che, con riferimento ad *Ex.* 34, 15 (cf. *Is.* 63, 8; *Mal.* 3, 1), rappresenta Dio molto da vicino.

4. *Libro astronomico* (72-82). – Sui segreti e sulle leggi degli astri. Martin è molto indulgente nel vedervi saggi di costruzione scientifica. Manca invece ogni osservazione attenta dei fatti, in questi residui di tradizioni di leggende popolari.

5. *Libro dei sogni* (83-90). – Rappresenta in maniera simbolica personaggi ed epoche della storia ebraica, da Adamo a Giuda Maccabeo. Tori sono i patriarchi; pecore, gli Israeliti (da Giacobbe in poi); lupi, gli Egiziani; cinghiali, gli Edomiti; leoni e tigri, gli Assiri ed i Caldei; corvi, i Siri; uomini, gli angeli. Da Giuda Maccabeo il terreno della storia viene abbandonato: il mondo ha un centro nuovo, dove accorrono tutte le nazioni sotto il vincastro del novello Adamo.

6. *Libro dell'esortazione e della maledizione* (91-108); *Apocalisse delle settimane*. – Nel mondo impera l'idolatria (99, 7-14, ecc.) e vi sono apostati (99, 2); in tono amaro è minacciata tutta la società (99, 13) nell'attesa di un giudizio formidabile con la distruzione di ogni esistenza e l'inaugurazione dell'al di là (103, 3 sgg.).

Non sono giudicate le nazioni a beneficio d'Israele; ma si tratta del gran giudizio contro i peccatori e del

risveglio dei giusti fino alla suprema consumazione (100, 5), ad incoraggiamento dei giusti e per conversione dei peccatori (98, 4). In tutto il blocco, e più ancora nella piccola *Apocalisse delle settimane* (93; 91, 12-12), l'epoca delle guerre religiose è supposta incominciata con felici risultati. È plausibile la supposizione del 152 a. C. come tempo di composizione.

BIBL.: Edizioni e traduzioni: F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Parigi 1906, pp. CXLI-LIII; J.-B. Frey, in *Istitutiones Biblicae*, I, 5ª ed., Roma 1937, pp. 176-79. Studi: N. Messel, *Der Menschensohn des Henoch*, in *Revue biblique*, 31 (1922), p. 624; F. Nau, *Apochryphes*, in DFC, I, col. 166; I. B. Frey, *Apocalyptique*, in DBs, I, coll. 326-54; id., *Apocryphes de l'Anc. Test.*, *ibid.*, I, coll. 380 sg.; N. Gressmann, *Der Menschensohn in H.*, Tubinga 1929; A. Vitti, *Ultime critiche su Enoch etiopico*, in *Biblica*, 12 (1931), pp. 316-25; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931; H. Kaupel, *Die Strafengel im Buche H.*, in *Theologie und Glaube*, 27 (1935), pp. 186-95; id., *Der Herr der Geister*, in *Biblische Zeitschrift*, 24 (1939), pp. 249-51; F. Zimmerman, *The bilingual character of I Enoch*, in *Journal of biblical literature*, 60 (1941), pp. 159-172; C. C. Torrey, *Notes on the Greek texts of Enoch*, in *Journal of the american oriental society*, 6 (1942), pp. 52-60; S. Zunts, *Notes on the Greek Enoch*, in *Journal of biblical literature*, 61 (1942), pp. 193-204; id., *The Greek text of Enoch 102, 1-3*, *ibid.*, 63 (1944), p. 53 sg.; J. Ruwet (sul 1° e 3° di H. presso i Padri), in *Biblica*, 24 (1943), pp. 48-50; id., *Les apocryphes dans les oeuvres d'Origène*, in *Biblica*, 25 (1944), pp. 143-66, 311-34; L. Gry, *H., 10, 19 et les belles promesses de Papias*, in *Revue biblique*, 53 (1946), pp. 197-206; J. Giblet, *L'espérance de la justice messianique dans le Livre d'Hénoch*, in *Collectanea Mechliniensia*, 32 (1947), pp. 634-51.

II. «H.» SLAVO. – Rielabora l'*H.* etiopico e dipende da un testo greco. È pure chiamato *Libro dei segreti di H.* Contiene il viaggio di H. per le sette sfere celesti.

Il testo originale semitico sembra elaborato in Palestina prima della distruzione del Tempio. Ebraico o aramaico che fosse quel testo, i traduttori greci ne hanno cavato probabilmente due versioni, la più lunga delle quali, di sapore dottrinario ellenistico, denunzia un autore giudeo-alessandrino.

L'unzione dà ad H. l'aria di Messia: viene, così, ad esercitare la missione del rivelatore sulla terra (22, 8 sgg., testo B), rivelando i segreti del cielo. Torna al cielo per sempre (cap. 64) e toglie i peccati del mondo quasi redentore (Charles e Morfill: « redeemer of the sins of man » [testo A]: cf. nondimeno come poco dianzi il medesimo libro nega espressamente tale dottrina [53, 1: secondo A e B]).

BIBL.: Delle recensioni, la più lunga (A) è pubblicata da A. Popov nel 1880 secondo un manoscritto in dialetto meridionale russo del 1679; la più breve (B), da S. Novakovic nel 1884, secondo un manoscritto serbo del sec. XVI. L'edizione è di M. J. Sokolof, *Slavanskaia Kniga Enokha*, Mosca 1910. Le due recensioni sono tradotte in tedesco da G. N. Bonwetsch (*Das slavische Henochbuch*, Berlino 1896), e, dal medesimo, fatte pure oggetto di più ampia e critica discussione (*Die Bücher der Geheimnisse Henochs* [*Texte und Untersuch.*, 44, II, Lipsia 1922); P. Riessler, *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel*, Augusta 1928, pp. 425-73, tratta la recensione B. Una versione latina dà Sokolof, *op. cit.*, I, pp. 1-64, secondo la recensione A. Quanto a quella inglese, W. R. Morfill traduce da Popov-Novakovic, e R. H. Charles (*The Book of Enoch*, Oxford 1896), la divulga ripubblicandola poi in *The Apocrypha und Pseudepigraphica* (II, ivi 1913, pp. 925-69) insieme con N. Forbes.

III. «H.» EBRAICO. – Scritto in ebraico dopo la rivoluzione di Bar Kōkhĕbhā', è detto « di rabbî Jišmā'ē'l ben 'Ĕlîšā', gran sacerdote ». Questi visse nel sec. II d. C.; ma il libro sembra abbia avuto l'ultima redazione sullo scorcio del sec. III.

Il rabbî narra di essere salito al cielo per vedere il trono (*markĕbhāh*) di Dio, passando per le sei sfere intermedie, e si imbatte in H. detto *Meṭaṭrôn*. L'idea dell'ὁ μετὰ Θρόνον (Odeberg, pp. 125-42: « su colui il cui trono è vicino al trono per eccellenza »), non dipende dall'*H.* etiopico o slavo, ma è un'eco delle controversie sul Grande Assistente.

Il Metatron è inteso vicario di Dio: è nominato dopo del Signore; ha la veste di gloria e il diadema regale, con impresse le lettere mistiche; è rivelatore della dottrina divina ed intermediario divino nel governo del mondo. Vicino a Dio, ma non Dio; e non è giudice (16, 2).

BIBL.: H. Odeberg, *Three Enoch or the hebrew book of Enoch*, Cambridge 1928: cf. *Revue biblique*, 39 (1930), p. 452 sgg. Per il pensiero patristico, cf. J. Ruwet, in *Biblica*, 24 (1943), pp. 48-50.
Emmanuele da San Marco

HENRIQUEZ, ENRIQUE. - Gesuita, missionario, n. a Villaviciosa (Portogallo) nel 1520, m. a Punnaikayal (costa della Pescheria nell'India sudorientale) il 6 febbr. 1600. Accettato nella Compagnia di Gesù dallo stesso fondatore nel 1546, già l'anno seguente partiva per Goa a disposizione di s. F. Saverio, il quale lo inviò tosto nella Pescheria con il compito di studiare bene la lingua a giovamento dei missionari. Negli ultimi 25 anni della sua vita resse la missione come superiore.

Della lingua indigena *tāmil* seppe diventare così padrone da comporne la prima grammatica e il primo dizionario e divulgare in essa catechismi, vite di Gesù, di Maria e dei santi, e raccolte di preghiere. Alle stampe fu data la *Doctrina Christiaã, a maneira de Dialogo, feita em Portugal pelo p. M. Jorge... trasladada em lingua Malavar Tamul pelo p. Anrique Anriquez* (Cochin, 14 nov. 1579). Lasciò anche un abbondante epistolario, del quale alcune lettere già pubblicate in *Avisi particolari delle Indie di Portogallo* (Roma 1522), in *Nuovi avisi delle Indie di Portogallo* (ivi 1553) e in *Selectae Indiarum epistolae nunc primum editae* (Firenze 1887) e ora in modo più completo e più critico in *Documenta indica*, di cui sono usciti finora 2 voll. (*op. cit.*, v. bibl.).

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 276-79; IX, col. 472; Pastor, VI, p. 216 sgg.; G. Schurhammer-E. A. Voretzsch, *Ceylon zur Zeit des König Bhuvaneka Bâhu*, I, Lipsia 1927, p. 578; J. Wicki, *Documenta indica*, I (*1540-49*), Roma 1948; II (*1550-53*), ivi 1950 (*Monum. Hist.*, *S. J.*, 70, 72), v. indice.
Celestino Testore

HENSCKENS (*Henschenius*), GODEFROID. - Agiografo gesuita, bollandista, n. a Venray (Limburgo) il 21 genn. 1601, m. ad Anversa il 12 sett. 1681. Dato nel 1635 come primo assistente al p. J. Bolland per la composizione degli *Acta Sanctorum*, si rivelò presto come un critico rinnovatore.

Il suo primo lavoro, un commento sulla vita di s. Vedasto e di s. Amando, condotto su ricerche storiche e cronologiche di prima mano, contribuì a dare un carattere strettamente scientifico all'intera collezione degli *Acta* tanto da poter essere chiamato il secondo fondatore dell'opera. Il lavoro fu preso a modello dal Bolland. Con questi pubblicò nel 1643 i due primi volumi di genn., e nel 1658 i tre volumi di febbr. degli *Acta*. Con il p. D. Papebroch diede alla luce i tre volumi di marzo, i tre di apr. e i primi sei di maggio. Si diede pure ad altre ricerche storiche, tra le quali primeggiano *Diatribae de episcopatu et episcopis Trajectensibus* (1653), *De tribus Dagobertis regibus* (1655). Intraprese anche lunghi viaggi visitando le migliori biblioteche e riportandone ricco bottino di testi e di osservazioni (cf. Peeters, pp. 24-25).

BIBL.: D. Papebroch, *De vita, operibus et virtutibus* τοῦ Μακαρίτου, in *Acta SS. Maii*, VII, Parigi 1866, pp. I-XIV; H. Delehaye, *L'oeuvre des Bollandistes 1615-1915*. Bruxelles 1920, p. 26-33; P. Peeters, *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruxelles 1942, pp. 16-27. Sui viaggi in Italia dell'H., v. i vari articoli di M. M. Battistini citati dal Peeters, *ibid.*, p. 23; A. Mercati, *Bollandiana dall'Arch. segreto vaticano*, Roma 1940, p. 12; S. Prete, *Le origini dell'agiografia*, in *Convivium*, 1948, pp. 381 sgg.
Tommaso Toschi

HENSEL, LUISE. - Poetessa tedesca, figlia di un pastore luterano, n. a Linum nel Brandeburgo il 30 marzo 1798, m. a Paderborn il 18 dic. 1876.

Convertitasi al cattolicesimo nel 1818 dopo un'adolescenza, per precoce intelligenza e mistici slanci, meravigliosa, lasciò Berlino (dove la madre, mortole il marito nel 1809, s'era trasferita con i figli, e dove invano Clemens Brentano s'era acceso d'amore per lei, dedicandole pa-

recchi fra i suoi più bei versi), e trascorse quindi gran parte della sua vita fra Münster e la Renania, come istitutrice e come infermiera in famiglie signorili. Non pochi suoi *Lieder*, quasi tutti di contenuto religioso, divennero, per la schietta fede onde sono permeati, popolari prima ancora che si conoscesse il nome dell'autrice (*Sursum corda !*, *Abendgebet*, *Beim Lesen der heiligen Schrift*, ecc.). H. Cardauns ne ha curato l'edizione completa (Ratisbona 1923).

BIBL.: F. Binder, *L. H. Ein Lebensbild*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1904; H. Rupprich, *Brentano, L. H. u. L. v. Gerlach*, Vienna e Lipsia 1927. Giovanni Guerra

HEPBURN, James. - Minimo, teologo, filologo e poliglotta scozzese, n. ad Odhamstocks, nella contea di Haddington, il 14 luglio 1573, m. a Venezia nel 1621. Figlio di un ministro protestante, si convertì al cattolicesimo nell'Università di S. Andrea dove veniva perfezionando la sua formazione culturale, con particolare riguardo alle lingue orientali. Visitò l'Italia, la Francia, la Turchia, la Persia, la Siria ed altri paesi orientali. Rientrato in Europa professò la Regola dei Minimi ad Avignone prendendo il nome di Bonaventura; passò quindi a Roma al convento della Trinità al Pincio. Conoscendo egli oltre settanta lingue, Paolo V lo nominò bibliotecario della Vaticana per i manoscritti orientali, dove rimase in tale ufficio per sei anni. Nel 1620 si recò a Venezia per la traduzione di scritti ebraici, siriaci e caldaici.

Scrisse trenta opere, delle quali vennero pubblicate: *Alphabetum arabicum et exercitatio lectionis an arabic grammar* (Roma 1591); *Dizionario ebraico-caldaico* (ivi 1591); *Virgo aurea septuaginta duobus encomiis coelata* (ivi 1616, dedicato a Paolo V); lo stesso con il titolo *Encomium B. M. V. ecc.* (ivi 1617) con l'aggiunta di alfabeti di molte lingue poco conosciute; *Lexicon S. Linguae succinctum*, vocabolario ebraico (s. n. t., forse Roma 1600 [?]), un esemplare del quale si trova alla Biblioteca Vaticana. Tra le manoscritte, *Commentarius in Cantica Canticorum*, ed altre traduzioni ebraiche, caldee ed arabe. Della sua ricca biblioteca molti volumi passarono a quella della Trinità del Monte Pincio a Roma.

BIBL.: F. Lanovius, *Chronicon generale Ordinis Min.*, Parigi 1635, p. 593; F. Didot, *Nouvelle biographie générale*, XXIII, ivi 1850, coll. 236-37; W. Anderson, *The Scottish Nation... biographical history of the People of Scotland*, II, Londra 1861, pp. 468-69; *Dictionary of national biography*, IX, p. 608; G. Roberti, *Disegno st. dell'O. dei M.*, II, Roma 1908, p. 626; F. Jacquier, in *Acta capitulorum Gen. O. Min.*, II, ivi 1916, pp. 481, 507, 557. Gennaro Moretti

HERA : v. ERA.

HERAKLES : v. ERACLE.

HERBART, Johann Friedrich. - Filosofo e pedagogista protestante, n. a Oldenburg il 4 maggio 1776, m. a Gottinga il 14 ag. 1841. Discepolo, all'Università di Jena, del Fichte, senza peraltro condividerne le idee, fu poi precettore privato a Berna e Interlaken (1797-99), il che gli porse l'occasione di visitare l'opera del Pestalozzi a Burgdorf, tornandone pieno di ammirazione e di entusiasmo. Nel periodo 1802-1809 fu libero docente, indi professore di filosofia e pedagogia a Gottinga; nel 1809 successe al Kant nella cattedra di Königsberg, e finalmente dal 1833 al 1841 insegnò di nuovo a Gottinga.

Il nome dell'H. è legato alle sue teorie pedagogiche, accolte più o meno integralmente in Europa e in America, e da lui poggiate su di un proprio sistema filosofico, che, invece, per i suoi lati negativi e una certa voluta oscurità, non ha lasciato sensibile traccia.

Le sue principali opere di filosofia sono: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (1813; vers. it. Bari 1908); *Lehrbuch zur Psychologie* (1816); *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* (2 voll., 1824-25); *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* (2 voll., 1828-29). La pedagogia è svolta principalmente in: *Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet* (1806; vers. it. Palermo 1915), *Umriss pädagogische Vorlesungen* (1835; vers. it. ivi 1913); *Analitische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral* (1836).

Per l'H. la filosofia è la « elaborazione dei concetti » forniti dalla esperienza; e questa elaborazione può svolgersi secondo tre metodi: 1) rendere i concetti chiari e distinti (*logica*); 2) eliminarne le contraddizioni che ne emergono (*metafisica*, divisa, secondo l'oggetto di cui tratta, in *psicologia* [studio dell'uomo], *filosofia della natura* [studio del mondo], *teologia naturale* [studio di Dio e della religione]); 3) valutare i concetti, prescindendo dalla realtà, ma badando solo al loro valore, cioè al giudizio di approvazione o disapprovazione che se ne forma (*estetica*). L'estetica, a sua volta, applicata alle varie forme di attività, costituisce *le scienze pratiche* (musica, architettura, poesia, ecc.), che lasciano liberi di occuparsi dei loro oggetti, e l'*etica*, che, invece, impone di occuparsene. L'etica, poi, applicata allo Stato, costituisce la *politica*; applicata all'individuo costituisce la *pedagogia*.

La pedagogia si fonda quindi sulla psicologia e sull'etica. Questa insegna il fine che si deve raggiungere nella educazione; quella espone e spiega i mezzi per raggiungerlo. In psicologia l'H. contro l'idealismo soggettivo, il quale nega ogni realtà fuori dello spirito che la crea, afferma l'esistenza di molteplici esseri reali immutabili in sé e che tendono alla loro conservazione di fronte agli altri; contro Kant, che ammette le forme e categorie innate, sostiene che l'anima, semplice e immutabile nella sua essenza, quando comincia ad esistere è priva di ogni facoltà, non ha idee, né attività alcuna. Venendo però a contatto con gli esseri reali, al di fuori di lei, i quali tendono a produrre perturbamenti negli altri, l'anima è spinta dall'istinto di conservazione a reagire e produrre atti di autoaffermazione, che sono le « rappresentazioni ». In altri termini, si hanno le percezioni che vengono dal di fuori, le quali stimolano l'anima, costringendola a formare delle « rappresentazioni »; la folla di queste mantiene i medesimi rapporti che gli esseri reali, da cui derivano, avevano prima della percezione; ne sorge quindi nell'anima, trasformata in un campo di battaglia, come una lotta, condotta secondo un meccanismo rigido, che può essere espresso da formole matematiche; dalla lotta sorgono i vari processi psichici che dànno luogo alle diverse facoltà e attività. Le rappresentazioni, infatti, della stessa natura si « fondono »; quelle di natura disparata si stringono insieme e formano un « complesso »; quelle di natura contraria si scacciano a vicenda. Alcune, poi, restano nel campo della coscienza; altre scendono nel subcosciente e prendono forma di impulsi e tendenze, pronte, occorrendo, ad affiorare di nuovo. « Fusioni » e « complessi » spiegano tutti i fatti intellettuali: memoria, immaginazione, astrazione, giudizio, ragionamento, volizioni; la stessa sensibilità non è che un modo dell'intelligenza; il « desiderio », p. es., è un'idea o rappresentazione, che rivarca la soglia della coscienza; la « volizione » è un desiderio più forte e ardente, che si ritiene attuabile.

L'etica, secondo l'H., è del tutto indipendente dalla metafisica, quindi la legge della « estimazione o dei valori » è autonoma. Infatti l'etica non parte da giudizi teoretici, bensì da giudizi pratici, cioè dalla valutazione di fatti, che si esprime approvandoli o disapprovandoli; tra queste valutazioni ve ne sono cinque, oggettive, universali, necessarie, che s'impongono per la loro evidenza: l'*idea della libertà interiore* (coerenza fra ciò che si giudica retto e ciò che si fa); l'*idea della perfezione* (coordinazione di tutti gli sforzi verso un fine supremo); l'*idea della benevolenza* (disposizione a conformarsi agli altri); l'*idea del diritto* (dare a ciascuno il suo); l'*idea dell'equità* (premiare o punire secondo il merito o il demerito).

Su queste premesse l'H. vorrebbe costruire un sistema completo di pedagogia che nelle grandi linee sche-

matiche può riassumersi così : 1) *Scopo* di ogni educazione è formare l'individuo considerato in se stesso, il quale ha come fine la moralità, la conquista, cioè, di un carattere che ami e segua il bene, rifugga dal male e operi coerentemente con se stesso. 2) *Mezzo* indispensabile sarà l'istruzione. Il carattere, infatti, è frutto di energia volitiva, e la volontà a sua volta è opera delle rappresentazioni e delle idee; quindi, accrescendo e organizzando le rappresentazioni, che è l'ufficio proprio della istruzione, si coopererà allo sviluppo della volontà e per conseguenza alla formazione del carattere. Come si vede, nel sistema herbartiano il protagonista dell'opera educativa non è più il fanciullo, ma il maestro, il quale, seguendo le norme fornite dall'H., riuscirà senz'altro infallibilmente nel suo intento.

Ora, queste norme vengono raggruppate nei tre grandi uffici della pedagogia : 1) *governo*, che modera e dirige la multiforme attività del fanciullo con un insieme di occupazioni e proibizioni, accompagnato da vigilanza, autorità e amore. 2) *Insegnamento*, che ha per cardine fondamentale l'interesse, cioè destare nel fanciullo il desiderio di acquistare sempre nuove cognizioni. Da notare soltanto che l'interesse è di varie specie : *empirico* per la conoscenza delle cose e dei fatti sensibili; *speculativo* per la conoscenza delle cause e delle leggi che governano i fenomeni; *estetico* per il bello e il buono; *simpatetico* per le gioie e i dolori altrui; *sociale* per le varie società : famiglia, Stato, Chiesa; *religioso* per la Divinità. Ora il maestro non dovrà lasciare via libera ad un interesse solo, che degenererebbe nell'esclusivismo (come sarebbe, p. es., un naturalista che badasse solo alle piante o a una specie di pianta; un individuo che ami soltanto i propri compatriotti o le persone della propria famiglia), ma dovrà rendere l'alunno sensibile a tutti gli interessi (*plurilateralità* delle cognizioni interessanti). Ad evitare tuttavia un cumulo farraginoso di notizie, dovrà badare a comporre la varietà in armonia; quindi scegliere e ordinare la materia; parteciparla all'alunno seguendo le leggi psichiche (le quali fanno consistere ogni dottrina e ogni scienza nell'aggiungere nuove idee alle antiche, in modo da formare un tutto organico), risvegliando da prima l'attenzione per la nuova idea; poi associandola a quelle che già si avevano, e infine deducendone una legge o un principio generale; 3) *cultura morale*, che si ottiene mediante l'uso costante dei seguenti mezzi: preservare il fanciullo, abituandolo a dominarsi; spingerlo ad agire, dimostrandogli lo scopo e la necessità di determinate azioni; imprimergli in mente soprattutto l'idea del dovere; conservarne l'animo nella calma e nella serenità; servirsi della esortazione e della correzione, e, ad azione compiuta, dell'approvazione o del biasimo.

A corona ed efficacia di questi mezzi ci vuole l'insegnamento religioso, perché aggiunge nuova forza ai motivi umani e sviluppa il sentimento della propria dipendenza da Dio.

VALUTAZIONE. – L'H. e la sua scuola hanno meriti pedagogici validi e stimolatori : l'aver assegnato alla pedagogia un saldo fondamento nella filosofia; l'avere insistito sulle leggi psicologiche fornite dall'esperienza; l'invocare principi razionali contro ogni empirismo pedagogico; il collocare l'interesse come punto centrale per la scelta della materia e il modo di comunicarla; l'assegnare alla pedagogia un fine altissimo, cioè la formazione morale dell'alunno; lo stimolo ad una cultura ampia e plurilaterale; la certezza nel grande potere della educazione; l'entusiasmo per la vocazione di maestro, sono altrettanti titoli di encomio e di approvazione. Non mancano però punti assai contestabili: l'anima, se non ha idee innate, ha però, per acquistare le idee, le potenze necessarie, le quali perciò non sono create dagli oggetti e dalle cognizioni; la libertà dell'uomo scompare, perché questi viene ridotto semplicemente ad una macchina che si muove ed agisce secondo le rappresentazioni originate dal di fuori, senza avere in sé forza alcuna per determinarsi spontaneamente; manca tutto quanto di forza e di stimolo può provenire dalla parte soprannaturale del cristianesimo, soprattutto dalla presenza alla Grazia e dalla cooperazione e dalla pratica dei Sacramenti.

BIBL.: Opere : *Sämmtliche Werke*, a cura di G. Hartenstein, 12 voll., Lipsia 1850-52; 2ª ed., 13 voll., Amburgo 1883-93; *Sämmtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, a cura di K. Kehrbach e O. Flügel, 20 voll., Lipsia-Langensalza 1887-1912. Studi : M. Mauxion, *La métaphysique de H. et la critique de Kant*, Parigi 1895; W. Kinkel, *H., sein Leben u. seine Philosophie*, Giessen 1903; L. Gockler, *La pédagogie de H.*, Parigi 1905; G. Davidson, *New interpretation of H.'s Psychology and educational Theory*, Londra 1906; O. Flügel, *H.'s Lehren u. Leben*, Langensalza 1907; E. Wagner, *Vollständige Darstellung der Lehre H.'s*, ivi 1907; A. M. William, *F. H. A study on pedagogie*, Londra 1911; V. Gargano, *L'etica di H. e la sua posizione rispetto a Kant, all'eudemonismo e all'etica inglese*, Catania 1912; G. Marpillero, *G. F. H., Disegno di lezioni di pedagogia*, vers. it., con appendice sulla vita e la filosofia di H., Palermo 1913; L. Credaro, *La pedagogia di G. F. H.*, 4ª ed., Torino 1915; N. Fornelli, *Scritti herbertiani*, Roma-Milano 1918; A. Poggi, *La filosofia di H.*, Milano 1932; A. Saloni, *H.: la vita, lo svolgimento della dottrina pedagogica*, Firenze 1937. Celestino Testore

HERBERT, EDWARD, lord of CHERBURY. - Statista, poeta e filosofo, n. a Eyton (Shropshire) il 3 marzo 1583 (W. Windelband dà la data del 1581), m. a Londra il 20 ag. 1648. Studiò all'Università di Oxford, quindi si trasferì a Londra nel 1600. Dal 1608 al 1618 fu sul continente, in Germania, Francia, e Italia. Nel 1619 ambasciatore a Parigi; nel 1624 fu nominato pari irlandese e nel 1629 pari inglese.

Scrisse poesie in latino e in inglese (ed. recente di C. G. Moore Smith, Oxford 1923), un'*Autobiografia* (ed. S. L. Lee, Londra 1886, con bibl.), una *Vita di Enrico VIII* (1748). Opera principale è il *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (Parigi 1624). Alla 3ª ed. (Londra 1645), aggiunse un breve trattato *De causis errorum*, una dissertazione *Religio laici* e una *Appendix ad sacerdotes*. Egli pensava che se gli spiriti riflessivi professassero pochi principi consacrati dalla ragione, sarebbe disarmato il fanatismo e tolta la possibilità di guerre religiose. Nel 1663 apparve il *De religione gentilium*, forse il primo tentativo sistematico di uno studio comparato delle religioni, considerate falsamente come semplici corruzioni del culto razionale puro e primitivo.

La verità, secondo H., è una certa armonia tra gli oggetti e le facoltà analoghe della mente, la quale è sempre più o meno attiva, essendo le cose soltanto un'occasione dell'esplicarsi di questa attività.

Lo spirito porta in sé una quantità di verità generali, uguali in tutti gli uomini e quindi da riconoscersi universalmente. Rispetto alla fede l'uomo ha un istinto naturale, da cui si sviluppa una serie di conoscenze innate che formano il contenuto della religione razionale, quali l'esistenza di Dio, il dovere del culto verso di lui mediante la virtù e la pietà, l'esistenza di una sanzione divina in questa o nell'altra vita.

Una critica dell'innatismo di queste proposizioni è offerta dal Locke nel I l. del suo *Essay*.

BIBL.: C. De Rémusat, *Lord H. de Ch.*, Parigi 1853; C. Guttler, *Lord H. v. Ch.*, Monaco 1897; H. Scholz, *Die Religionsphilosophie des H. v. Ch.*, Giessen 1914; M. M. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di E. H. di C.*, 3 voll., Firenze 1947; H. M. Carré, *Lord H. of C.*, in *Giornale di metafisica*, 3 (1948), pp. 365-377. Andrea Ferro

HERBORN, NIKOLAUS FERBER von. - Teologo francescano, n. a Herborn (Assia) ca. il 1480, m. a Tolosa il 15 apr. 1535. Appare in piena attività antiluterana nel 1525.

Invitato a partecipare al Sinodo di Homberg indetto per l'ott. del 1526 dal protestante Filippo, principe d'Assia, per disputare con l'apostata avignonese Francesco Lambert, H. declinò l'invito, però da Marburgo rispose al Lambert con le *Assertiones trecentae ac viginti sex adversus Fr. Lamberti, exiticii monachi, Paradoxa impia in Hombergiana Hessorum congregatione proposita* (Colonia 1526). Alla replica del Lambert (*Epistola ad*

Colonienses del 1527) l'H. rispose con l'*Epistola ad Coloniensem felicissimam urbem, qua hortatur eandem, uti pergat maiorum suorum inhaerere vestigiis* (ivi 1527); *Locorum communium adversus huius temporis haereses enchiridion* (ivi 1528; a cura di P. Schlager [*Corpus catholicorum*, 12], Münster in V. 1927.

Nel 1529 divenne ministro provinciale di Colonia. Inviato dal vescovo di Aarhus si recò nel 1530 a Copenaghen per partecipare ad una conferenza tra cattolici e protestanti; contro le argomentazioni di questi ultimi indirizzò poi la sua *Confutatio lutheranismi Danici, anno 1530 conscripta a Nicolao Stagefyr seu Herborneo* (pubblicata da L. Schmitt, Quaracchi 1902). Nel 1532 fu chiamato a Tolosa, al Capitolo generale del suo Ordine, donde uscì eletto commissario generale cismontano, rivestendo poi la carica di vicario generale.

BIBL.: Hurter, II, col. 1255-56; L. Schmitt, *Der Kölner Theologe Nikolaus Stagefyr und der Franziskaner N. H.*, Friburgo in Br. 1896; P. Schlager, *op. cit.*, pp. XIII-XXVII; O. van der Vat, *Collectanea franciscana neerlandica*, II, Herzogenbusch 1931, pp. 395-425. Niccolò Del Re

HERCULANO de CARVALHO E ARAUJO, ALEXANDRE. - Scrittore, poeta, critico letterario ed il maggior storico portoghese, n. a Lisbona il 28 marzo 1810 e m. a Vale de Lobos (Santarem) il 13 sett. 1877. Costretto all'esilio dal momentaneo trionfo di D. Miguel, si avvicinò alle correnti di pensiero che s'andavano affermando negli altri paesi d'Europa.

Fu tra gli iniziatori del movimento romantico in Portogallo, cui fece conoscere il romanzo storico. I suoi scritti, la lotta che egli condusse contro la stipulazione del Concordato tra il Portogallo e la S. Sede (1857) e gli Ordini religiosi stranieri, la negazione del dogma della Immacolata Concezione e della infallibilità pontificia ebbero come conseguenza violentissime polemiche con il clero e la messa all'Indice dei suoi *Estudos sobre o casamento civil* (decr. 17 dic. 1866).

H. intraprese la pubblicazione dei *Portugaliae Mon. Hist.* e d'una monumentale *Historia do Portugal* rimasta incompiuta (1097-1279). Ancora ad H. si deve la fondazione della rivista *Panorama*, che occupa un posto importantissimo nella storia della stampa e della cultura portoghese. Da ricordare, inoltre, la sua *Historia da origem e do estabelecimento da Inquisição em Portugal.*

BIBL.: T. Braga, *A. H.*, in *Historia do Romantismo em Portugal*, Lisbona 1880, pp. 219-406; A. de S. Pimentel, *A. H. e o seu tempo*, ivi 1881, trad. it. Roma 1883; F. de Almeida, *A. H. historiador*, Coimbra 1910; F. de Figueriedo, *H., julgado pela bibliographia do seu centenario*, in *Estudos de Literatura*, Lisbona 1917, pp. 153-67; C. Portugal Ribeiro, *A. H. A sua vida e a sua obra* (1810-77), 2 voll., ivi 1933, pp. 258, 324. Elio Califano

HERDER, JOHANN GOTTFRIED. - Critico, filosofo e teologo, n. il 25 ag. 1744 a Mohrungen (Prussia orientale), m. il 18 dic. 1803 a Weimar. Studiò teologia protestante a Königsberg, fu nel periodo 1764-69 insegnante e predicatore a Riga, tra il 1771-76 coprì la carica di parroco e di membro del Concistoro di Bückeburg. Nel 1775, su proposta di Goethe, fu chiamato a Weimar in qualità di sovrintendente generale.

H. fu una figura di primaria importanza per la vita intellettuale e letteraria del suo tempo. Definendo la poesia vera come « la voce della natura » e l'espressione lirica del sentimento irrazionale e vissuto, egli stabilì il programma ed il canone poetico dello « Sturm und Drang » e della poesia romantica. Con la sua fine comprensione dell'individualità dei popoli e delle culture egli superò la visione storica dell'illuminismo e preparò lo storicismo del sec. XIX. Anche come teologo H. combatté le idee illuministiche; non arrivò tuttavia ad una teologia basata sui dogmi cristiani e divenne, con la sua interpretazione del Vecchio Testamento come creazione poetica

(da Herders Werke, Lipsia s. a., contro il frontespizio)
HERDER, JOHANN GOTTFRIED - Ritratto con firma autografa.

del genio popolare d'Israele e con la sua concezione del cristianesimo come religione dell'umanità pura e perfetta, uno degli ispiratori della teologia liberale e adogmatica dell'800.

Il ricco pensiero di H. trae la sua profonda ispirazione da un sentimento di unione con il Divino, presente nella vita del mondo e dell'umanità. Sebbene egli si sia richiamato al nome di Spinoza, le sue idee metafisiche sono in realtà nella linea di un neoplatonismo vitalistico (v. specialmente *Gott. Einige Gespräche*, 1787). Gli esseri finiti sono concepiti come manifestazioni della vita divina: Dio è immanente nell'universo come forza animatrice della sua teleologia. H. è quindi, per questo lato, vicino ai filosofi del Rinascimento italiano; la innovazione principale nel loro confronto consiste in un allargamento della sfera in cui il divino spirito animatore può essere sentito ed afferrato. H. considera l'umanità e la sua storia, insieme con la natura, come un unico cosmo di manifestazioni divine; egli cerca di comprendere il sorgere delle diverse culture e la ascesa a più alti concetti di umanità in connessione con la vita dell'universo (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774; *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-91). I soggetti propri del processo storico sono i popoli e le loro « anime profonde »; criterio supremo della valutazione è un ideale di umanità che è una sublimazione dell'immagine dell'uomo antico dell'età classica. La concezione storica di H. si dimostrò feconda specialmente per la comprensione delle culture etniche dell'antichità. Nel suo *Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774-76) e in *Geist der hebräischen Poesie* (1782-83) diede una prova convincente della sua facoltà di interpretare documenti storici come espressioni di orientamenti e forze interiori. Con il suo nuovo apprezzamento dell'individualità storica, che non prende più in considerazione la natura umana comune, egli divenne un precursore dello storicismo, il cui relativismo però in lui è controbilanciato dal pensiero di una evoluzione

universale secondo un piano divino o almeno secondo una naturale finalità immanente.

H. ha interpretato anche la religione ed il cristianesimo in base alla sua concezione dell'immanenza divina e del suo ideale di umanità (specialmente *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 1780; *Christliche Schriften*, 1794-98). La religione è la più alta realizzazione dell'immagine divina in noi. Il suo concetto però non può venir trovato dal pensiero astratto. Le vette dell'umano sono rivelazioni di Dio, attuate in persone e fatti storici e trasmesse per mezzo delle tradizioni religiose. Soltanto ponendosi nella storia e nelle sue tradizioni viventi, l'uomo può riconoscere e sentire la voce della Rivelazione (cf. *Briefe d. St. d. Theol. b.*, ed. B. Suphan, X, pp. 257 sgg., 290 sgg.). H. oltrepassa con queste idee in una certa misura la teologia dell'illuminismo, senza però raggiungere il vero concetto cristiano della Rivelazione e della fede. Riconoscendo la Rivelazione soltanto in quanto essa conferma e mette in evidenza il numinoso percepito nella natura e nella storia, H. rigetta il concetto del soprannaturale. Il più Divino, secondo lui, si deve dimostrare il più naturale; Cristo è il più alto modello ed il più grande maestro di un'umanità pura. Ogni tentativo di esprimere il mistero della sua persona con formole dogmatiche allontana dal vivo sentire della presenza divina in lui (*Ideen z. Ph. d. G.*, *ed. cit.*, XIV, pp. 290 sgg., 500 sgg.).

Il crescente avvicinamento alle idee illuministiche nelle opere posteriori di H. dimostra che le sue concezioni avevano piuttosto il significato di una modificazione della teologia illuministica che non di un superamento di essa.

Bibl.: Edizione critica: *Sämtliche Werke*, di B. Suphan, 33 voll., Berlino 1877-1913. Traduzioni italiane: *Intorno alla Grecia: pensieri di G. G. H.*, trad. di E. di Tipaldo, Venezia 1846; *Scritti pedagogici*, trad. e riassunti da G. Harasin, Palermo 1910. Studi: C. Joret, *H. et la renaissance littéraire en Allemagne au XVIIIe siècle*, Parigi 1875; R. Haym, *H. nach seinem Leben und seinen Werken*, 2 voll., Berlino 1877-95; C. Siegel, *H. als Philosoph*, Stoccarda 1907; R. Stadelmann, *Der historische Sinn bei H.*, Halle 1928; Th. Litt, *Kant und H.s Geschichtsphilosophie*, Lipsia 1930; Fr. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, II, Monaco-Berlino 1936, pp. 383-479; C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Firenze 1942, pp. 151-79; K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurigo 1947, pp. 279-302; R. T. Clark, *H., Cesarotti and Vico*, in *Studies in Philology*, 44 (1947), pp. 645-71; H. A. Salmony, *Die Philosophie des jungen H.*, Zurigo 1949. Beda Thum

ḤEREM (Settanta ἀνάθη(ε)μα). - Presso gli Ebrei designava: 1) una pena per la quale individui o popoli dichiarati oggetto di esecrazione si sterminavano ad onore di Dio (*Lev.* 27, 29); oppur indicava gli stessi puniti. Tali i Cananei (*Deut.* 7, 1-6 ecc.), le città che passavano all'idolatria (*Ex.* 22, 19 ecc.), i violatori del *ḥ.*, ecc. I loro beni a volte furono distrutti, altre in parte riservati. La trasgressione del *ḥ.* costituiva un peccato gravissimo. 2) Un voto con il quale si consacravano a Dio uomini, campi, animali, ecc., rinunziando al diritto di riscatto (*Lev.* 27, 28). Poiché diventavano «cose santissime», i campi e le cose appartenevano ai sacerdoti (*Num.* 18, 14; *Lev.* 27, 21; ecc.). Non consta che si praticasse con gli uomini (v. anatema).

Bibl.: A. Fernández, *El herem bíblico*, in *Biblica*, 5 (1924), pp. 3-25; J. Döller, *Der Bann im Alten Test. und im spätern Judentum*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 37 (1913), pp. 1-24; L. Delporte, *L'Anathème de Jahweh*, in *Recherches de science religieuse*, 5 (1914), pp. 297-338. Bonaventura Mariani

HERGENRÖTHER, Joseph. - Cardinale, teologo e storico della Chiesa, n. a Würzburg il 15 sett. 1824, m. nel monastero cistercense di Mehrerau (Bregenz, Austria), il 3 ott. 1890. Fatti gli studi in patria e a Roma, nel Collegio Germanico, si addottorò in teologia a Monaco nel 1850 con lo studio: *Die Lehre der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz* (Ratisbona 1850); l'anno seguente vi prese l'abilitazione con la tesi: *De catholicae Ecclesiae primordiis recentiorum protestantium systemata* (ivi 1851). Dal 1852 fu professore a Würzburg di storia ecclesiastica e diritto canonico. Pio IX lo invitò a Roma nel 1867 con l'ufficio di consultore nella preparazione del Concilio Vaticano e nella Commissione «de ecclesiastica disciplina». Leone XIII, in riconoscenza dei suoi meriti, lo creò cardinale nel 1879, nominandolo prefetto dell'Archivio Pontificio, che egli ottenne di aprire a tutti gli studiosi per un maggior incremento degli studi storici.

Le sue opere sono assai numerose e frutto di vaste ricerche e di profonde meditazioni. Il suo *Photius, Patriarch von Konstantinopel* (ivi 1867-69), con l'appendice *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam spectantia* (ivi 1869), fu accolta con plauso per la dottrina profonda e la chiara obbiettività. Contro il suo maestro I. Döllinger difese acutamente il papato e la prerogativa della infallibilità con l'*Anti-Janus* (Friburgo in Br. 1870), *Die «Irrthümer» von mehr als vierhundert Bischöfen und ihr theologischer Censor* (ivi 1870); *Katholische Kirche und christlicher Staat* (2 voll., ivi 1872), dove espone, in 18 dissertazioni ben armonizzate, lo sviluppo del papato e le sue relazioni con le diverse strutture politiche lungo il corso dei secoli. Era quindi l'H. ben preparato per comporre il suo *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* (2 voll., ivi 1876-78; a cui un terzo ne aggiunse per la 2ª ed. [ivi 1880], di fonti e documenti, che nella 3ª ed. entrarono come note nel testo [ivi 1883-86]). L'opera, che si svolge secondo lo schema: storia esteriore, storia interiore, costituzione, culto e letteratura, segnò fin dal principio una tappa importante nella storiografia ecclesiastica e fu altamente apprezzata per la vasta informazione di prima mano e la lucida, ordinata esposizione, il giudizio esatto nelle controversie teologiche; essa è oggi ancora usata nella nuova edizione rimaneggiata da J. P. Kirsch (3 voll., ivi 1902-1909; vers. it. del p. E. Rosa [7 voll., Firenze 1904-11] che vi aggiunse poi un supplemento e un indice, conducendo i fatti fino alla elezione di Pio XI [ivi 1923]; 5ª ed., 4 voll., ivi 1911-17). Oltre a molti altri articoli e studi, sparsi in diverse riviste, vanno ricordati: *Über Marienverehrung in den ersten zehn Jahrhunderten* (Münster 1870); *Athanasius der Grosse* (Colonia 1877), *Piemonts Unterhandlungen mit dem Hl. Stuhl im 18. Jahrhundert* (Würzburg 1877); *Card. Maury, ein Lebensbild* (ivi 1878).

Nel 1877 fu affidata all'H. la direzione e redazione della 2ª ed. del *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, che condusse fino al VI vol. (Friburgo in Br. 1882-89); continuata dal VII al XII da F. Kaulen. Restarono incomplete: l'edizione dei *Regesten Leos X.* (8 fascc., Friburgo in Br. 1884-91) e la continuazione della *Conciliengeschichte* di K. J. Hefele, avendone pubblicato solo l'VIII e il IX vol. (dal Concilio di Basilea al 1536, ivi 1887-89).

Bibl.: Necrologie: J. B. v. Heinrich, in *Katholik*, 70 (1890, II), pp. 481-99; H. Streber, in *Kirchenlex.*, VII (1891), prefazione; cf. anche Hurter, V, coll. 1620-26; B. Lang, *Zum 50. Todestag des Kard. J. H.*, in *Theologisch-pratkische Quartalschr.*, 93 (1940), pp. 302-309. Celestino Testore

HERMAGORAS, santo. - È il primo vescovo del catalogo episcopale di Aquileia; si può assegnare intorno alla metà del sec. III.

Sino dall'antichità lo si è identificato con il personaggio che insieme con Fortunato ricorre già nel *Martirologio geronimiano* al 12 luglio, però al secondo luogo e con grafia incerta (p. es., Armigeri). Gli Atti che lo riguardano sono anteriori al sec. IX e furono redatti con l'intento di chiarire l'origine della Chiesa aquileiese, riportandola all'evangelista s. Marco e ad H. eletto da lui e consacrato a Roma da s. Pietro. Fortunato sarebbe stato suo diacono.

Bibl.: *Martyr. Hieronymianum*, p. 371; *Martyr. Romanum*, p. 283; *Acta SS. Iulii*, III, Parigi 1867, pp. 249-57; P. Paschini, *La Chiesa aquileiese ed il periodo delle origini*, Udine 1909; Lanzoni, pp. 866-83; R. Egger, *Der hl. Hermagoras*, Klagenfurt 1948. Pio Paschini

HERMANN di Fritzlar. - Scrittore ascetico del sec. xiv, probabilmente laico, che compose in tedesco il libriccino *Blume der Beschauung und der göttlichen Übungen.*

È una « compilazione frettolosa » secondo H. Denifle (*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II, p. 530, nota). J. W. Preger (*Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, II, Lipsia 1881, pp. 426-34) ne dà il testo. H. di F. menziona questo suo scritto nella raccolta di vite di santi in forma di prediche, composta dal 1343 al 1349, edita da F. Pfeiffer (*Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, I, ivi 1845, pp. 1-258). Nelle prediche l'autore parla in prima persona di viaggi a Roma, Salerno, Amalfi, Bari e altri luoghi; racconta usanze popolari italiane. Oltre Giselher di Slatheim, il cui contributo da Preger è stato sopravvalutato, le prediche sono da attribuirsi a parecchi autori. Risulta anche la dipendenza dai *Passionali* e forse da prediche italiane. La dottrina della nascita del Verbo divino nell'anima vi è accennata.

Bibl.: *Allgemeine Deutsche Biographie*, s. v. VIII, p. 118 sg.; XXXI, p. 551 sg.; Kar. Schrödl, s. v. in *Kirchenlexikon*, V, col. 1809 sg.; F. Wilhelm, *Deutsche Legenden u. Legendare*, Lipsia 1907, pp. 146-74; G. Liechenheim, *Studien zum Heiligenleben H. v. F.*, Halle 1916. Ignazio Backes

HERMANN di Lehnin. - Monaco della scomparsa abbazia cistercense di Lehnin presso Berlino, che visse e compose in latino il suo *Vaticinium* nel sec. xiii. Vari abati, ma nessun monaco di tal nome furono identificati.

Il testo del *Vaticinium Lehninense* si compone di 100 esametri leonini, che predicono la rovina del protestantesimo e della casa di Hohenzollern. I vv. 94 sg. suonano: « Israël infandum scelus audet morte piandum. Et pastor gregem recipit Germania regem ». Nella forma odierna (conservata in ca. 30 manoscritti) è una falsificazione, un « vaticinium ex eventu »; i versi contengono allusioni alla fine del sec. xvii. Alcuni pensieri, retaggio comune a questo genere letterario, possono risalire a un testo più antico. I versi servirono quale arma di battaglia contro la dinastia degli Hohenzollern, senza che venisse prima chiarita la questione dell'autenticità. D'altra parte, la polemica contro l'autenticità rivela pregiudizi e ignoranza di fronte al cattolicesimo e al carisma profetico.

Bibl.: Testo (*Vaticinium b. Fratris Hermanni monachi in Lehnin*) in F. Kampers, *Die Lehninsche Weissagung*, Münster 1897. La migliore sintesi bibliografica è data da W. E. Peuckert in H. Bächthold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, V, Lipsia 1927, pp. 1019-23; O. Zöckler, *Lehninische Weissagung*, in *Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, XI, pp. 351-53; K. H. Schäfer, *Lehnin*, in LThK, VI, col. 454 sg. Ignazio Backes

HERMES, Georg. - Filosofo e teologo semirazionalista, n. a Dreyerwalde, presso Münster, il 22 apr. 1775, m. a Bonn il 26 maggio 1831. Compiuti i primi studi presso i Francescani di Rheine, passò al Ginnasio di Münster (1792-94), dove si appassionò per la filosofia di Kant e di Fichte. Sorsero allora nella sua mente gravi dubbi intorno alla verità del cattolicesimo, a superare i quali impegnò tutte le energie del suo ricco ingegno. Terminati gli studi di teologia all'Accademia di Münster e ordinato sacerdote (1799), iniziò il suo magistero insegnando filosofia al Collegio *Paulinum* di Münster, da dove passò, nel 1807, all'Università come professore di teologia dogmatica. Nel 1820 fu promosso ordinario di dogmatica all'Università di Bonn, dove rimase fino alla morte, idolatrato dai suoi numerosi alunni. Uomo di vita integra e sinceramente desideroso di raggiungere la verità, volle neutralizzare l'influsso di Kant, superandone l'apriorismo, nell'intento di creare una solida base scientifica al cattolicesimo. Ma impigliato nei principi stessi, che intendeva combattere, cadde in gravi errori filosofici e teologici.

Il solo intelletto (*Verstand*), insegna H., non può raggiungere una vera certezza della realtà oggettiva delle cose, però la *ragione speculativa* (*Vernunft*), per la sua innata forza di sintesi, a qualsiasi oggetto pensato dall'intelletto aggiunge un fondamento, di ritenersi come reale, anche se non lo è: la ragione infatti postula necessariamente che all'oggetto pensato si dia un fondamento. L'uomo pertanto tiene per reale e vero, in forza di tale giudizio sintetico, un oggetto pensato, che in se stesso potrebbe non essere. La *ragione pratica* poi, avendo come principio supremo: « mostra e conserva in te e negli altri la dignità umana », indica ciò che si deve ammettere per vero, nell'ambito dell'azione umana, divenendo così la fonte e la regola suprema della morale. Essendo inoltre la ragione pratica autonoma e indipendente dalla ragione speculativa, può accadere che una cosa tenuta per vera dalla ragione speculativa non sia ammessa come tale dalla ragione pratica. Si giunge così a un duplice soggettivismo assoluto: teoretico e pratico. Non raggiungendo mai la certezza, che quanto è pensato e voluto risponda a una realtà ontologica, l'uomo in qualunque momento della sua vita può ritenere di essere in errore: è questo il *dubbio reale, positivo e continuo*, che H. trasportò nel piano del soprannaturale, ammettendo la necessità di sospendere l'assenso di fede alla Rivelazione, finché non siano dissipati tutti i dubbi, nelle cui morse sarà ineluttabilmente preso chiunque vuol rendersi conto della sua fede. A differenza di Günther (v.), che portò « nel tempio le cupide vele » della ragione, H. intese arrivare soltanto alle soglie, razionalizzandone tutti gli accessi, con assoluta esclusione, nell'atto di fede, dell'influsso della Grazia e dell'autorità di Dio rivelante. In certo qual modo se Günther fu un razionalista *post fidem* (pretendeva di spiegare tutti i misteri rivelati), H. fu un razionalista *ante fidem*, considerando l'adesione alle verità rivelate come frutto di un puro processo razionale. Non è però da escludere che anche H. tendesse, se la vita non gli fosse stata stroncata dall'eccessivo lavoro, a una spiegazione razionale del contenuto dei singoli dogmi (cf. al riguardo l'articolo di A. Thouvenin, v. bibl.). Le opere postume rivelano il tentativo già in atto.

H. sviluppò le sue idee in numerose opere: *Untersuchung über die Wahrheit des Christenthums* (Münster 1805); *Studierplan der Theologie* (ivi 1819); *Einleitung in die christkatholische Theologie* (ivi 1919, 2ª ed. 1831); *Positive Einleitung* (ivi 1929); *Christkatholische Dogmatik* (ivi 1834-35; 3 voll. postumi, a cura di J. H. Achterfeld). Attraverso questi scritti l'errore hermesiano si andava largamente diffondendo in Germania (ca. 30 erano le cattedre tenute dai suoi affezionati discepoli), specialmente nelle diocesi di Münster, di Breslavia e di Colonia, nel cui territorio è situata Bonn. Si era formata una vera e propria scuola, ben compatta, capeggiata da W. Braun, P. Elvenich (v.) e J. H. Achterfeld. In un primo momento, protetta dal card. von Spiegel, arcivescovo di Colonia, la scuola rimase indisturbata, poi, morti H. e Spiegel (1834), si delineò una forte corrente opposta (Klee, Berlage), che giunse a violenti conflitti dottrinali, di cui presto fu informata la Sede Apostolica. Gregorio XVI, dopo lungo e diligente esame delle opere di H., fatto dal p. Perrone e dal card. Reisach, allora prefetto degli studi a Propaganda Fide, il 26 sett. 1835 pubblicò il breve *Dum acerbissimas* in cui condannava la *Einleitung* e il I vol. della *Dogmatik* perché « vi si insegnava il dubbio positivo quale base di ogni ricerca teologica » e perché vi si stabiliva il principio « che la ragione è l'unico mezzo, per cui l'uomo può arrivare alla conoscenza delle verità soprannaturali » (Denz-U, 1618-21). Nel genn. 1836 la S. Congregazione dell'Indice proibì anche gli altri due volumi dalla *Dogmatik*. Una nuova lotta s'accese pro e contro il breve pontificio. In Italia si distinse come avversario di H. il gesuita G. Perrone (v.). La cosa non sfuggì ai discepoli di H., che più volte gli risposero: Dr. Bernhardt (pseudonimo di J. W. J. Braun), *Lakoon oder H. und Perrone* (Colonia 1840, tradotto in latino da Braun, Bonn 1848); P. Elvenich, *Der Hermesianismus und Johannes Perrone* (Breslavia 1844). Non mancarono scritti contro le decisioni di Roma: W. Braun-P. Elvenich,

Acta Hermesiana (Gottinga 1836). Anche Baltzer (v.) scrisse delle lettere teologiche a difesa di H., contro la condanna papale. L'encicl. *Qui pluribus* (9 nov. 1846), con cui Pio IX delineava i rapporti tra ragione e fede (in Denz-U, 1634-39), sembrò agli hermesiani una ritrattazione della condanna di Gregorio XVI. Il Papa, avvertito dal card. Geissel, fece subito noto che confermava pienamente la sentenza del suo predecessore. Dopo gli avvenimenti del 1848 l'hermesianismo era pienamente fiaccato, anche perché allora l'attenzione era rivolta verso il nuovo sistema creato da Günther, a cui alcuni discepoli di H., ad es., Baltzer, aderirono. Nel 1860 Achterfeld e Braun si sottomisero.

Bibl.: I. Perrone, *Riflessioni sul metodo introdotto da G. Ermes (sic) nella teologia cattolica e sopra alcuni speciali errori teologici del medesimo*, Roma 1843 (estratti degli *Annali delle scienze religiose*); id., *Praelectiones theologicae*, II, Parigi 1842, pp. 1336-1359 (ampia e solida confutazione); A. Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile Vatican*, I, Parigi 1895, pp. 124-28; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, ivi 1904, pp. 34-37; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse : Le catholicisme*, II, ivi 1905, pp. 7-12; A. Thouvenin, s. v. in DThC, VI, coll. 2288-2303; C. Kopp, *Die Philosophie des H.*, Colonia 1912; J. Engert, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, p. 471; K. Feckes, s. v. in LThK, IV, coll. 991-93; Hurter, V, coll. 778-84 (interessanti ragguagli sui discepoli di H.); H. Schrörs, *Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn (1818-31)*, Colonia 1922; P. Charles, *Le Concile du Vatican et l'acte de foi*, in *Nouvelle revue théologique*, 57 (1925, III), pp. 513-36 (vi espone il sistema di H. sulla fede); K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie. G. H. - Mth. Jos. Scheeben*, Augusta 1926; anon., *Gli hermesiani e l'abbate Boutain a Roma*, in *Civ. Catt.*, 1929, III, pp. 312-21; M. Grabmann, *Storia della teologia*, 2ª ed., Milano 1939, p. 312; G. B. Guzzetti, *La perdita della fede nei cattolici*, Venegono 1940, pp. 15-73 (documentata esposizione del sistema hermesiano, con convincente critica storica delle posizioni di Schrörs e Eschweiler); S. Merkle, *Der hermische Streit im Lichte neuer Quellen*, in *Hist. Jahrbuch*, 60 (1940), pp. 179-200 (documenti d'archivi romani); R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovanio 1945, pp. 102-12 (ottima esposizione); E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1949, pp. 177-203 (con abbondante bibl.).

Antonio Piolanti

HERMON. - Catena montagnosa nel Libano. Il nome biblico *Ḥermôn* indica una cosa sacra da sottrarsi allo sguardo dei profani, come, p. es., il *ḥaram* per gli Arabi.

I Fenici lo chiamavano *Širjōn* (nome ricordato nei testi dell'antica Ugarit scoperti a Rās Šamrah), che corrisponde al *Šariana* degli Amorriti. L'altro nome *Šenîr*, dato da costoro, sembra piuttosto attribuirsi all'Antilibano. Gli Arabi lo chiamano *Ǧebel eš-Šejḫ*. Nella Bibbia l'H. viene designato come il confine nord-est della conquista palestinese sotto Mosè e Giosuè (*Deut.* 3, 8; *Ios.* 11, 3. 7; 12, 5; 13, 11; *I Par.* 5, 23). Nella poesia ebraica l'H. viene associato al Thabor (*Ps.* 88, 13), al Sion (*Ps.* 132, 3), all'Amana e Sanir (*Cant.* 4, 8).

La catena, lunga 28-30 km. in direzione da sud-ovest a nord-est, è separata dall'Antilibano da una notevole depressione. L'H. conta 3 principali sommità: una a nord che domina la pianura di Beqāʿ o Celesiria, una a sud che domina Damasco e l'altra a ovest, la meno elevata, che domina la pianura del Giordano. Il punto culminante è di 2758 m. sul Mediterraneo. Le cime sono quasi sempre coperte di neve anche nell'estate, il che reca una certa impressione specialmente quando si guarda l'H. dalla pianura del Giordano, dove il caldo si fa sentire assai. Nei fianchi dell'H. fino a 1440 m. si coltivano la vite e gli olivi. Nella montagna vi sono animali selvatici. Fra le rovine si notano quelle di un tempio a Qaṣr el-Antar, da cui proviene un'iscrizione greca, ora a Londra, che sembra di origine liturgica pagana. Alcuni studiosi opinano che qualche punto dell'H. sia il sito della Trasfigurazione di Nostro Signore, ma la tradizione è costante per il Thabor (v.).

Bibl.: A. Legendre, s. v. in DB, III, coll. 633-37; F.-M Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 347-49; R. De Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, II, Parigi 1945, pp. 189-90, 334-36.

Bellarmino Bagatti

HERODIUM. - Caratteristico colle artificiale a cono tronco situato a 6 km. da Betlemme in direzione sud-est. Erode il Grande vi eresse un monumento chiamato H. probabilmente per commemorare la vittoria riportata sugli Ebrei che l'assalirono mentre da Gerusalemme si recava a Masada (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIV, 9, 4; *Bell. Iud.*, I, 21, 10; IV, 9, 5). Dietro sua scelta vi fu tumulato (*Antiq. Iud.*, XVII, 8, 3; *Bell. Iud.*, I, 33, 9).

Non vi sono stati mai praticati scavi; pur tuttavia vi si riconoscono, in alto, un muro di cinta e camere circolari disposte ai quattro punti cardinali e, in basso, molti resti di case e un serbatoio. Dagli Arabi è detto *Ǧebel el-Furejdīs* (« monte del piccolo paradiso »).

Bibl.: C. Schick, *Der Frankenberg*, in *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 3 (1880), pp. 88-89 e tavv. 4-5, con ricostruzioni in gran parte ideali; C. R. Conder, *Survey of western Palestine*, III, Londra 1883, pp. 330-32, con abbozzo delle rovine; F.-M. Abel, *Exils et tombeaux des Hérodes*, in *Revue biblique*, 53 (1946), pp. 67-69.

Bellarmino Bagatti

HEROLT, Johann. - Predicatore domenicano, n. ca. il 1380, probabilmente a Norimberga, m. durante un viaggio nel Convento di Ratisbona nell'ag. 1468. H. fu uno zelante seguace dell'osservanza regolare ed attivissimo predicatore. Lettore e priore (1438) nel Convento di Norimberga, fu anche confessore nel celebre monastero delle Domenicane di S. Caterina nella stessa città. Raccolse materiali omiletici e catechistici e compose cicli ricercati di sermoni sotto l'umile titolo di *Discipulus*. H. non è né speculativo né mistico, ma chiaro, semplice, popolare e accessibile a tutte le classi ed illustra tutto con esempi.

Le sue opere ebbero straordinaria diffusione in manoscritti e incunaboli. Un'edizione completa uscì in 3 voll. a Magonza nel 1612. Oltre a un volume di prediche tedesche raccolte sotto il titolo di *Rosengart*, si conoscono di lui le seguenti opere in latino: *Liber de eruditione Christifidelium* (1416) sui 10 comandamenti, 7 peccati capitali, Pater, Ave, Credo, 7 Sacramenti, 7 doni, ed altri argomenti predicabili; *Sermones de tempore* (1418); *Promptuarium exemplorum*; *Promptuarium de miraculis b.M.V.*; *Promptuarium de festis sanctorum*; *Quadragesimale* (1435); *Postilla super evangelia dominicalia et de sanctis* (1437); *Sermones super epistolas dominicales* (1444); *Applicationes ad sermones secundum proprietates rerum naturalium* (1463).

Bibl.: Quétif - Echard, I, p. 762, II, p. 862; N. Paulus, *J. H. und seine Lehre*, in *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 26 (1902), pp. 417-47, cf. le aggiunte; A. Weber, *J. H.*, *ibid.*, 27 (1903), pp. 362-68; W. Stammler, s. v. in *Verfasserlexikon*, II, coll. 424-427.

Angelo Walz

HERP (*Harphius*, *Herpius*, *Citharedus*), Heinrich. - Scrittore mistico francescano, prima predicatore dei Fratelli della vita comune (1445-50) in Olanda, indi Frate Minore Osservante della provincia di Colonia (1450); m. a Malines nel 1477. Vestì l'abito francescano a Roma, nel convento di Ara Coeli, in occasione di un pellegrinaggio. Si dedicò allo studio della teologia spirituale, specialmente sulle opere del ven. J. Ruysbroek. Dal 1470 al 1473 governò la provincia di Colonia; indi fu guardiano del Convento di Malines.

Quantunque spesso oscuro e non immune da esagerazioni, fu uno dei mistici più apprezzati dei secc. XV e XVI, come dimostrano le numerose edizioni delle sue opere, di cui le principali sono: *Speculum aureum praeceptorum Dei* (Magonza 1474); *Sermones de tempore et de sanctis, de tribus partibus Poenitentiae, de triplici adventu Christi* (Norimberga 1481). La sua opera più importante è *Theologia mystica* (a cura di D. Loher, Colonia 1538), che unì 3 scritti di H. (*Soliloquium divini amoris*,

Directorium contemplativorum, che è traduzione di *Spieghel der volcomenhait* [Anversa 1501], e *Eden seu Paradisus contemplativorum*) nella 2ª ed., dedicata a s. Ignazio (ivi 1566) fu messa all'Indice a causa di espressioni ambigue; ma l'edizione di Roma (1585), migliorata, ebbe, in frequenti ristampe, larga e meritata diffusione.

BIBL.: Wadding, *Scriptores*, pp. 356-58; A. Possevinus, *Apparatus sacer*, I, Venezia 1603, p. 728; S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs de l'Observance en Belgique*, Anversa 1885, pp. 7-14; P. Schloger, *Zum Leben des Franziskaners H. H.*, in *Der Katholik*, 2 (1905), pp. 46-48; Hurter, II, coll. 1086-87; D. Kalverkamp, *Die Vollkommenheitslehre des Franzisk. H. H.*, Werl in V. 1940.

Felice da Mareto

HERRAD di LANDSBERG (LANDSPERG). - Abbadessa, n. ca. il 1125-30, dalla nobile famiglia alsaziana dei Landsberg; entrata nel monastero di Hohenburg (Odilienberg, Alsazia), vi fu discepola fedele dall'abbadessa Relinda, a cui successe nella carica nel 1171. Seguendone le orme, seppe portare il monastero a una grande fioritura.

Infatti, per un miglior servizio religioso di esso, fondò nelle vicinanze, il Convento di S. Gorgone, affidandolo ai Premostratensi; e un altro ne fondò con ospizio a Truttenhausen per gli Agostiniani. Per l'istruzione, poi, e l'edificazione delle monache compose l'*Hortus deliciarum*, una specie di enciclopedia di tutta la scienza teologica e profana dal sec. XII : S. Scrittura, esposta specialmente nei suoi significati mistici in voga nel medioevo, teologia, filosofia, geografia, storia, arti belle, ecc. Il titolo fu scelto dall'autrice (ed era comune nel latino specialmente medievale) perché l'opera adunava come in un « giardino di delizie » tutti i « fiori » che si potevan raccogliere nelle opere dei Padri, dei teologi, dei filosofi e nei libri della Bibbia. Vi si trovano, infatti, citati talora alla lettera, tratti di autori che vanno dai Padri più antichi fino ai contemporanei Anselmo di Canterbury (m. nel 1109) e Ruperto di Deutz (m. nel 1135). Di suo proprio H. aggiunse alcuni lavori poetici, accompagnati da note musicali.

BIBL.: C. M. Engelbert, *H. von L., Äbtissin zu Hohenburg... und ihr Hortus deliciarum*, Stoccarda e Tubinga 1818; C. Schmidt, *Herrade de L.*, 2ª ed., Strasburgo 1897; G. Dreves, *H. von L.*, in *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 23 (1899), pp. 632-48; J. Zellinger, *Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum der H. von L.*, in *Hist. Jahrbuch*, 45 (1925), pp. 161-77; O. Gillen, *Studien zu H. von L.*, Berlino 1931.

Celestino Testore

ARTE. – Un manoscritto dell'*Hortus deliciarum*, prezioso per le miniature che lo ornavano, era conservato assieme all'unica copia esistente nella Biblioteca di Strasburgo ed ambedue furono perduti nell'incendio della Biblioteca del 23 ag. 1870. È stato fortunatamente possibile recuperare ca. 230 delle 336 miniature del manoscritto originale, grazie alle riproduzioni in studi precedenti alla distruzione ed ai calchi fatti eseguire da J. de Bastard, ora presso la Biblioteca nazionale di Parigi. Dette riproduzioni sono state raccolte e pubblicate da A. Straub e G. Keller (2 voll., Strasburgo 1901). È da questi, in particolar modo, che ci si può fare un'idea degli originali, splendenti di vividi colori, dal disegno mirabilmente curato che raggiunge talvolta notevole forza d'espressione. È evidente tuttavia la presenza di più illustratori, per l'alternarsi di vari influssi nelle diverse miniature, dove da uno schematismo bizantino si passa ad una maestosità di impostazioni di sapore quasi classico, specie nelle figure di Cristo e degli Apostoli, o ad una vivacità e potenza espressiva tipicamente romaniche. Nel loro complesso, inoltre, le miniature presentano un notevole interesse per l'iconografia e la simbologia cristiana : si veda, per es., il mito di Ulisse e le Sirene.

Il Gérard vedeva un'intima fusione tra testo e miniature per cui non esitava ad attribuire alla stessa H. anche queste. Il Marignan invece, oltre a togliere alla famosa badessa l'onore della composizione, che ritiene superiore alle capacità di una donna, in seguito ad un accurato e particolareggiato esame delle miniature pensa che tanto i costumi che l'iconografia e il carattere stesso delle rappresentazioni spostino la data dell'esecuzione agli inizi del sec. XIII; trae quindi la conclusione che non sia stato illustrato l'originale, ma un secondo esemplare del 1230 ca. - Vedi tav. XCI.

BIBL.: Ch. Gérard, *Les artistes de l'Alsace pendant le moyen âge*, I, Colmar-Parigi 1872, pp. 49-90; R. de Lasteyrie, *Miniatures inédites de l'H.*, in *Gazette archéologique*, 9 (1884), p. 58 e 10 (1885), p. 17 (con bibliografia); A. Marignan, *Etude sur le manuscrit de l'H. D.*, in *Studien zur Deutschen Kunstgeschichte*, Strasburgo 1910; J. Walter, *Hortus deliciarum* (in corso di pubbl.).

Maria Donati

HERRERA, PEDRO de. - Teologo domenicano, n. a Siviglia nel 1548, m. a Salamanca il 31 dic. 1630. Religioso a Salamanca, compì gli studi nella medesima città e fu promosso lettore in teologia nel 1567. Nel 1604, morto Domenico Bañez, vinse il concorso per la prima cattedra all'Università di Salamanca contro Alfonso Curiel, fortemente sostenuto dai maestri non domenicani.

Insegnò ivi con onore fino al 1617, anno in cui divenne titolare primario di un'altra cattedra fondata da Filippo III. Nel 1621 fu nominato vescovo delle Canarie. L'anno seguente venne trasferito alla sede di Tuy e nel 1630 a quella di Tarragona, ma morì prima di prenderne possesso. Acuto interprete di s. Tommaso e buon conoscitore della S. Scrittura, scrisse varie opere, fra le quali un ampio commento alla *Somma* di s. Tommaso, ma pubblicò solo un *Tractatus de Trinitate d. Thomae Aquinatis cum commentariis et disputationibus* (Pavia 1627).

BIBL.: Quétif-Echard, II, p. 467; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, II, Madrid 1788, pp. 200-201; E. Mangenot, s. v. in DThC, VI, col. 2312.

Alfonso D'Amato

HERRERA y TORDESILLAS, ANTONIO de. - Storico spagnolo, n. a Cuéllar nel 1549, m. a Madrid il 29 marzo 1625. Fu in Italia al servizio di Vespasiano Gonzaga, duca di Mantova, dopo la cui morte venne nominato storiografo delle Indie da Filippo II.

Nelle *Décades o Historia general de los Castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano* (Madrid 1601-15) descrisse, con decoro umanistico, le scoperte geografiche, da Colombo al 1554. Nonostante gli inconvenienti del metodo annalistico e gli intenti apologetici nei riguardi del governo spagnolo, l'opera ha il merito di aver fissato la linea storiografica delle imprese di Colombo e degli altri navigatori. Scrisse inoltre la *Historia de...Maria Estuarda* (ivi 1589), la *Historia de Portugal y conquista de las Islas de los Azores* (ivi 1591), la *Historia general del mundo en tiempo del rey d. Felipe II el Prudente de 1557 a 1598* (ivi 1601-1602).

BIBL.: W. H. Prescott, *History of the conquest of Mexico...*, VI, Filadelfia 1874, cap. 8; H. R. Wagner, *The spanish South-West*, Albuquerque 1937, p. 83 sgg.; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, I, Napoli 1944, pp. 361-63.

Enzo Navarra

HERSFELD. - Antica abbazia benedettina nella provincia di Hessen-Nassau in Prussia. Fu fondata nel 744 da Sturmi, discepolo di s. Bonifacio, in onore degli apostoli Simone e Taddeo.

Carlo Magno arricchì il monastero e il papa Stefano III concesse l'esenzione dalla giurisdizione vescovile. Ca. il 780 Lullo, vescovo di Magonza, trasferì a H. le reliquie di s. Wigberto e vi costruì in suo onore la chiesa, che fu compiuta nell'a. 850. L'abbazia fiorì specie sotto l'abate Gozberto (m. nel 985) : in quel tempo si raccolse uua ricca biblioteca e si ebbero gli *Annales Hersfeldienses*. L'abate Gottardo (1005-12) ravvivò la disciplina monastica. Nella lotta tra il papa Gregorio VII ed Enrico IV l'abbazia parteggiò per l'Imperatore; alla fine del sec. XI si riebbe fino al sec. XV, ma poi decadde; nel 1513 l'abate Wolperto si dimise e H. fu unita con Fulda fino al 1515. Nel 1517 con l'abate Krato vi penetrò il luteranismo e nel 1606 Otto, principe di Assia, ne divenne amministratore. Intanto la famosa Biblioteca cadeva in rovina e i manoscritti andarono dispersi. Durante la guerra dei Sette anni la chiesa fu distrutta dai Francesi, nel 1761.

BIBL.: *Annales Hersfeldienses*, in MGH, *Scriptores*, III, pp. 18-116; Ph. Hafner, *Die Reichsabtei H. bis zur Mitte des 13. Jahrh.*, Hersfeld 1890; J. Beckmann, s. v. in LThK, IV, pp. 1007-1008; Cottineau, I, p. 1410. Enrico Josi

HERTLING, GEORG FRIEDRICH von. - Filosofo e uomo politico, n. il 31 ag. 1843 a Darmstadt, m. il 4 genn. 1919 a Ruhpolding (Baviera occidentale). Studiò nelle Università di Münster, Berlino e Würzburg. Insegnò a Monaco fra il 1882 ed il 1912. Presidente del ministero bavarese nel 1912, conte dal 1914, fu cancelliere del Reich nel 1917-18.

Nobile figura di pensatore cattolico, H. mirò con i suoi scritti e con la sua molteplice attività politico-sociale alla elaborazione di una filosofia in accordo con il pensiero cristiano, e al trionfo, nella sincera collaborazione fra Stato e Chiesa, dell'ideale cattolico.

Punti fondamentali del suo pensiero sono l'affermazione di una legge morale assoluta, cui deve accordarsi l'azione umana nella realizzazione del disegno di Dio, e che trascende, contro la concezione hegeliana e materialistica, lo stesso Stato. Il diritto positivo è pertanto fondato sul diritto naturale e di fronte al potere dello Stato sta il diritto e la coscienza dell'individuo. La filosofia è per se stessa valido sussidio alla religione e suo compito fondamentale è fornire all'uomo la certezza dell'esistenza di Dio. Entro queste linee generali di filosofia cristiana, ispirate alla tradizione aristotelico-tomista, H. ha discusso i problemi particolari, in polemica con il liberalismo, il socialismo, l'assolutismo statale e contro la concezione del materialismo e del panteismo.

Opere principali: *Über die Grenzen der mechan. Naturerklärung* (Bonn 1875); *Aufsätze und Reden sozialpolit. Inhalts* (Friburgo 1884); *Naturrecht und Sozial-Politik* (Colonia 1893); *Kleine Schriften zur Zeitgesch. und Politik* (Friburgo 1897); *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaften* (ivi 1899); *Recht, Staat und Gesellschaft* (Kempt 1906); *Erinnerungen aus meinem Leben* (2 voll., ivi 1919); inoltre monografie su *Alberto Magno* (1880), *Locke e la scuola di Cambridge* (1892), *Agostino* (1902) e larga collaborazione ai primi 4 voll. dello *Staatslexikon*. Fra le opere postume, principale: *Vorlesungen über Metaph.*, ed. C. M. Maier (Kempten 1922).

BIBL.: Cl. Baeumker, *H. als Philosoph*, in *Deutsch. Lit. Zeitung*, 1918, pp. 3-7, 35-40; id., *H. als Staatsphilosoph*, in *Der Wächter*, 1918, p. 44 sgg. Altre indicazioni in H. Lerchenfeld, s. v. in *Staatslexikon*, II, coll. 1168-75 e in A. Dyroff, s. v. in LThK, IV, coll. 1007-1009. Ugo Viglino

HERTWIG, OSCAR. - N. a Friedberg il 21 apr. 1849, m. a Berlino il 25 ott. 1922. Fu allievo di Haeckel e si laureò in medicina a Bonn nel 1871.

Compì studi embriologici molto importanti sui foglietti germinativi, che lo portarono ad una seria critica della legge biogenetica fondamentale del suo maestro ed alla formulazione della « teoria del celoma ». Eseguì fondamentali ricerche sulla divisione cellulare, sulla fecondazione (1875: importanza della fusione dei due pronuclei) e sulla gametogenesi (1890). Fu tra i primi a coltivare lo studio della morfologia sperimentale; tra le numerose ricerche in questo campo, va menzionata la monografia sull'azione dei raggi X sulle cellule germinali e sullo sviluppo degli embrioni (1911).

La sua opera più notevole è: *Allgemeine Biologie* (Jena 1906). Giorgio M. Baffoni

HERTZ, HEINRICH RUDOLPH. - Fisico tedesco, n. ad Amburgo il 22 febbr. 1857, m. a Bonn il 1º genn. 1894. Studiò a Monaco e fu scolaro di H. von Helmholtz. Nel 1880 conseguì il titolo di dottore nell'Istituto fisico di Berlino, di cui divenne subito assistente. Nel 1883 si trasferì a Kiel, dove iniziò gli studi che lo condussero alla conferma sperimentale della teoria elettromagnetica di Maxwell, mettendo definitivamente in evidenza quelle onde (v.) che portano il suo nome, e che con G. Marconi aprirono il campo della telegrafia senza filo.

BIBL.: R. Manno, *H. H. für die Willensfreiheit*, Lipsia 1900; A. De Tivoli, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, p. 479. *

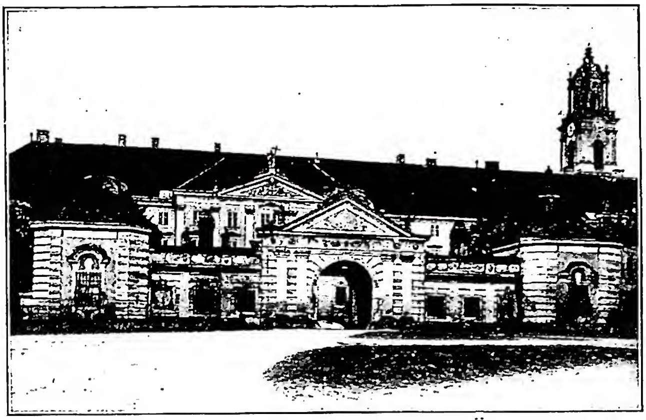
(fot. Traub)
HERWEGEN, ILDEFONS - Ritratto.

HERVÁS y PANDURO, LORENZO. - Gesuita, poligrafo, n. a Horcajo de Santiago (Cuenca) il 10 maggio 1735, m. a Roma il 24 ag. 1809. Fu professore di lettere a Càceres, di filosofia a Madrid e a Murcia. Bandita la Compagnia di Gesù da tutti i territori della corona spagnola, egli passò a Forlì (1763-73), donde, sorpreso dalla soppressione dell'Ordine (1773), si trasferì a Cesena, occupandovisi della stesura di quasi tutte le sue opere. Tornato in patria, per l'indulto governativo del 1798, ne fu di nuovo bandito nel 1801. Questa volta si rifugiò a Roma, dove Pio VII lo nominò direttore della Biblioteca del Quirinale.

Il suo capolavoro è: *Idea dell'universo, che contiene la storia della vita dell'uomo, elementi cosmografici, viaggio estatico al mondo planetario e storia della terra* (22 voll., di cui I-XXI, Cesena 1778-87; XXII, Foligno 1792). Di quest'opera immensa, dopo tanto spazio di tempo hanno conservata la loro importanza e il loro valore solo il vol. XVII, *Catalogo delle lingue conosciute e notizia delle loro affinità e diversità* (Cesena 1784); il XVIII, *Origine, formazione, meccanismo ed armonia degli idiomi* (ivi 1785); il XIX, *Aritmetica delle nazioni e divisioni del tempo* (ivi 1786); il XX, *Vocabolario poliglotta sopra più di CL lingue* (ivi 1787); il XXI, *Saggio pratico delle lingue* (ivi 1787). L'H. raccolse, per comporli, numerose indicazioni dai Gesuiti, banditi dalle missioni spagnole, e da tutte le grammatiche e i dizionari che poté avere, e tentò una prima classificazione delle lingue, precedendo con le sue osservazioni le costruzioni di filologi moderni. Il successo ottenuto lo indusse a farne una traduzione spagnola, ordinandone meglio la materia e fondendola con più arte e metodo. Però il disegno non fu tutto attuato. Le 259 pp. del XVII vol., tuttavia, si trasformarono in 6 voll., conosciuti sotto il titolo di *Catálogo de las linguas* (Madrid 1800-1805).

L'H. si occupò anche della educazione dei sordomuti, per i quali scrisse: *Escuela española de sordomutos, o arte para enseñarles a escribir y hablar el idioma español* (2 voll., Madrid 1795) e *Catequismo de doctrina christiana para instrucción de los sordomutos* (ivi 1796). Anzi durante il suo breve ritorno in patria (1798-1802) fondò per essi a Barcellona, nel 1800, con l'aiuto del sacerdote G. Albert y Martí, un istituto.

BIBL.: Sommervogel, IV, coll. 318-25; E. Portillo, *L. H., su vida y sus escritos*, in *Razón y Fe*, 25-33 (1909-12), ampia serie di articoli; G. Furlong, *L. H. y las linguas indígenas americanas*, in *Estudios*, 32 (1927), pp. 210-14, 291-94; M. Batllori, *El centenario del nacimiento del B. H. Restos de su epistolario con la alta Italia, ibid.*, 109 (1935), pp. 536-51; Ch. Clark Upson, *Jesuit letters to H. on american languages and customs*, in *Journal de la Soc. des américanists*, 29 (1937), pp. 97-145; F. Gonzales Palencia, *Dos cartas inéditas de H. y P.*, in *Rev. de filologia española*, 28 (1944), pp. 455-63.
Celestino Testore



(*fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek*)
HERZOGENBURG - Facciata principale dell'abbazia, costruita, secondo il progetto di Giacomo Prandtaner, da Giuseppe Munggenast (1714-40); il campanile è di Matteo Munggenast (1767).

HERVEO, MEDELEC: v. ENRICO DI NEDELLEC.

HERWEGEN, ILDEFONS. - Abate benedettino, promotore del movimento liturgico in Germania, n. a Junkersdorf (Colonia) il 27 nov. 1874, m. a Maria Laach il 2 sett. 1946. Nel 1895 entrò nel celebre monastero renano di Maria Laach (Andernach am Rhein); studiò a Seckau (Austria), a S. Anselmo (Roma), specializzandosi in archeologia cristiana, poi a Maredsous (Belgio). Nel 1913 fu eletto 44° abate di Maria Laach.

Di straordinarie doti di spirito e di cuore, dedito alla ricerca scientifica, soprattutto nel campo della storia del diritto, dell'arte e del monachismo, compreso dei problemi attuali della vita religiosa, H. fu nel ventennio tra le due guerre mondiali, non solo per la sua abbazia ma anche per gli intellettuali cattolici, della Germania e di fuori, il capo di un profondo movimento di rinnovamento liturgico.

Anche nel contribuire alla rinascita della « scienza » liturgica, H. mirava in ultimo al fine religioso di « liturgiae vitam vivere » (Pio XII, encicl. *Mediator Dei*). Fine psicologo, oratore efficace, intenditore d'arte sacra, H. ebbe largo influsso, e fu la guida dell'importante associazione « Katholischer Akademikerverband ».

Nel 1911 fondò la collezione di monografie intitolata *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* (16 voll.), cui fece seguire la serie di volgarizzazioni liturgiche *Ecclesia Orans* (19 voll.). H. pubblicò oltre 30 libri o opuscoli di cui i più celebri sono: *Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild* (3ª ed., Düsseldorf 1926; traduzioni in ungherese, fiammingo, inglese, italiano [Montecassino 1932], francese e boemo); *Sinn und Geist der Benediktinerregel* (Einsiedeln 1944).

BIBL.: È dedicato a H. il primo quaderno di *Verschiedene Gedenkbeiträge in Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte*, Einsiedeln 1948; la bibl. completa di H. è data da St. Hilpisch a pp. 39-44.
Baldassarre Fischer

HERZAN und HARRAS, FRANZ, conte di. - Cardinale, n. il 5 apr. 1735 a Praga, m. il 1° giugno 1804 a Vienna. Studiò nella città natale presso gli Scolopi ed i Gesuiti e passò nel 1753 al Collegio Germanico di Roma. Ritornato dopo cinque anni in Boemia, fu vicario generale a Breslavia. Nominato da Maria Teresa rappresentante diplomatico della corte imperiale a Parma, divenne nel 1771 uditore del S. Tribunale della Rota per la nazione tedesca a Roma.

Incaricato degli affari ecclesiastici presso la S. Sede nel 1775, fu nel 1779 ministro plenipotenziario e protettore dell'Impero presso il Papa. Creato cardinale da Pio VI il 12 luglio 1779, si dimostrò costantemente ligio agli interessi della corte imperiale; nel 1794 si adoperò invano a costituire un'alleanza antifrancese con i diversi Stati italiani. Rappresentò l'Imperatore nel Conclave di Venezia del 1800 con istruzioni precise di promuovere l'elezione del card. Mattei che sembrava favorevole alle mire imperiali sulle legazioni. Ma l'opposizione dei cardinali favorevoli alla candidatura Bellisomi, condusse invece all'elezione del Chiaramonti. Invano l'H. tentò di indurre Pio VII a portarsi a Vienna. Dal 1800 alla morte fu vescovo di Sabaria (Szombathély), in Ungheria, diocesi che amministrò con zelo e coscienza.

BIBL.: G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XXXIII, Venezia 1845, pp. 236-37; A. Steinhuber, *Geschichte des Kollegium Germanikum-Hungarikum in Rom*, II, Friburgo in Br. 1906, pp. 308-10; A. Eisler, *Das Veto der katholischen Staaten bei der Papstwahl*, Vienna 1907, pp. 221-23; Pastor, XVI, III, passim; A. Nuzzo, *Austria e governi d'Italia nel 1794*, Roma 1940, passim.
Silvio Furlani

HERZEN, ALEKSANDR IVANOVIČ (*Gercen* nella grafia russa). - Uomo politico e scrittore russo, n. a Mosca il 25 marzo (6 apr.) 1812, m. a Parigi il 3 febbr. 1870. Influenzato da Saint-Simon e da altre correnti socialiste, soggiornò in Occidente, da dove dirigeva la lotta contro l'autocrazia russa.

Famosa la sua rivista *Kolokol* (che penetrava clandestinamente in Russia) e l'almanacco *Poljarnaja Zvezda*. Fu in relazione con esponenti del Risorgimento italiano, in particolare con il Mazzini e con il Garibaldi. Di notevole pregio letterario, oltreché di vasto interesse storico, una autobiografia intitolata *Passato e pensieri*.

Tipico « signore » russo dell'Ottocento, si sentì attratto verso un socialismo individualistico (più vicino a Proudhon ed a Bakunin che a Marx); il suo spirito « antiborghese » resta urtato dall'Occidente (da lui esaltato in gioventù) e si rifugia allora nell'idealizzazione della « Russia del futuro », che, a causa di primitivi residui « precapitalistici » gli sembra più vicina al collettivismo che « l'Europa borghese ». Spirito tormentato, subì l'influsso del positivismo e del materialismo, contraddetto tuttavia da frequenti dubbi di impronta idealistica e sempre dominato da un umanitarismo non privo di uno sfondo religioso e nazionale.

BIBL.: R. Labry, *A. I. H.*, Parigi 1929; L. Ginzburg, *Garibaldi e H.*, in *La cultura*, 11 (1932), pp. 726-49; W. Giusti, *A. I. H. e i suoi rapporti con Mazzini e l'Italia*, in *L'Europa orientale*, 5 (1935), fasc. XI-XII; 16 (1936), fasc. V-VI.
Wolf Giusti

HERZOGENBURG. - Abbazia di Canonici Regolari Lateranensi di S. Agostino, nella bassa Austria,

diocesi di St. Pölten. Ha cura di 16 parrocchie incorporate.

Il vescovo Ulrico I di Passavia fondò nel 1112, nelle enormi foreste di allora, presso il fiume Traisen, un monastero per Canonici Regolari, sotto il titolo di S. Giorgio (oggi St. Georgen an der Traisen), soprattutto per stabilire un centro di cultura religiosa e civile. Rudigero, vescovo di Passavia, trasferì nel 1244 la sede in un luogo più adatto, H.; la chiesa primitiva fu dedicata a s. Giorgio nel 1267. Durante la riforma protestante la casa era vicina all'estinzione, ma poi si riebbe e rifiorì. Nell'epoca barocca anche a H. si intrapresero grandiosi lavori: la chiesa fu resa barocca, per opera di Fr. Munggenast e di Fischer v. Erlach, con affreschi di B. Altomonte. Anche il convento fu in parte ricostruito dallo stesso Munggenast e da J. Prandtauer, ma non terminato. Ha una grandiosa aula per feste e una bella biblioteca.

Bibl.: Fr. Riesenhuber, *Die kirchlichen Kunstdenkmäler des Bistums St. Pölten*, Vienna 1923, v. indice; Cottineau, I, col. 1412. Giuseppe Löw

HESEBON (ebr. *Ḥešbôn*, Settanta 'Εσβοῦς). - Località a 12 km. da Madaba in direzione di nord, nella Giordania orientale. Capitale del Regno amorrita di Sehon, fu occupata dagli Ebrei (*Num.* 21, 25-34) e ripopolata dalla tribù di Ruben dopo lo sterminio (*Num.* 32, 3.37). Essendo posta al confine di Gad (v.), fu presa da quest'ultima tribù e assegnata ai Leviti (*Ios.* 21, 37; *I Par.* 6, 81). Ai tempi di Isaia e di Geremia era in mano dei Moabiti e compare spesso nei loro oracoli (*Is.* 15, 4; 16, 8; *Ier.* 48, 2.34; 49, 3).

Più tardi fu presa da Alessandro Ianneo e tenuta da Erode il Grande. Durante la guerra giudaica fu saccheggiata dagli Ebrei. Nel 106, con il nome di *Esbus*, entrò a far parte della provincia di Arabia e fiorì fino a batter moneta. Divenuta cristiana, fu sede vescovile alle dipendenze di Bosra. Con l'occupazione araba perse ogni importanza; oggi è abitata da una famiglia musulmana. Nonostante che non vi si siano fatti scavi, pure si nota un edificio a colonne, tombe e una piscina che richiama alla mente la menzione di *Cant.* 7, 4.

Bibl.: L. Musil, *Moab*, Vienna 1907, pp. 383-94, con un piano delle rovine; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 348-49; S. J. Saller - B. Bagatti, *The town of Nebo*, Gerusalemme 1949, pp. 147 e 226, per il periodo cristiano. Bellarmino Bagatti

HESTIA: v. VESTA E VESTALI.

HETTINGER, Franz. - Teologo e apologeta, n. a Aschaffenburg il 13 genn. 1813, m. a Würzburg il 25 genn. 1890. Studiò in Aschaffenburg, Würzburg e nel Collegio Germanico a Roma, e si laureò in teologia nell'Università Gregoriana (1845). Dopo qualche anno di attività pastorale divenne professore nell'Università di Würzburg, dove insegnò successivamente patrologia, introduzione alla teologia (1857), apologetica, omiletica (1867), e teologia dogmatica (1874); nel periodo 1862-63 e 1867-68 fu anche rettore dell'Università. Nel 1868 insieme con l'Hergenröther fu chiamato a Roma come consultore nella Congregazione preparatoria del Concilio Vaticano.

H. è uno dei più brillanti teologi di Würzburg, preferendo la teologia fondamentale, che seppe trattare con profondità e rigoroso metodo scientifico.

Fu inoltre uno dei più ammirati oratori sacri del suo tempo. Il gusto letterario, affinato nello studio dell'antichità classica e cristiana, la solida scienza e la sensibilità per tutti i valori della cultura, dell'arte e della natura, lo resero simpatico, oltre la cerchia degli studiosi di teologia, agli intellettuali e al popolo.

Predilesse l'Italia, che visitò quasi ogni anno e ricordò spesso nei suoi scritti: suo autore prediletto fu Dante, del quale cercò con passione di penetrare il mondo artistico e teologico.

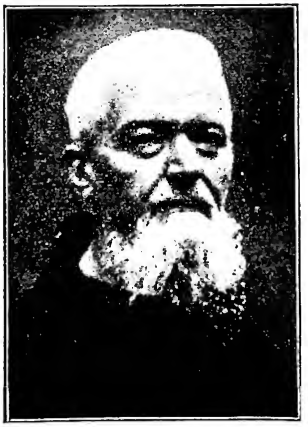
Le opere principali sono: *Apologie des Christenthums* (5 voll., Friburgo in Br. 1863-67; vers. it., 3 voll., Roma 1844-75), nella quale erudizione e floridezza di stile si fondono per la difesa della verità; l'opera ebbe ampio successo ed esercitò un profondo influsso sull'intelligenza degli sviati e degli incerti. (10ª ed., a cura E. Müller, ivi 1914-23). Più rigorosamente scientifico l'altro lavoro: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie* (ivi 1879; 3ª ed., a cura di S. Weber, ivi 1913). Si possono ancora citare: *Die kirchlichen socialen Zustände von Paris* (Magonza 1852), *Die Liturgie der Kirche* (Würzburg 1856); *Die kirchliche Vollgewalt des apostolischen Stuhles* (Friburgo in Br. 1874); *David Fr. Strauss, ein Lebensbild* (ivi 1875); *Die Krisis des Christenthums, Protestantismus und katholische Kirche* (ivi 1886); *Aphorismen für Predigt und Prediger* (ivi 1889) e l'altro sullo stesso argomento: *Timotheus, Briefe an einen jungen Theologen* (ivi 1891).

Come dantista scrisse: *Grundidee und Charakter der Göttlichen Komödie des D. Alighieri* (Bonn 1876); *Die Theologie der Göttl. Kömodie* (Colonia 1879); *Die Göttl. Komödie des D. Alighieri nach ihrem wesentlicher Inhalt und Charakter dargestellt* (Friburgo in Br. 1880), *Dante und Beatrice* (Francoforte 1883), *Dante's Geistesgang* (Colonia 1888).

Bibl.: Hurter, V, coll. 1433-35; G. B. Stamminger, *Gedenkblatt an den Hochw. Herrn F. X. H.*, 2ª ed., Würzburg 1890; F. H. Kaufmann, *Erinnerungen eines dankbares Schülers*, Francoforte 1891; E. Müller, Biografia e bibl., in prefaz. alla 9ª ed. dell'*Apologie*, Friburgo in Br. 1906; F. Lauckert, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, pp. 307-308. Igino Rogger

HETZENAUER, Michael. - Cappuccino, biblista, n. a Zell (Tirolo) il 30 nov. 1860, m. a Roma il 4 ag. 1928. Professore di S. Scrittura nella casa di studio del suo Ordine a Innsbruck dal 1885 al 1904, anno in cui fu chiamato da Pio X alla cattedra di esegesi biblica nel Pontificio Ateneo del Seminario romano, ove insegnò fino alla morte. Era consultore dal 1914 della Pontificia Commissione biblica. Prese parte attiva e tenace nella lotta antimodernistica. Mirabile per operosità, si occupò del governo e della storia del suo Ordine, di ascetica, e soprattutto di scienze bibliche, con articoli e con una cinquantina di opere, molte delle quali di grande serietà scientifica.

Da ricordare: *Das Kapuzinerkloster zu Innsbruck* (Innsbruck 1893); *Novum Testamentum graece et latine* (ivi 1896-98: ed. critica, di cui seguirono, nel 1899 e 1904, le edd. separate); *Wesen und Prinzipien der Bibelkritik auf katholischer Grundlage* (ivi 1900); *Epitome exegeticae biblicae catholicae* (ivi 1903); *De recognitione principiorum criticae textus Novi Test. sec. A. de Harnack* (Roma 1920; Ratisbona 1921); *De annis magisterii publici Iesu Christi* (Roma 1921). Fondamentali, però, la *Theologia biblica* del Vecchio Testamento (Friburgo 1908; quella del Nuovo Testamento, pronta per la stampa, è andata smarrita), il *Commentarius in librum Genesis*, con ampia introduzione tirata anche a parte (Graz 1910) e soprattutto l'edizione critica della Volgata, in due diverse edizioni: quella tipica, per gli studiosi: *Biblia Sacra Vulgatae editionis ex ipsis exemplaribus Vaticanis inter se atque*



(da W. Kosch, Das Katholische Deutschland, fasc. X, Augusta 1933, p. 1569)
Hetzenauer, Michael - Ritratto.

cum indice errorum corrigendorum collatis critice edita (Innsbruck 1906), ritenuta dal Nestle lavoro definitivo, e quella comune: *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V P. M. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita*, con analisi del testo, interna e marginale (Ratisbona 1913, 1922 e 1929), della quale curò anche una edizione tascabile (5 voll., ivi 1920-22).

Se nell'opera scientifica di H. qualche elemento è caduco (come l'interpretazione periodistica dell'Esamerone), vi rifulgono però « una scienza illuminata e una dottrina sana » (L. Méchineau), chiarezza, vasta erudizione, assoluta precisione.

Bibl.: Necrologi in *Analecta Ord. Min. Capuccinorum*, 44 (1928), pp. 240-44 e in *St. Fidelis*, bollettino dei pp. Cappuccini della provincia svizzera, 15 (1928), p. 196 sgg.; G. B. Frey, *In memoria di p. M. H.*, Roma 1928; C. Neuner, *Literarische Tätigkeit in der nordtiroler Kapuzinerprovinz*, Innsbruck 1929, pp. 106-109; P. Felix, *A great scriptural exegete: father M. H.*, in *Bonaventura*, Dublino 1938, pp. 190-99. Igino Cecchetti

HEUSDEN Giovanni Vos, di: v. vos giovanni di heusden.

HEVEI (ebr. *hā-ḥiwwî* sempre con l'articolo e al singolare; Settanta ὁ Εὐαῖος, qualche volta οἱ Εὐαῖοι). - Popolo stazionato nel paese di Canaan e sempre incluso nella lista del complesso dei popoli abitanti nel paese prima della conquista israelitica (*Ex.* 2, 11; 3, 8; 13, 5; 23, 28; *Deut.* 7, 1; 20, 17; *Ios.* 3, 10; 9, 1; 12, 8; 24, 11; *Iud.* 3, 5; *II Reg.* 9, 29; *II Par.* 8, 7; v. canaan).

Come gruppo distinto, gli H. appaiono in Sichem all'epoca di Giacobbe (*Gen.* 33, 18; 34, 2); i loro discendenti influirono nella vita del paese anche dopo la conquista (*Iud.* 3, 28). In Gabaon formarono una confederazione di 4 città retta da anziani, e con uno stratagemma ottennero un trattato di amicizia con gli Israeliti, ma, riconosciuto l'inganno, furono obbligati agli umili servizi di spaccalegna e di acquaioli (*Ios.* 9, 7; 11, 19). Altro centro importante era nel nord ai piedi del monte Hermon (*Ios.* 11, 3; *Iud.* 3, 3) e vi ebbero villaggi propri sino al tempo di David (*II Sam.* 24, 7). Con gli altri popoli cananei rimasti nel paese, furono al tempo di Salomone costretti a prestar la loro opera per le grandi costruzioni (*I Reg.* 20, 22; *II Par.* 8, 7-8) e a poco a poco furono assorbiti in Israele.

Discussa è ancora l'ipotesi che vede negli H. della Bibbia un gruppo del popolo hurrita (v. hurriti). Il fatto che in *Gen.* 36, 2 *hā-ḥiwwî* è letto (nei vv. 20, 29) *hā-ḥōrî* e che i Settanta traducono *hā-ḥiwwî* (in *Gen.* 34, 2; *Ios.* 9, 7; 11, 3; *Iud.* 3, 3) con χορραῖος può provenire da una facile confusione della seconda lettera, ma, secondo E. Speiser, suppone un originale *hā-ḥōrî*. Tuttavia egli pensa che a ragione dell'etimologia popolare (Ḥōriti = abitanti delle caverne) la lezione originale sia stata sostituita con *hā-ḥiwwî*, ipotetico clan hurriano. W. F. Albright, con maggiore probabilità, ritiene storica la tradizione biblica della distinzione reale dei due popoli, ma riconosce che, per la somiglianza delle lettere, siano stati spesso confusi e scambiati dai copisti e suggerisce di leggere *hā-ḥōrî* nei testi di Sichem a Tiro (*Gen.* 36, 2; *Ios.* 9, 7; 11, 3; *Iud.* 3, 3; *II Sam.* 24, 7) e *hā-ḥiwwî* nel sud (*Gen.* 36, 20; *Deut.* 2, 12-22). Dovrebbe così rovesciarsi il quadro biblico sostituendo agli Ḥōriti del sud gli H. e viceversa.

Bibl.: E. Speiser, *Ethnic monuments in the Near East in the second millenium B. C.*, in *Annual of American schools of oriental research*, 13 (1933), pp. 27-31; W. F. Albright, *The Horites in Palestine*, in *From the pyramids to Paul*, Nuova York 1935, pp. 20-24. Donato Baldi

HEVILA (ebr. *Ḥăwîlāh* prob. da *ḥôl* « sabbia »; Settanta Εὐειλά). - Regione (v. eden) abbondante di oro, di gomma aromatica e di pietre preziose, dove scorreva il fiume Phison (*Gen.* 2, 11). Il nome è ricordato come un discendente da Chus camita (*Gen.* 10, 7; *I Par.* 1, 9) e da Iectan semita (*Gen.* 10, 29; *I Par.* 1, 23) e nella formola « da H. sino a Sur » (*Gen.* 25, 18; *I Sam.* 15, 7).

È incerto se debba distinguersi una H. africana e una asiatica. Generalmente H. è considerata come un distretto abitato da Chusiti e da Iectaniti nell'Arabia meridionale per l'associazione nei testi con Azarmaveth-Ḥaḍramawt. Altri preferiscono la regione di Ḥawlān al nord del Jemen per una certa assonanza nel nome. La guerra, poi, di Saul contro gli Amaleciti fa pensare che il deserto arabico si estendesse molto a nord di el-Jamāmah e portasse pure il nome di H.

Bibl.: A. Musil, *The northen Ḥeǧâz*, Nuova York 1926, pp. 261-67; J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, Filadelfia 1934; F. X. Kortleitner, *De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione mosaica ratione*, Innsbruck 1939, pp. 15-19. Donato Baldi

HEXHAM e NEWCASTLE, diocesi di. - In provincia di Liverpool (Inghilterra). La diocesi ha un'estensione di 7700 kmq. con una popolazione di 2.242.701 ab. dei quali 247.234 cattolici distribuiti in 148 parrocchie servite da 329 secerdoti diocesani e 38 regolari, 8 Ordini e congregazioni religiose maschili e 18 comunità femminili; nel 1948 si ebbero 588 conversioni. La residenza vescovile è a N. on Tyne.

Nell'a. 674 s. Wilfrido fondò una badia a H. in Northumbria. Nel 678 s. Teodoro di Cantorbery divise la diocesi di York e formò quella di Bernicia, con due sedi vescovili, a Lindisfarne ed a H., e costituì s. Eata « vescovo dei Bernici ». Dopo 3 anni Bernicia si suddivise; s. Eata rimase vescovo di Lindisfarne, mentre Trumbert divenne vescovo di H., al quale successe nel 684 s. Cutberto. Nello stesso anno s. Cutberto andò a Lindisfarne, mentre s. Eata passò a H., ove morì nel 686. H. si estendeva dal fiume Aln fino al Tees. Fra i successori di s. Eata furono s. Giovanni di Beverley (687-705), s. Wilfrido (705-709), dopo aver rassegnato la sede di York, s. Acca, cui s. Beda dedicava parecchi suoi scritti, e Tidfert, che morì ca. l'a. 820 al tempo della incursioni danesi. Tidfert non ebbe un successore e H. dovette fondersi nella diocesi di Lindisfarne, che fu trasferita ca. l'a. 883 a Chester-le-Street, e poi nel 995 a Durham.

Nel 1850, quando Pio IX restituì la gerarchia cattolica in Inghilterra, ricostituì la diocesi di H., al cui nome si unì il 23 maggio 1861 anche N., nella quale città si trova la bella Cattedrale in stile gotico opera del Pugin (1844), dedicata a Maria S.ma. Comprende le prime diocesi di Durham e Carlisle e le contee di Northumberland, Cumberland, Westmoreland e Durham. Il suo primo vescovo fu Guglielmo Hogarth, già vicario apostolico della regione settentrionale (Northern District), che morì nel 1866. Fra i suoi successori si ricordano Enrico O' Callaghan (1888-89) già rettore del Collegio Inglese in Roma (1867-88) e Tommaso Wilkinson (1889-1909).

A questa diocesi appartennero i ss. Beda, Cuthberto, Oswaldo, Wilfrido, Eata, e molti altri; inoltre i martiri b. Tomasso Percy (1572), b. Giovanni Boste (1594) ed altri. Presso Durham si trova il celebre Seminario di Ushaw; ivi si conserva l'anello vescovile di s. Cutberto, che il vescovo porta nelle sacre ordinazioni.

La diocesi è sotto il patronato di Nostra Signora Immacolata e di s. Cutberto.

Bibl.: G. E. Phillips, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 318; *The Catholic Directory, 1950*, Londra 1950, pp. 161-78. Enrico Rope

HEYLEN, Thomas-Louis. - Vescovo di Namur, n. il 5 febbr. 1856 a Casterlé-lez-Turnhout (Anversa), m. il 27 ott. 1941 a Namur. Premonstratense nell'abbazia di Tongerloo (1875) e ordinato sacerdote l'11 luglio 1881, fu mandato a Roma, per un corso di perfezionamento all'Università Gregoriana, ove ebbe maestri il Mazzella e il Billot.

Sostenne brillantemente una disputa filosofica davanti a Leone XIII, che concepì molta stima del giovane premonstratense. Nel 1887 fu eletto abate di Tongerloo e due anni dopo vicario generale dei Norbertini del Belgio; il suo governo riuscì molto utile all'intero Ordine. Il

5 sett. 1899 fu nominato vescovo di Namur, ove governò con saggezza, attuando riforme sociali in mezzo al popolo. Ammirato il suo atteggiamento fermo di fronte all'invasore (1914-18).

Nel 1901 divenne presidente permanente dei Congressi eucaristici internazionali. Come tale fu l'anima delle grandi assise eucaristiche, che dall'inizio del secolo fino al 1938 si tennero nelle più grandi città del mondo. La sua scienza, pari allo straordinario zelo, rifulse in quei convegni, gli creò intorno un'atmosfera di ammirazione e fu salutato apostolo della S.ma Eucaristia.

Bibl.: E.-I. Jansen, *Mgr Th. L. H. évêque de Namur*, Namur 1919; id., *Mgr Th. L. H. Son action sociale et religieuse*, ivi 1924; H. Lamy, *In memoria Mgr H.*, in *Analecta Praemonstratensia*, 18 (1947), pp. 161-69. Antonio Piolanti

HEYNLIN, Johannes von Stein (*Johannes de Lapide*). - Teologo ed erudito certosino, n. a Stein nel Baden tra il 1430-33, m. a Basilea il 12 marzo 1496. Insegnò prima filosofia e poi teologia a Parigi (1455-1465), a Basilea (1465-67) e di nuovo a Parigi (1467-1472). Nel 1474 ritornò a Basilea come predicatore e nel 1478 si recò a Tubinga come confondatore e professore della nuova Università; l'anno seguente rinunziò definitivamente all'insegnamento universitario per dedicarsi al sacro ministero. Predicatore famoso, svolse la sua attività prima a Baden-Baden e Berna, e fin dal 1484 a Basilea. Le sue prediche sono conservate in 5 codici manoscritti nella Biblioteca universitaria di Basilea. Un altro frutto di questi anni di ministero, cioè un piccolo trattato sulla S. Messa, scritto per i parroci di campagna (*Resolutorium dubiorum circa celebrationem Missarum occurrentium*) ebbe straordinaria diffusione, ristampato in 42 edizioni. Nel 1487 lo H. entrò nella certosa di Basilea.

Il posto dello H. nella storia del pensiero è tra la scolastica e l'umanesimo. Come filosofo è ancora il tipico pensatore medievale, rappresentante di un realismo moderato (non aderì, come si credette un tempo, all'ultrarealismo); come erudito viene considerato uno dei precursori dell'umanesimo tedesco. Rodolfo Agricola e Giovanni Reuchlin furono suoi discepoli a Parigi e H. stesso è autore di diversi scritti umanistici oggi dimenticati. Più importanti della propria attività letteraria sono le edizioni da lui curate di autori classici e di Padri. Lo H. ha pure il merito di aver introdotto a Parigi l'arte tipografica chiamando da Magonza alcuni tipografi tedeschi. I primi incunaboli stampati a Parigi furono curati da lui, e ancora negli ultimi anni della sua vita, fu consigliere e collaboratore dell'editore Giovanni Amerbach a Basilea, un tempo suo discepolo a Parigi.

Bibl.: M. Hossfeld, *J. H. aus S.*, in *Basler Zeitschr. für Gesch. u. Altertumskunde*, 6 (1907), pp. 309-56; 7 (1908), pp. 78-219, 236-431; J. Haller, *Die Anfänge der Univ. Tübingen*, I, Stoccarda 1927, pp. 19-23, 129-32; E. F. J. Müller, s. v. in LThK, V, coll. 6-7 (bibl.). Anneliese Maier

HEYWOOD, John. - Musicista e autore drammatico, vissuto tra il 1497 e il 1578. N. forse a Stock, vicino a Chelmsford, m. a Lovanio. Studiò a Oxford; dal 1519 al 1528 fu prima cantore, poi « maestro di cappella » e organizzatore di feste e rappresentazioni alla corte di Enrico VIII. Dopo il 1528 visse insegnando musica e scrivendo brevi lavori drammatici per la corte o per i nobili.

Fece parte del circolo di sir Thomas More (del quale aveva sposato la nipote) condividendone le idee; e all'introduzione della riforma in Inghilterra dové subire il carcere ed altre persecuzioni. Godé poi del favore della regina Maria, ma nel 1564, con il trionfo della reazione protestante, abbandonò per sempre la patria per accettare l'ospitalità dei gesuiti di Malines. Suo figlio Jasper, divenuto poi gesuita, fu uno dei traduttori di Seneca; sua figlia fu la madre del poeta John Donne. H. fu maestro negli *interludes*, brevi farse o dialoghi di carattere realistico in un atto, destinati all'ambiente aristocratico, di cui il più noto è *The Four P's* (ca. 1544).

Bibl.: Edizioni: *The dramatic writings of J. H.*, a cura di J. S. Farmer, Londra 1905. Studi: R. W. Bolwell, *The life and works of J. H.*, Nuova York 1922; I. Maxwell, *French farce and J. H.*, Melbourne e Oxford 1946. Rolando Anzilotti

HEYWOOD, Thomas. - Autore drammatico e poligrafo inglese, n. nel Lincolnshire da famiglia benestante; visse tra il 1573 e l'ag. del 1641. Studiò a Cambridge ed entrò presto nell'ambiente teatrale, come autore e attore.

Scrisse, da solo e in collaborazione, ca. 220 drammi (ne restano solo 24), ma si provò anche in ogni genere letterario, pubblicando traduzioni, rifacimenti, poemi, opere di erudizione in prosa e in versi, e opuscoli di varia specie. Dal 1631 ebbe ogni anno l'incarico di scrivere i *pageants* per il corteo del sindaco di Londra. H. fu un mestierante del teatro, dotato di modestia e di semplice fede nelle virtù cristiane di gentilezza, pietà e perdono: capì il suo pubblico e ne assecondò il gusto borghese.

Bibl.: Edizioni: *The dramatic works of T. H.*, a cura di R. H. Shepherd, 6 voll., Londra 1874. Studi: O. Cromwell, *T.H. A study in the Elisabethan drama of everyday Life*, Nuova Haven 1928; A. M. Clark, *T. H., playwrigt and miscellanist*, Oxford 1931; H. H. Adams, *English domestic or homiletic tragedy, 1575 to 1642*, Nuova York 1943. Rolando Anzilotti

HIBBERT JOURNAL. - Rivista mensile fondata a Londra nel 1902, come emanazione della Fondazione Hibbert (*Hibbert Trust*). Questa fu costituita con il capitale di 50.000 dollari elargito nel 1847 da Robert Hibbert (1770-1849) per favorire lo studio e diffondere la conoscenza delle varie religioni dal punto di vista culturale e filosofico, indipendentemente da ogni fede o confessione religiosa particolare, e salvaguardando la libertà di coscienza individuale in materia religiosa.

Gli amministratori del fondo ne erogarono da principio le somme per borse di studio e per il mantenimento di giovani desiderosi di dedicarsi al ministero pastorale. Poi, dietro invito di un gruppo di studiosi, organizzarono una serie di conferenze (*Hibbert lectures*) di argomento storico-religioso che furono aperte da Fr. Max Müller, a Westminster Abbey, nel 1878, con il tema: *Origine e sviluppo della religione studiati alla luce delle religioni dell'India*. Altre conferenze seguirono ogni anno, tenute dagli studiosi di discipline storico-religiose e filosofiche più varie, come Renan, Kuenen, A. Reville, Pfleiderer, Moulton, ecc. Queste conferenze vennero poi pubblicate in separati volumi. A fiancheggiare l'iniziativa e ad informare periodicamente il pubblico inglese intorno al progresso degli studi filosofici e religiosi sorse nel 1902 lo *H. J.* Nicola Turchi

HIBERNON, Andrés, beato. - Francescano, n. nel 1534 ad Alcantarilla presso Murcia, m. il 18 apr. 1602. Nel 1556, avendo subito una rapina che gli rivelò la vanità della ricchezza, entrò come fratello laico nel convento di Albacete, dal quale nel 1563, per seguire la riforma di s. Pietro d'Alcantara, passò a quello di Elche dove visse con s. Pasquale Baylon. Dal 1591 fu nel convento di S. Rocco di Gandia, e vi incontrò il b. Giovanni de Ribera, arcivescovo di Valenza, che lo ebbe amico carissimo. Fu uomo di profonda umiltà e di preghiera assidua. Pio VI lo dichiarò beato nel 1791. Festa il 18 apr.

Bibl.: Juan de S. Maria, *Crónica de la prov. de s. José*, II, Madrid 1618, pp. 545-82; V. Mondina, *Vita del b. A. H.*, Roma 1791; Wadding, *Annales*, XX, p. 101; XXI, p. 51 sg.; XXIII, p. 354; XXIV, pp. 30, 51-62. Stanislao Majarelli

HICKEY (*Hiquaeus*), Antony. - Teologo irlandese, n. nella contea Clare a Thomond nel 1586, m. a Roma il 26 giugno 1641. Francescano (1607) nel Collegio irlandese di S. Antonio a Lovanio, insegnò teologia e filosofia, passando poi a Colonia nel Collegio di S. Francesco. Nel 1619 fu inviato a Roma come collaboratore del suo conterraneo Wadding (v.).

Scrisse : *Nitela franciscanae religionis et abstersio sordium quibus eam conspurcare frustra tentavit Abrahamus Bzovius* (Lione 1627), pubblicata sotto lo pseudonimo di Dermitius Thadeus; gli incompleti *Commentarii in ll. IV Sententiarum* (ivi 1639), erudita difesa della dottrina scotista. Scrisse inoltre sull'Immacolata Concezione, sulle stimmate di s. Caterina da Siena e un'opera ascetica inedita. La morte gli impedì di por mano a quell'ampia storia critica generale d'Irlanda, il cui piano aveva elaborato con l'aiuto di alcuni studiosi irlandesi.

Bibl.: Wadding, *Scriptores*, pp. 26-27; E. d'Alençon, s.v. in DThC, VI, II, coll. 2358-59; G. Cleary, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, pp. 321-22. Niccolò Del Re

HICKSITI: v. QUACCHERI.

HIERARCHIA CATHOLICA. - Titolo dato dal padre conventuale C. Eubel (v.) alla sua raccolta critica delle liste episcopali cronologiche di tutte le sedi vescovili cattoliche. L'autore ha scelto come termine *a quo* il 1198, anno in cui incomincia la serie continuata dei *Registri Vaticani* e dei *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1305* (2 voll., Berlino 1873-75) di A. Potthast. Inizialmente il p. Eubel intendeva trattare il solo medioevo, in realtà egli stesso e i suoi collaboratori oltrepassarono, per conforto degli studiosi, i confini cronologici iniziali e il vol. V, che è in preparazione, porterà le liste episcopali fino al 1730. Si tratta di un'opera scientifica di molto valore, pur suscettibile di perfezionamenti nei particolari, condotta sulle fonti archivistiche, soprattutto dell'Archivio Vaticano. Essa sostituisce in modo definitivo per l'epoca trattata quella più schematica e in molte parti invecchiata di P. B. Gams (v.), *Series episcoporum Ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt a beato Petro Apostolo* (Ratisbona 1873, supplemento, ivi 1886, ed. anastatica, Lipsia 1931), compilata soltanto su opere a stampa, come, ad es., la *Gallia christiana* (v.) per la Francia e l'*Italia sacra* (v.) per l'Italia. Quattro sono sinora i volumi pubblicati :

I. *H. C. Medii Aevi sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series ab anno 1198 usque ad annum 1431 perducta. E documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita* (1ª ed., Münster in V. 1898; 2ª ed., ivi 1913).

II. *H. C... ab anno 1431 usque ad annum 1503 perducta* (1ª ed., ivi 1901; 2ª ed., ivi 1914). Questi due primi volumi sono dovuti all'Eubel.

III. *H. C. Medii et recentioris Aevi... Saeculum XVI ab anno 1503 complectens* (1ª ed., ivi 1910); il vol. incominciato dal sac. G. Van Gulik venne portato a termine dall'Eubel (la 2ª ed., ivi 1923, a cura di L. Schmitz-Kallenberg).

IV. *H. C... a pontificatu Clementis Papae VIII (1592) usque ad pontificatum Alexandri Papae VII (1667)* (ivi 1935), opera del p. conventuale P. Gauchat.

V. In preparazione, per opera dei padri Conventuali R. Ritzler e P. Sefrin; comprenderà il periodo fra gli aa. 1667-1730.

Ogni volume è diviso in due parti : la prima riservata ai Papi e ai cardinali, disposti questi per creazione sotto il nome di ogni papa, per titoli e per cognomi, con annotazioni varie, a pie' di pagina; la seconda è destinata ai vescovi, le cui diocesi sono disposte nell'ordine alfabetico dei nomi di curia, in latino. Ogni nome è accompagnato dalle date di nomina (nel caso di traslazione o di rimozione) e di morte, con l'indicazione delle fonti archivistiche, e in loro assenza con richiami al Gams; altre brevi ma pregevoli notizie sono rimandate nelle note a pie' di pagina. Ogni volume è corredato di almeno 3 appendici : il *Provinciale sive conspectus provinciarum per catholici orbis terrarum situs ac regiones dispositus*, per l'epoca compresa nel singolo volume; l'indice delle diocesi in lingua volgare; l'elenco degli « auxiliares seu vicesgerentes in pontificalibus »; « addenda et corrigenda ». Il vol. III contiene un'interessante appendice *De Camera et Apostolica et S. Collegii Cardinalium* (pp. 81-88) e il vol. IV l'indice dei cognomi dei vescovi.

È chiaro che in un'opera così vasta si possano trovare errori e difetti, ma presa nel suo complesso è un sussidio di primaria importanza per gli studiosi e fa onore all'Ordine dei Frati Minori Conventuali che l'ha promossa e la continua.

Bibl.: Meritano particolare attenzione le recensioni pubblicate in *Analecta Bollandiana*, 17 (1898), pp. 351-52; 21 (1902), p. 229; 30 (1911), pp. 499-50; 32 (1913), pp. 343-44; *Revue d'histoire ecclés.*, 4 (1903), pp. 737-38; 15 (1914), pp. 551-55. A. Pietro Frutaz

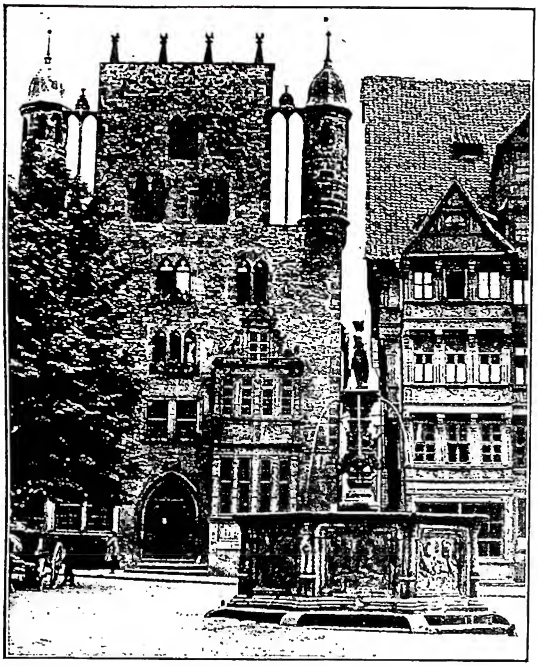
HIGGINSON, Teresa Helena. - Mistica, n. nel 1844 da genitori cattolici. Nel 1854 entrò in un convento di Nottingham dove restò 10 anni e fece la prima Comunione a Pasqua nel 1857. Sin dalla prima infanzia diede prova di pietà eccezionale, anelando alla sofferenza e penitenza. Insegnò ai ragazzi poveri nelle scuole cattoliche a Bootle, Wigan e Sabden nel Lancashire, sede dei suoi antenati, per molti anni, e infine a Chudleigh nel Devonshire, ove morì il 15 febbr. 1906.

Verso il 1926 la pubblicazione di parecchie *Vite* della H. suscitò un intenso interesse tra i cattolici di lingua inglese. Contengono anche lettere scritte da H. in obbedienza al suo direttore spirituale, ove racconta di aver ricevuto favori straordinari, e miracoli come la bilocazione e il vivere molti anni senza mangiare, Comunioni miracolose e le stimmate. Essa si credeva chiamata a diffondere la nuova devozione al sacro Capo di Nostro Signore, sede della Sapienza Divina, in riparazione ai peccati di superbia intellettuale.

Bibl.: C. Kerr, *T. H. H.: her complete life*, Londra 1927. Enrico Rope

HIGH CHURCH (« Chiesa alta »). - Con questa denominazione nei secc. XVII e XVIII, e cioè prima del « movimento di Oxford » (1833), si indicano quegli anglicani che, fedeli ai vescovi « non-jurors » (v.), si mantennero ligi al re deposto, Giacomo II, per cui furono detti anche giacobiti; mentre quelli che riconobbero la nuova dinastia formarono la cosiddetta « Low Church » o Chiesa bassa (v.). Nei primi trent'anni del sec. XIX, la H. C. era molto diminuita di numero e d'importanza.

Sorto il « movimento di Oxford », i vescovi della H. C. al principio si mostrarono tolleranti verso di esso, anzi alcuni si avvidero che adottando gli stessi metodi potevano uscire dall'apatia religiosa nella quale vivevano. Ma dopo, sospettosi della tendenza troppo romana del « movimento » e sbigottiti per le notevoli conversioni che avvenivano verso la Chiesa cattolica, si opposero ad esso, pur non condannandolo nel suo insieme, anzi conservandone molti buoni elementi. Gli attuali rappresentanti del « movimento di Oxford » sono gli anglo-cattolici e se si può dire che tutti gli anglo-cattolici appartengano alla H. C. il contrario non è vero. Ecco alcuni punti di contatto e altri di divergenza fra quanti compongono la H. C.: 1) Tutti credono, malgrado la bolla di Leone XIII *Apostolicae curae* (v. ORDINAZIONI ANGLICANE) che le loro ordinazioni sono valide e che hanno la successione apostolica; 2) Tutti sono erastiani (v. ERASTO), ma gli anglo-cattolici negano la giurisdizione del re o della regina d'Inghilterra in materia ecclesiastica; 3) Tutti hanno usurpato il nome di cattolici, ma gli anglo-cattolici hanno insieme fatte proprie tutte le cerimonie e dottrine cattoliche, meno il primato e l'infallibilità del papa; 4) Tutti, ma gli anglo-cattolici più che gli altri, sostengono la teoria dei tre rami (v. ANGLICANESIMO, nei secc. XIX e XX); 5) Gli anglo-cattolici sperano nell'unione corporativa e si oppongono alle conversioni private; gli altri non pensano affatto a tale riunione; 6) Tutti pretendono di essere cattolici e sono protestanti;



(da K. Hielscher, *Deutschland*, Berlino 1924, tav. 240)
HILDESHEIM, DIOCESI di - Casa dei Templari (sec. XIV).

gli anglo-cattolici vogliono essere anglicano-cattolici ma senza il papa, e rimangono anch'essi protestanti.

Tutte queste dottrine concordi o discordi, non si devono intendere tassativamente; vi sono sfumature, sconfinamenti, infiltrazioni non solo tra i due gruppi indicati, ma anche con le dottrine della « Low Church » e perfino della « Broad Church ».

BIBL.: A. D'Alès, *Anglicanisme moderne*, in DFC, IV, coll. 701-33; F. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, III, Parigi 1906, p. 381; S. L. Ollard, s. v. in *Dictionary of English Church history*, Londra 1912, pp. 114-16; G. W. E. Russell, *A short history of the evangelical movement*, Londra 1915, passim; G. Coolen, *L'anglicanisme d'aujourd'hui*, St-Omer 1933, passim; C. Lovera di Castiglione, *Il movimento di Oxford*, Brescia 1935, passim.

Camillo Crivelli

HIĞRAH: v. ÈGIRA.

HILDEBRANDSLIED. - « Canto di Hildebrand »: frammento di un poema eroico tedesco dell'VIII sec., di 68 vv. allitterati (*Stabreim*). È il più antico monumento conservatosi dell'epica germanica, scritto in alto-tedesco, frammisti elementi basso-tedeschi.

Hildebrand, un fedele di Teodorico re degli Ostrogoti, ha seguito questo nell'esilio fra gli Unni. Trenta anni dopo, Teodorico fa ritorno alla testa d'un esercito, per riconquistare l'Italia: ed ecco pararsi, dinanzi a Hildebrand, un guerriero, in cui quegli riconosce, ben tosto, il figlio Hadubrand. Invano Hildebrand si sforza di evitare l'empia pugna (ben noto tema, codesto, del ciclo ostrogotico – con il quale il frammento si inizia – della tenzone fra padre e figlio): Hadubrand, convinto com'è della morte del padre, vuole il combattimento e dà accusa di viltà, destando nell'altro il sentimento dell'onore eroico (un altro degli elementi più importanti del paganesimo germanico; da Saxo Germanicus e da una saga irlandese, si sa che il figlio perisce). Sebbene scritto in epoca cristiana, il poema è dominato dal tragico fato germanico, e palesa nell'autore un'arte matura, plastica.

BIBL.: A K. Lachmann si deve un ottimo testo critico con largo commento (*Über das H.*, Berlino 1833); assai buona è altresì l'edizione fornita da M. Grein, 2ª ed., Kassel 1880. Studi: F. Saran, *Das H.*, Halle 1915; H. Brauer, s. v. in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, II, coll. 441-43.

Giovanni Guerra

HILDEBRANDT, JOHANN LUCAS von. - Architetto, n. a Genova il 14 nov. 1668, m. a Vienna il 16 nov. 1745. Il padre, tedesco, era un militare a servizio dei genovesi, la madre un'italiana; a Genova l'H. rimase durante la sua giovinezza e lì, appresa l'arte, svolse una prima attività documentata dal progetto per un convento presso la chiesa di S. Maria di Carignano.

Nel 1696 l'architetto era a Vienna, ove ottenne il titolo di ingegnere aulico, ed in Austria e nei paesi cattolici tedeschi svolse tutto il resto della sua attività. Nel 1730, alla morte di J. B. Fischer von Erlach, ebbe anche la carica di soprintendente alle fabbriche imperiali. Fra le sue opere principali si ricordano i palazzi viennesi Schwarzenberg, Schönburg, Schönborn, quello del Principe Eugenio poi Ministero delle Finanze, il castello Mirabell di Salisburgo, nonché i palazzi Hetzendorf, Daun-Kinsky ed i due castelli del Belvedere che, insieme a quello di Pommersfelden, non lontano da Bamberga, in Germania, ed il castello di Würzburg possono considerarsi fra le sue opere più belle.

Educato all'arte nell'ambiente militaresco del padre, ebbe solidi fondamenti tecnici che servirono di base alla sua libera fantasia di architetto barocco, sensibile al fascino esercitato dallo Juvara e dai maestri piemontesi e lombardi che variamente interpretavano forme derivate, sia pure alla lontana, dal Borromini. Tale educazione, alimentata da un notevole gusto per il pittoresco architettonico, mantenne i propri riflessi durante tutta la carriera dell'architetto che va considerato, con Fischer von Erlach, fra i maggiori che abbiano operato durante l'età barocca non solo in Austria ma, in generale, in terra tedesca.

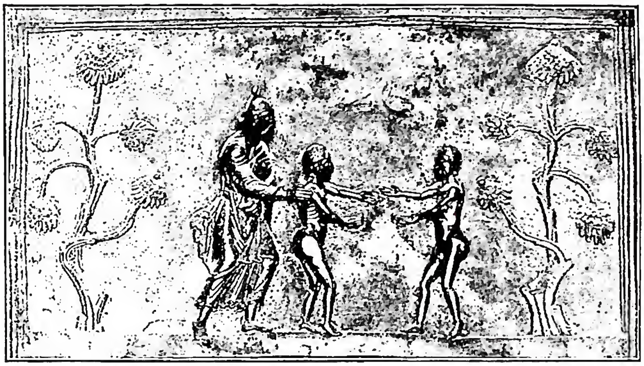
BIBL.: B. Grimschitz, *I. L. v. H.*, Vienna 1932; H. Tietze, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, p. 494: F. Hermanin, *Artisti italiani in Germania. Gli architetti*, Roma 1935, v. indice.

Emilio Lavagnino

HILDESHEIM, DIOCESI di. - La città di H., situata all'estremità nord-occidentale degli Harzgebirge e all'inizio della pianura della Germania settentrionale, conta 24.000 cattolici su 70.000 ab. La prima fondazione missionaria risale ca. al 775, durante le guerre di Carlomagno contro i Sassoni. Fu eretta in diocesi, sotto il patronato dell'Assunzione di Maria, da Lodovico il Pio il 1º luglio 815 per la parte ostfalica della Sassonia. La primitiva Cappella mariana di Lodovico il Pio (leggenda del roseto millenne) fu dal vescovo Altfried (851-74) incorporata come abside orientale nel Duomo da lui costruito. Sotto Altfried si ebbero le prime fondazioni monastiche: Gandersheim (852) e Lamspringe (872). Sotto il vescovo Othwin (962) avvenne la traslazione delle reliquie di s. Epifanio di Pavia. L'epoca aurea della diocesi si estende fino alla metà del sec. XIII.

Monumenti salienti: all'epoca del vescovo Bernward (993-1022) risale l'erezione di S. Michele con l'abbazia benedettina, la più bella chiesa di stile romanico antico, con pregevoli lavori, fino ad oggi conservati, di oreficeria, miniatura, bronzo fuso (porte di Bernward, colonna di Cristo, croce di Bernward, ecc.). Sotto il vescovo Godehard (1022-38) furono erette più di 30 nuove chiese, fra cui S. Maurizio e S. Andrea in H. Sotto il vescovo Hezilo (1054-79) si ebbe la ricostruzione del duomo di Altfried, distrutto da un incendio: basilica romanica a tre navate (distrutta il 22 marzo 1945) con chiostro. Nel sec. XII vi furono numerose fondazioni monastiche di Benedettini, Cistercensi (Amelunxborn, primo monastero cistercense nella Sassonia inferiore) e Canonici Regolari. Il vescovo Bernward promosse al Concilio di

Reims nel 1131 la canonizzazione di Godehard e costruì la chiesa di S. Godehard con annesso monastero benedettino. Il culto di questo Santo si diffuse fino all'Italia settentrionale. L'eccellente vescovo Corrado II (1221-1246) chiamò in diocesi i Francescani, i Domenicani (nel 1233 Alberto Magno era lettore in H.) e le suore di s. Maria Maddalena. Sotto il suo governo fu fatta la celebre vasca battesimale (1240 ca.). Dalla metà del sec. XIII prevalsero interessi politici e decaddero i costumi del Capitolo e dei vescovi. Nonostante la riforma monastica iniziata nel 1414 (Fratelli della vita comune; Niccolò Cusano in H. nel 1491), nel sec. XVI le condizioni della diocesi erano quasi completamente in sfacelo. In seguito alle lotte del 1523 la maggior parte del territorio passò ai prìncipi di Braunschweig, che lo resero protestante. Nel 1542 fu introdotta la riforma nella città di H. Nel 1557 solo 12 villaggi cattolici appartenevano ancora al vescovato. La connessione con la casa principesca di Baviera, dalla quale furono presi i vescovi dal 1573 al 1763, salvò la diocesi. Sotto il vescovo Ernesto (1573-1612) furono chiamati i Gesuiti (ginnasio Josephinum), sotto il vescovo Joseph Clemens (1703-21) fu introdotto dal mezzogiorno lo stile barocco. La fede e la vita religiosa furono rinforzate mediante esercizi spirituali, conferenze del clero e istituzioni caritative. Nel 1802-1803 fu secolarizzato il principato vescovile. Con la bolla *Impensa Romanorum sollicitudo* del 26 marzo 1824 e il decreto papale del 2 luglio 1834 furono assegnati alla diocesi la parte cattolica dell'Untereichsfeld e gli estesi territori della diaspora delle missioni del nord, a destra della Weser e del ducato di Braunschweig: così la diocesi ebbe un territorio di oltre 32.000 kmq. Il vescovo Eduard Jakob Wedekin (1849-70) inaugurò il moderno sistema di cura d'anime, conforme al quale continuarono il lavoro i successori, fra cui Adolf Bertram (1906-14), Joseph Ernst (1915-28), Nikolaus Bares (1929-34) e Joseph Godehard Machens (dal 1934). Nella seconda guerra mondiale subirono distruzioni le città appartenenti alla diocesi: Hannover, H., Braunschweig. Dal 1945 si verifica un forte aumento di cattolici per l'immigrazione degli espulsi dalla zona orientale della Germania: mentre nel 1940 nella diocesi si contavano ca. 250.000 cattolici su 3 milioni di non cattolici, nel 1950 si contano ca. 685.000 cattolici su 4.230.000 di non cattolici. La necessità della erezione di nuovi centri di cura d'anime appare dai seguenti dati (1940): 122 parrocchie, 43 curazie, 225 chiese e oratòri pubblici, 311 sacerdoti diocesani e 16 sacerdoti secolari provenienti da altre diocesi, 3 Ordini religiosi maschili con 4 case e 3 Ordini religiosi femminili con 102 case, fra cui la Congregazione madre delle suore vincentine di H.; nel 1950: 122 parrocchie, 195 curazie, 240 chiese e oratòri pubblici, 259 sacerdoti diocesani, 175 sacerdoti di altre diocesi, 5 Ordini religiosi maschili con 7 case, e 10 Ordini religiosi femminili con 132 case. Nel 1949 fu nominato un vescovo ausiliare.



(da A. Goldschmidt, Die deutschen Bronzetüren, ecc., Marburg 1926-32)
HILDESHEIM, DIOCESI di - Particolare della porta del Duomo (sec. XI).

BIBL.: G. Maring, s. v. in LThK, V, coll. 34-38; Cottineau, I, col. 1417; K. Algermissen, *Maria die Patronin des Hildesheimer Domes u. der Diözese H.*, Hildesheim 1940.
Corrado Algermissen

HILLE, PETER. - Poeta, n. in Vestfalia, presso Höxter, l'11 sett. 1854, m. il 7 maggio 1904 a Berlin-Lichterfelde. Uno dei più cospicui ed originali temperamenti poetici tedeschi di fine Ottocento, oscurato o sfigurato dalla vita pressoché irreale da lui vissuta, tra di *bohémien* e di zingaro. La sua eletta sensibilità gli dettò una lirica che contiene i più lievi e delicati versi di quegli anni, e rappresenta la parte più viva della sua produzione.

Nel romanzo *Die Sozialisten* (1887) si trova un'acuta analisi critica e scettica del socialismo. Vero romanzo è *Die Hassenburg* (1905), dove egli discute anche dei problemi della nobiltà e dell'educazione. Dei due piccoli romanzi storici *Semiramis* e *Kleopatra* (usciti insieme nel 1896), notevole è il secondo; ancor più lo è *Des Platonikers Sohn* o «tragedia dell'educazione» (stesso anno), dove però sono agitati soprattutto i problemi della vita sociale, che gli fu preclusa. C'è inoltre uno H. aforistico, assai popolare, ma debole. Gli amici ne curarono la raccolta delle opere postume.

BIBL.: Opere: *Gesammelte Werke*, 4 voll., ed. J. Hart, Berline 1904; *Aus dem Heiligtum der Schönheit (Aphorismen u. Gedichte)*, Lipsia 1909. Studi: H. Hart, *P. H.*, Berlino 1905; H. Roselieb, *P. H.*, Dortmund 1920.
Giovanni Guerra

HILLĒL. - Tannaita (v.), detto il «babilonese» perché discendente da una famiglia di esuli, celebre per la sua dottrina ed il suo sentire altamente umano, vissuto al tempo di Erode il Grande. È errata la notizia secondo cui H. sarebbe stato maestro di Gesù.

H. introdusse la formola giuridica del «prosbòl», προσβολή, cha aveva l'intento di superare la difficoltà sorta nella vita a causa della legge mosaica della remissione dei debiti nell'anno sabatico. La formola introdotta da H. suona: «Io N. N. trasmetto a voi, giudici a N. N. (la dichiarazione) secondo cui io posso richiedere ogni credito da me concesso in qualsiasi tempo». Con tale formola si toglieva al debitore la velleità di astenersi dalla restituzione dei debiti da lui contratti. Senza il «prosbòl» si sarebbe verificata una stasi insanabile nella vita economica.

Il soverchiare della *hălākhāh* (v.) astratta rese necessaria una remora che a suo tempo e sotto l'influenza di H. trovò la sua espressione in sette fra le più antiche regole ermeneutiche di deduzione dal testo della legge, divenute necessarie a causa della prassi corrente. Tali norme ermeneutiche non corrispondono alla logica occidentale. Così, p. es., il ripetersi casuale di una stessa parola in due testi giuridici differenti implica il dovere di sottoporre ambedue i testi alle stesse norme; quanto vale per la legge in un testo deve valere anche per la legge contenuta nell'altro. In consonanza con la logica moderna si trova invece la regola ermeneutica basata sul principio «a minori ad maius».

Un indirizzo diverso da quello di H. fu seguito da un altro caposcuola a lui contemporaneo, Šammaj.

BIBL.: H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*, 5ª ed., Monaco 1921, pp. 96 sgg., 118 sg.; I. Elbogen, s. v. in *Enc. Jud.*, VIII, coll. 42-51.
Eugenio Zolli

HILTON, WALTER. - Mistico inglese, canonico agostiniano di Thurgarton, nel Nottinghamshire, m. il 24 marzo 1396. La sua fama è legata al suo trattato o guida alla contemplazione *The scale of perfection* (*Scala perfectionis*).

Fu un ardente ammiratore dei Certosini, ma non appartenne mai al loro Ordine, come a torto hanno rife-

rito J. Pitts (1619) e S. Cressy (1659). Il p. Guy riprese tale ipotesi nel 1869, ma H. stesso dice espressamente di non essere un monaco. Giuliana di Norwich (v.) doveva conoscere la sua opera, perché un paio di volte echeggia le sue parole. Dal principio del sec. XV alcuni gli hanno attribuito la paternità del *De Imitatione Christi*, ma questa ipotesi è molto improbabile.

La sua opera è stata specialmente lodata da s. Tommaso More. La *Scale* ebbe le seguenti edizioni: 1494, 1507, 1659 (ed. Cressy), 1869 e 1870; fu presto tradotta in latino con il titolo di *Speculum* o *Baculus contemplationis* dal carmelitano Thomas Fyslawe e fu molto apprezzata dai Certosini. H. scrisse anche *To a devout man in temporal estate* e *The song of Angels*, stampati rispettivamente nel 1506 e nel 1521, e il primo nel 1909 da E. G. Gardner con il titolo *The cell of self-knowledge*; e altri lavori di minore importanza (cf. *Minor works of W. H.* a cura di Dorothy Jones, Londra 1929). La *Musica Ecclesiastica*, dapprima attribuitagli, è formata dei primi tre libri del *De Imitatione Christi*. H. è celebre anche come scrittore. La sua prosa inglese è ammirevole per lo stile chiaro, semplice, stringato ed elegante.

Il suo sistema mistico-teologico è, essenzialmente, quello di Riccardo di S. Vittore, semplificato. H. espone la purificazione dell'anima, la mistica notte oscura, il progresso dell'anima fino a divenire perfetto amore di Gesù, « perfettamente unita a lui in tenerezza di amore ». Tutta l'opera è ricca di bellezza di pensiero, di felice documentazione ed espressione e di quella pratica saggezza tanto evidente nel suo *To a devout man in temporal estate*, che può essere paragonato ai consigli di s. Francesco di Sales a coloro che vivono nel mondo.

BIBL.: J. B. Dalgains, *The scale of perfection. Written by W. H. With an essay on the spiritual life of mediaeval England*, Londra 1870; E. G. Gardner, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 355; S. Autore, s. v. in DThC, VI, coll. 2480-82; R. W. Chambers, *Thomas More*, ivi 1935, pp. 255, 259. Enrico Rope

HIMJARITI, MARTIRI: v. ARETA.

HINAYANA: v. BUDDHISMO.

HINGANFU, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Situata nella parte meridionale della provincia civile dello Shensi, nella Cina settentrionale, fu eretta in prefettura apostolica il 28 marzo 1928 con territorio distaccato in parte dalla missione di Hanchung (v.) e in parte da quella di Sian (v.) e fu affidata ai Frati Minori Conventuali italiani, che si trovavano sul luogo fin dal 1924. Come prefettura apostolica dipende direttamente dalla S. Sede.

Ha una estensione di 43.000 kmq. Al 30 giugno 1949, su una popolazione totale di ca. 1.500.000 ab., i cattolici erano 3756 e i catecumeni 2119; ca. 100.000 maomettani e 1000 protestanti, il resto pagani. Il personale missionario risultava di 3 sacerdoti secolari cinesi e 12 sacerdoti religiosi conventuali, di cui 7 indigeni. Tra il personale ausiliario si contava 1 religioso laico conventuale italiano, 21 suore tutte cinesi e alcuni catechisti e maestri. I seminaristi erano 15 nel Seminario minore e 2 in quello regionale di Kaifeng, nel Honan. Tra le opere figurava 1 ospedale con 28 letti; 3 ambulatori medici; 2 orfanotrofi con 21 bambine; 1 ospizio per vecchi con 12 ricoverati. Le chiese erano 7, le cappelle 12, le stazioni primarie 5 e quelle secondarie 24.

La predicazione evangelica è di data molto recente: nella parte di territorio presa da Hanchung si trovavano solo pochi vecchi cristiani provenienti dalla provincia del Hupeh, quando il p. Domenico Callerio, del Pontificio Seminario dei SS. Pietro e Paolo per le Missioni Estere, coadiuvato da un sacerdote cinese, poté iniziare il ministero ad H. nel 1898. Poco dopo lavorò pure, nella cristianità di Ngoukikou, il p. Alberico Crescitelli, dello stesso seminario, ucciso in odio alla fede il 20 luglio 1900 nella missione di Hanchung. Nella parte di territorio preso da Sian gli inizi cristiani sono anche più recenti, datando appena dal 1920. I Conventuali si misero al lavoro con zelo ed ottennero risultati soddisfacenti. Ebbero tuttavia difficoltà e vittime, tra cui il primo prefetto apostolico p. Giovanni Soggiu ucciso da bande di briganti il 10 nov. 1930 e il secondo prefetto apostolico, il p. Berardo Baracciu, morto, nel sett. 1940, in un bombardamento aereo giapponese su H.

BIBL.: AAS, 20 (1928), p. 223 sg.; GM, p. 197; G. B. Tragella, *Italia missionaria*, Roma-Milano 1939, p. 155 sgg.; Archivio S. Congr. de Propaganda Fide, *Relazione quinquennale H. 1930*, e *Relazione H. al 30 giugno 1949*; MC, 1950, p. 331.

Adamo Pucci

HINSCHIUS, PAUL. - Canonista tedesco, n. a Berlino il 25 dic. 1835, m. ivi il 13 dic. 1898. Alunno delle Università di Heidelberg e di Berlino, conseguì il dottorato in diritto in quest'ultima, il 10 febbr. 1855. Libero docente di diritto ecclesiastico a Berlino (1859), fu poi professore ordinario a Halle (1863-1865) e a Berlino (1872-98). Membro del Reichstag e della Camera dei Signori, ebbe parte preminente nella preparazione della legislazione ecclesiastica prussiana (« leggi di maggio », 1873 e sgg.) sotto il governo Bismarck. Figura fra gli esponenti più rappresentativi della nuova scuola del diritto ecclesiastico tedesco. Di religione protestante, egli professa la subordinazione della Chiesa allo Stato sulla base delle teorie regalistico-febroniane; franco avversario della Chiesa cattolica, si mostra generalmente esatto e giusto nel riprodurne le dottrine e gli ordinamenti.

Tra le sue opere primeggia per valore scientifico e vastità di contenuto il voluminoso trattato: *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland* (6 voll., Berlino 1869-97), rimasto incompleto alla 1ª parte del vol. VI, non avendo ancora esaurito il programma del *System des katholischen Kirchenrechts*. È di grande valore la sua edizione critica della compilazione pseudo-isidoriana e dei capitoli di Angilranno (*Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, Lipsia 1863). Altre opere principali: *Das landesherrliche Patronatrecht gegenüber der katholischen Kirche* (Berlino 1856); *Beiträge zur Lehre von der Eidesdelation mit besonderer Rücksicht auf das canonische Recht* (ivi 1860); *Die preussischen Kirchengestze des Jahres 1873* (ivi 1873); *Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche in Preussen* (ivi 1874; all'Indice, decr. 11 dic. 1874).

BIBL.: J. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts*, III, II, Stoccarda 1880, p. 240 sg.; E. Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, III, I, Monaco 1888-1910, p. 584 sg.; III, II, ivi 1880-1910, p. 258 sg.; E. Heymann, in *Deutsche Juristische Zeitung*, Berlino 1910, p. 1171 sg.; B. Kurtscheid-F. A. Wilches, *Historia Iuris Canonici*, I, Roma 1943, p. 308. Zaccaria da San Mauro

HIRAM. - Nome di re e di altri personaggi di Tiro, che furono in relazione con Israele.

1. Re di Tiro (ebr. *Ḥîrām*; *Ḥîrôm* in *I Reg.* 5, 24; *Ḥûrām* in *I Par.* 14, 1 *qĕrê*), che all'epoca della presa di Gerusalemme inviò a David un'ambasciata di omaggio, recante in dono del cedro e accompagnata da un gruppo di artigiani che « costruirono una casa per David » (*I Sam.* 5, 11). Quando a David successe Salomone, il fenicio si affrettò a mandare una nuova legazione a Gerusalemme: fin da quella circostanza Salomone avviò le trattative, esposte in *I Reg.* 5, per avere gli operai specializzati e la provvista di cedri e abeti del Libano, occorrenti per la costruzione del Tempio e della reggia. Agli artigiani fenici (*I Reg.* 5, 18) Salomone aggiunse in gran numero dei manovali locali (*I Reg.* 5, 6. 13 sgg.; 9, 20-21); quanto al legname, H. lo faceva tagliare e trasportare dai monti al mare e di qui su zattere fino a Giaffa, donde gli operai di Salomone lo facevano proseguire per Gerusalemme. Salomone compensava H. in natura (*I Reg.* 5, 11), ma più tardi per sdebitarsi dovette anche consegnargli una lista di terra in Galilea, dove sorgevano 20 centri abitati (*I Reg.* 9, 10-14). Quando poi Salomone volle avere una flotta di lungo corso (le « navi di Tarsis »), H. gli fornì ancora i marinai per la direzione e l'istruzione del personale israelitico (*I Reg.* 9, 27).

(*fot. Fides*)
HIROSHIMA, VICARIATO APOSTOLICO di - Monumento a s. Francesco Saverio.

2. Artista di Tiro (ebr. *Ḥîrām*; *Ḥîrôm* in *I Reg.* 7, 40; *Ḥûrām* in *II Par.* 14, 11; *Hûrām-'ablîî* in *II Par.* 2, 12; *Ḥûrām-'ābhîw* in *II Par.* 4, 16), figlio di padre fenicio e di madre israelita, inviato da H. re a Salomone, per la fabbricazione degli oggetti di bronzo occorrenti per la reggia e il tempio (ornamentazione e arredamento), descritti in *I Reg.* 7, 13-47. La fusione fu eseguita in un avvallamento presso il Giordano (*I Reg.* 7, 46), ove si trovavano terreni argillosi.

3. Altro re di Tiro (assiro *Ḥurummu*), nominato fra i tributari di Theglathphalasar III (*Annali*, l. CLI, in H. Gressmann, *Altor. Texte*, 2ª ed., Berlino e Lipsia 1926, p. 346), dopo la vittoria del 738 a. C. sulla lega antiassira, capeggiata da *Azrijau* di *Jaudi*, nella Siria nord-occidentale. Giovanni Rinaldi

HIROSHIMA, VICARIATO APOSTOLICO di. - In Giappone, nell'isola di Hon-Shū. Fu eretto con breve apostolico del 2 maggio 1923 e affidato ai padri della Compagnia di Gesù, di lingua tedesca. Al momento della sua costituzione, nelle otto stazioni che lo componevano si trovavano i missionari della Società delle Missioni Estere di Parigi, che da oltre un quarantennio vi esplicavano il loro ministero.

Il primo seme evangelico in questa missione fu sparso dallo stesso s. Francesco Saverio (v.), che per un po' di tempo fissò la sua dimora nella città di H., gettandovi le fondamenta dell'attività missionaria, ereditata per lunghi anni da altri padri della medesima Compagnia di Gesù. Nella persecuzione del sec. XVII molti fedeli nella regione di H., come a Nagasaki, diedero il sangue per la fede cattolica; tra essi rifulge s. Giacomo Kizaemon, giapponese. Il vicariato di H. ha subìto gravissimi danni a causa della recente guerra. Ma ora mostra segni certi di buono e costante progresso. La mentalità del popolo, che prima della guerra spiccava per un rigido conservatorismo, ora appare molto cambiata ed in senso favorevole all'opera dei missionari. È cresciuto il numero dei battezzati e dei catecumeni. Mentre prima della guerra si contavano 80 o 90 battesimi in un anno, ultimamente se ne sono raggiunti 700. La ricostruzione delle chiese e delle opere caritative procede rapidamente. Il vicariato di H. comprende cinque prefetture civili: Yamaguchi, H., Okoyama, Shimane, Tottori, con una superfice totale di 31.672 kmq. Il numero dei cattolici è di 3116 con 927 catecumeni; 26 sono i sacerdoti con 6 fratelli coadiutori, 4 seminaristi indigeni, 46 suore tra indigene ed estere, 3 orfanotrofi con 165 bambini, 1 scuola di musica con 280 studenti, 1 scuola superiore con 420 ragazze, una scuola media con 667 ragazze, 1 scuola professionale con 59 alunne. Vi è anche un istituto di cultura, inteso a propagare le idee cristiane tra le classi colte.

BIBL.: Arch. di Prop. Fide, pos. prot. n. 3531/49; MC, 1950, pp. 403-404; AAS, 15 (1923), pp. 335-36. Edoardo Pecoraio

HIRSCHER, JOHANN BAPTIST. - Teologo, n. a Altergarten (Ravensburg) il 20 genn. 1788, m. a Friburgo in Br. il 4 sett. 1865.

Studiò teologia a Friburgo e nel Seminario di Meersburg fu ordinato sacerdote nel 1810. Dal 1812 professore nel Seminario di Ellwangen, dal 1817 ebbe la cattedra di morale e pastorale nella Facoltà di teologia cattolica di Tubinga, allora eretta (ove ebbe collega G. A. Moehler e fondò con Drey la *Theologische Quartalschrift*), e dal 1837 quella di teologia morale nell'Università di Friburgo in Br.

La teologia di H. è lo specchio fedele dell'epoca di transizione in cui essa sorse: superato il razionalismo nella dogmatica e l'eticismo nella morale, mantiene dell'epoca illuministica l'indirizzo umanistico, l'avversione alla scolastica, alla morale casuistica o ai vecchi metodi catechistici. L'opera *Missae genuinam notionem... eruere tentavit*, in cui caldeggia riforme liturgiche e pastorali, è all'Indice (decr. 20 genn. 1823). H. si sottomise e tentò di meglio armonizzare la sua dottrina con l'insegnamento della Chiesa. H. fu anche zelante animatore di opere caritative e appassionato cultore dell'arte.

Dei suoi scritti sono da ricordare: *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit* (3 voll., Tubinga 1835-36): opera di spiccata originalità; *Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Gottes und Weltheilandes* (ivi 1840); *Katechismus der christkatholischen Religion* (Friburgo in Br. 1842-60).

BIBL.: E. Mangenot, s. v. in DThC, VI, col. 2512; H. Schiel, *J. B. H. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts*, Friburgo in Br. 1926; F. Schnabel, *Storia religiosa della Germania*, vers. it., Brescia 1944, passim; G. Zunini, *Introduzione a J. B. H., Non ingannarti*, Roma 1948, pp. 5-12; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1949, pp. 221-26. Igino Rogger

HISTORISCHES JAHRBUCH. - Periodico di cultura storica, edito a Münster dalla sezione storica della Görresgesellschaft dal 1880, sotto la direzione del dr. G. Hüffer.

Ha come programma di accogliere trattazioni di carattere strettamente scientifico e concernenti la storia ecclesiastica e profana dei tempi posteriori all'avvento del cristianesimo, pur ammettendo, in via eccezionale, argomenti sui tempi anteriori. Intende raccogliere intorno a sé quegli storici, cattolici ed anche acattolici, i quali considerano Gesù Cristo come centro della storia e la Chiesa cattolica come l'istituzione voluta da Dio per l'educazione e la formazione dell'umanità. Lo *H. J.* è quadrimestrale e ciascun fascicolo contiene varie parti: articoli, recensioni e comunicazioni, notizie e necrologi. Sospeso nel 1942, a cagione della situazione internazionale, ha ripreso nel 1949 con i voll. 62-69, che abbracciano il periodo 1942-49.

BIBL.: *Programm*, in *H. J.*, 1 (1880), pp. 3-4; G. Hüffer, *Zur Orientierung*, *ibid.*, pp. 11-22; H. Finke, *Anfänge des H. J.*, *ibid.*, 45 (1925), pp. 477-94. Celestino Testore

HITLER, ADOLF. - Uomo politico tedesco, n. il 20 apr. 1889 a Braunau, ai confini dell'Austria con la Germania, m. il 30 apr. 1945 a Berlino. Si recò a

Vienna per studiare architettura ma, sfornito di licenza di scuola media, fu costretto a guadagnarsi la vita facendo il disegnatore e l'imbianchino. Le dure esperienze della vita a Vienna influirono indelebilmente sulla sua formazione mentale inoculandogli i sentimenti che per tutta la vita costituiranno punti fermi della sua azione politica: la coscienza nazionale pantedesca, un antisemitismo senza restrizioni e una profonda avversione per la religione cattolica. Nella primavera del 1912 H. si trasferì a Monaco di Baviera ed allo scoppio della guerra, nel 1914, si arruolò nell'esercito bavarese. Ferito nella battaglia della Somme nel 1916, si trovò al momento dell'armistizio nell'ospedale di Pasewalk (Pomerania), ricoverato per una grave infermità agli occhi, dovuta ai gas adoperati dagli Inglesi nella battaglia d'Ypres. La guerra perduta dalla Germania non fu per H., come per la maggioranza dei Tedeschi, perduta dall'esercito, ma conseguenza del tradimento interno. Di questo tradimento verso il popolo affamato, ridotto agli estremi, senza più possibilità offensive dopo il fallimento della guerra sottomarina, H. rese responsabile il marxismo ed i giudei.

La leggenda della pugnalata nella schiena trovò in H. uno dei più fanatici e convinti assertori. Come egli stesso scrisse nel *Mein Kampf*, in quel momento decise di dedicarsi alla politica per ricostituire una Germania forte, liberata delle catene del Trattato di Versailles e dei « traditori del nov. 1918 ». Entrato nel sett. 1919 nel Partito tedesco dei lavoratori (*Deutsche Arbeiterpartei*), che l'anno successivo cambiò il nome in quello di « Partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori » (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*), H. ne divenne il capo con pieni poteri nel luglio 1921. L'occupazione della Ruhr e l'inflazione diedero nuova esca alla propaganda di H. contro il governo rinunciatario di Berlino e a Monaco gli fecero concepire l'idea di un colpo di Stato, la cui riuscita avrebbe dovuto esautorare il governo centrale del Reich e condurlo al potere. La marcia sulla Feldherrnhalle (9 nov. 1923) però fallì e H. fu processato e condannato a cinque anni di fortezza da scontarsi a Landsberg. Vi rimase fino al 20 dic. 1924, quando fu graziato : durante la sua detenzione scrisse la prima parte di *Mein Kampf*, pubblicata il 18 luglio 1925 (la seconda parte uscì nel 1927). Ricostituito il partito, H. passò di successo in successo e divenne il 30 genn. 1933 Cancelliere del Reich. Forte della perplessità dei partiti borghesi, H. riuscì ad ottenere i pieni poteri con la promessa di garantire le libertà costituzionali; ma invece di tener fede alla parola data cominciò a sciogliere tutti i partiti e le organizzazioni sindacali ed accentrò ogni attività politica nell'unico partito nazionalsocialista. Procedette inoltre al riarmo della *Reichswehr*; attuò nel 1938 l'annessione dell'Austria, occupò l'anno successivo la Cecoslovacchia ed nvase la Polonia, scatenando la seconda guerra mondiale, iche aveva creduto di poter evitare con il Trattato di non aggressione concluso con l'U.R.S.S. il 23 ag. 1939. Contemporaneamente all'interno proseguì la lotta senza quartiere contro qualsiasi opposizione politica; decretò le più feroci persecuzioni contro gli ebrei; non risparmiò né la Chiesa cattolica né le altre confessioni, e tentò inutilmente di sostituirvi un neopaganesimo razzista, fondato sul mito del sangue ariano. Il Concordato del Reich, che H. aveva concluso il 20 luglio 1933 con la S. Sede al solo fine di acquistare dinanzi al mondo prestigio politico, rimase lettera morta, né il governo di Berlino faceva mistero di considerarlo quale uno *chiffon de papier*, con il moltiplicare le offese alla religione cattolica e con il sostenere la corrente neopagana. Pio XI intervenne pertanto il 14 marzo 1937 con l'encicl. *Mit brennender Sorge*, la cui lettura e pubblicazione fu proibita in Germania. La guerra peggiorò ulteriormente le relazioni della S. Sede con il terzo Reich, le cui autorità, con la scusa delle condizioni belliche, confiscarono e soppressero i beni ecclesiastici ed impedirono in ogni modo il libero svolgimento della vita spirituale cattolica. La campagna di Russia, iniziata nel giugno 1941, e la sconfitta di el-Alamein in Libia (ott. 1942) segnarono il principio della fine e H., quando ormai l'esercito russo si trovava nel cuore di Berlino, secondo la ricostruzione degli ultimi giorni del *Führer* fatta da una apposita commissione inglese, si uccise per non cader vivo nelle mani dei nemici.

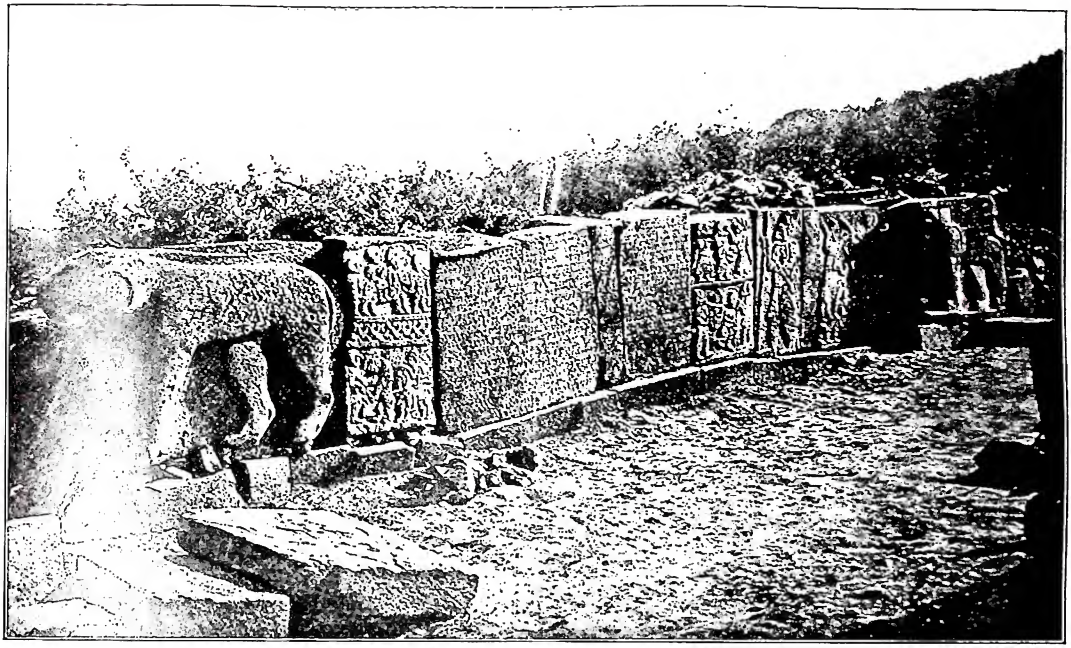
Bibl.: Sul programma e sulle idee politiche di H., con indicazioni autobiografiche, si veda il *Mein Kampf*, I, Monaco 1925; II, ivi 1927. Utilissima, con abbondante bibl., una scelta sistematica dei discorsi di H. in traduzione inglese, curata dal Royal Institute of International Affairs, *The speeches of A. H., apr. 1922-aug. 1939*, ed. N. H. Baynes, 2 voll., Londra 1942. Tra le biografie di H., ricca di dati generalmente sconosciuti, ma di intonazione antihitleriana, è quella di K. Heiden. *A. H.*, 2 voll., Zurigo 1936-37 (trad. it., Roma 1947). Sulla politica estera di H. cf. E. Kordt, *Wahn und Wirklichkeit*, Stoccarda 1948. Sull'opposizione contro H. : H. Fraenkel, *The german people versus H.*, Londra 1940; R. Pechel, *Deutscher Widerstand*, Erlenbach-Zurigo 1947; A. W. Dulles, *Germany's underground*, Nuova York 1947; M. Mourin, *Les complots contre H. (1938-45)*, Parigi 1948; H. Rothfels, *The German opposition to H.*, Hinsdale 1948. Su H. e la Chiesa cattolica : N. Micklem, *National Socialism and the Roman Catholic Church*, Londra 1939; *Mit brennender Sorge. Das päpstliche Rundschreiben gegen den Nationalsozialismus und seine Folgen in Deutschland*, ed. S. Hirt, Friburgo in Br. 1946; J. Neuhäusler, *Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand*, 2ª ed., Monaco 1946; M. Maccarrone, *Il nazionalsocialismo e la S. Sede*, Roma 1947. Sugli ultimi giorni di H. cf. H. R. Trevor-Roper, *The last days of H.*, Londra 1947 (trad. it., Milano 1947). Silvio Furlani

HITTITI. - Popolo oggi ben noto dopo i testi di el-ʿAmārnah e di Boghazköj, spesso menzionato nella Bibbia (ebr. *Ḥēth*, plur. *Ḥittîm*; anche *bĕnê Ḥēth*; Settanta Χιτταῖοι, Volg. *Hethaei*), nei libri storici. Alcuni passi biblici si riferiscono ad un regno degli H. e ad una razza hittita, abitante fuori del paese di Canaan; ma non si localizza né il regno né il paese. Le scoperte recenti diedero ragione al testo sacro e smentirono le affermazioni precipitose dei critici di mezzo secolo fa che trovavano nell'affermazione biblica di un impero hittita un errore madornale.

Espliciti per un « regno » degli H. sono : *I Reg.* 10, 29 : Salomone procurava dei cavalli per i « re » degli H. e per quelli di Damasco; *II Reg.* 7, 6 : « Ecco che il re d'Israele si è alleato contro noi (Siri) ai "re" degli H. e degli Egiziani che combatteranno contro di noi ». Altri testi sembrano accennare ad una popolazione hittita extracananea. Il re Salomone ebbe delle mogli straniere; la figlia del faraone d'Egitto, moabite, sidonie, hittite (*I Reg.* 11, 1). Molti secoli prima, Esaù figlio di Giacobbe sposò Giuditta figlia di Beeri hittita, e Basemath figlia di Elon hittita (*Gen.* 26, 34). *Iudc.* 1, 22 sgg. racconta di un anonimo cacciato dalla sua città Luza, chiamata poi Bethel, che si reca nel « paese degli H. », per fondarvi una città a cui fu dato il nome di Luza.

Però la maggior parte dei passi biblici si riferiscono a H. abitanti in Canaan. Al tempo di Abramo viveva nella regione di Hebron (tra Gerusalemme e il Neghebh) una colonia di *bĕnê Ḥēth* o H., che pare possedesse dei terreni abbastanza vasti. Il patriarca Abramo tratta con essi per l'acquisto di un campo, che diventa luogo di sepoltura per Sara, sua moglie, per lui e la sua famiglia. Nell'alleanza fatta con Abramo (*Gen.* 15, 18-21), nei numerosi testi dove sono menzionati gli abitanti della Terra Promessa, gli H. sono menzionati accanto agli Amorriti e ad altri popoli immigrati od autoctoni in Canaan. *Num.* 13, 29 determina la posizione geografica delle popolazioni che saranno sottomesse al popolo eletto: gli H., gli Iebusei, gli Amorriti (v.) abitano le montagne, mentre i Cananei soggiornano lungo il mare e nelle vicinanze del Giordano. Inoltre, due h. vissero al tempo di David (ca. 1025) : Achimelech (interrogato dal profugo perseguitato : « Chi mi accompagnerà da Saul? » : *I Reg.* 26, 6) e Uria, il marito di Bethsabea, vittima del Re omicida e adultero.

Nei libri profetici solo *Ez.* 16, 3-45 accenna agli H., dicendo che la madre d'Israele (cioè degli Ebrei) era hittita. Giustino Boson



(*da A. A. Kampman, Archälogie der Hethietische Rijken, in Jaarbericht van het Vooraziatisch - Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux, 11 [1949-50], tav. 20*)

HITTITI - Rilievi hittiti ed iscrizioni bilingui (fenicio e hittito-geroglifico) scoperti a Karatepe negli scavi turchi del periodo 1947-48.

RELIGIONE DEGLI H. – Gli H. si chiamavano da se stessi Hattu o meglio « uomini del paese della città di Hattu » o « Hattusas », nome della capitale. Essi erano di lingua indoeuropea, di razza mista, e si sovrapposero a popolazioni micrasiatiche di altra lingua e civiltà, presso le quali la città di Hattu godeva già grande prestigio. Gli H. assunsero quale nome nazionale quello del popolo conquistato. Gli abitanti di Hattusas anteriori agli H. si sogliono chiamare Hattici; essi avevano una lingua del tutto diversa da quella propria degli H., parlata però ancora dopo la conquista hittita e rimasta quale lingua di certe cerimonie religiose. Finora non si sa nulla di preciso sul modo come è stato fondato l'Impero degli H. Può darsi che Anittas di Kussar (circa contemporaneo di Hammurabi di Babilonia) vi abbia avuto grande parte. Sembra che i successori di questo Re, conquistatore di varie regioni dell'Asia Minore, tra le quali il Regno di Hattusas, siano tutti appartenuti a quella dinastia che detenne il potere nell'Impero degli H. fino al crollo verso il 1200. L'apogeo della potenza si ebbe verso la fine, dal 1400 al 1200, segnatamente sotto i re Suppiluliumas e Mursilis II, quando la lotta in Siria con gli Egiziani rese l'Impero formidabile e un pericolo per l'Egitto.

Gli H., come ebbero una propria civiltà, ebbero pure una religione particolare, che, sebbene nei suoi tratti fondamentali fosse simile a quelle delle altre nazioni paleorientali politeistiche, ed in primo luogo a quella dei Babilonesi e Assiri, presenta parecchie peculiarità del tutto diverse. Essa era politeistica, con grandissimo numero di divinità, di provenienza diversa; divinità micrasiatiche anteriori agli H., divinità dei pantheon dei popoli sottomessi, ed infine figure divine proprie degli H. e comuni con le altre schiatte di lingua indoeuropea. Il pantheon dell'Impero hittita era quindi alquanto composito, tanto più che esso subì pure l'azione di quello dei Babilonesi per il tramite del pantheon degli Hurriti, i quali abitavano nelle regioni tra l'Asia Minore hittita e la Babilonia e Assiria. L'influsso hurrita è piuttosto forte, oltre che nel pantheon, nei miti, dei quali numerosi sono di origine hurrita, sebbene pervenuti soltanto in versione hittita.

Del dio nazionale e principale si ignora ancora il nome, ma che esso era un dio della tempesta, dei fulmini, della pioggia e del cielo è attestato già dal suo ideogramma, che lo dimostra corrispondente al dio mesopotamico Adad. Accanto al dio della tempesta si ha quale sua moglie una dea, la prima nel pantheon degli Hattici, la dea solare di Arinna, la quale non sembra però essere stata dea del sole, poiché gli H. avevano un dio del sole diverso da questa dea, che aveva il suo grande santuario nella città di Arinna. Essa è chiamata « la regina dei paesi », « la regina del cielo », « la signora del giudizio giusto ». A lei i re degli H. stendevano le relazioni delle loro campagne militari e per lei giuravano nei trattati internazionali. Molto importante era ancora un'altra dea, quella cui i Babilonesi e Assiri davano il nome di Ištar. Oltre che il sole gli H. adoravano pure la luna: il dio della luna era Arma. Figlio del dio supremo era Telipinus, divinità agraria e della vegetazione, della fertilità, corrispondente al dio Tamūzu mesopotamico. Il nome del dio Innaras sta forse in rapporto con quello di Indra indiano. Il dio Hasamilia aveva la facoltà di nascondere la gente. Molto antico era il dio Halmasuittis, divinità di Anittas di Kussar. Le divinità hittite protettrici erano chiamate Kulses. Gli H. avevano personificato anche alcuni concetti astratti o morali, come il Peccato, la Sincerità, il Diritto, l'Esaudizione ed altri.

Erano entrate a far parte del pantheon hittita alcune importanti figure divine dei Luvi, come Santas e Kupapa, e degli abitanti del paese di Palā. Le divinità babilonesi e assire del pantheon erano Anu assieme a sua moglie, Enlil e sua moglie, Ea e Damkina, Išḫara ed ancora non poche altre figure divine. Gli H. avevano grande venerazione anche per i fiumi, i monti e il mare, dei quali essi tenevano immagini nei templi.

Essi raffiguravano le loro divinità del tutto antropomorficamente, come se fossero uomini in tutto e per

tutto. Infatti davano ai loro dèi tutte le qualità fisiche e morali caratteristiche degli uomini.

Anche gli H. avevano, come i loro vicini, una ricca fioritura di miti, in parte di origine indoeuropea, in parte di provenienza mesopotamica attraverso la mitologia degli Hurriti. Vanno rilevati specialmente il *Mito di Telipinus*, secondo il quale questo dio scomparve un brutto giorno, al che sulla terra cessò la vita vegetativa e generativa. Si va in cerca del dio ed infine l'ape riesce a rintracciarlo. È evidente l'influsso del mito di Tamūzu su questo racconto mitico degli H. È stato conservato inoltre il racconto del dio della tempesta e del serpente Illuyankas. Di altri miti non si hanno che frammenti. Gli H. avevano tradotto nella loro lingua il mito babilonese di Gilgameš, cioè l'*Epopea di Gilgameš*: di questa la versione hittita ha conservato certi passi non ancora ritrovati nella redazione assira.

Sotto agli dèi stanno nella gerarchia degli esseri numerosi demoni; sotto questi gli uomini, tra i quali i re occupano una posizione molto preminente, poiché sono i vicari degli dèi in terra e i loro rappresentanti, e in primo luogo delle divinità personali, come della dea Ištar, che è stata la divinità personale del re Hattusilis, da lei favorito perciò in tutte le sue imprese.

Ciò che accadrà e la volontà degli dèi gli H. cercavano di apprendere mediante la mantica o arte divinatoria, non meno importante presso di loro che presso gli antichi mesopotamici. Moltissimi testi mantici in lingua hittita sono stati tradotti dal babilonese, altri si basano sopra testi redatti in questa lingua. Spiccavano tra le arti mantiche l'epatoscopia, l'estispicio, l'astrologia, le predizioni dal volo degli uccelli, dai parti difettosi. Gli dèi comunicavano la loro volontà anche nel sogno e mandavano gli uccelli a significare ciò che gli uomini dovevano fare. Si prediceva il futuro, inoltre, dalle febbri che colpivano il re hittita. Si vedevano segni ominosi nei cambiamenti che subivano le statue degli dèi.

Molto ricca era la letteratura religiosa degli H. di scritti magici e incantatori. La magia e gli incantesimi avevano grandissima parte nella loro religione, lato questo della loro vita religiosa che li avvicina ai Babilonesi e ai popoli primitivi. Specialmente la magia simpatica era molto in voga. Le tavolette d'argilla inscritte con testi hittiti hanno conservato molti scritti incantatori, descriventi cerimonie di scongiuri, tutte pieni di atti prototipici magici.

Gli H. conoscevano altresì l'evocazione di divinità da città nemiche per farle passare nel proprio campo, come facevano i Romani, e la maledizione delle città conquistate. Interdetti particolari proteggevano la persona del re, il quale doveva sottomettersi frequentemente ad atti purificatori per rendersi immune dai contatti deleteri. Gli H. avevano una dottrina molto elaborata sul peccato, che era ritenuto colpire con le sue conseguenze qualche volta appena i successori dei veri peccatori. Il sacrificio era simile a quello delle altre nazioni paleorientali : aveva carattere di pasto e di offerta presentata al dio. La composizione della numerosa ed influente casta sacerdotale non variava molto da quella dei sacerdoti presso i mesopotamici. La letteratura religiosa era ricca di rituali con la minuziosa descrizione di feste e cerimonie religiose. Nei riti se ne riscontrano ancora parecchi di origine hattica.

BIBL.: G. Furlani, *La religione degli H.*, Bologna 1936; id., *Saggi sulla civiltà degli H.*, Udine 1939; id., *La religione degli H.*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, I, 3ª ed., Torino 1949, pp. 453-90. Giuseppe Furlani

HITTORP, MELCHIOR. - Liturgista, canonico di S. Maria ad Gradus e decano dal 1583 della collegiata di S. Cuniberto, n. a Colonia ca. il 1525, m. ivi nel 1584.

Per suggerimento di Giacomo Pamelius raccolse, onde difendere le istituzioni liturgiche cattoliche dalle critiche dei novatori, nel *De divinis catholicae Ecclesiae officiis et mysteriis varii vetustorum aliquot Ecclesiae Patrum ac scriptorum ecclesiasticorum libri* (in-fol., Colonia 1568), l'*Ordo romanus* e le opere a carattere liturgico di Isidoro, Ps. Alcuino, Amalario, Rabano Mauro, Valafrido Strabone, Bernone di Reichenau, il Micrologo, Ivo di Chartres, Ildeberto, Radulfo di Rivo, una *Expositio Missae* carolingia. La nuova edizione approntata da G. Ferrari (Roma 1591) è stata arricchita di altri sette testi tra cui le opere liturgiche di Pietro Damiani, Pietro Cluniacense, Onorio di Autun e Ruperto di Deutz. Questa edizione fu poi riprodotta con qualche aggiunta nel vol. X della *Magna Bibliotheca Veterum Patrum* di Margarin de la Bigne (Parigi 1610). La pregevole raccolta dell'H. rimane il prototipo di un *corpus* di opere liturgiche.

BIBL.: Hurter, III, coll. 357-58; F. Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*, Parigi 1907, pp. 43-45; M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, Lovanio 1931, pp. XV-XVI e passim; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Friburgo in Br. 1932, p. 136; W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, I, Augusta 1933, coll. 1616. A. Pietro Frutaz

HITZE, FRANZ. - Politico e sociologo cattolico tedesco. N. il 16 marzo 1851, ad Hanemicke (Vestfalia), fu ordinato sacerdote nel 1878. Nel 1880 fu eletto segretario generale della « Arbeiterwohl »; dal 1893 sino al 1920 fu professore a Münster, in Vestfalia, di sociologia cristiana; dal 1884 fu anche membro del Reichstag, militando nel Partito del centro. M. a Bad Nauhein il 20 luglio 1921.

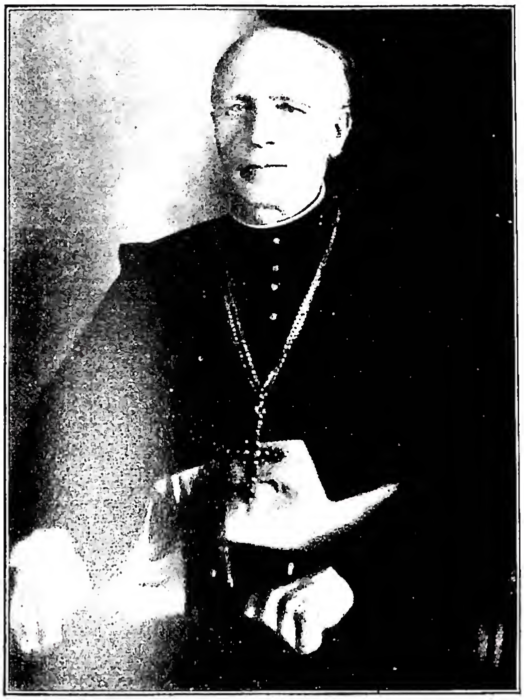
Per quaranta anni dedicò tutta la sua opera, mediante scritti e discorsi, ad una riforma sociale da attuarsi attraverso una collaborazione tra la Chiesa cattolica, lo Stato e la società, in modo però da lasciare all'iniziativa privata ed alla carità, prima di indursi a propugnare l'intervento dello Stato, l'attuazione di un sano programma sociale. Egli riuscì a convincere i cattolici tedeschi, sensibili ai problemi sociali delle trasformazioni cui andavano incontro, ai suoi tempi, sia l'economia che la società, e ottenne, in Germania, il riconoscimento di un'auto-amministrazione sindacale delle leghe, tutelanti gli interessi economici dei professionisti e dei lavoratori.

Scrisse fra l'altro : *Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung* (München-Gladbach 1877); *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft* (ivi 1880); *Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung* (ivi 1892); *Zur Würdigung der deutschen Arbeiter-Sozialpolitik* (ivi 1913).

BIBL.: A. Pieper, *F. H. zum Gedächtnis*, München-Gladbach 1921; autori vari, *Soziale Arbeit in neuen Deutschland. Festschrift zum 70. Geburtstage v. F. H.*, ivi 1921; A. Pieper, s. v. in *Staatslexikon*, II (1927), coll. 1905-21; F. Müller, *F. H. u. sein Werk*, München-Gladbach 1928. Francesco Ercolani

HLINKA, ANDREJ. - Protonotario apostolico e uomo politico slovacco, n. il 27 sett. 1864 a Černová, m. il 16 ag. 1938 a Ružomberok (Slovacchia). Ordinato sacerdote nel 1889, H. si diede all'apostolato organizzando cooperative sociali, combattendo l'alcoolismo, dedicandosi attivamente all'insegnamento. Nel 1905 divenne parroco nella città di Ružomberok, ove fece costruire le scuole, l'orfanotrofio, creò una casa editrice, e diede inizio alla sua notevole attività politico-culturale. Fondato nel 1897 il giornale *L'udové Noviny*, venne per la prima volta l'anno seguente proposto come candidato al Parlamento di Budapest, e diede vita nel 1905 al Partito popolare slovacco, che si proponeva la libertà politica e religiosa di quella nazione. S'ebbe così, a partire dal 1923, il più grande partito politico della Slovacchia, grazie al quale nel 1938 venne realizzandosi l'autonomia del paese; con l'occupazione russa comunista del 1945 il partito venne soppresso.

Dopo le elezioni del 1906 H. incorse per ragion politiche nella sospensione da parte del suo Ordinario e contemporaneamente fu condannato dalle autorità ungheresi a tre anni e mezzo di carcere, che scontò a Seghedino. Durante la sua prigionia tradusse nuovamente in lingua slovacca la S. Scrittura; la causa ecclesiastica fu a Roma risolta in suo favore, sicché, uscito dal carcere nel 1910, poté riprendere possesso della sua parrocchia, e fece costruire una bella chiesa nel paese nativo di Černová. Ma il 27 ott. 1907, allorché la chiesa doveva essere consacrata, ebbe luogo un grave scontro fra po-



(per cortesia di P. Lacko S. J.)
HLINKA. ANDREJ - Ritratto.

polo e gendarmeria ungherese, con l'uccisione di varie persone e parecchi arresti. H. fece allora un giro di conferenze nell'Europa centrale, interessando il pubblico sulla situazione degli Slovacchi in Ungheria.

Dopo la prima guerra mondiale, nel 1918, H. accettò l'unione degli Slovacchi con i Cechi, ma vide presto i suoi piani frustrati e quindi riprese il movimento autonomistico, dimostrandosi ancora una volta ottimo e fedele sacerdote. Fu infatti esortato a prendere parte al nascente scisma della Chiesa nazionale in Cecoslovacchia, ma facendo leva sulla sua grande popolarità concorse non poco a neutralizzare tali tendenze in tutta la Slovacchia, sempre difendendo la religione cattolica nel Parlamento di Praga e sostenendo l'ardua opera dei nunzi apostolici in un momento così delicato.

BIBL.: K. Sidor, *A. H.*, Bratislavia 1934; *Meditazioni di H. a Mirov*, pubblicate da K. Sidor, trad. it. di G. Kapala, Roma 1942; A. Fagula, *A. H.*, Bratislava 1944. Carlo Sidor

HOBART, ARCIDIOCESI di. - Comprende tutta l'isola di Tasmania con le piccole isole adiacenti. Scoperta nel 1642, fu annessa all'Inghilterra nel 1777 ed occupata nel 1804 per farne una colonia penale. Il primo sacerdote cattolico fu il rev. Filippo Connolly, che vi giunse nel 1821 e vi esercitò da solo il ministero sino al 1835 sotto la giurisdizione del vicario apostolico dell'isola di Maurizio. Nel 1835 vi approdò mons. Giovanni Beda Polding, vicario apostolico dell'Australia, in viaggio verso Sydney, ed ebbe un forte contrasto con il Connolly.

Nel 1842 fu eretta la diocesi di H. per tutta l'isola; la nuova diocesi si poté sviluppare in mezzo a grandi difficoltà, provenienti del fatto che la popolazione era ed è in grandissima maggioranza protestante e molti sono del tutto indifferenti verso la religione. Gli aborigeni sono stato tutti eliminati. Fu elevata ad arcidiocesi il 3 ag. 1888. Il clima è buono e il terreno è fertile. Vi si parla l'inglese. La superfice della diocesi è di kmq. 50.000 con una popolazione di 257.000 anime. Secondo le statistiche del 1948, i sacerdoti diocesani sono 48 e 11 religiosi, fratelli 21, suore 268, cattolici 39.000, protestanti 217.850, ebrei 150. I seminaristi studiano nei Seminari di Melbourne e Sydney. Vi sono 1 distretto, 27 parrocchie, 59 stazioni secondarie, chiese e cappelle 99, ospedali 2 con 190 letti, orfanotrofi 2 con 97 bambini, scuole elementari 31 con 3865 alunni, medie 5 con 740 alunni, superiori 3 con 345 alunni. Vi si pubblica il periodico settimanale *Standard* con 2900 copie.

BIBL.: Archivio di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 1480/49; P. F. Moran, *History of the catholic Church in Australasia from authentic sources*, ivi s. a., pp. 241-91; MC, 1950, p. 449. Saverio Paventi

HOBBES, THOMAS. - Filosofo, n. a Malmesbury il 5 apr. 1588, m. a Hardwicke il 4 dic. 1679. Studiò a Oxford; quindi iniziò, ancor giovane, la serie dei suoi viaggi in Europa, dapprima per seguire come precettore il figlio di Lord Cavendish, e più tardi per sfuggire alla torbida atmosfera creatasi in Inghilterra per le lotte tra Cromwell e gli Stuarts. Visitò così, tra l'altro, anche l'Italia, dove conobbe Galilei. Ma più di tutto viaggiò in Francia, ove sostò, a più riprese, a lungo: ed a Parigi ebbe modo, attraverso il Mersenne, di entrare in contatto con la filosofia cartesiana, il cui razionalismo influì durevolmente sul suo pensiero, modificandone il primitivo orientamento baconiano. Documento esplicito del suo interesse per la speculazione di Cartesio, oltre i ripetuti contatti con i circoli cartesiani di Parigi, restano le *Terze obiezioni* alle *Meditazioni*, di particolare importanza per chiarire la posizione di H. nella storia del pensiero.

Ad una prima lettura la critica di H. alle *Meditazioni* di Cartesio appare sconcertante per la sua inintelligenza del valore teoretico di quelle: tutti i concetti più familiari al pensiero del francese (come la sostanzialità del pensiero, l'innatezza delle idee, l'esistenza di Dio e le sue prove) vengono da H. sistematicamente deformati o fraintesi. Ciò è dovuto all'originaria ispirazione baconiana del suo pensiero. Con Bacone (v.) H. era stato in dimestichezza dal 1623 al 1626, e da lui aveva ereditato quella visione naturalistica del reale, che doveva farlo fuggire, in nome di un materialismo rigidamente coerente, da ogni astrusità metafisica d'ispirazione apparentemente tradizionale.

Tuttavia, il contatto con Cartesio contribuì a determinare l'orientamento di H., deviando infine l'ispirazione fondamentalmente empiristica ed antimetafisica del pensiero baconiano verso un rinnovato interesse metafisico, che nella mente dell'inglese assumerà poi la forma di una metafisica della fisica, trascritta in termini materialistici, in cui si risolvono e dissolvono le istanze metempiriche del pensiero. Espressione compiuta di siffatto orientamento del pensiero hobbesiano rimangono le opere speculative della tarda maturità, il *De corpore* (1655) e il *De homine* (1658), che insieme con il *De cive* (1642) formano la trilogia nota sotto il titolo di *Elementa philosophiae*. Del *Leviathan*, ch'è considerato come il capolavoro di H., si dirà in seguito.

L'assunzione acritica del mondo corporeo come l'unica realtà, alla cui materialità debba ridursi ogni fenomeno, è il punto di partenza, anticartesiano per eccellenza, della filosofia di H.; la concezione sostanzialistica di quel mondo è l'espressione materialistica dell'esigenza metafisica. Questo duplice aspetto, cartesiano ed anticartesiano insieme, del pensiero di H., già rivelato dalle *Obiezioni*, è particolarmente confermato dal *De corpore*. La materia è l'unica sostanza, dotata di estensione, di resistenza e di forza. Lo spazio vuoto non esiste: esso è l'*idea corporis*, il *phantasma rei exsistentis, quatenus exsistentis*; il corpo è la realtà metafisica, lo spazio è la rappresentazione soggettiva di questa realtà nella sua esteriorità. Ugualmente il tempo non è che il fantasma o la rappresentazione soggettiva del movimento, che

anima il corpo. Corpo e movimento, e insieme spazio e tempo come loro fantasmi : ecco i concetti fondamentali della filosofia di H. Da tali concetti, determinati analiticamente, la scienza deduce sinteticamente l'universo, ad essi riducendo in tal modo ogni aspetto del reale, ed inquadrando di conseguenza in una stessa veduta materialistico-meccanicistica la realtà fisica, psichica e politica : la geometria, la meccanica, la fisica, la morale e la politica non sono così che i successivi momenti dello stesso procedimento scientifico e della stessa filosofia. Ma la scienza è conoscenza, che ha in sé immanenti la sua logica e il suo metodo : denota pertanto un'emergenza sul reale come riflessione su di esso. Come giustificare quest'emergenza ? H. ha compiuto un vigoroso tentativo di ridurre nel quadro della sua concezione materialistica anche il processo gnoseologico. Il tentativo consiste nello scindere il conoscere sensibile dalla logica degli universali, che da esso trae sviluppo. Solo il primo è concreto, com'è concreto il movimento prodotto dagli oggetti sugli organi sensibili e da questi trasmesso al cervello. La logica della scienza, invece, si riduce ad un puro nominalismo: gli universali non sono che nomi, che esigono di essere definiti : la definizione è dunque il principio logico della scienza. La quale procede, per l'appunto, collegando nomi a nomi nella proposizione e nel sillogismo. Il linguaggio, pertanto, è per H. il *Deus ex machina*, non giustificato, che dovrebbe mediare e conciliare l'istanza empiristico-materialistica con l'esigenza logica di un'organizzazione del sapere, accettata dal razionalismo come matematismo deduttivo.

Il canone d'interpretazione materialistica viene di conseguenza applicato anche ai fenomeni della vita psichica. La sensazione, ch'è il fondamento della conoscenza, si riduce alla resistenza opposta dal cervello al movimento trasmessogli dagli organi dei sensi, mentre l'immaginazione e la memoria sono altrettanti fatti psichici, dipendenti dal senso e, in ultima istanza, ad esso ricondotti. Lo stesso dicasi per la vita etico-passionale : il volere, che ne è a fondamento, viene spiegato come effetto della reazione del cuore al movimento organico trasmessogli dal cervello : e tale reazione si determina come piacere o dolore, e quindi come tendenza o repulsione verso l'oggetto percepito, a seconda che il movimento, donde essa ha tratto origine, favorisca o deprima il moto vitale del cuore. Ogni altra passione sorge come complicazione di quella tendenza o repulsione con la rappresentazione degli oggetti. La libertà del volere è quindi esclusa : e per tale esclusione H. ebbe a sostenere una nota polemica con J. Bramhall, vescovo di Derry.

Il criterio del bene è pertanto, per H., puramente utilitaristico, in quanto il bene stesso vien ridotto a puro oggetto del piacere. L'uomo è perciò fondamentalmente egoista, e la sua moralità non è che egoismo ragionato. Di conseguenza, l'interesse politico di H., particolarmente vivo, si appaga in una teorizzazione rigorosamente coerente dell'assolutismo statale. Essendo l'uomo naturalmente *homini lupus* (*De cive*, cap. 1), se l'umanità permanesse nello stato di natura, essa vivrebbe in un feroce e perpetuo *bellum omnium contra omnes* (*ibid.*), ma tornando questa guerra di danno all'egoismo stesso dei singoli, sorge per effetto del medesimo egoismo la necessità di un contratto sociale, per cui gl'individui alienano nelle mani di un sovrano una parte dei loro diritti naturali, al fine di assicurare la conservazione della pace sociale. Il sovrano, che impersona lo Stato, ha perciò un potere illimitato, derivantegli dalla necessità di organizzare i *disiecta membra* della società in quell'organismo unitario che si dice « popolo », e di preservare tale organismo da ogni tentativo di evasione o sopraffazione individuale. Della concezione assolutistica di H. e delle sue estreme conseguenze resta vivo documento il *Leviathan* (1651), in cui, dopo una sommaria esposizione dei principi informatori del sistema, si tratta dello Stato come di un corpo artificiale, analizzabile secondo gli stessi principi che regolano lo studio dei corpi naturali.

Occorre tuttavia osservare che, per effetto dell'esasperazione stessa dell'esigenza assolutistica e di un'idea della ragion di Stato fondata su una visione materialistica e insieme pessimistica dell'umana realtà, un elemento nuovo s'infiltrava a contraddire più che a mitigare l'originaria ispirazione del *Leviathan* : e cioè, una sorta d'individualismo utilitaristico, che vuol essere, non già, s'intende, una protesta dell'interesse del singolo di contro a quello dello Stato, bensì una giustificazione dello Stato come il solo organismo capace di provvedere all'interesse dei singoli. Così che il realismo machiavellico di H. si è trovato di fronte alla necessità di conciliare siffatta ispirazione individualistica con l'astratta finalità sovraindividuale del suo Stato leviathanico : ed ha pagato per questo il suo tributo persino al giusnaturalismo umanitario di U. Grozio. Il trapasso dallo stato naturale allo stato di convivenza civile viene spiegato da H. con la distinzione fra « diritto di natura » e « legge di natura »: concepiti, il primo come espressione dell'illimitata pretesa di ogni singolo contro gli altri, la seconda come norma razionale indicante il modo migliore di realizzare la propria utilità. Ma è evidente che una tale distinzione è affatto ambigua : essa cela, in realtà, l'esigenza di giustificare la costituzione di uno Stato, che non astragga dalla realtà sociale da cui sorge, e di questa riconosca i fini e le necessità di vita. S'intende, dunque, come il *Leviathan* abbia potuto mettere a rumore il mondo politico e culturale dell'epoca in cui fu composto : la sua stessa ambiguità, derivante dal contrasto non risolto tra natura e libertà, necessità e ragione, lo rendeva oggetto di opposte valutazioni; e lo stesso Spinoza (v.) non poteva sottrarsi dal subirne profondamente l'influsso. L'illuminismo era ormai vicino; e al processo della sua formazione la filosofia hobbesiana non può dirsi estranea : come dimostra, tra l'altro, l'insensibilità religiosa del suo autore, che grossolanamente paragonava le verità religiose alle pillole, le quali, se inghiottite, possono giovare, mentre masticate nauseano.

BIBL.: Edizione delle opere latine curata da H. stesso, 4 voll., Amsterdam 1668; ed. delle opere latine (4 voll.) e inglesi (11 voll.) di Molesworth, Londra 1939-45. Studi : J. Taylor, *Th. H.*, Londra 1908; R. Hönigswald, *H. und die Staatsphilosophie*, Monaco 1922; H. Moser, *Th. H.*, Berlino 1923; A. Levi, *La filosofia di T. H.*, Roma 1929; P. Laird, *H.*, Londra 1934; G. Bianca, *Diritto e Stato nel pensiero di T. H.*, Napoli 1946. Ampia bibl. generale e particolare fino al 1924, in Überweg, III, pp. 661-62. Vittorio Sainati

HOBERG, Gottfried. - Esegeta cattolico tedesco, figura di primo piano al tempo del modernismo, n. a Heringhausen (Westfalia) il 19 nov. 1857, m. a Friburgo in Br. il 19 genn. 1924. Sacerdote nel 1881, fu nel 1887 ordinario a Paderborn, dal 1893 al 1919 ordinario a Friburgo in Br.

Tutti i lavori di H. sono basati sopra una solida formazione filologica; egli insiste sui principi teologici e in lui si osserva una forte tinta personale. Egli fu sempre sensibilissimo alle direttive dell'autorità ecclesiastica.

H. si applicò alla questione del Pentateuco nei tempi di Friedrich Delitzsch (v.) e la trattò nel senso della tradizione contro il criticismo. « Il Pentateuco – così spiega – risulta dallo sviluppo religioso del popolo, al quale fu affidata la Rivelazione, cominciando dai tempi di Mosè fin dopo l'esilio babilonese. La base di questo sviluppo sono le leggi di Mosè, che formano, per massa e per importanza, la parte di gran lunga maggiore del codice della legge antica ». Esclude i racconti « doppi » dal Pentateuco giudicandoli incompatibili con l'inerranza biblica. Ritiene parimenti impossibile, per ragioni teologiche, un influsso del codice di Hammurabi. Il cambiamento nei nomi di Dio risulta dal fatto che ai tempi del profeta Isaia il nome di Jahweh fu inserito più o meno in quei passi, in cui si parlava di Dio come autore della Rivelazione soprannaturale. Certi eventi che si narrano nei primi capi del *Genesi* sono da intendersi come visioni simboliche.

Opere : *Ibn Ğinnī de flexione* (1885); *De s. Hieronymi ratione interpretandi* (1886); *Die Psalmen der Vulgata* (1892, 2ª ed. 1906); *Die Genesis* (1899, 2ª ed. 1908); *Die Fortschritte der biblischen Wissenschaft* (1902); *Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch* (1902); *Bibel und Babel* (1904); *Katechismus der biblischen Hermeneutik* (1904, 2ª ed. 1922); *Moses und der Pentateuch* (1905); *De Moyse Pentateuchi auctore* (1906); *Über die*

Pentateuchfrage (1907); *Bibel oder Babel?* (1907); *Liber Geneseos* (1908); *Katechismus der messianischen Weissagungen* (1915); *Die Einheitsschule* (1917); preparò la 5ª ed. dell'*Einleitung in die Hl. Schrift* di F. Kaulen (1911 sgg.).

Raimondo Köbert

ḤOBHĔBHÊ ṢIJJŌN («amici di Sion»). - Seguaci del movimento palestinofilo ebraico che precede di due decenni il sionismo politico di Teodoro Herzl. Scopo della *ḥibbath Ṣijjôn* era la colonizzazione della Palestina.

I primi inizi datano dal 1840; sulla rivista *Orient* un anonimo postulò il ritorno in Palestina e a Vienna il futuro bibliografo Mosè Steinschneider presentò ad Adolfo Crémieux un progetto per la fondazione d'una colonia in Palestina. Il capo della ortodossia, R. Zĕbhî Kalischer, fondò nel 1860 un'associazione simile tendenzialmente a quella fondata dallo Steinschneider 20 anni prima. Nel 1862 Mosè Hess riprese l'argomento nel suo libro *Roma e Gerusalemme*, considerando il fattore culturale. Nel 1868 Charles Netter esaminò per conto della Alliance Israélite Universelle la possibilità di far erigere in Palestina una scuola e colonia agricola ebraica. Nel 1873 R. 'Aqîbā' Jôsēph Schlesinger vide nel ritorno in Palestina l'unico mezzo di salvezza per gli Ebrei dispersi. Si iniziarono trattative con il governo turco per la concessione di terre in Palestina e in Siria. Sorse per opera del Netter nel 1870 la scuola agricola *Miqweh Jiśrā'ēl* («Speranza d'Israele») presso Giaffa. Il 1881 portò con sé l'eccidio degli Ebrei, i *pogrom*, in Russia. I letterati ebrei fra cui David Gordon, Smolenskin, Lilienblum, Rabinowicz innalzarono il grido «Verso la Palestina!». In varie città russe, rumene, a Vienna sorsero società palestinofile. La gioventù universitaria partecipò con entusiasmo. Ai governi turco e inglese vennero fatte richieste, ma con esito negativo: l'Alliance pensava di convogliare gli emigranti suoi verso l'America. Ma i *Ḥ. Ṣ.* fondarono nel 1882 nella Giudea la prima colonia che denominarono *Ri'sôn lĕ-Ṣijjôn*. Ricostruirono la colonia *Petaḥ tiwqāh*, che era stata distrutta, e ne fondarono due nuove. Nel luglio 1882 giunsero a Giaffa 13 studenti della «Bilu»; il rabbino capo della Francia, Zādhôq Kahn, comunicò a Rabbî Samuele Mohilewer che il barone Edmond de Rotschild era disposto a trapiantare un gruppo di contadini ebrei della Russia in Palestina. Leo Pinskler pubblicò (1882) la sua *Autoemanzipation*: la soluzione del grave problema ebraico non poteva essere che nazionale-territoriale, in Palestina «in quanto possibile». La prima conferenza a cui parteciparono rappresentanti di vari paesi europei ebbe luogo a Kattowitz (nov. 1884) ma non riuscì ad armonizzare le varie tendenze. In Palestina esistevano intanto 9 colonie.

Alle conferenze di Druskeniki i palestinofili assunsero la denominazione di *Ḥ. Ṣ.* in luogo di quella di «Ricordo di Mosè» (Montefiore). Nel 1890 il giornalista Zederbaum chiese ed ottenne dal governo russo l'autorizzazione di costituire ufficialmente una società per la colonizzazione della Palestina. I delegati di 26 città russe si riunirono nel 1890 ad Odessa e fondarono la «Società per aiutare i contadini ed artigiani ebrei in Palestina e Siria». Sorsero altre colonie. Israel Belkind fondò a Giaffa la prima scuola in cui l'insegnamento veniva impartito in ebraico. In seguito alle persecuzioni del 1891 altri emigranti arrivarono in Palestina. Ma una disposizione turca vietò l'immigrazione e l'acquisto di terreni in Palestina.

Il 21 dic. 1891 morì Leo Pinsker, il più forte rappresentante dei *Ḥ. Ṣ.* Nel 1889 lo scrittore 'Aḥad hā-'ām (= 'Āšēr Ginsberg, 1856-1927) fondò l'associazione *Bĕnê Mōšeh* («Figli di Mosè») e proclamò la rinascita spirituale e nazionale dell'ebraismo come presupposto per la colonizzazione palestinese. I *Ḥ. Ṣ.* «poetici» si schierarono attorno a Lilienblum. Intanto il numero delle colonie ascese a 19; nelle città, in particolare a Gerusalemme ed a Giaffa, la popolazione ebraica si andava accrescendo. Nei villaggi furono fatti i primi tentativi per lo sviluppo di aranceti, nelle città per lo sviluppo dell'industria.

Il nuovo capo dei *Ḥ. Ṣ.* Ussischkin, si oppose al progetto di colonizzare l'Uganda con emigranti ebrei. Sotto la sua direzione (eletto nel 1906, mantenne il posto fino al 1918, anno in cui si trasferì in Palestina) sorsero tre nuove colonie di operai. I *Ḥ. Ṣ.* erano tutt'uno con il sionismo.

Nel 1920 i bolscevichi conquistarono Odessa e posero fine al comitato dei *Ḥ. Ṣ.* (v. SIONISMO).

BIBL.: J. Belkind, *Die erste Schritt von Jischuw Erez Jisrael*, 2 voll. (in jodesco), Nuova York 1917; N. Sokolow, *History of Zionism*, Londra 1919; A. Drujanow, *Chibbat Sion*, in *Enc. Jud.*, V, coll. 439-46.

Eugenio Zolli

HOCEDEZ, EDGARD. - Teologo gesuita, n. a Gand il 1º luglio 1877, m. a Fayt-lez-Manage (Belgio) il 5 sett. 1948. Religioso a Tronchiennes (1895) e avviato agli studi storici, sembrava destinato alla carriera di bollandista, ma improvvisamente, dopo l'ordinazione sacerdotale (1907), fu mandato in India come professore di teologia a Kurseong (1908-12). Ritornato in patria per ragioni di salute, riprese lo stesso insegnamento a Lovanio, e durante la prima guerra mondiale a Hastings (1914-18), approfondendosi in questioni di apologetica e di storia della teologia. Dal 1921 al 1926 fu direttore della *Nouvelle revue théologique* di Lovanio. Dal 1928 al 1940 divise il suo insegnamento teologico tra Lovanio e l'Università Gregoriana, a Roma. Scoppiata la guerra, rimase definitivamente a Lovanio.

La sua ampia e varia produzione è di difficile classificazione; segue piuttosto le varie fasi della sua vita. Esordì con vari studi negli *Analecta Bollandiana* su s. Giovanni da Capistrano, il b. Antonio da Rivoli, il b. Venturino da Bergamo, il b. Urbano V. Dopo il suo ritorno dall'India stampò vari articoli sul *De fide orthodoxa* di s. Giovanni Damasceno e un saggio veramente prezioso sulla concezione agostiniana del Sacramento, nelle *Recherches de science religieuse* (10 [1919], pp. 1-29). Negli anni in cui diresse la *Nouvelle revue théologique*, vi pubblicò pregevoli articoli sulla dottrina eucaristica del p. De la Taille e su molte questioni dogmatiche e morali.

Fra gli studi di medievalistica si ricordano: *Richard de Middleton*, nello *Spicilegium sacrum Lovaniense* (Lovanio 1925), e *Aegidii Romani theoremata de esse et essentia*, in *Museum Lessianum* (ivi 1930); inoltre diversi articoli nel *Gregorianum* (su Enrico di Gand, Pietro di Auvergue) e nei *Mélanges Mandonnet* (su Egidio Romano), e la pregevole raccolta di testi *Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saec. XIII disputata*, in *Textus et documenta* (Roma 1933). Verso il 1937 concepì il piano della sua *Histoire de la théologie au XIXᵉ siècle*, che assorbì tutta l'attività degli ultimi anni: prima di morire stampò il terzo volume: *Le règne de Léon XIII (1878-1903)* (Bruxelles-Parigi 1947); postumo è il primo: *Décadence et réveil de la théologie 1800-21* (ivi 1949). Si attende il secondo, ove è trattato il periodo che va dalla condanna di Lamennais al Concilio Vaticano. Questo lavoro, ricco d'informazioni, equo nei giudizi, limpido nel dettato, mostra la maturità storico-teologica dell'autore.

BIBL.: J. Levie, *Le père E. H. In memoriam*, in *Nouvelle revue théologique*, 80 (1948), pp. 786-93.

Antonio Piolanti

HOCHSTRÄTEN, JAKOB von: v. HOOGSTRAETEN, JAKOB.

HÖFFDING, HARALD. - Filosofo, n. a Copenaghen l'11 genn. 1843, professore in questa Università dal 1883, m. ivi il 2 giugno 1931.

H. subisce particolarmente l'influsso di Kierkegaard, Kant, Schopenhauer e del positivismo. Combatte la metafisica e in particolare l'intuizionismo. Nella religione distingue due aspetti: un tentativo di spiegazione del mondo, che, secondo lui, giunge soltanto a risultati negativi e l'affermazione dell'esistenza di un sistema di valori, che deve sottoporsi alla prova della critica e non può essere in contrasto con le esigenze della coscienza moderna. Ai dogmi teologici nella filosofia corrispondono dei problemi. Oltre che di filosofia della religione si occupò particolarmente di psicologia, etica, gnoseologia e storia della filosofia moderna.

Opere principali (di cui molte tradotte in italiano, francese, inglese e tedesco, alcune anche in spagnolo, polacco, russo, finnico e persino giapponese): *Den nyere filosofis historie* (*Storia della filosofia moderna*, 2 voll., Copenaghen 1894-95, trad. it., 1ª ed., Milano 1906); *Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring* (*Lineamenti di psicologia sulla base dell'esperienza*, Copenaghen 1881); *Etik* (ivi 1887); *Religionsfilosofi* (ivi 1901); *Moderne Filosofer* (ivi 1904). Scrisse inoltre monografie storiche su Kierkegaard, su Rousseau, su Bergson e sull'etica di Spinoza. Soltanto in danese: *Mindre Arbejder* (*Scritti minori*); *Oplevelse og Tydning* (*Sentimento immediato* [*Erlebnis, feeling*] *e significazione*, ivi 1918); *Udvalgte Skrifter* (*Scritti scelti*, 7 voll., ivi 1902 sgg.); *Danske Filosofers* (*Filosofi danesi*, ivi 1919).

BIBL.: E. Rindom, *H. H.*, Copenhagen 1913; G. Schott, *H. H. als Religionsphilosoph*, Monaco 1913. Altre indicazioni in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1949, pp. 542-45.
Andrea Ferro

HOFFMANN, MELCHIOR. - Anabattista, n. a Schäwbisch-Hall nel 1500 ca., m. a Strasburgo nel 1543. Modesto pellicciaio, l'H. fu così colpito dalla dottrina luterana, che abbandonò il suo mestiere per improvvisarsi predicatore laico della Riforma. Girò così quasi tutta la Germania, le Fiandre e persino la Livonia – dove è segnalato nel 1523 – mescolando audacemente le dottrine di Lutero a personali vedute escatologiche e sociali.

Commentando infatti a suo modo gli scritti giovannei, arrivò a predire imminente la fine del mondo; nel campo sociale poi fu banditore di una sorta di comunismo, onde trovò fanatici seguaci che si abbandonarono a devastazioni e saccheggi, specie di enti religiosi. Particolarmente numerosi furono i seguaci dell'H. in Olanda, dove assunsero il nome di melchioriti.

Dal luteranesimo si venne successivamente distaccando per aderire all'anabattismo; perciò incorse nella persecuzione dei luterani: trasferitosi a Strasburgo nel 1533, vi fu tratto in arresto e trascorse gli ultimi dieci anni di vita in prigione.

BIBL.: F. O. zur Linden, *M. H., ein Prophet der Wiedertäufer*, Lipsia 1885; A. Hegler, s. v. in *Realenc. für prot. Theologie u. Kirche*, VIII, pp. 222-27.
Renzo U. Montini

HOFFMEISTER, JOHANN. - Predicatore e controversista agostiniano, n. ca. il 1509 e m. il 21 ag. 1547. Abbracciò presto la vita religiosa, studiò a Magonza e a Friburgo in Br.; priore a Colmar nel 1533, provinciale nel 1543, fu nominato da Seripando nel 1546 vicario generale per le province tedesche. Lavorò instancabilmente dal 1530 fino alla morte per la conservazione della fede in Germania e per la Riforma cattolica, meritandosi il nome di « Antilutero » e le lodi e l'amicizia di s. Pietro Canisio.

Scrisse: *Canones ad interpretandas s. Bibliorum scripturas* (Magonza 1545); *Dialogorum libri duo* (Ingolstadt 1546); *Loci communes rerum theologicarum* (11ª ed., Amberes 1546).

BIBL.: J. F. Ossinger, *Biblioth. august.*, Ingolstadt 1768, pp. 445-51; N. Paulus, *Der Augustiner J. H.*, Friburgo in Br. 1891; H. Jedin, *Seripando*, I, Würzburg 1937, pp. 216-18; II, ivi 1937, p. 667.
David Gutiérrez

HOFMANNSTHAL, HUGO von. - Scrittore austriaco, n. a Vienna il 1° febbr. 1874, m. a Rodaun (presso Vienna) il 15 luglio 1929. Con il George e il Rilke efficacemente combatté il naturalismo, contrapponendo alle materialistiche forme di questo una fine e delicata poesia, ricca di interiorità. Stampati, appena quindicenne, i primi versi (pseudonimo « Loris ») e diciassettenne il dramma *Gersten* (pseudonimo « Theophil Morren »), era a diciannove anni già celebre con il piccolo dramma *Der Tor und der Tod*, preceduto l'anno innanzi da un frammento d'un altro drammetto *Der Tod des Tizian* (1901).

In questi lavori giovanili rifulge, soprattutto, una prodigiosa facoltà di assimilare e rievocare tonalità, forme, accenti del *Faust*, di Shakespeare, Hauptmann, Stifter, nonché di rendere con la parola, a un tempo, il musicale e il pittorico della lingua. Ma al di là di tutto questo, c'era nello H. l'acuto tormento per un'interpretazione ed un possesso della realtà sempre più profondi. Di qui il progressivo interiorizzarsi della sua produzione posteriore. I drammi *Der Kaiser und die Hexe* (1897) e *Die Frau ohne Schatten* (1919) segnano le due principali tappe in tale direzione, in una con *Der Turm* (1925), che serba, inoltre, una intonazione politica con l'entusiastica celebrazione del mondo dello spirito, quale unica salvezza sia degli individui che degli Stati. Detto atteggiamenlto (che culminò nel discorso agli studenti di Monaco de 1927: *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation*) non è altro che una forma del suo costante tendere a quell'« universale umano », di cui la passione per il teatro rimane l'espressione più eloquente, e del quale si può altresì scorgere un significativo indizio nel non aver egli mai sconfinato, come invece accadde al George, dall'originario cattolicesimo in un qualsivoglia paganesimo. Lasciò anche alcuni drammi minori: i libretti per Strauss, *Der Rosenkavalier* (1911), *Ariadne auf Naxos* (1912), *Die Frau ohne Schatten* (1919); poche liriche (*Gesammelte Gedichte*, 1907) ed un romanzo incompiuto: *Andreas oder die Vereinigten* (1911-32).

BIBL.: Opere: *Gesammelte Werke*, 6 voll., Lipsia 1924; *Unterhaltung über literarische Gegenstände*, Vienna 1929. Studi: R. Borchardt, *Rede über H.*, Berlino 1907; G. Manacorda, *Hortus conclusus*, Pisa 1912; A. v. Berendsohn, *Der Impressionismus H.s*, Amburgo 1920; *Neue Rundschau* (fascicolo speciale del nov. 1929); M. Kommerell, *H. v. H.*, Francoforte 1930; G. Bianquis, *Le testament moral de H.*, in *Mélanges H. Lichtenberger*, Parigi 1934, pp. 347-60; E. Waldmann, *H.s Ethos und Bildungswelt*, Heidelberg 1934; E. Brecht, *Erinnerungen an H. v. H.*, Innsbruck 1946; E. Rocca, *Storia della lett. tedesca dal 1870 al 1933*, Firenze 1950, pp. 41-48.
Giovanni Guerra

HOHENEMS, JAKOB HANNIBAL. - Uomo d'armi, n. il 13 maggio 1530 a Hohenems, m. ivi il 26 dic. 1587. Ebbe il battesimo del fuoco nel 1547, anno in cui partecipò alla guerra contro la lega smalcaldica.

In seguito fu in Italia (guerra contro Ottavio Farnese, duca di Parma e Piacenza, 1551; guerra del duca Cosimo di Toscana contro la Repubblica di Siena, 1553-55) ed in Francia. Nel 1565 fu nominato da Pio IV comandante generale delle truppe dello Stato della Chiesa e governatore di Spoleto e di Cerveteri, carica che mantenne anche sotto Pio V.

BIBL.: G. v. Wyss, *H.*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, XIII, pp. 509-11, con bibl.
Silvio Furlani

HOHENENEMS, MARCO: v. ALTEMPS (HOHENEMENS), MARCUS SITTICH d'.

HOHENLANDENBERG, HUGO: v. LANDENBERG, HUGO.

HOHENLOHE-SCHILLINGSFÜRST, FAMIGLIA. - Di questa nobile famiglia i principali esponenti nel sec. XIX sono i due fratelli Chlodwig e Gustav Adolf. CHLODWIG, uomo politico tedesco, n. il 31 marzo 1819 a Rotenburg sulla Fulda, m. il 6 luglio 1901 a Ragaz (Svizzera). Discendente dei prìncipi regnanti del Sacro Romano Impero, mediatizzati nel 1806, divenne nel 1846 membro del Reichsrat bavarese. Entrato nel 1848 al servizio diplomatico delle autorità centrali di Francoforte, divenne, dopo il fallimento dell'Assemblea della Paulskirche, sostenitore della politica egemonica della Prussia in Germania.

Presidente del ministero bavarese dal 1866 al 1870, di tendenze liberali, si sforzò in ogni modo di impedire la definizione dell'infallibilità pontificia: il 9 apr. 1869 inviò infatti a tutti i rappresentanti della Baviera presso le corti europee una circolare, redatta dal Döllinger, (v.), in cui prospettava la necessità che le potenze con sudditi cattolici facessero presso la S. Sede un passo collettivo contro la progettata definizione dell'infallibilità, adducendo a motivo l'alterazione che ne derivava nei rapporti tra lo Stato e la Chiesa. Il dispaccio di H.-S. non ebbe

seguito. Membro del Reichstag nel 1871, il principe H.-S. fu favorevole alla politica del *Kulturkampf*. Ambasciatore a Parigi dal 1874 al 1885, in seguito luogotenente imperiale in Alsazia-Lorena fino al 1894, successe in quell'anno al generale Caprivi quale cancelliere dell'Impero. In questa alta carica tentò inutilmente di opporsi alla politica personale di Guglielmo II e, visto vano ogni tentativo di convincere l'Imperatore a seguire i suoi consigli, si dimise il 17 ott. 1900.

BIBL.: *Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig zu H.-Sch.*, a cura di F. Curtius, 2 voll., Stoccarda 1906; id., *Denkwürdigkeiten der Reichskanzlerzeit*, a cura di K. A. von Müller, ivi 1931; J. Grisar, s. v. in LThK, V, coll. 101-102 (con bibl.); E. Eyck, *Das persönliche Regiment Wilhelms II.*, Erlenbach-Zurigo 1948, passim.

GUSTAV ADOLF, cardinale, n. il 26 febbr. 1823 a Rotenburg, sulla Fulda, m. il 30 ott. 1896 a Roma. Dopo aver studiato legge a Bonn e teologia a Breslavia e Monaco, si recò a Roma nel 1846 ed entrò nell'Accademia ecclesiastica. Ordinato sacerdote nel genn. 1849 a Gaeta, dove aveva seguito Pio IX, fu molto apprezzato dal Pontefice, che lo nominò cameriere segreto e suo elemosiniere.

Preconizzato vescovo titolare di Edessa nel 1857, H. era destinato all'amministrazione di qualche importante diocesi della Germania, ma i tentativi di affidargli gli arcivescovati di Breslavia, di Colonia o di Friburgo non ebbero successo. Creato cardinale nel Concistoro del 22 giugno 1866, fu al Concilio Vaticano contrario al dogma dell'infallibilità pontificia. Designato da Bismarck nel 1872 quale ambasciatore tedesco presso la S. Sede, non lo divenne per l'opposizione di Pio IX. Con il suo atteggiamento favorevole alla Germania ed all'Italia nocque non poco in varie circostanze alla S. Sede e si attirò l'avversione del Pontefice e della Curia, perdendo ogni influenza e prestigio nelle alte sfere ecclesiastiche.

BIBL.: H. Rust, *Reichskanzler Fürst H. und seine Brüder*, II, Düsseldorf 1897, pp. 837-909; L. Pastor, *August Reichensperger*, II, Friburgo in Br. 1899, p. 67 sgg.; J. Grisar, s. v. in LThK, V, col. 102. Silvio Furlani

HOHENSTAUFEN, DINASTIA degli. - Prese nome dall'Hohenstaufen, altura del Giura svevo, presso Göppingen, su cui FEDERICO, conte di Büren verso il 1070-80 fece costruire un castello, prima sede poi centro dei domini. Il figlio FEDERICO si chiamò conte di H. e nella guerra tra Rodolfo duca di Svevia, suo diretto signore feudale, e l'imperatore Enrico IV parteggiò per questo contro quello, e dopo la caduta del duca svevo ebbe in compenso l'investitura del ducato di Svevia e la mano di Agnese, figlia di Enrico IV. Da allora (1079) gli H. furono i più devoti sostenitori della casa di Franconia. Alla morte, Enrico V (1125) designò esplicitamente il nipote FEDERICO II duca di Svevia quale successore, ma il timore che gli Staufen continuassero verso la Chiesa la politica della casa di Franconia fece prevalere la candidatura di Lotario di Suplimburgo. Questi, contro l'ostilità degli Staufen si appoggiò ai Guelfi duchi di Baviera e quindi si delineò il conflitto tra gli Staufen ed i Guelfi (v. GUELFI E GHIBELLINI). Contro Lotario III si levò in armi il fratello minore di Federico II di Svevia, CORRADO, che cercò di usurpare il trono facendosi riconoscere anche in Italia, ma gli Staufen dovettero ammettere la sconfitta e sottomettersi. Nel 1138 però Corrado con l'appoggio della Chiesa di Roma succedette a Lotario III e da allora gli Staufen tennero l'Impero per più di un secolo. Nel 1152 a CORRADO III succedette FEDERICO I BARBAROSSA (v.), che ebbe la corona imperiale, fu il massimo rappresentante della Casa e cercò di attuare quell'assolutismo imperiale che trovò in Germania vana resistenza in Enrico il Leone duca di Sassonia.

Suo figlio ENRICO VI dopo il suo avvento al trono (1190) insistette nell'atteggiamento politico reso più pericoloso con la conquista del Regno di Sicilia. L'Imperatore mirava ormai nettamente alla monarchia universale riducendo il papato ad una subordinazione ministeriale. La scomparsa improvvisa di Enrico VI (1197) diede al nuovo papa, Innocenzo III, la possibilità di svolgere una politica audace: rimettere il Regno di Sicilia alla dipendenza feudale pontificia approfittando della minore età del rappresentante della dinastia sveva Federico II; imporre la sua autorità in Germania portando al trono un avversario degli Svevi.

Il programma però di abbattere gli Svevi fallì. Innocenzo III, se a FILIPPO fratello di Enrico VI oppose il guelfo Ottone di Brunswick e gli poté dare anche la corona imperiale quando Filippo di Svevia scomparve assassinato (1208), non tardò però ad accorgersi dell'errore compiuto quando Ottone IV riprese la politica sveva contro il papato e contro il Regno di Sicilia. Aiutò allora il giovane svevo FEDERICO II re di Sicilia a recuperare l'Impero con l'impegno della separazione tra Regno di Sicilia e Regno di Germania. Federico II però conservò l'Impero ed il Regno di Sicilia. Era inevitabile quindi il contrasto tra l'Imperatore ed il papato: la lotta fu ancora una volta resa complicata dalla ripresa da parte di Federico II della vecchia politica del padre e dell'avo di ridurre a sottomissione i Comuni, diventati ora Stati organizzati ed indipendenti. Anche in Germania il programma assolutista dell'Imperatore creò malcontenti ed agitazioni di città e di prìncipi, aggravate dalla ribellione dello stesso figlio ENRICO rappresentante colà di Federico II.

La morte di Federico II nel 1250 segnò anche la caduta del programma imperiale antichiesastico e lo svanire di quell'universalismo medievale che aveva trovato una interpretazione laica nella politica della casa di H. Dopo Federico II, tenne l'Impero ed il Regno di Sicilia il figlio CORRADO IV, ma per pochi anni (1250-54) e con risultati minimi; poi il figlio naturale MANFREDI tenne il Regno di Sicilia in contrasto con i papi che erano decisi ormai ad abbattere quella che essi chiamavano razza di vipere. La casa di H. terminò con la morte di Manfredi a Benevento (1265) e con quella dell'ultimo della casa, CORRADINO, figlio di Corrado IV, decapitato a Napoli sulla piazza del mercato dopo l'infelice tentativo di ricuperare il Regno di Sicilia (1269).

BIBL.: W. V. Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, 5 voll., Lipsia 1855-95; M. Krammer, *Der Reichsgedanke des staufischen Kaiserhauses*, Breslavia 1908; K. Hampe, *Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer*, Lipsia 1919; F. v. Below, *Die italienische Kaiserpolitik des deutschen Mittelalters*, Monaco 1927; M. Bloch, *L'Empire et l'idée d'Empire sous les H.*, in *Revue des cours et conférences*, 30 (1928-29); H. v. Kapherr, *Die « Unio Regni ad Imperium »*, in *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1 (1889), pp. 96-117, 331-45; K. Hampe, *Friedrich Barbarossa und seine Nachfolger*, in *Meister der Politik*, I, Stoccarda 1923; E. Kantorovicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, 3ª ed., Berlino 1931; A. Brackmann, *Kaiser Friedrich II. in « mythischer Schau »*, in *Historische Zeitschrift*, 140 (1929), pp. 534-49; A. De Stefano, *L'idea imperiale di Federico II*, Firenze 1927; M. Schipa, *Sicilia ed Italia sotto Federico II*, Napoli 1929; R. Morghen, *Il tramonto della potenza sveva in Italia*, Milano 1936; E. Maschke, *Das Geschlecht der Staufer*, Berlino 1943. Francesco Cognasso

HOHENZOLLERN, DINASTIA degli. - La culla della dinastia sorta a grande potenza nella Prussia si trova nel Giura svevo: su una groppa ad 800 m. rimangono le rovine del castello di Zollern. Sono in origine piccoli vassalli degli Staufer: alla fine del sec. XII FEDERICO di Zollern diventa burgravio di Norimberga; i domini di Svevia sono in sviluppo, altri sono in aggiunta in Franconia, cosicché alla morte di Federico III la famiglia si divide in due rami (1201): CORRADO III crea la linea dei burgravi di Norimberga con i possessi di Franconia, FEDERICO IV conserva il titolo di conte di Zollern con i possessi di Svevia. La linea di Zollern si ramificò assai; matrimoni ed eredità crearono una ricca base patrimoniale

a ciascuno dei rami; gli H.-Hechingen si spensero solo nel 1869 e nel 1891 si spensero gli H.-Sigmaringen, di cui sopravvisse un ramo, rappresentato dalla dinastia regnante dal 1866 in Romania.

La dinastia burgraviale di Norimberga spostò il centro della sua attività, al principio del sec. XV, quando l'imperatore Sigismondo, per ricompensare FEDERICO VI di H. dell'appoggio datogli gli concesse il margraviato di Brandeburgo (1415). Federico VI acquistò allora tale prestigio che alla morte di Sigismondo gli elettori rimasero incerti tra Alberto d'Asburgo e l'elettore brandeburghese. Gli H. dovevano arrivare alla corona imperiale quattro secoli dopo. Nel 1486 il margravio ALBERTO ACHILLE stabilì uno statuto famigliare (*Dispositio Achillea*) per evitare il pericoloso smembramento dei domini. Tuttavia appunto da Alberto Achille la casa di Brandeburgo si divise in due rami: l'uno tenne l'elettorato brandeburgense, l'altro il burgraviato di Norimberga ed i possessi di Franconia. La casa elettorale presenta nel sec. XVI varie ramificazioni come i margravi di Bayreuth che si spensero nel 1769 ed i margravi di Ansbach che si spensero nel 1807. Al ramo di Ansbach apparteneva al principio del sec. XVI ALBERTO di H. che nel 1511 fu eletto gran maestro dell'Ordine teutonico; nel 1525 aderì alla riforma luterana, sciolse l'Ordine e si proclamò duca di Prussia facendo omaggio feudale al re di Polonia. Gli H., duchi di Prussia, si spensero già nel 1618 con ALBERTO FEDERICO, la cui successione fu raccolta dall'elettore di Brandeburgo GIOVANNI SIGISMONDO che acconsentì a fare omaggio al re di Polonia, impegnandosi a garantire ai cattolici il libero esercizio della loro religione. Gli elettori di Brandeburgo erano infatti passati alla riforma luterana nel 1539 con GIOACCHINO II (1535-71). In conseguenza dell'acquisto della Prussia, gli H. di Brandeburgo ebbero due nuclei principali di domini: quelli del Brandeburgo per cui dipendevano dall'imperatore di Vienna, quelli di Prussia per cui erano vassalli del re di Polonia. Nel 1657 FEDERICO GUGLIELMO I, riuscì a sciogliersi dai legami di vassallaggio verso la Polonia e da questo momento in Prussia fu principe del tutto indipendente.

(da C. Barbagallo, Storia universale, III, 2, Torino 1935, p. 1114)
HOHENZOLLERN, DINASTIA degli - Il primo H., Federico di Norimberga, riceve l'investitura del marchesato di Brandeburgo (1415). Miniatura della Cronaca del Concilio di Costanza di U. von Richental.

L'accordo di famiglia di Gera del 1603 stabilì che i domini della dinastia dovessero essere indivisibili e che dovessero trasmettersi soltanto in linea di primogenitura. In conseguenza i margraviati di Franconia, allo spegnersi delle famiglie che li godevano, passarono alla branca principale di Brandeburgo. Durante i secc. XV-XVII l'ampliamento era stato cercato con un'abile politica di matrimoni e di eredità. Nel sec. XVII le grandi guerre europee aprirono agli elettori di Brandeburgo la possibilità di raggiungere l'unificazione dei vari loro domini attraverso conquiste su vari fronti. La guerra dei Trent'anni mise a repentaglio l'esistenza del Brandeburgo preso tra Svedesi ed imperiali, ma rivelò agli elettori la necessità di un'abile politica di ondeggiamento tra le parti contendenti. GIORGIO GUGLIELMO non assunse ancora una posizione netta; maggiore energia mostrò il figlio FEDERICO GUGLIELMO, detto il Grande Elettore (1640-88). Alla pace di Vestfalia ottenne la Pomerania orientale. Fu la prima rivelazione per gli H. della possibilità di un'espansione: allora si iniziò un programma politico diretto a farsi valere tra le potenze di secondo ordine che erano nell'Impero. Il Grande Elettore organizzò un esercito permanente, creando con gli elementi feudali un corpo di ufficiali istruiti; riordinò le finanze in un sistema regolare di tributi; diede al governo un'amministrazione organica con funzionari stabili, stipendiati e disciplinati; ripopolò i paesi devastati dalle guerre ospitando gli ugonotti francesi cacciati dalla Francia da Luigi XIV con la revoca dell'Editto di Nantes; diede alla casa ed al paese un esempio di politica religiosa pietista e fanatica con l'assoluta dedizione alle tradizioni luterane ed una legislazione ostile al cattolicesimo. Così, applicando quelli che si potevano chiamare i caratteri fondamentali della razza, la tenacia, la disciplina, la parsimonia, il Grande Elettore gettò le basi dello Stato prussiano: un esercito disciplinato e fedele basato sulla devozione della nobiltà feudale, lieta di provvedere gli ufficiali, e della classe agricola obbediente ciecamente; un'amministrazione statale organizzata militarmente con funzionari convinti di svolgere una missione mistica al servizio di Dio e del loro principe; popolazioni devote e disposte a lasciarsi manipolare dal principe che tutto fa e tutto dispone. La battaglia di Fehrbellin del 1675 fu per l'Europa la rivelazione di una realtà politica insospettata; un paese nuovo organizzato da una dinastia; un esercito ed una burocrazia condotti dalla volontà di un principe; un programma unico di dinastia e di popolo: fedeltà, onore, disciplina.

FEDERICO III con altra intelligenza, ma con pari tenacia, continuò l'opera paterna (1688-1713). Egli seppe approfittare delle guerre della fine del sec. XVII e del principio del XVIII per imporre alla casa imperiale di Asburgo, bisognosa del suo contributo militare, il riconoscimento del suo desiderio di diventare re. L'Imperatore lo riconobbe re di Prussia, l'ex-feudo polacco dove gli H. erano padroni assoluti. Il 18 genn. 1701 Federico si incoronò da sé nel duomo di Koenigsberg e creò in ricordo dell'avvenimento l'Ordine cavalleresco dell'Aquila Nera.

Ora lo Stato degli H. acquistava in Germania una importanza nuova; di fronte all'Impero il Regno di Prussia, di cui il Brandeburgo elettorale e gli altri domini di carattere feudale erano solo delle appendici, appariva come una potenza indipendente e pericolosa. Gli H. dovevano essere come il centro di raccolta di tutte le forze tedesche luterane contro l'Impero asburgico cattolico. Federico III (ora I re) trovò non poche opposizioni al suo riconoscimento da parte dei prìncipi europei, ma egli mise le sue truppe al servizio dell'Imperatore e gli si conservò fedele. Alla pace di Utrecht ottenne un cospicuo ampliamento territoriale: gli H. ora avevano tre gruppi principali di domini, quelli di Prussia, di Brandeburgo, del Reno, senza contare gli aviti feudi di Svevia e di Franconia. Le relazioni tra i vari gruppi erano difficili. FEDERICO GUGLIELMO I (1713-40) con grande pazienza attese a rinsaldare l'organizzazione dello Stato: egli sentiva che non sarebbe tardato troppo il giorno della prova. Avaro, dominato dalla passione dell'oro, fu preoccupato durante tutto il regno dalla esigenza di creare un esercito forte e numeroso. I suoi provvedimenti fecero sì che la car-

riera delle armi diventasse l'occupazione assoluta della nobiltà, che la classe colta considerasse la burocrazia come la carriera più pregevole dopo quella militare. Fu Federico Guglielmo I quegli che creò la tradizione prussiana della precisione nei servizi statali. Ultimo dei grandi H. fu FEDERICO II il Grande (1740-86). Come il padre osservò fedelmente il principio che il re doveva essere il primo servitore dello Stato e che doveva dare l'esempio del lavoro continuo, metodico nel governo. Egli però volle che il suo Stato non fosse soltanto militaresco e burocratico, ma anche civile e colto e si sforzò di creare in Prussia una tradizione di cultura, non iniziandola, ma imponendola. L'idea che la Prussia sarebbe stata la rivale definitiva dell'Austria lo portò ad affrontare senz'altro la guerra per strappare alla nemica la Slesia, come le spartizioni della Polonia gli diedero modo di unire saldamente il Brandeburgo e la Prussia. La guerra dei Sette anni portò gli H. sull'orlo della rovina: ne uscirono insperatamente signori di una delle principali potenze d'Europa. La Rivoluzione Francese determinò l'urto delle nuove concezioni politiche democratiche con il vecchio mondo dominato dalle tradizioni monarchiche. Gli H., sconfitti da Napoleone, perdettero buona parte dei loro domini, ma si conservarono fedeli alle tradizioni dinastiche. Così, dopo la caduta dell'Impero napoleonico FEDERICO GUGLIELMO III (1790-1840) cercò di conservare il suo potere autocratico confidando sulla burocrazia e sull'esercito in cui dominava l'aristocrazia, gelosa nella conservazione dei suoi privilegi. Attorno a lui però si agitavano i partiti: gli assolutisti ed i liberali. Egli sentiva parlare di unità nazionale, ma diffidava dell'unitarismo e degli unitari; voleva conservare la Prussia intatta come gli avi gliela avevano affidata. Così nella crisi liberale del 1848 FEDERICO GUGLIELMO IV (1840-61) fu pieno di diffidenza per i liberali che sognavano l'unità della Germania e volevano offrire al re di Prussia la corona imperiale. Tradizionalista, era convinto seguace del diritto divino dei re ed odiava le costituzioni. Ma la ripresa del conflitto con l'Austria a proposito dei ducati danesi e la guerra del 1866 portarono la Prussia di fronte al problema definitivo dell'assetto da darsi alla Germania. Il ministro di GUGLIELMO I (1861-88), il conte di Bismarck, mentre velò al momento opportuno il dissidio con l'Austria, perché non giungesse alle estreme conseguenze – la distruzione dell'Impero di Vienna – seppe legare strettamente le sorti della dinastia degli H. alla urgenza del conflitto con la Francia per l'indipendenza della Germania. Così, a Versailles, il 18 genn. 1871, Guglielmo I assunse la corona di imperatore del Deutsches Reich in cui vi doveva essere la conciliazione tra le tradizioni assolute, militariste degli H. e l'unitarismo liberale tedesco. La esperienza fallì sotto GUGLIELMO II (1888-1918); in questo principe comparvero alcune delle qualità tradizionali della sua stirpe, ma non le migliori. La dinastia degli H. cadde per l'abdicazione di Guglielmo II dopo l'armistizio di Rétondes, l'11 nov. 1918: essa aveva però dato alla Germania l'unità politica che doveva sopravviverle.

BIBL.: Fondamentale l'opera di O. Hintze, *Die H. und ihr Werk*, Berlino 1915; Inoltre, J. G. Droysen, *Geschichte der preussischen Politik*, Lipsia 1874-86; G. Schuster, *Geschichte des preussischen Hofes*, Berlino 1912; L. Tümpel, *Die Entstehung des brandenburgisch- preussischen Einheitsstaates im Zeitalter des Absolutismus*, Breslavia 1915; J. Pflugk-Harttung, *Die Erwerbung der Mark Brandenburg durch das Haus H.*, estratto da *Forschungen zur brandenburgischen und preussischen Geschichte*, 29-31 (1916-19); G. Küntzel, *Die drei Grossen H.*, Stoccarda 1922; A. Berney, *Friedrich der Grosse*, Tubinga 1934; H. Brunschwig, *La crise de l'Etat prussien à la fin du XVIIIe siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Parigi 1947; F. L. Carsten, *The Great Elector and the foundation of the H. despotism*, in *The English historical rev.*, 65 (1950), pp. 175-202. Francesco Cognasso

HOIO, GERARDO de: v. GERARDO de HOIO.

HOJEDA, DIEGO de. - Domenicano e poeta spagnolo, n. a Siviglia nel 1570, m. a Huánuco (Perù) il 24 ott. 1615. Trasferitosi in America, attese agli studi e al ministero sacerdotale in Lima.

Nel 1611 pubblicò in Siviglia il suo famoso poema *La Cristiada*, in ottave, che ha per argomento i vari momenti della Passione, dall'Ultima Cena alla Deposizione. L'autore, pur rimanendo fedele al racconto evangelico, personifica con poderosa fantasia alcuni simboli, quali i peccati degli uomini, le preghiere, gli spiriti infernali, ecc. « Non era un temperamento epico come Ercilla, né un brillante stilista come Balbuena; seppe tuttavia costruire un poema sobrio e sentito » (A. Valbuena Prat).

BIBL.: Ed. de *La Cristiada*, con pref. di F. Miguel y Badía, Barcellona 1896, e nel vol. XXXV della *Biblioteca de autores españoles*. Studi: Fr. J. Cuervo, *D. de H. y « La Cristiada »*, Madrid 1898; J. Rada y Gamio, *La Cristiada*, ivi 1917; A. Valbuena Prat, *Historia de la literatura española*, I, Barcellona 1946, pp. 1093-96. Guglielmo Díaz-Plaja

HOLBACH, PAUL HEINRICH DIETRICH, barone di. - Filosofo, n. a Heidelsheim (Palatinato) nel 1723, m. a Parigi, dove si era stabilito sin da giovane, il 21 febbr. 1789.

Autore di varie opere fiacche e stucchevoli per il grossolano materialismo a cui s'ispirano, l'H. affidò il suo nome soprattutto al *Système de la nature* (Londra [in realtà Amsterdam o Leida] 1770), scritto in collaborazione con altri. Il suo ingegno, talvolta brillante, più spesso è pedante, sempre superficiale. Il pensiero di H., che risente largamente l'influsso delle discusse dottrine del Lamettrie, del Diderot e di altri minori esponenti del materialismo illuministico francese, rappresenta di questo materialismo la più cruda e dogmatica espressione. Convinto che ogni forma di spiritualismo sia « frutto di una meditata e interessata politica di teologi », l'H. non sa vedere nel mondo null'altro che una corpulenta natura, soggetta a leggi necessarie e fisicamente determinabili. Materia e movimento sono i soli elementi costitutivi dell'universo, del quale non è possibile pertanto alcuna interpretazione teleologica. Le stesse cosiddette attività spirituali non rappresentano che alcune delle infinite modificazioni del movimento materiale, mentre ogni concetto della Divinità dimostra da sé, secondo l'H., la propria evidente assurdità (i veri « fabricateurs de la divinité » sono i teologi...). Per una valutazione generale, v. MATERIALISMO.

BIBL.: M. P. Cushing, *Baron d'H.*, Nuova York 1914; G. Plechanow, *Beiträge zur Gesch. d. Materialismus, H., Helvétius, Marx*, 3ª ed., Stoccarda 1921; R. Hubert, *D.H. et ses amis*, Parigi 1928; W. H. Wickwaar, *Baron d'H., a prelude to the French Revolution*, Londra 1935; P. Naville, *D'H. et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, Parigi 1943. Vittorio Sainati

HOLBEIN, HANS, il GIOVANE. - Pittore e incisore tedesco, n. ad Augsburg nell'inverno del 1497-1498 e m. tra il 7 ott. e il 29 nov. 1543 a Londra. Allievo del padre, fu quindi a Basilea nel 1514 ove lavorò dapprima come aiuto di Hans Herbster e poi per proprio conto. Di questi primi anni di attività sono i ritratti di J. Meyer, borgomastro di Basilea, e della di lui moglie (1516) e gli affreschi del 1517 a Lucerna, nell'interno e sulla facciata della casa del sindaco di Hertenstein.

Nell'estate del 1518 si recò probabilmente in Italia e l'influenza dell'arte italiana, di quella lombarda e del Mantegna in particolare, è visibile nella sua opera immediatamente successiva. Di nuovo a Basilea nel sett. del 1519 vi riceveva, un anno dopo, i diritti civici. Qui (ove godette dell'amicizia di uomini famosi, come Erasmo da Rotterdam, di cui fece molti ritratti che iniziarono la sua fama di ritrattista) fu accolto nella corporazione degli artisti, lavorò per gli editori della città fornendo illustrazioni per libri ed affrescò la facciata di una casa da ballo (*Haus zum Tanz*) nonché la Sala del Consiglio nel Palazzo comunale (1521). Tra le altre opere di questo periodo si ricordano il ritratto di Bonifacio Amerbach (1519), il quale doveva poi diventare uno dei maggiori collezionisti dei suoi disegni (la sua collezione è nella Kunstsammlung di Basilea); il polittico di Friburgo; la *Madonna* di Solothurn (1522).

Nel 1524 si recò in Francia, ove prese contatto con l'arte dei Clouet, dai quali derivò la tecnica dei disegni a matite colorate (i suoi disegni anteriori, infatti, sono tutti a punta d'argento) e fu dopo questo viaggio che diede per gli editori di Lione, M. e G. Trechsel, le sue incisioni in legno più celebri, le *Imagines mortis* e le

(per cortesia della dott. Emilia Durini)
HOLBEIN HANS, il GIOVANE - Ritratto di R. Cheseman (1533). L'Aja, Galleria Mauritshius.

Icones Veteris Testamenti. Di questo medesimo periodo sono i ritratti di Erasmo e del Paracelso, gli sportelli d'organo della Cattedrale e la *Madonna* del borgomastro Meyer (ora al Museo di Darmstadt). Nell'autunno del 1526 si trasferì in Inghilterra, con lettere di raccomandazione di Erasmo, e passò per i Paesi Bassi visitando ad Anversa Quentin Matsys. In Inghilterra fu specialmente attivo come ritrattista, e si ricordano alcuni ritratti di amici di Erasmo da Rotterdam, il ritratto della famiglia di Tommaso Moro, quello dell'arcivescovo di Canterbury, quello di Henry Guildford, ecc. Tornò a Basilea nel 1528 e vi terminò gli affreschi del Palazzo comunale; qui dipinse anche il famoso ritratto della moglie con i due figli (Museo di Basilea). Ma in Inghilterra si recò nuovamente nel 1532, divenendo poco dopo (1536) *servant of the King* Enrico VIII; il suo soggiorno inglese fu interrotto da una breve apparizione a Basilea nel 1538. Di questo ultimo periodo della sua vita sono, oltre i molti ritratti, le tele (oggi perdute, come perduti sono andati tutti i suoi affreschi) che decoravano all'uso veneziano la sala consiliare dello Stahlhof, agenzia commerciale della Lega anseatica a Londra.

H. H. il Giovane è certamente l'artista più vicino allo spirito del Rinascimento italiano che abbia avuto l'arte tedesca. Il contatto con le opere del Mantegna, di Michelangelo, di Leonardo, di Raffaello, dei pittori italiani più famosi insomma, gli ha permesso tra l'altro, nei confronti dei pittori suoi conterranei che lo avevano preceduto, ancora tradizionalmente gotici, di definire in senso più dichiaratamente plastico le sue rappresentazioni. Ed egli deve certamente molta della sua fama, che gli viene dalla sua più nota attività di ritrattista, agli influssi dell'arte di Leonardo e dei Clouet. I suoi ritratti (meraviglioso quello dei *Due ambasciatori* della Galleria nazionale di Londra) sono definiti con una potenza analitica ed una tale chiarezza di visione da imporsi tra le espressioni più grandi dell'arte di tutti i tempi e di tutti i paesi. - Vedi tav. XCII.

BIBL.: H. A. Schmid, s. v. in Thieme-Becker, XVII, pp. 335-356; P. Ganz, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, pp. 537-39; A. Seemann, *H.*, Bergamo 1933; W. Waetzoldt, *H. H. der Jüngere; Werk und Welt*, Berlino 1938; P. Ganz, *Les dessins de H. H. le Jeune*, Ginevra 1939; H. M. Hake, *The future for H. studies in England*, in *The Burl. Mag.* 1943, pp. 264-65; K. Scheffler, *Disegni di H. H. il giovane*, Novara 1943; C. F. Bell, *On some « H. » questions*, in *The Burl. Mag.*, 1945, pp. 189-92; H. A. Schmid, *H. H. der Jüngere*, Basilea 1945; K. T. Parker, *The drawings of H. H. in the collection of His Majesty the King at Windsor Castle*, Oxford-Londra 1945; W. Hugelshofer, *Die Anfänge H. H. des Jüngeren als Bildnismaler*, in *Phoebus*, 1949, pp. 60-70; P. Ganz, *H. H. - Die Gemälde*, Basilea 1950. Gilberto Ronci

HOLBEIN, HANS, il VECCHIO. - Pittore ed incisore tedesco, n. verosimilmente tra il 1460 e il 1470 ad Augsburg, m. nel 1524 ad Isenheim.

Scarse sono le notizie sulla sua vita e nulla si sa della sua formazione artistica; le prime sue opere, però, rivelano una chiara influenza fiamminga, come nella pala d'altare per i Domenicani di Francoforte sul Meno (1501). Verso la fine egli, sostanzialmente arcaico nelle composizioni a colori scuri, mutò maniera accettando le esperienze della nuova arte influenzata dall'arte italiana. Si ricordano *Il martirio di s. Sebastiano*, uno dei suoi capolavori (ca. 1515), e *La fonte della vita* (1519). Fu pure ritrattista rinomato. Anche i figli Ambrosius e il più celebre Hans (il Giovane) furono pittori.

BIBL.: Glaser, s. v. in Thieme-Becker, XVII, pp. 333-35; O. Benesch, *Beiträge zur oberschwäbischen Bildnismalerei*, in *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen*, 1933, pp. 238-54; A. A. Schmidt, *Holbeinstudien*, in *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 1941-42, pp. 1-39. Gilberto Ronci

HOLDA (ebr. *Ḥuldāh*). - Profetessa ebrea. Era moglie di Sellum, guardarobiere del re, ed abitava nel nuovo quartiere a nord-ovest di Gerusalemme (*II Reg.* 22, 14; *II Par.* 34, 22).

H. dovette occupare una posizione molto influente al tempo del re Iosia (638-609 a.C.), come risulta dal fatto che, al ritrovamento della « Legge del Signore » (v. DEUTERONOMIO) nel Tempio, una commissione di sacerdoti si recò da lei per sentire il responso di Dio. La profetessa confermò l'autenticità del testo ritrovato, proferì gravi minacce qualora non venisse osservato e predisse un'adeguata ricompensa per lo zelo riformatore del re Iosia (*II Reg.* 22, 8-20; *II Par.* 34, 8-28). L'episodio, che ebbe grande importanza nella religione ebraica, avvenne l'a. 18° di Iosia, cioè nel 621 a. C. Angelo Penna

HÖLDERLIN, FRIEDRICH. - Poeta tedesco, protestante, n. a Lauffen sul Neckar il 20 marzo 1770, m. a Tubinga il 7 giugno 1843. La sua vita fu un pellegrinaggio sempre più irrequieto (anche materialmente) verso la parte più intima di sé e dell'essere, due aspetti che venivano sempre più a coincidere, quanto più confluivano in un dio inteso in modo risolutamente panteistico.

Studente, collaborò intimamente con Schelling ed Hegel e si appassionò di Kant, Platone e Spinoza: filosofi legati fra loro dall'«idealismo» di struttura «matematica»; né può destare meraviglia il legame con Schiller, che aiutò H. con vivo interessamento e del quale è indiscutibile l'influenza sugli *Inni* che, primi, dettero a H. la fama. Nel periodo 1796-98, a Francoforte, nasce e muore, per le avverse circostanze, il fervido amore per Susette Gontard, madre dei bimbi dei quali H. era divenuto precettore. Ne è testimonianza il romanzo epistolare *Hyperion*, di carattere lirico e assorto. Sempre più si veniva accentuando il conflitto fra la mistica esaltazione per il dio che abita ogni cosa, dandole quel valore che essa possiede, e il dissentimento di ogni cosa dal dio.

Tale conflitto, ancora superato nelle *Odi* con l'attesa e la speranza, porterà H., psicologicamente, alla pazzia nella quale rimarrà quaranta anni, fino alla morte; ma, poeticamente, si esprimerà in un linguaggio che rompe ogni sintassi « ortodossa », in un'atmosfera pindarica, cui avevano preluso le traduzioni del lirico greco; le effusioni liriche degl'*Inni* e delle *Elegie* scoppiano successivamente richiamandosi per il connaturato, necessario legame segreto dell'immagine e del colore e fluiscono immerse e collegate nell'onda melodica. Con questo linguaggio, al di fuori di ogni nesso « logico », H. realizza perfettamente il suo dio di cui ogni cosa è realtà.

BIBL.: N. Hellingrath, *H.*, Berlino 1916; C. Vietor, *Die Lyrik H.s*, Francoforte 1921; F. Seebass, *H. Bibliographie*, Monaco 1922; V. Erdmann, *H.s ästhetische Theorie*, Jena 1923; W. Bohm, *F. H.*, 2 voll., Berlino 1928-30; G. Gabetti, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII (1933), pp. 541-42; R. Guardini, *H. Wertbild u. Frömmigkeit*, Lipsia 1939; V. Errante, *La lirica di H.*, 2 voll., Firenze 1943 (nel vol. I è contenuta una riduzione in versi italiani); altra trad. it. ha dato G. Contini, Firenze 1947. Gastone Pettenati

HOLKOT, Roberto. - Filosofo e teologo domenicano, n. probabilmente a Northampton in data sconosciuta, m. nel 1349.

Insegnò come *doctor theologiae* a Cambridge, e si acquistò grande gloria fra i suoi contemporanei specialmente per i suoi commentàri sulla S. Scrittura. Nella sua posizione dottrinale è fortemente influenzato dall'occamismo, quantunque intenda attenersi al tomismo.

L'influsso nominalistico è particolarmente evidente nella separazione assai spinta che egli stabilisce tra fede e scienza e nell'accentuazione della irrazionalità o perfino antirazionalità delle verità della fede. Per H. esiste accanto alla *logica naturalis*, che ha trovato la sua espressione nella logica di Aristotele, una *logica fidei*, nella quale il principio di contraddizione non vige. D'altra parte però H. richiede una motivazione intellettuale della *credibilitas externa*. Nel campo della psicologia e della morale, H. è assertore di un estremo determinismo, affine a quello di Bradwardine (v.). La sua bibliografia presenta ancora molti punti oscuri : l'una o l'altra delle opere attribuitegli è forse soltanto una compilazione di qualche scolaro; altre opere, certamente sue, furono per lungo tempo attribuite ad altri scrittori.

È forse l'autore del famoso *Philobiblon sive de amore librorum*, noto come opera di Richard Bury. Delle opere certamente appartenenti a H., oltre i commentari alla S. Scrittura, di cui alcuni furono in seguito stampati in molte edizioni (p. es., *Praelectiones in librum Sapientiae* : circa 20 edizioni, *Explanationes Proverbiorum Salomonis*, *In Cantica Canticorum*) vanno menzionate specialmente : *Super quatuor libros Sententiarum quaestiones* (Lione 1497, 1505, 1518) e tre *Quodlibeta*, di cui furono pubblicati estratti sotto il titolo *Determinationes quaestionum* insieme col commentario sulle sentenze (la prima *Determinatio* però non è di H.).

Bibl.: A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrh.* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters*, 30), Münster 1931, pp. 159-65; id., s. v. in LThK, V, col. 115; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, II, Parigi 1935, pp. 258-61; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiév.*, III, 6ª ed., Lovanio e Parigi 1947, pp. 55-57. Anneliese Maier

HOLLANDIA, prefettura apostolica di. - Sita nella Nuova Guinea olandese o Irian. Fu eretta il 12 maggio 1949, con territorio dismembrato dal vicariato apostolico di Nuova Guinea olandese (oggi Amboina) comprendente la zona settentrionale, centrale e occidentale, secondo una linea di demarcazione estendentesi dai confini della Papuasia australiana fino al Golfo di Etna e di qui, attraverso il mare, fino ad abbracciare le Isole Ternate, Tidore, Halmahera, Badjan e Morota, facenti parte dell'arcipelago delle Molucche. Il 24 giugno 1950 le sunnominate isole furono distaccate per essere riannesse al vicariato apostolico di Amboina.

La missione di H. è affidata ai Minori francescani della provincia serafica di Olanda, che quivi iniziarono il lavoro missionario nel 1935. Essa ha una estensione di 200.000 kmq. e una popolazione di ca. 290.000 ab. Vi sono 3260 cattolici; 516 catecumeni; 20 sacerdoti esteri; 3 fratelli esteri; 13 suore estere; 48 catechisti; 57 maestri; 49 scuole elementari; 1 scuola professionale; 11 stazioni primarie e 34 secondarie; 3 chiese; 47 cappelle; un orfanotrofio. H. è la città di residenza dell'Ordinario ed anche la sede del governatore civile della Nuova Guinea.

Bibl.: Archivio della S. Congregazione de Propaganda Fide, *Posizione d'archivio*, prot. n. 1419/49; 2218/50; id., *Prospectus status missionis*, n. 3510/50; AAS, 41 (1949), pp. 535-36; MC, 1950, pp. 438-39. Edoardo Pecoraio

HOLLWECK, Joseph. - Canonista, n. a Pfaffenhofen (Alto Palatinato) il 16 genn. 1854, m. ad Eichstätt il 10 marzo 1926. Ordinato sacerdote nel 1879, fu dal 1892 professore nel Liceo di Eichstätt, dapprima di diritto canonico, in seguito anche di storia ecclesiastica e di diritto amministrativo.

Oltre a numerosi lavori, sparsi in varie riviste, scrisse un *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts* (2ª ed., Friburgo in Br. 1905); ma l'opera sua fondamentale è *Die kirchlichen Strafgesetze* (Magonza 1899), nella quale sono raccolte e commentate le leggi penali della Chiesa e che fu largamente utilizzata nella compilazione della parte relativa del CIC.

Bibl.: L. Bruggaier, *J. H.*, in *Archiv für kathol. Kirchenrecht*, 107 (1927), p. 565 sgg.; B. Kurtscheid-F. A. Wilches, *Historia iuris canonici*, I, Roma 1943, p. 329 sgg. Rodolfo Danieli

HOLLÝ, Ján. - Sacerdote, poeta slovacco, n. il 24 marzo 1785 in Borský Sv. Mikuláš, m. il 14 apr. 1849 in Dobrá Voda.

H. è il primo poeta nazionale slovacco, nel pieno senso della parola. Appartiene alla scuola di Bernolák. La sua poesia, piena di spirito romantico, dipende ancora formalmente della letteratura classica latina. Usa la prosodia metrica classica e si ispira specialmente all'Eneide per i suoi poemi epico-eroici.

La sua opera si può dividere in tre gruppi : le traduzioni dei classici latini e greci *Eneida Wirgiliova*, (Trnava 1828). I poemi eroici ispirati alla storia nazionale : *Swatopluk*, poema eroico in 12 canti (Trnava 1833); *Sláw*, poema eroico in 12 canti (ivi 1833) ; *Cirillo-Metodiada*, poema eroico in 6 canti (Budin 1835). Nella sua poesia lirica, specialmente religiosa, la sua opera più importante è *Katolicki Spewnik* (ivi 1842).

Le sue canzoni spirituali furono musicate ed ebbero larga diffusione.

Bibl.: L. Riznér, *Bibliografia*, II, Turč. Sv. Martin, pp. 116-119; I. Kotvan, *Bernolákovci*, Trnava 1949; A. Mráz, *Dejiny slov. literatúry* (St. della lett. slovacca), Bratislava 1948, pp. 120-123, passim. Michele Lacko

HOLSTE (Holstenio), Lukas. - Geografo ed erudito, n. ad Amburgo il 27 sett. 1596, m. a Roma il 2 febbr. 1661. Studiò a Leida con Giovanni Meursio; fu in Danimarca e in Inghilterra; a Parigi si convertì al cattolicesimo il 15 dic. 1624. Nel 1627 si trasferì a Roma chiamatovi dal card. Francesco Barberini, del quale dal 1636 divenne bibliotecario. Nel 1641 fu nominato custode della Biblioteca Vaticana. Lasciò la sua privata raccolta di stampati alla Biblioteca Angelica di Roma; i manoscritti ad altre.

I vari incarichi e la sconfinata erudizione non permisero all'H. di attuare nessuna delle grandiose imprese progettate, principale una silloge di *Geographi graeci minores*. Furono pubblicate postume le sue *Annotationes* all'*Italia antiqua* di Filippo Cluverio (Roma 1666), e varie edizioni patristiche. Iniziò lo studio per il rifacimento delle 40 pitture geografiche della Galleria Vaticana. Delle sue molte ricognizioni nell'Italia centrale e meridionale restano taccuini di appunti.

Bibl.: Opere : *L. H. Epistulae ad diversos*, a cura di I. F. Boissonade, Parigi 1817. Studi : J. Moller, *Cimbria literata*, III, Copenagen 1744, pp. 321-42; L. G. Pélissier, *Les amis d'Holstenius*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome*, 6 (1886), pp. 554-87; 7 (1887), pp. 62-128; 8 (1888), pp. 323-402 e 521-608; R. Almagià, *L'opera geografica di L. Holstenio*, Città del Vaticano 1942. Francesco Barberi

HOLSTEIN : v. schleswig-holstein.

HOLWECK, Friedrich Georg. - Prelato, agiografo e liturgista, n. a Weisloch nel Baden, il 29 dic. 1856, m. a St. Louis il 15 febbr. 1927. Passò negli Stati Uniti nel 1876; sacerdote nel 1880, si dedicò al ministero pastorale, fu vicario generale della diocesi dal 1926 e professore nell'Università dei Gesuiti. Nell'immediato dopoguerra del 1918 organizzò l'invio di soccorsi alle popolazioni colpite dalla guerra in Germania.

Fu per venti anni direttore del *Pastoral-Blatt*; uno dei fondatori e zelante collaboratore della *St. Louis Historical Review*; collaborò pure alla *Cath. Enc.*. Però è soprattutto noto per due opere molto apprezzate di liturgia e agiografia: *Fasti Mariani sive Calendarium Festorum S. Mariae Virginis Deiparae* (Friburgo in Br. 1892), saggio liturgico sulle feste di Maria S.ma rifatto « ex novo» nel *Calendarium Liturgicum Festorum Dei et Dei Matris Mariae* (Philadelphia 1925). Si tratta di una lista assai ricca, benché non completa, di feste liturgiche in onore di Dio, della Vergine, di s. Giuseppe e dei loro parenti, celebrate nella Chiesa cattolica e nelle Chiese separate, disposte mese per mese alle rispettive date, accompagnate da brevi notizie storiche con particolare riferimento al luogo dove si celebrano e al rito della festa (cf. recensione di J. Simon, in *Analecta Bollandiana*, 45 [1927], pp. 363-64); *A biographical dictionary of the saints with a general introduction on hagiology* (St. Louis 1924). Ad onta dei difetti che si possono riscontrare facilmente in opere del genere, composte di getto da una sola persona, è il migliore e più completo dizionario dei santi, tuttora esistente. L'autore vi ha lavorato per lunghi anni sobbarcandosi a diversi viaggi in Europa (1900, 1909, 1912, 1921, anche per il suo *Calendarium*) per ricerche; ha compulsato per lunghi mesi l'archivio della S. Congregazione dei Riti, raccogliendovi, con l'aiuto dell'archivista mons. B. Virili, una messe copiosa ed inedita di dati per la diffusione delle feste dei santi locali con il relativo rito liturgico della festa. Vi figurano i santi della Chiesa cattolica e delle Chiese separate (questi ultimi preceduti da un asterisco), gli omonimi sono disposti secondo la data delle loro feste; i beati seguono i santi. Ogni santo ha una breve notizia storica, redatta generalmente con cura e precisione ispirandosi ad opere di sana critica, indicate all'inizio del volume. Talvolta però l'H. si è lasciato prendere la mano da compilazioni di scarso valore ed è incorso in spiacevoli errori (cf. recensione di J. Simon, in *Analecta Bollandiana*, 44 [1926], pp. 380-83).

Bibl.: A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique 1927* (Parigi), p. 695; id., *ibid.*, 1929, p. 893; *The Cath. Enc. and its makers*, Nuova York 1917, p. 79 sgg.; J. Rothensteiner, *History of the Archidiocese of St. Louis*, St. Louis 1928, pp. 387, 470, 472, 508, 727, 729. A. Pietro Frutaz

HOLZHAUSER, Bartholomäus. - Fondatore dei Bartolomiti (v.), n. a Laugna (diocesi di Augusta) il 24 ag. 1613, m. a Bingen am Rhein il 20 maggio 1658. Avviato alla carriera ecclesiastica, già durante i suoi studi alla Università di Ingolstadt aveva ideato, per sollevare il prestigio del clero e avvalorarne l'attività spirituale, di fondare un istituto di sacerdoti secolari viventi vita in comune.

Il disegno cominciò ad attuarsi appena fu nominato canonico a Tittmoning (1640-42) e proseguì mentre fu decano e parroco a S. Johann in Tirol (1642-55) e parroco a Bingen (1655-58). Alla sua morte l'Istituto era entrato nella diocesi di Salisburgo, Frisinga, Eichstätt, Würzburg e Magonza. Alla pietà e allo zelo ardenti seppe congiungere una grande attività di scrittore, con cui si rivela profondo asceta ed esperto direttore e pastore.

Delle sue opere, tutte uscite postume, oltre a quelle concernenti la formazione dei suoi colleghi: *Constitutiones clericorum saecularium in communi viventium* (Colonia 1662); *Instructiones de via perfectionis et principiis practicis pro statu clericali et pastorali* (Roma 1682); *Constitutiones pro spirituali temporalique directione Instituti* (ivi 1684), vanno citate il *Tractatus de humanitate* (Magonza 1663) e le due, assai discusse: *Visiones* (Bamberga 1784) ed *Explicatio in Apocalypsim* (ivi 1784).

Bibl.: J. P. L. Gaduel, *La perfection sacerdotale ou la vie et l'esprit du servit. de Dieu B. H.*, Orléans-Parigi 1861 (vers. it., Monza 1862); 3ª ed. Parigi 1901; id., *Ven. Servi Dei B. H. opuscula ecclesiastica*, ivi 1861; anon., *Vita del ven. B. H.*, 2 voll., Monza 1897. Cf. inoltre F. Kampers, *Über die Auslegung der Apokalypse durch B. H.*, in *Hist.-polit. Blätter*, 118 (1896), pp. 142-45, e le osservazioni di P. M., *ibid.*, pp. 326-36; P. Brüder, *Zum dreihundertjährigen Geburtsjubiläum des ehrw. B. H.*, in *Der Katholik*, 66 (1913), pp. 116-26; M. Heimbucher, *Die Orden u. Kongregationen*, II, 3ª ed., Paderborn 1934, pp. 595-98. Celestino Testore

« **HOMINIS SUPERNE CONDITOR** ». - Inno dei Vespri del venerdì, appartenente al gruppo irlandese-anglosassone.

Il poeta si ispira alla narrazione del sesto giorno della Creazione (*Gen.* 1, 24-28) che culmina con la comparsa dell'uomo, venuto per dominare tutto il creato. In umile preghiera si chiede a Dio ch'egli possa vincere gli istinti della cupidigia e coltivare sentimenti di pace, dono di Dio e anticipato gaudio di paradiso.

Bibl.: G. Belli, *Gli inni del Breviario romano tradotti*, Roma 1857, pp. 88-89; F. Vanderstuyf, *Les hymnes de l'Ordinaire du Bréviaire romain*, Parigi 1912, p. 76; V. Terreno, *Gli inni del Divino Ufficio tradotti*, Mondovì 1932, pp. 92-93; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 76. Silverio Mattei

HONDURAS. - I. Geografia. – Regione dell'America istmica, tra Messico, Guatemala, Salvador e Nicaragua, comprendente uno Stato indipendente, più ampio, ed una piccola colonia britannica.

Il territorio della Repubblica di H. (115.570 kmq.) è costituito da una regione prevalentemente montuosa, che presenta sull'Atlantico la sua maggiore facciata (640 km.), mentre sul Pacifico la costa si riduce alla parte interna del profondo Golfo di Fonseca (96 km.). Il clima, tipicamente equatoriale lungo le piatte cimose litoranee, si tempera con l'altitudine, pur rimanendo sempre assai umido e piovoso.

La popolazione (1,3 milioni di ab.; 11 a kmq.) è costituita in prevalenza da meticci (69%); seguono, per numero, gli Amerindi (20%), i negri e gli Zambos (5%). I bianchi sono poco più di 350 mila.

La maggiore risorsa del paese è rappresentata dall'agricoltura ed in questa dalle banane, dalle noci di cocco e dal caffè; si producono anche mais, patate, tabacco e frutta. L'allevamento è abbastanza diffuso (bovini e ovini soprattutto); cospicuo il patrimonio boschivo, che dà legnami pregiati. Risorse minerarie non mancano (ferro, rame, piombo, zinco, antimonio e stagno), ma solo oro e argento dànno luogo ad una certa attività estrattiva. Il commercio è in mano degli U.S.A., che assorbono ca. 3/4 degli scambi, resi difficili dalla deficenza di vie di comunicazione.

La capitale Tegucigalpa, nell'interno, è il solo centro abitato che oltrepassi i 50 mila ab.

L'H. è una repubblica unitaria (17 dipartimenti e 1 territorio) a governo elettivo con rappresentanza unicamerale; il presidente dura in carica 6 anni.

Il territorio coloniale (inglese dal 1638) consta del lembo costiero dello Yucatán sud-orientale compreso tra la Baia di Chetumal ed il Golfo di H. (21.268 kmq.). È una regione ancora mal nota, ricoperta di spesse foreste, da cui si ricavano legni di pregio (mogano, cedro, *pitch-pine*) e solo in piccola parte coltivata (banane, noci di cocco, chiele).

La popolazione (61.500 mila ab., appena 3 a kmq.) risulta quasi tutta di Amerindi e negri; i bianchi sono ca. un migliaio. La capitale è Belize (18 mila ab.), unico centro abitato notevole.

Bibl.: P. Rivas, *Geographical, historical and etymological dictionary of H.*, Tegucigalpa 1919; A. B. Dillon, *Geography of British H.*, Londra 1923; G. B. Reyna, *H.*, Tegucigalpa 1930; K. Sapper, *Mittelamerika*, Heidelberg 1937. Giuseppe Caraci

II. Evangelizzazione. – Nella Repubblica attuale di H., poco dopo la conquista ad opera di Cortes nel 1526 i Francescani furono i primi missionari. Le tribù indiane aborigene furono in grandissima parte pacificamente sottomesse; oggi ancora formano la maggioranza della popolazione.

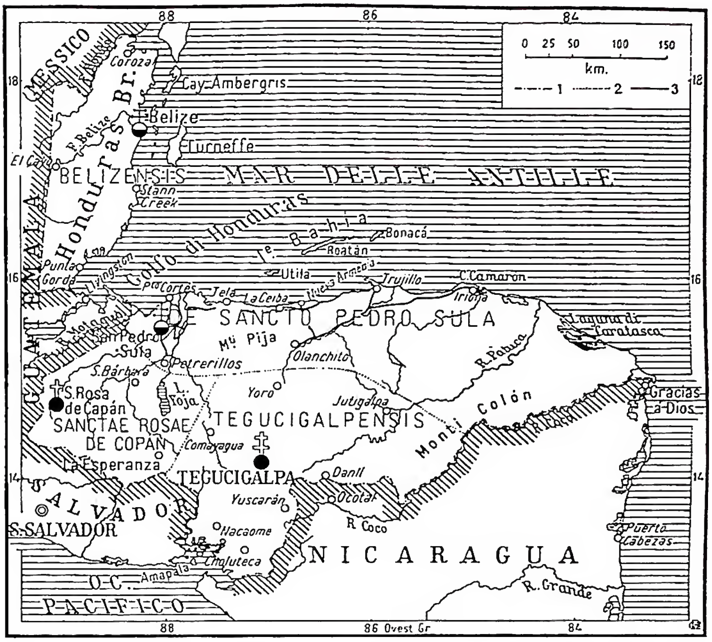
Nel 1531 fu eretta la diocesi di Trujillo de H., trasferita nel 1568 a Comayagua come suffraganea di Guatemala. Nelle foreste impraticabili rimasero delle tribù indiane non incivilite, di cui si occuparono nei secc. XVII e XVIII i Francescani. Fino ad oggi migliaia di indiani non sono ancora convertiti. Sotto la Repubblica (dal 1812)

i beni ecclesiastici furono confiscati e proclamata la separazione tra Chiesa e Stato. Nel 1916 si organizzò la gerarchia ecclesiastica. La diocesi di Comayagua fu sostituita dall'arcidiocesi di Tegucigalpa con le suffraganee S. Rosa de Copán e il vicariato apostolico di S. Pedro Sula. Alla conversione degli indiani tuttora pagani del vicariato apostolico di S. Pedro Sula lavorano i Lazzaristi; i Redentoristi si occupano di quelli dell'arcidiocesi di Tegucigalpa.

Nell'H. britannico (v. BELIZE) tra i negri, mulatti e alcune tribù indiane dal 1853 lavorano i Gesuiti. Nel 1888 fu eretta la prefettura apostolica di H., elevata a vicariato apostolico nel 1893 ed ebbe l'attuale denominazione di Belize nel 1925.

BIBL.: v. GUATEMALA. Inoltre: *Annuario pontificio*, 1949, pp. 331, 361, 643, 610; G. J. Garraghau, *The Jesuits of the Middle United States*, III, Nuova York 1938, pp. 517-23.

Giovanni Rommerskirchen



(propr. Enc. Catt.)

HONDURAS - 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) Ferrovie.

III. CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA. – Nella Repubblica dell'H. vige il sistema della separazione della Chiesa dallo Stato, come è proclamato esplicitamente nell'art. 57 della Costituzione, ed è garantito il libero esercizio di tutte le religioni. Tale regime, in effetti, non è che l'espressione giuridica della mentalità laica ed anticlericale che caratterizzò i moti rivoluzionari, i quali, nel secolo scorso, portarono all'indipendenza le Repubbliche del Centro-America.

Per quanto riguarda il matrimonio, la legge della Repubblica non riconosce che quello civile; il matrimonio religioso può essere celebrato solo dietro presentazione del certificato dell'avvenuta celebrazione del rito civile, pena il carcere o una multa variabile fino a 250 dollari, se l'infrazione è commessa da un sacerdote nazionale, l'espulsione dal Paese, se trattasi di uno straniero. Il divorzio è legalmente ammesso e praticato per ragioni molto futili.

Dal secolo scorso l'istruzione religiosa è stata bandita dalle scuole dello Stato. Anni fa fu presentato al Parlamento un progetto di legge, tendente a colmare tale lacuna; si raccolsero firme e se ne occupò anche la stampa; il progetto fu, però, respinto. Una legge del 14 marzo 1947 fa obbligo agli istituti di educazione di scegliere l'80% del personale insegnante tra elementi nazionali. Ciò ha reso più grave il problema dell'educazione cristiana della gioventù, già difficile per il numero limitato delle scuole private cattoliche tenute da enti o istituti religiosi, per il fatto che questi non contano tra i loro membri numerosi elementi indigeni.

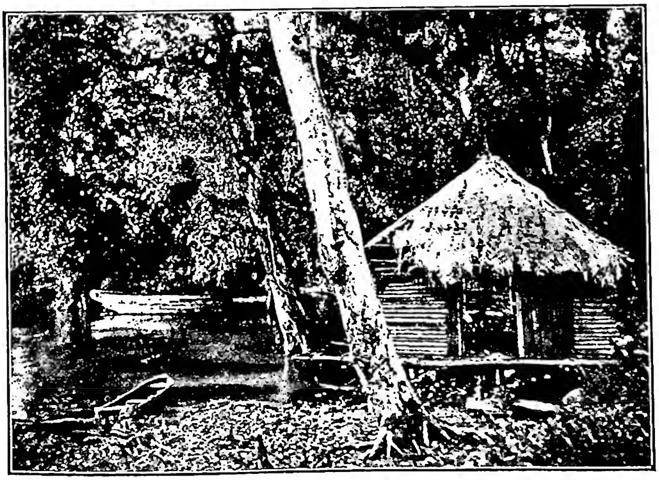
Altra disposizione della Carta costituzionale, che provoca non lievi difficoltà alla Chiesa, è quella contenuta nell'art. 18, secondo il quale gli stranieri non possono avere incarichi o uffici pubblici, compresi quelli dei culti ammessi nel paese, pena l'espulsione. Questa norma, data la scarsezza del clero honduregno, fa sì che la nomina dei vescovi presenti nell'H. particolari difficoltà, sebbene la legislazione non conservi pretese di patronato.

La Costituzione proibisce, inoltre, lo stabilirsi nel territorio della Repubblica di ogni classe di associazioni monastiche; la legge regola l'entrata nel paese di persone appartenenti alle associazioni suddette (art. 61). Tuttavia tali disposizioni non sono applicate in tutto il loro rigore.

Così pure uomini responsabili del governo hanno mostrato, negli ultimi anni, deferente benevolenza verso la Chiesa.

L'H. mantiene relazioni diplomatiche con la S. Sede. Fino al 1938 la nunziatura apostolica dell'H. era unita a quelle del Guatemala e del Salvador. In quell'anno ne fu separata e affidata ad un titolare di nuova nomina. Nel 1948 è stata unita alla nunziatura apostolica del Nicaragua, ed entrambe sono state affidate a un solo titolare.

Ippolito Rotoli



(da R. Riccardi, L'America centrale, in Geografia universale, VI, Torino 1934, p. 575)

HONDURAS - Paesaggio della regione costiera atlantica dell'H.

IV. Ordinamento scolastico. – L'art. 24 della Costituzione della Repubblica di H. dice: «Lo Stato ha il dovere principale di promuovere e di proteggere l'istruzione pubblica nei suoi rami diversi. La istruzione primaria è obbligatoria, laica e gratuita; altrettanto laica è l'istruzione media e superiore. Nessun ministro d'una società religiosa può dirigere le scuole sostenute dallo Stato».

L'istruzione primaria viene impartita nelle 987 scuole primarie dipendenti dai Comuni ed è sovvenzionata dallo Stato. L'istruzione secondaria s'impartisce in 23 collegi. I maestri vengono formati nelle 4 scuole normali, nella Scuola normale modello di Comayagüela e nel «Central Institute» di Tegucigalpa. L'istruzione superiore viene impartita nella «Universidad Nacional» a Tegucigalpa fondata nel 1847 e nell'«Escuela Nacional de Agricoltura» fondata nel 1923. Il governo, data l'alta percentuale d'analfabeti, ha dato eccezionalmente permesso alla fondazione di 5 scuole elementari cattoliche missionarie fra gli Indios dove il numero di analfabeti raggiunge l'80%.

L'educazione del clero cattolico viene curata nel Seminario metropolitano di S. Vicente a Tegucigalpa.

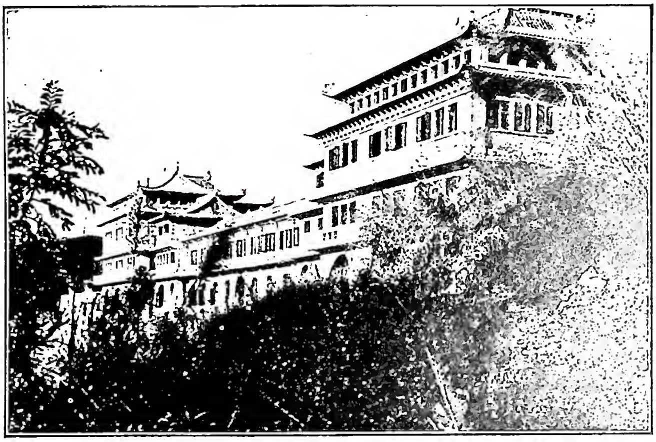
Bibl.: R. Ocho, *Años de reconstrucción nacional 1930-38*, Tegucigalpa 1938; *Gaceta Oficial de Honduras*, ivi 1948.

Miroslav Štumpf

HONG KONG. - Colonia britannica costituita da alcune isole (le due maggiori Hong-Kong e Lantau) e un tratto dell'antistante costa cinese del Kwang-tung, di fronte a Macao: 1013 kmq. con 1,8 milioni di ab. (tutti cinesi, eccetto 7 mila britannici), dei quali 450 mila concentrati nel capoluogo Victoria (nella prima isola), scalo frequentatissimo dei traffici con la Cina meridionale. Giuseppe Caraci

Diocesi di H. K. – Comprende l'omonima colonia inglese presso la costa della Cina meridionale e i tre distretti di Poon, Waichow e Hoifung nella provincia civile del Kwang-tung. Eretta in prefettura apostolica il 22 apr. 1841, subito dopo la fondazione della colonia inglese, comprendeva il solo territorio di questa, fino allora facente parte della diocesi di Macao, e fu amministrata dai procuratori *pro tempore* della S. Congregazione di Propaganda Fide, l'ultimo dei quali, il veronese p. Luigi Ambrosi, nel 1858 chiamò in suo aiuto i padri del Seminario per le Missioni Estere di Milano, i quali nel 1867, alla morte dell'Ambrosi, ebbero anche la direzione della prefettura, che nel 1874 fu elevata a vicariato apostolico con annessione dei tre sopra nominati distretti di terraferma, appartenenti fino allora alla prefettura apostolica di Canton. L'11 apr. 1946, con la istituzione della gerarchia episcopale in Cina, H. K. è stata elevata a diocesi, suffraganea di Canton.

Ha una estensione di 16.000 kmq. Al 30 giugno 1949 la popolazione totale era di ca. 4.000.000 di ab. di cui cattolici 37.146, e catecumeni 1726. Oltre al vescovo, 36 sacerdoti e 2 fratelli laici del Pontificio istituto Missioni Estere di Milano, vi erano 21 sacerdoti secolari cinesi. I seminaristi minori erano 30 e quelli maggiori 3 nel Seminario regionale per il Kwangtung e il Kwangsi, che ha sede ad Aberdeen nell'isola di H. K. ed è affidato ai Gesuiti irlandesi. I catechisti erano 44, i maestri 506, i medici 9 e 45 gli infermieri. Il territorio era diviso in 4 distretti con 12 parrocchie, 17 stazioni primarie e 129 secondarie, 15 chiese e 180 cappelle. Tra le opere figuravano 6 ospedali con 374 letti, 6 ambulatori medici che nell'esercizio 1948-1949 avevano dato 60.702 consultazioni; 4 orfanotrofi con 81 bambini e 325 bambine; 1 ospizio per vecchi con 286 degenti. Le scuole tra elementari e medie erano 100 con 15.140 alunni, oltre 4 scuole di preghiera con 723 ascoltatori e 7 giardini d'infanzia con 1221 assistiti. V'erano pure 2 tipografie per la stampa di libri, di settimanali e di riviste mensili pubblicate in diverse migliaia di copie. In queste molteplici opere assistenziali ed educative il vescovo di H. K. è aiutato anche da 20 sacerdoti e 15 cooperatori laici salesiani, da 16 fratelli delle Scuole cristiane e da 383 suore appartenenti a dieci istituti diversi. Inoltre la Società delle Missioni Estere di Parigi e quella di Maryknoll hanno in H. K. una loro procura in cui, alla data suddetta, erano rispettivamente 12 e 4 sacerdoti; i Domenicani vi hanno una procura e una casa di studio con 28 padri e i Francescani Minori vi hanno trasferito lo Studio biblico, che avevano a Pechino, con 9 padri.



(fot. Fides)

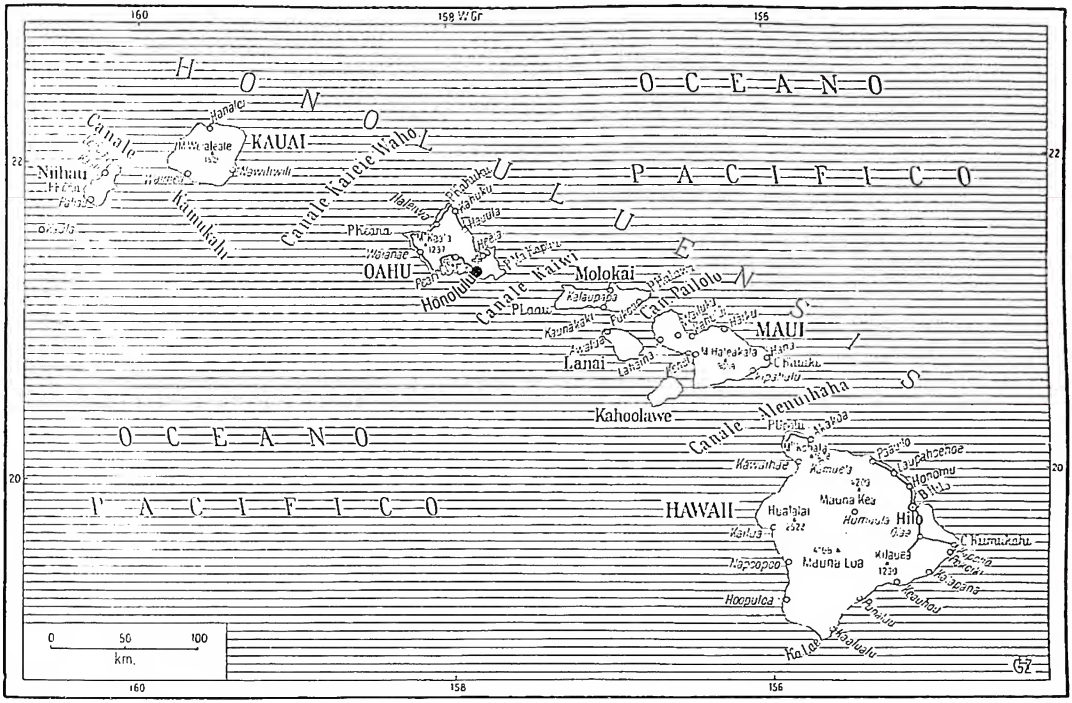
Hong Kong - Seminario regionale di Aberdeen.

L'isola di H. K. acquistò importanza solo dopo l'occupazione inglese (1840) e i primi sacerdoti vi approdarono quasi subito per l'assistenza ai molti soldati, in maggioranza cattolici irlandesi, i quali, causa l'inclemenza del clima, morivano senza un sacerdote che amministrasse loro i Sacramenti. I missionari del Seminario di Milano, aiutati dalle Suore di S. Paolo di Chartres e dalle Canossiane di Verona, aprirono scuole, prestarono assistenza ai soldati, accorsero al letto dei malati nei vasti ospedali dislocati nella zona, e nel 1859 estesero la loro opera ai Cinesi di terraferma, dove, sulle coste dell'attuale distretto di Poon, i pp. Volonteri e Burghignoli costituirono una cristianità di 350 anime, distribuite in 12 piccoli centri; più tardi la predicazione fu portata agli altri due distretti di Waichow e Hoifung. Ora la parte di terraferma, che già nel quinquennio 1927-33 aveva sofferto, specie nel distretto di Hoifung, saccheggi di cristianità, catture di missionari e di suore, massacro di 200 cristiani ad opera dei bolscevichi, è di nuovo sotto la dominazione comunista; il territorio invece sotto il governo inglese è sovrappopolato per il gran numero di rifugiati ed ebbe molto a soffrire nella seconda guerra mondiale durante la quale fu occupato dai Giapponesi.

Bibl.: GM, p. 197; B. Tragella, *Italia missionaria*, Roma-Milano 1939, p. 179 sgg.; Archivio della S. Congregazione de Propaganda Fide, *Relazione H. al 30 giugno 1949*; MC, 1950, pp. 385-86.

Adamo Pucci

HONOLULU. - Capoluogo (300 mila ab.), dell'arcipelago polinesiano delle Hawai (una ventina di isole di cui 8 maggiori; in complesso 17 mila kmq.) costituente dal 1900 un territorio esterno degli Stati Uniti.



(*Enc. Catt.*)

HONOLULU - La circoscrizione ecclesiastica di H.

Le isole sono tutte elevate e vulcaniche: il Mauna Loa (m. 4170) nell'isola maggiore (Hawai) è attivo. Gli abitanti (503.000) sono etnicamente misti: caucasici, nipponici, hawaiani e meticci, filippini, ecc. Le isole producono zucchero di canna, caffè, tabacco e frutta tropicali; grande è la loro importanza militare (base navale di Pearl Harbour) e commerciale (porto di H.) per la posizione che occupano nel centro del Pacifico settentrionale.

BIBL.: H. G. Pratt, *H.: off-shore Territory*, Nuova York 1944; B. Clark, *H.: the 49th State*, ivi 1947. Giuseppe Caraci

DIOCESI di H. – Primi a evangelizzare le Isole Sandwich o Hawai furono i missionari della Società dei SS. Cuori di Gesù e Maria della provincia religiosa del Belgio, guidati dal p. A. Bachelot che ne era stato nominato prefetto apostolico il 3 dic. 1825. Ma alla fine del 1827 i missionari furono espulsi e deportati in California. Con decreto apostolico del 20 maggio 1833 la missione delle Isole Sandwich divenne la base del vicariato apostolico della Polinesia o Oceania orientale, sempre affidata ai detti missionari.

Il vicariato apostolico delle Isole Sandwich fu eretto il 13 ag. 1844. Il 25 genn. 1941 veniva eretta la diocesi di H. quale suffraganea di S. Francisco.

La diocesi ha un'estensione di kmq. 20.480 con una popolazione di 522.000 ab. dei quali 145.000 cattolici (1948); ha 105 chiese, 4 cappelle, 60 missioni, 50 parrocchie, 5 sacerdoti diocesani e 113 regolari; 5 comunità religiose maschili e 8 femminili; un seminario diocesano, 6 high-schools, 20 scuole elementari parrocchiali; nel 1946 vi furono 635 conversioni.

La Cattedrale è dedicata alla Madonna della Pace.

BIBL.: J. C. Beissel, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 438-39.
Enrico Josi

HONTHEIM, JOHANN NIKOLAUS von. - Vescovo e canonista, meglio conosciuto sotto lo pseudonimo di Febronio; è l'iniziatore del movimento che da lui prese il nome di febronianismo. N. a Treviri il 22 genn. 1701, m. a Montquintin (Lussemburgo) il 2 sett. 1790. Studiò teologia e diritto canonico a Treviri, a Lovanio (dove ebbe maestro il canonista Van Espen) e a Leida. Dopo vari uffici, nel 1748 fu nominato coadiutore dell'arcivescovo e vicario generale di Treviri.

Professore e poi pro-cancelliere dell'Università, si diede a diligenti ricerche storiche: nel 1750 pubblicò la monumentale *Historia Trevirensis diplomatica et pragmatica*, completata 7 anni più tardi da un supplemento (*Prodromus*). Tali studi lo preparavano all'opera maggiore, cui lavorò per 20 anni, pubblicata nel 1763 a Francoforte sotto il velo dell'anonimo: *Iustini Febronii iurisconsulti de statu ecclesiae deque legitima potestate Romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione constitutus*. Scopo del libro, proclamato nel titolo, è di promuovere il ritorno dei cristiani separati all'unità della Chiesa, ma in realtà tutt'altro che irenico è il suo contenuto, che manifesta l'intento di trasformare la costituzione della Chiesa, svuotando l'autorità di capo del romano pontefice. Già la prefazione ne rivela il carattere. È infatti un appello allo stesso papa, e poi ai prìncipi, ai vescovi, ai teologi e canonisti, perché siano posti limiti al potere papale nella Chiesa, alterata dal «sistema della monarchia ecclesiastica». A tale scopo H. delinea nei nove lunghi capitoli del libro un vero trattato di diritto pubblico ecclesiastico, tutto in funzione antipapale. La istituzione del primato non è negata, però viene interpretata in modo da dimostrare che non a s. Pietro, ma a tutti gli Apostoli, e quindi alla Chiesa, Cristo avrebbe dato il primato. Il papa, pertanto, ha nella Chiesa una vera autorità, non un semplice primato di onore, ma neppure un primato di giurisdizione (l'espressione è fortemente combattuta da H.): è il «centro della unità della Chiesa», fa osservare la legislazione ecclesiastica («vin-

(*da H. J. N., Prodromus historiae Trevirensis diplomaticae et pragmaticae... Augusta 1757*)
Hontheim, Johann Nicolaus von - Ritratto, incisione.

dice dei canoni ») ed esercita limitati poteri di giudice e maestro della Chiesa. Tali sarebbero gli «essenziali diritti del primato » e tale sarebbe stata, secondo H., la costituzione della Chiesa sino al sec. IX, vale a dire sino alle false decretali di Isidoro (*magnus ille peccator*), le quali ne avrebbero profondamente alterata la natura, dando al papa nuovi diritti, in usurpazione dei diritti dei vescovi. Tra questi egli pone le cosiddette cause maggiori (che riguardano i vescovi), le leggi ecclesiastiche, l'autorità suprema dei concili ecumenici. Il sistema ecclesiastico che H. propugna dovrebbe rivendicare all'episcopato codesti diritti, dando alla Chiesa una costituzione basata essenzialmente sui vescovi, sovrani nelle proprie diocesi e nel concilio ecumenico. Nell'ultimo capitolo, H. suggerisce i mezzi pratici « per recuperare la libertà ecclesiastica », conculcata dalla S. Sede; vi si vede bene come il suo sistema porti naturalmente alla soggezione della Chiesa allo Stato, perché, convinto della debolezza dei vescovi, attribuisce al principe, che esalta come « patrono della Chiesa », il compito principale di rivendicare la primitiva costituzione ecclesiastica e di lottare contro la S. Sede. Così H. partendo da un sistema di episcopalismo antipapale « consegnava la Chiesa al braccio secolare » (Pastor).

Il libro ebbe subito grande fortuna soprattutto nei paesi tedeschi (se ne fecero traduzioni tedesche, francesi, italiane, portoghesi), perché rispondeva allo spirito del tempo, favorendo la lotta contro l'autorità del papato, condotta dalla gran parte dei sovrani cattolici per stabilire la supremazia dello Stato sulla Chiesa (v. regalismo; separatismo); inoltre sembrava corrispondere alle opere contemporanee degli scrittori politici, che si proponevano di regolare e trasformare la costituzione della società civile. Brillante nell'esposizione, e ricco di erudizione storica, il libro contiene incongruenze e gravi errori, né è originale, dipendendo dai gallicani e soprattutto da Van Espen. Sotto le apparenze della ricerca storico-giuridica, rivela il suo carattere di grande *pamphlet* antipapale, non diverso in questo da altre opere della polemica antipapale del sec. XVIII (per es., gli scritti del Giannone). L'opera fu subito messa all'Indice (1764) ed ebbe molte confutazioni da parte cattolica; la più importante fu quella del p. A. M. Zaccaria (*Antifebronio*, 2 voll., Pesaro 1776). Anche s. Alfonso de' Liguori scrisse un opuscolo polemico nel 1768 (*Vindiciae pro suprema Romani pontificis potestate adversus I. Febronium*).

H. mantenne i suoi errori nelle nuove edizioni del libro che seguirono dal 1765 al 1777; in seguito si sottomise alla S. Sede, e scrisse anche (1781) una confutazione della sua opera; però anche le sue ritrattazioni non sono pienamente ortodosse, e si dubita della sua sincerità. La sua dottrina continuò ad esercitare influenza, anche nella prima metà del sec. XIX (in Italia rappresenta le sue idee Pietro Tamburini, nell'opera *Vera idea della S. Sede*). Il Concilio Vaticano, definendo solennemente il primato di giurisdizione del romano pontefice (Denz-U, 1826-31), ha posto fine a tutti questi errori.

Bibl.: O. Meyer, *Febronius*, Tubinga 1880 e 1885; F. Stümper, *Die kirchenrechtlichen Ideen des F.*, Würzburg 1908; J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, I, 4ª ed., Friburgo in Br. 1925, p. 99; T. Ortolan, *Febronius*, in DThC, V, coll. 2115-24; M. Braubach, s. v. in LThK, V, coll. 141-42; A. Rosch, *Febronianismus*, *ibid.*, III, coll. 974-76.

Michele Maccarrone

HONTHORST, Gerard van (Gherardo delle Notti). - Pittore, n. a Utrecht il 4 nov. 1590, m. ivi il 27 apr. 1656. Appartiene a una famiglia d'artisti: l'avo, Gerrit Huyden, e il padre Hermann erano pittori; dei fratelli, uno, Hermann, era scultore, l'altro, Willem, pittore. Dopo aver studiato in patria alla scuola di Abramo Bloemart, dal quale gli derivano particolari intonazioni cromatiche, l'H. venne giovanissimo a Roma, dove lo aveva preceduto il più anziano condiscepolo Ter Brugghen, e dove convenivano numerosi olandesi (Baburen, Jannsens, Seghers, Finsonius, ecc.) attirati tutti nell'orbita caravaggesca. Gli anni della permanenza romana, dal 1610 al 1621, sono i più felici per la sua arte, che nell'adesione ai modi caraveggeschi trova una serietà e un rigore stilistico che verrà a mancare nelle opere più tarde.

Il caravaggismo è già palese in uno dei suoi primi dipinti: la *Decollazione del Battista* in S. Maria della Scala. Ivi appare anche quella predilezione per le luci artificiali che squarciano con crudezza l'ombra, che gli varrà il soprannome con cui è noto in Italia. A Roma ebbe protettori i due maggiori mecenati dei caravaggeschi, il marchese Vincenzo Giustiniani e il card. Scipione Borghese, nipote di Paolo V. Oltre alle grandi pale d'altare (S. Maria della Vittoria a Roma; S. Silvestro a Montecompatri; chiesa dei Cappuccini di Albano, datata al 1618, forse il suo capolavoro), l'H. dipinge numerosissime composizioni a mezze figure, di soggetto sacro o di genere. Alla morte di Paolo V lascia Roma, e dopo una breve sosta a Firenze (vi resta di lui agli Uffizi una famosa *S. Notte*) ritorna a Utrecht, e nel periodo 1628-29 fa un breve soggiorno a Londra. In questo secondo tempo della sua vita abbandona quasi completamente il genere caratteristico di scene notturne che l'aveva reso noto in Italia, e si dedica soprattutto al ritratto aulico, con grande successo, presso le corti d'Inghilterra, d'Oranges e di Berlino; ma alle solide qualità pittoriche delle opere del periodo romano si sostituisce quasi sempre un vuoto mestiere. Nondimeno nei primi anni del suo ritorno in patria l'H. fu, insieme con il Ter Brugghen, uno dei primi diffusori dei modi caravaggeschi.

Bibl.: G. J. Hoogewerff, *Gherardo delle Notti*, Roma 1924; id., s. v. in Thieme-Becker XVII, pp. 447-50; H. Voss, *Die Malerei des Barock in Rom*, Berlino s. d., p. 467 sgg.; R. Longhi, *Ter Brugghen e la parte nostra*, in *Vita artistica*, 2 (1927), p. 114; A. von Schneider, *Caravaggio und die Niederländer*, Marburgo 1933, passim.

Emma Zocca

HOOGSTRAETEN, Jakob. - Scrittore e polemista domenicano, n. a Hoogstraten (Brabante) nel 1460 ca., m. a Colonia il 27 genn. 1527. Studiò prima a Lovanio poi a Colonia; ivi entrò nell'Ordine dei Predicatori, insegnò per molti anni, fu maestro degli studenti (1498), reggente degli studi (1505, 1509) e priore del convento (1510-11). Insegnò teologia anche all'Università e fu inquisitore nelle province di Colonia, Magonza e Treviri.

Intrepido difensore del cattolicesimo, fu attaccato dai più grandi eretici del suo tempo, contro i quali sostenne una vittoriosa lotta a viso aperto. A tutela dei diritti dei Frati Mendicanti scrisse: *Defensorium Fratrum Mendicantium contra curatos, qui privilegia fratrum iniuste impugnant* (Colonia 1507). Contro un Piero da Ravenna scrisse: *Defensio scholastica principum Alemaniae in eo quod sceleratos detinent insepultos in ligno* (ivi 1508), *Iustificatorium principum Alemaniae* (ivi 1509) e *Protectorium principum Alemaniae de maleficis non sepeliendis* (ivi 1511). Sostenne una lunga polemica contro il celebre umanista Giovanni Reuchlin. Questi aveva scritto lo *Speculum oculare* contro l'ebreo convertito G. Pfefferkorn, che nel

suo *Speculum manuale* aveva sostenuto che tutti i libri degli Ebrei, compreso il Talmud, dovevano essere bruciati per i numerosi errori in essi contenuti su Gesù Cristo e la Vergine. L'H. con l'approvazione dell'Università di Colonia, condannò alcune idee del Reuchlin; questi rispose con la *Difesa contro i calunniatori di Colonia*. L'affare venne deferito all'arcivescovo di Magonza, ma il Reuchlin appellò a Roma (sett. 1513); Leone X affidò l'esame della questione al vescovo di Spira (nov. 1513). Intanto l'H. in qualità di inquisitore condannò lo *Speculum*, che venne bruciato (febbr. 1514). Il vescovo di Spira ritenne offensiva per sé tale condanna ed emise una sentenza favorevole al Reuchlin (24 apr. 1514). L'H. appellò di nuovo a Roma. Intanto anche la Facoltà di teologia di Parigi condannò come eretico lo *Speculum oculare* (2 ag. 1514). Simile condanna emanarono le Università di Lovanio, di Magonza e di Erfurt. Ma a Roma l'affare si complicò per interventi politici. La soluzione si fece attendere. Solo il 13 giugno 1520 Leone X dichiarò nulla la sentenza del vescovo di Spira e proibì l'opera del Reuchlin come scandalosa, mentre confermò l'H. inquisitore.

In questa polemica l'H. scrisse *Libellus accusatorius contra oculare Speculum Ioannis Reuchlin legum doctoris coram commissariis archiepiscopi Magontini productus ; Libellus alius supplex Romae Leoni X de eodem negotio oblatus anno 1525* (edito l'uno e l'altro in *Acta iudiciorum inter Io. H. et Io. Reuchlin*, Hagenau 1518); *Ad SS. Leonem papam X ac d. Maximilianum imperatorem Apologia* (Colonia 1518); *Apologia altera* (ivi 1519). Inoltre scrisse *Destructio cabalae seu cabalistae perfidiae* (ivi 1519) contro l'*Ars cabalistica* e il *De verbo mirifico* dello stesso Reuchlin. Infine da notare fra gli altri suoi scritti : *Margarita moralis philosophiae* (Colonia 1521); *Epitome de fide et operibus adversus chimericam illam atque monstruosam M. Lutheri libertatem falso ab eo christianam appellatam* (ivi 1525); *Aliquot disputationes contra lutheranos* (ivi 1526).

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 67-72; *Monumenta conventus S. Crucis Coloniensis*, in *Analecta Ord. Praedicat.*, 2 (1895-96), pp. 559-62; N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Friburgo 1903, pp. 87-106; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères prêcheurs*, V, Parigi 1911, pp. 392-99; *Registrum litt. fr. Thomae de Vio Caietani O. P.* (*Monum. O. P. hist.*, 17), ed. A. Meyer, Roma 1935, pp. 189, 193, 303; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, v. indice. Alfonso D'Amato

HOOKER, RICHARD. - Teologo e giurista protestante, n. a Heavitree, vicino a Exeter (Inghilterra) nel 1554, m. a Bishopsbourne, vicino a Canterbury, il 2 nov. 1600. Di famiglia povera, poté frequentare con gli aiuti del vescovo di Salisbury, Jewell, l'Università di Oxford, dove nel 1578 insegnò lingua ebraica e fu ordinato ministro anglicano nel 1581. L'anno seguente contrasse matrimonio, che però non riuscì felice a causa del carattere della moglie.

Nominato dall'arcivescovo di York « Master of the Temple », in tale ufficio venne in contatto con il collega Walter Travers, che però professava dottrine calviniste : l'uno e l'altro predicavano nella stessa chiesa. Travers attaccò H. in molti punti (cf. *A supplication made to the privy council by master Walter Travers*). H. per ribattere l'avversario e spiegare le proprie dottrine scrisse il famoso *The laws of ecclesiastical polity*. L'opera consta di otto libri. I primi quattro furono stampati nel 1594; il quinto nel 1597; gli altri tre andarono perduti e tale perdita è da alcuni attribuita alla vedova dell'H.; ne rimasero però alcuni schemi ed appunti che furono pubblicati la prima volta verso la metà del sec. XVII. L'opera fu scritta principalmente contro i puritani che, al tempo dell'H., non volendo rimanere nella Chiesa dello Stato, avevano continuamente lo sguardo rivolto a Ginevra e a Calvino e pretendevano di purificare la Chiesa anglicana trascinandola alla forma di governo e alle dottrine calviniste. Essa segnò la via che dovevano poi seguire i « Caroline divines » o teologi carolini del sec. XVII; non è quindi da meravigliarsi se gli anglicani abbiano in così grande stima l'H. e la sua opera. Questa ha avuto molte edizioni. La migliore è quella di J. Keble (1836, riveduta nel 1888 a cura di R. W. Church e F. Paget; del l. V, ed. R. Bayne del 1922; del l. VIII, ed. R. A. Honk del 1931).

BIBL.: A. Passerin d'Entrèves, *R. H.*, Torino 1932; G. Michaelin, *R. H. als politischer Denker*, Berlino 1933; C. J. Sisson, *The juaicious marriage of mr. H. and the birth of « The laws of ecclesiastical polity »*, Londra 1940; altra bibliografia in F. W. Bateson, *The Cambridge bibliography of English literature*, I, Cambridge 1940, pp. 685-88; cf. inoltre, F. J. Shirley, *R. H. and contemporary political ideas*, Londra 1949. Camillo Crivelli

HOONACKER, ALBIN van. - Professore di S. Scrittura all'Università cattolica di Lovanio, consultore della Pont. Commissione biblica, n. a Bruges il 19 nov. 1857, m. ivi il 1° nov. 1933. Fu il più eminente esegeta della Facoltà di teologia di Lovanio dopo la sua restaurazione nel 1834.

H. ebbe la sua formazione teologica e filologica a Lovanio, ma nella critica vetero-testamentaria fu in gran parte un autodidatta e vi si formò col discutere a fondo le ipotesi di A. Kuenen e di J. Wellhausen, due eminenti rappresentanti della critica liberale.

Iniziò il suo insegnamento e le sue pubblicazioni con ampi e minuziosi studi sulle istituzioni degli Ebrei e sulla composizione del Pentateuco: *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux* (Gand e Lipsia 1894); *Le sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'histoire des Hébreux* (Londra e Lovanio 1899). I numerosi contributi alla interpretazione ed alla cronologia di Esdra e di Neemia, presentati nel 1896 in un lavoro di grande sintesi : *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil* (Parigi 1896), e la monografia su *Une communauté judéo-araméenne à Eléphantine* (1915), si devono considerare come complementi ai suoi studi sull'Esateuco, dai quali si sviluppava la sua teoria sulle origini letterarie dei libri di Mosè. I primi decreti della Commissione biblica non gli furono favorevoli; H. preferì allora non continuare i suoi lavori in questo campo e non far conoscere i risultati, ai quali era giunto; questi divennero pubblici solo nell'opera postuma : *De compositione litteraria et de origine mosaica Hexateuchi disquisitio historico-critica* (Bruges-Parigi 1949). H. vi si riannoda, in genere, alla teoria dell'esistenza di quattro documenti nell'Esateuco (J, E, D e P); ma tende a considerare come ultima la redazione deuteronomica, ed è pronto ad ammettere per tali documenti un nucleo mosaico; ma, ai suoi occhi, ciò che occorre stabilire e che si può provare non è tanto la redazione mosaica dell'Esateuco, quanto l'origine mosaica delle credenze ed istituzioni fondamentali del popolo israelitico. In particolare non ci sarebbe ragione di rifiutare a Mosè la promulgazione del Jahwismo e del Decalogo.

Il secondo grande lavoro di H. fu il commento ai *Douze petits Prophètes* (Parigi 1908), compreso nella collezione *Etudes bibliques* del p. Lagrange; dove egli si dà alla critica testuale in un modo personale e audace, parecchie volte con successo; così pure è notevole l'esegesi soprattutto dei testi messianici.

Da ultimo H. s'interessò in modo più particolare dei libri di Ezechiele e di Isaia. La versione di Ezechiele non fu pubblicata; di Isaia, invece, fu stampata una versione con commento in olandese *Het Boek Isaias* (Bruges 1932). Ancora ad Isaia consacrò parecchi articoli molto importanti; l'H. ammette che la profezia dell'Emmanuele (v.) sia messianica, secondo il senso letterale, come pure quella del Servo di Jahweh dolorante. Personalmente egli era convinto della non autenticità di *Is.* 40-66, ma si astenne dal far conoscere direttamente la sua opinione.

Pubblicazioni postume di H. : *Le sens de la protestation d'Amos, VII, 14-15*, in *Ephemer. Théol. Lovan.*, 18 (1941), pp. 65-68; *Quelques notes sur « Absolute und relative Wahrheit in der Heiligen Schrift »*, *ibid.*, pp. 201-36.

BIBL. : J. Coppens, *Le chanoine A. van H.*, Parigi-Bruges 1935; id., *H. A. van*, s. v. in DBs, IV, coll. 123-27.

Giuseppe Coppens

HÖPFL, Hildebrand. - Esegeta benedettino, n. a Ledau nella Boemia il 25 nov. 1872, m. a Roma il 14 febbr. 1934. Fatti gli studi umanistici presso i Benedettini di Praga e di Seckau, gli studi teologici nel Pontificio Ateneo di S. Anselmo dell'Urbe (1896-1900), insegnò scienze bibliche a Beuron (1901-1903), a Gerusalemme (1916-20), ma particolarmente a Roma nell'Anselmianum, dove fu per ben 30 anni (1903-1915 e 1920-34) apprezzato maestro e studioso nel campo biblico.

Seppe infondere nei suoi discepoli il suo amore per la parola di Dio. La sua attività però non si limitò all'insegnamento. Fu anche consultore della Commissione biblica (1905) e di varie Congregazioni romane: dell'Indice (1913), della Chiesa orientale (1918), qualificatore del S. Uffizio (1917). Fu inoltre collaboratore assiduo di diversi periodici e dizionari, particolarmente del *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* e del DBs.

Fra le sue opere raggiunse fama mondiale il suo *Introductionis in Sacros utriusque Testamenti libros compendium* (2 voll., Subiaco 1921-22, più volte riedito a Roma, *ex integro retractatum* dai suoi discepoli A. Miller, B. Gut, A. Metzinger). Da segnalarsi sono inoltre: *Die höhere Bibelkritik. Studie über die moderne rationalistische Behandlung der Hl. Schrift* (Paderborn 1901; 2ª ed. ivi 1905); *Das Buch der Bücher. Gedanken über Lektüre und Studium der Hl. Schrift* (Friburgo 1904); *Kard. Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament. Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus* ([*Biblische Studien*, 13, II], ivi 1908); *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata* ([*ibid.*, 18, I-III], ivi 1913); *Tractatus de inspiratione S. Scripturae et compendium hermeneuticae Biblicae catholicae* (Roma 1923; 2ª ed. ivi 1929; nuova ed. nel 1940 e nel 1950 a cura di B. Gut).

Bibl.: Necrologio in *Annales Ordinis S. Benedicti*, 42 (1934), pp. 39, 127 sg.; S. S., *P. H. H.*, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, 52 (1934), *Appendice*, pp. 31-33. Adalberto Metzinger

HOPKINS, Gerard Manley. - Gesuita e poeta inglese, n. a Stratford l'11 giugno 1844, m. a Dublino l'8 giugno 1889. Dal 1863 al 1867 studiò ad Oxford (Balliol College) e qui venne in contatto con gli ultimi esponenti del « Movimento di Oxford », principalmente con Edward B. Pusey; ma nel 1866 si convertì al cattolicesimo. Nella sua conversione ebbe forse una certa parte almeno l'esempio del card. Newman (v.) con il quale H. era in relazione epistolare. Nel 1868 entrò nella Compagnia di Gesù e fu ordinato nel 1877. Insegnò e predicò in Inghilterra e nel Galles, e nel 1884 ebbe la cattedra di greco all'Università di Dublino. È sepolto nel cimitero di Glasnevin.

H. aveva scritto versi durante la sua giovinezza, ma bruciò tutto all'entrata nella Compagnia, giudicando la poesia un'occupazione mondana: però il 7 dic. 1875 la notizia del naufragio della nave *Deutschland*, che portava cinque suore espulse dalla Germania, commosse il suo animo di poeta; e allora chiese ed ottenne il permesso di scriverne in versi. Nacque così *The Wreck of the Deutschland* (« Il naufragio del Deutschland ») poemetto di ca. 280 versi, dopo il quale H. ricominciò a scrivere. Ma in vita non pubblicò niente, se non una poesia a vent'anni e qualche verso d'occasione; le sue poesie uscirono in un unico volume nel 1918 a cura di Robert Bridges e da allora la sua fama si è venuta affermando sempre più chiaramente. In principio essa fu dovuta soprattutto alle innovazioni metriche, a quelle stesse questioni formali che gli fecero rifiutare la pubblicazione del *Wreck of the Deutschland* nel 1876; oggi una critica più approfondita riconosce che la musicalità sincopata del ritmo è l'espressione di un sentimento torturato, il quale raramente si placa nella contemplazione della bellezza del mondo e nel riconoscimento del suo significato divino, ma più spesso, invece, si angoscia per la caducità e la peccaminosità di questa stessa bellezza amata fino a sentirsene indegno.

Bibl.: Testi e traduzioni: *Poems of G. M. H.*, Londra 1948; *The Letters of G. M. H. to Robert Bridges*, ed. C. C. Abbott, ivi 1935; *The Correspondence of G. M. H. and Richard Watson Dixon*, ed. C. C. Abbott, ivi 1935; *The Note-Books and papers of G. M.*, a cura di H. House, ivi 1937; *Further Letters of G. M. H.*, ed. C. C. Abbott, ivi 1938; *Poesie di G. M. H.*, con testo a fronte, trad. e pref. di A. Guidi, s. n. t. Studi: G. F. Lahey, *G. M. H.*, Londra 1930; B. Croce, *Un gesuita inglese poeta: G. H. M.*, in *La critica*, 35 (1937), pp. 81-100 (rist. in B. Croce, *Poesia antica e moderna*, Bari 1941, pp. 412-46); S. Baldi, *G. M. H.*, Brescia 1941; W. A. M. Peters, *G. M. H.*, Londra 1948; W. H. Gardner, *G. M. H. (1844-89). A study on poetic Tradition*, 2 voll., ivi 1948-49; autori vari, *Immortal Diamond: Studies in G. M. H.*, a cura di N. Weyand, Nuova York 1949. Sergio Baldi

HOR (forse in origine *har* « monte »). - Monte (*Num.* 20, 22. 23. 25. 27; 21, 4; *Deut.* 32, 50) della Palestina meridionale al confine con Edom, tra Cades (v.) e Salmona, e luogo di tappa dell'Esodo. Fu designato da Dio per la morte e la sepoltura di Aronne (v.) con l'investitura di suo figlio Eleazar al sommo pontificato. Nelle sue vicinanze doveva essere sita Horma, dove fu applicato il *ḥerem* (v.) contro il re cananeo Arad. Partiti da H., gli israeliti mormoratori furono infestati dai serpenti « ardenti » e Mosé eresse il serpente di bronzo (*Num.* 21).

L'ubicazione di H. sul Ğebel Hārūn (monte di Aronne) di m. 1330, a metà strada tra il Mar Morto e ʿAqabah, è la più antica (cf. Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, IV, 4, 7; Eusebio, *Onom.*, 176) e riferita da vari itinerari, ma si fonda sull'identificazione (molto incerta) di Cades con Petra. Altri lo collocano in el-Ğebel (« il monte »), montagna isolata a nord-est di Bersabea. Sembra più probabile rintracciarlo in una montagna del Ğebel Maḍejrah, a nord-est di ʿAbdeh, poiché Maḍejrah può corrispondere a Môsērā(ôth), il monte ove, secondo *Deut.* 10, 5, è morto Aronne. Non è lontana da Cades; inoltre, a 17 km. da questa località, scorre il Wādī Hārūnijjeh (che discende dal Ğebel el Ḥamrah, m. 785) che riecheggia il nome di Aronne.

In *Num.* 34, 7-9 si parla di un *Hōr hā-hār*, che alcuni traducono: « la cima o l'alto della montagna » (Volg. « mons altissimus »). Altri però vi trovano un secondo monte H. Segnava il confine nord della Terra Promessa (Mediterraneo, H., Emath, Sedada, Zephrona, Hasar, Enan). È omesso in *Ez.* 47, 15-17. L'identificazione è molto contesa: Amanos (Targum di Gerusalemme e dello pseudo-Jonathan), Libano (Szczepanski), Ḫirbet Hūr o Ḫirbet Ḥūrah all'est ed all'ovest del Nahr el-Qāsimijjeh, Ğebel eš-Šaqīf (m. 570; Reland, Van Kasteren, Legendre), Ğebel ʿAkkār ad est di Tripoli (Abel).

Bibl.: M.-J. Lagrange, *Le Sinaï biblique*, in *Revue bibl.*, 8 (1899), pp. 376-78; id., *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, *ibid.*, 9 (1900), pp. 280-82; R. Brünnow - A. v. Domaszewski, *Die Provinzia Arabia*, I, Strasburgo 1904-1909, p. 419 sg.; B. Ubach, *Le sacrifice de Néby Haroun au Sinaï*, in *Revue bibl.*, 42 (1933), pp. 79-81. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 386-89; II, ivi 1938, p. 215. Bonaventura Mariani

HOREB (ebr. *Hōrēbh*, « siccità », « desolazione »). - Altro nome biblico del Monte Sinai (v.). All'H. infatti ed al Sinai sono comuni la visione del roveto ardente, dell'ordine divino a Mosè di ritornarvi ad offrire dopo l'uscita dall'Egitto (*Ex.* 3, 2-12; *Act.* 7, 30 sg.); l'adunanza del popolo d'Israele con la terribile teofania e l'alleanza cosiddetta sinaitica (*Ex.* 19, 18 sgg.; *Deut.* 4, 10, 15; 5, 20; 18, 16); la consegna delle tavole della Legge e la loro collocazione nell'Arca (*Deut.* 9, 8 sgg.; *I Reg.* 8, 9; *I Par.* 5, 10); la promulgazione della Legge (*Mal.* 4, 4); l'adorazione del vitello d'oro (*Ps.* 105[106], 19; *Deut.* 9, 8 sgg.); il lungo soggiorno degli Israeliti appena usciti dall'Egitto e il punto di partenza per Cadesbarne (*Deut.* 1, 2. 19, ecc.); ivi Mosè fece scaturire le acque da una roccia (*Ex.* 17, 6) e vi si rifugiò il profeta Elia (*I Reg.* 19, 8).

In questa duplicità di nomi, la scuola di Wellhausen riscontra un indizio di diversità di documenti (H.: ED; Sinai : JP). I cattolici ne dànno diverse spiegazioni : H. sarebbe un nome madianitico, Sinai uno cananeo dello stesso monte. Più comunemente sono ritenuti H. nome primitivo della catena montagnosa; Sinai del deserto circostante, che avrebbe prevalso sull'altro; oppure, H. nome di tutta la catena, Sinai di un picco della medesima; H. del picco settentrionale (Rās eṣ-Ṣafṣāf, m. 1214), Sinai del meridionale (Ǧebel Mūsā, m. 2240). Nel *Deuteronomio* in luogo di Sinai si adopera sempre (eccetto 33, 2) H., forse perché Sinai è connesso con il dio lunare Sin.

BIBL.: A. Legendre, s. v. in DB, III, col. 753; M.-J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, in *Revue bibl.*, 9 (1900), pp. 63-86, 273-87, 443-49; id., *Le Sinaï biblique*, *ibid.*, 8 (1899), pp. 378-92; B. Meistermann, *Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Petra*, Parigi 1909, p. 99 sg.; B. Ubach, *El Sinai, Viatge per l'Arabia Petrea cercant les petjades d'Israel*, Barcellona 1913; A. Šanda, *Moses und der Pentateuch*, Münster in V. 1924, pp. 37, 358 sgg.; D. Nielsen, *The site of the biblical Mount Sinai*, in *Journal of the Palest. Oriental Society*, 7 (1927), pp. 187-208; P. Vincent, *Un nouveau Sinaï biblique*, in *Revue bibl.* 39 (1930), pp. 73-83; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1931, pp. 55, 391; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 206, 236, 341; P. Heinisch, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934, pp. 14, 29, 48, 64-66, 137. Bonaventura Mariani

HORMA (ebr. *Ḥormāh*). - Città cananea, originariamente Sephaath, ma, per anticipazione, indicata sempre con il nome, applicatole dagli Israeliti, di H. dallo « sterminio » (*ḥerem*, v.) operatovi nell'occupazione (*Num.* 21, 1-3; *Iudc.* 1, 17).

H. è ricordata in tre episodi biblici. Anzitutto, nel tentativo degli Israeliti di penetrare da sud nel paese di Canaan, fallito per la resistenza degli Amaleciti e dei Cananei, che li respinsero fino a H. (*Num.* 14, 39-45). Poi nel nuovo tentativo, presentato come una rivincita della prima disfatta (*Num.* 21, 1-3), ma che non fu seguito da occupazione, se non debba vedervisi lo stesso episodio dove la disfatta, come in altri casi simili, è colorita dalla vittoria posteriore. Questa fu riportata quando da Gerico le tribù di Giuda e di Simeon avanzarono nel sud, s'impadronirono della città e la votarono all'interdetto, sostituendo al triste nome di Sephaath quello glorioso di H. (*Iudc.* 1, 17). H. riprese poi nuova vita nella tribù di Giuda e di Simeon (*Ios.* 15, 30; 19, 4).

Dall'insieme dei testi biblici (*Ios.* 12, 14; *I Par.* 4, 30) va ricercata nel raggio di Bersabea. La proposta identificazione con Sbejṭah, a 35 km. a sud di Bersabea, implica troppa distanza e non è confermata dall'archeologia, che ne ascrive l'origine ai Nabatei. Il sito di Tell es-Sebaʿ, detto anche Tell Mšaš, a 5 km. a sud di Bersabea, proposto da Alt, corrisponde bene alle esigenze storiche e archeologiche.

BIBL.: F.-M. Abel, *Note sur Subaïta*, in *Journal of the Palestine Oriental Society*, 14 (1935), pp. 7-13; A. Alt, *Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb*, *ibid.*, p. 317. Donato Baldi

HORMIZD, RABBĀN. - Monaco nestoriano del sec. VII, fondatore del convento presso Alkōš (regione di Mossul) che porta il suo nome, dove per lungo tempo fiorì la vita monastica. Ma nell'epoca della decadenza della Chiesa nestoriana (dal sec. XIV in poi) il monastero cadde in rovina. Il monachesimo vi rinacque a nuova vita per opera del caldeo cattolico Gabriele Dembō, che vi prese dimora nel 1808 e fondò la Congregazione di S. Hormizd (martire del sec. IV, commemorato nel *Martirologio romano* l'8 ag.).

BIBL.: E. A. Wallis Budge, *The histories of Rabban H. the Persian and Rabban Bar-ʿIdta*, in *Luzac's Semitic text and translation series*, IX-XI, Londra 1902; St. Bello, *La Congrégation de st Hormisdas et l'Eglise chaldéenne dans la première moitié du XIXe siècle*, Roma 1939. Guglielmo de Vries

HORNER, ANTOINE. - N. a Schönenburg (Alsazia) il 20 giugno 1827, m. l'8 maggio 1880.

Entrato nel 1850 nella Congregazione dello Spirito Santo, fu inviato nel 1854 nell'Isola de La Réunion. Nel 1863 fu scelto per dirigere l'istallazione dei padri Spiritani sulla costa orientale dell'Africa. A Zanzibar si adoperò assai per il riscatto di fanciulli schiavi, che raccolse in un orfanotrofio. Nel 1866 intraprese viaggi di esplorazioni sul continente africano, che portarono alla fondazione di Bagamoyo (1868). Altre esplorazioni nell'Oukami, Oussagara e fondazione di Mondah nel 1877. Nel 1879 tornò in Francia.

BIBL.: Anon., Necrologio, in *Bulletin de la Congrégation du St Esprit*, 11 (1880), p. 796. Enrico Neyrand

HORNIG, KÁROLY de. - Cardinale, n. a Budapest il 10 ag. 1840, m. a Veszprem l'11 febbr. 1917. Di nobile famiglia, compiuti gli studi all'Augustineum di Vienna, fu ordinato sacerdote nel 1862. Fu nel 1870 al seguito del card. Simor, quando questi si recò a Roma per il Concilio Vaticano. Professore ordinario di teologia nell'Università reale di Budapest, ebbe anche la direzione della rivista *Religio*. Canonico di Strigonia nel 1878, fu prescelto dal card. Simor a dirigere la cancelleria primaziale. Nel 1888 Leone XIII lo nominò vescovo di Veszprem. Nel Concistoro del 2 dic. 1912 Pio X lo creò cardinale del titolo di S. Agnese fuori le mura. Il 30 dic. 1916 incoronò i nuovi sovrani d'Ungheria, Carlo e Zita. La sua vita fu tutta dedicata a dare incremento alle istituzioni scientifiche e caritative cattoliche in Ungheria.

BIBL.: [P. Silva], Necrologio, in *Civ. Catt.*, 1917, I, pp. 621-622. Silvio Furlani

ḤŌRO (HORUS). - Divinità egizia [egiziano Ḥr (w); gr. Ὧρος] originaria del Delta; il suo aspetto iconografico originario era quello di un falco. Il culto e la fama di Ḥ. ebbero una rapida diffusione sin dal periodo dei sovrani prethiniti (III millennio a. C.), quando l'Egitto era ancora diviso in due regni. Avendo tali sovrani adottato Ḥ. come dio dinastico, furono in seguito denominati appunto « servi di Ḥ. ». Da allora il faraone fu costantemente considerato come una incarnazione di Ḥ.

Per un processo sincretistico comune nella religione egiziana, Ḥ. fu sin dalla più remota antichità assimilato o sostituito ad altre divinità, per cui ad Eliopoli con il nome di Ḥr-'ḫ.t (Harahte = « Ḥ. dell'orizzonte ») divenne il dio del cielo raffigurato antropomorfo e ieracocefalo; a Edfu era venerato sotto forma di disco solare affiancato da due ali di falco spiegate; a Letopoli assunse l'aspetto di un dio guerriero detto Ḥr-wr (Haruēris = « il grande Ḥ »).

Anche la leggenda di Iside ed Osiride (v.) contribuì ad aumentare la popolarità di Ḥ., considerato figlio della coppia divina. Si raccontava che il fanciullo Ḥ., nato dopo l'uccisione del padre operata da Seth, riusciva dopo aspra lotta a rivendicare i diritti di successione al trono dell'Egitto. I nomi assunti da Ḥ. nella leggenda sono Ḥr-s' -'s.t (Hariēsis = « Ḥ. figlio di Iside ») e Ḥr-p'-ẖrd (Arpocrate = « Ḥ. fanciullo »).

BIBL.: A. Moret, *Horus sauveur*, in *Rev. d'hist. des relig.*, 72 (1915), pp. 213-87; H. Kees, *Horus und Seth als Götterpaar*, 2 voll., Lipsia 1923-24; C. Desroches - Noblecurt, *La religion égyptienne*, in *Hist. génér. des relig.*, I, Parigi 1948, pp. 213, 243-45, 256. Sergio Bosticco

HOROLOGIUM : v. BIZANTINA LITURGIA.

HORREI, HORRITI : v. HURRITI.

HORTULUS ANIMAE. - Gruppo di libri di preghiere assai diffuso nel 1500, specialmente nei paesi germanici (*Seelengärtlein*, *Seelenwurzgertlein*, *Zeitglöcklein*, ecc.). Analoghi ai *Livres d'heures* francesi, dai quali derivano, sono di carattere più popolare e di formato abitualmente più piccolo. Contengono il piccolo Uffizio della Madonna, i salmi peni-

tenziali con le litanie, frammenti del Vangelo, ma dànno uno sviluppo maggiore alle devozioni e preghiere private.

L'*H.* ha il suo posto nella storia dell'arte. La prima edizione latina, del 1491 ca., è ornata con 49 silografie; quelle di Strasburgo 1498 e 1500 ne hanno 72 e 74. Vi sono delle edizioni tedesche con incisioni di Holbein il Giovane, Ursus Graf, Baldung Grien, ecc. Un *H.* manoscritto, splendidamente miniato a Gand per la governatrice dei Paesi Bassi Margherita d'Austria, è stato riprodotto in facsimile con studio e note di F. Dörnhöffer : *H. A., Zielentuinje. Cod. Bibl. Vindob.* 2706, Utrecht e Vienna 1907-11, 3 voll. di tavole e uno di testo.

Il successo dell'*H.* suscitò delle edizioni protestanti, p. es.. quelle di Giorgio Rhaw, *H. A., Lustgarten der Seele, mit schönen Figuren*, Wittenberg 1547, 1548, 1550; Norimberga 1548, 1562 ecc. Gli *Hortuli* cattolici furono proibiti dall'Inquisizione spagnola (1559), fra l'altro per le loro indulgenze apocrife; dopo l'edizione corretta dell'Ufficio della Madonna, la loro ristampa fu pure proibita da Roma (bolla di S. Pio V, 11 marzo 1571; Indice di Sisto V, 1690; *quamdiu secundum regularum formam correctus non prodierit*).

Bibl.: W. v. Seidlitz, *Die gedruckten illustrierten Gebetbücher des 15. und 16. Jahrhunderts in Deutschland*, in *Jahrbuch der preuss. Kunstsammlungen*, 5 (1884) pp. 128-45, 6 (1885) pp. 22-38; H. Thurston, *The original garden of Soul*, in *American Ecclesiastical Review*, 26 (1902, 1), pp. 167-87; S. Beissel, *Zur Geschichte der Gebetbücher*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 77 (1909), pp. 174-76, 280-82; H. Bohatta, *Bibliographie des Livres d'heures... H. a.*, Vienna 1909. Edmondo Lamalle

HORTUS DELICIARUM : v. herrad di landsberg.

HOSANNA, prefettura apostolica di. - Il 25 marzo 1937, quando venne approvata la nuova sistemazione generale delle missioni dell'Etiopia, il papa Pio XI, esaudendo il desiderio del ministro generale dei Cappuccini, dispose che i padri Cappuccini continuassero ad avere le stazioni missionarie di Endeber, Uasserà e Dobbo. Dette stazioni appartenevano al vicariato apostolico di Gimma. In tal modo, il 13 febbr. 1940 furono erette le prefetture apostoliche di Endeber e di H., che vennero affidate all'Ordine dei Cappuccini.

La prefettura apostolica di H. ha una superfice di oltre 7000 kmq.; al momento dell'erezione (a. 1940), contava una popolazione di 550.000 ab., tra cui ca. 5000 cattolici, 10.000 catecumeni, 14 missionari sacerdoti cappuccini con 6 fratelli laici, 8 stazioni principali, 7 secondarie, 3 scuole con 120 alunni. La prefettura faceva sperare un imponente sviluppo; ma, di lì a poco, la guerra rallentava e quindi interrompeva completamente il regolare ritmo dell'azione evangelizzatrice, con il rimpatrio dei missionari italiani.

Bibl.: AAS, 29 (1937), pp. 360-61; 32 (1940), pp. 467-70; Archivio di Propaganda Fide, pos. prot. n. 190/40. Carlo Corvo

HOSEMANN, Andrea : v. osiandro.

HOSIUS (Hos, Hozjusz, Osio), Stanislao. - Teologo e cardinale, n. a Cracovia il 5 maggio 1504, m. a Capranica (Sutri) il 5 ag. 1579. Nato da una famiglia tedesca immigrata in Polonia al servizio del Re, studiò prima a Cracovia, poi a Bologna e a Padova, laureandosi in diritto nel 1533; ivi conobbe Ugo Buoncompagni (il futuro Gregorio XIII, che fu suo maestro), Lazzaro Bonamico, Cristoforo Madruzzo, Reginaldo Pole, Otto Truchsess, che lo iniziarono alle correnti umanistiche e religiose del tempo.

A contatto di questi uomini eminenti acquistò un profondo senso ecclesiastico e concepì un incrollabile attaccamento alla Chiesa romana, che lo accompagnò per tutta la vita. Ritornato in patria lavorò per qualche tempo nella cancelleria regia, coadiuvando il suo protettore P. Tomicki, vescovo di Cracovia e vice-cancelliere. Nel 1543 divenne sacerdote, nel 1549 vescovo di Kulm

(da *Th. Treterus, Theatrum virtutum D. Stanislai Hosii*, Roma 1588. ristampato a Pelplin 1938)

Hosius, Stanislao - Ritratto. Incisione (sec. xvi).

(consacrato nel 1550) e ambasciatore de. re Sigismondo II Augusto presso Carlo V e Ferdinando I. Nel 1551 fu nominato vescovo di Ermland (Warmia). Paolo IV lo chiamò nel 1558 a Roma per le consultazioni sulla Riforma. Da Pio IV fu inviato come nunzio all'imperatore Ferdinando I per trattare della ripresa del Concilio di Trento e delle difficoltà create nel campo ecclesiastico dal contegno di Massimiliano II. Nel 1561, creato cardinale, fu inviato come legato papale al Concilio di Trento. Dopo il Concilio esplicò la sua attività nuovamente nella sua diocesi, e ottenne, insieme con il Commendone, il riconoscimento dei decreti del Tridentino in Polonia (Dieta di Parczow, 1564), chiamò i Gesuiti a fondare un collegio a Braunsberg, fece la visita pastorale e celebrò il Sinodo diocesano. Nel 1566 ebbe la nomina di legato papale per la Polonia e nel 1569, lasciato in diocesi un coadiutore, fissò la sua dimora a Roma, dove funse da ambasciatore del suo Re; circondato dalla stima dei cardinali e soprattutto del papa Gregorio XIII, fu anche nominato (1573) penitenziere maggiore, e si occupò con zelo degli affari della Chiesa universale, specialmente della restaurazione cattolica nei paesi nordici.

La figura spirituale di H. balza da una sintesi di formazione umanistica e teologica maturata in una rigida ortodossia e assoluta fedeltà alla Chiesa. Nel suo pensiero teologico influì specialmente s. Agostino; conosceva bene la scolastica, ma in modo particolare la letteratura controversistica del suo tempo. Fu soprattutto un polemista; come teologo ha il merito di aver sintetizzato, con precisa formulazione, la dottrina cattolica, in modo che se ne scorgesse il netto distacco dagli errori del protestantesimo. Anima della restaurazione cattolica in Polonia e alieno da ogni compromesso nel dogma, s'adoperò perché fosse applicato al cattolicesimo il principio del territorialismo religioso e perché gli eretici venissero repressi anche con la forza.

Opere principali : la *Confessio catholicae fidei*, molto diffusa, pubblicata nel 1532, ebbe 30 edizioni, di cui la migliore è quella di Colonia 1582 (*Opera omnia*, in

2 voll.); F. Hipler, *Die deutschen Predigten und Katechesen der Ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer* (Colonia 1885); F. Hipler - V. Zakrzewsky, *Stanislai Hosii epistolae* (I [1525-50], Cracovia 1879; II [1551-58], ivi 1886).

BIBL.: St. Rescius, *Stanislai Hosii vita*, Roma 1587, ristampata a Pelplin, 1938 (l'autore è stato segretario dell'H. per più di 20 anni); A. Eichorn, *Der ermländische Bischof u. Kard. Stanislaus H.*, 2 voll., Magonza 1854-55; I. Lortz, *Kard. Stanislaus H., Beiträge zur Erkenntnis der Persönlichkeit und des Werkes*, Braunsberg 1931; id., s. v. in LThK, V, coll. 160-62; S. Frankl, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, Roma 1934; id., *Doctrina Hosii de sacrif. Missae cum decr. Tridentino comparata*, Lovanio 1935; L. Bernacki, *La doctrine de l'Eglise chez le card. Hosius*, Parigi 1936; J. Smoczynsky, *Bibliographia Hosiana*, Pelplin 1937; G. M. Grabke, *Card. Hosii doctrina de Corpore Christi mystico in luce saec. XVI*, Washington 1945. Igino Rogger

HÖSS, Marie Kreszentia, beata. - N. il 20 ott. 1682 a Kaufbeuren (diocesi di Augusta), m. il 5 apr. 1744. Nel 1703 entrò nel monastero delle Francescane terziarie di Kaufbeuren, dove, superando umiliazioni e difficoltà molteplici, salì a grande virtù. Fu maestra delle novizie dal 1714 e dal 1741 superiora. Fu molto stimata da alte personalità, tra cui la stessa imperatrice Maria Teresa. Attraverso una vasta corrispondenza epistolare poté esercitare un largo apostolato e un notevole influsso sul suo tempo. Fu beatificata il 7 ott. 1900. Festa il 6 apr.

BIBL.: I. Jeiler, *Leben der M. Kr. H. von K.*, Dülmen 1884 (9ª ed. 1929; trad. it., Quaracchi 1900); E. Schlund, *Aus dem Gebetsleben einer Heiligen*, in *Zeitschr. für Aszese u. Mystik*, 2 (1927), pp. 295-319; J. B. Gatz, *Mein Leben ist Lieben, mein Leben ist Leiden: Ein Lebensbild der sel. M.Kr.H. von K.*, Monaco 1930. Stanislao Majarelli

HOTMAN, François. - Giurista, n. a Parigi il 23 ag. 1524, m. a Basilea il 12 febbr. 1590. Abbracciata la « riforma » nel 1547, si ritirò a Ginevra; nel 1556 accompagnò Calvino alla Dieta di Francoforte.

Insegnò diritto a Strasburgo, a Valenza e a Bourges, e propugnò la necessità di fondare la scienza giuridica sullo studio della storia. Dopo la notte di S. Bartolomeo riparò a Ginevra, ove insegnò diritto romano, e più tardi a Basilea. Appartenne al gruppo dei monarcomachi riformati, ma, pur prendendo parte a tutte le lotte degli ugonotti, nei suoi scritti non dette rilevanza ai motivi religiosi. Nella sua *Franco-Gallia* (Ginevra 1573), ispirandosi alla storia di Francia, nega il potere assoluto dei re e afferma la supremazia degli Stati Generali.

BIBL.: R. Dareste, *Essai sur F. H.*, Parigi 1850; B. Reynolds, *Proponents of limited monarchy in sixteenth century France: Francis H. and Jean Bodin*, Nuova York 1931; P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Parigi 1936, pp. 327-36. Sergio Cotta

HOUBIGANT, Charles-François. - Esegeta, orientalista, n. a Parigi nel 1686, m. ivi il 31 ott. 1783. Nel 1704 entrò nella Congregazione dell'Oratorio. Dopo avere insegnato a Juilly, Marsiglia, Soissons, nel 1722 fu chiamato a Parigi. Abbandonata poi la scuola a causa della perdita dell'udito, H. continuò i suoi studi preferiti di critica testuale e di esegesi biblica.

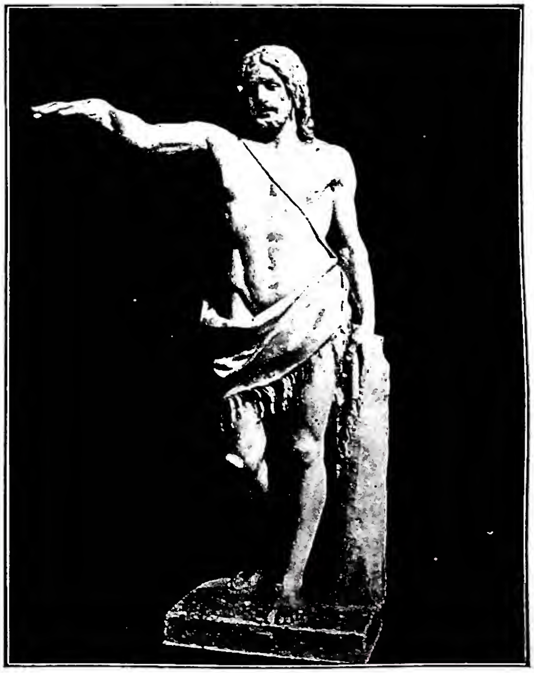
Conosceva ottimamente l'ebraico, ma aveva su tale lingua idee singolari, che sminuirono l'efficacia del suo insegnamento. H. mostrò grande abilità per la critica testuale, ma spesso si lasciò guidare dall'amore per congetture, anche se non sempre arbitrarie. Studiando il testo del Pentateuco, diede un'importanza eccessiva a quello samaritano. L'originalità ed anche l'audacia delle sue idee gli procurarono non pochi nemici, i quali persistettero nella loro opposizione, impedendo che venissero stampati diversi manoscritti rimasti alla sua morte. Tuttavia oggi non mancano esegeti che tengono gran conto delle congetture di H. (cf., p. es., A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, Parigi 1920).

Principali sue opere sono: *Racines hébraïques sans points-voyelles* (Parigi 1732); *Psalmi Hebraici mendis quam plurimis expurgati* (Leida 1748); *Prolegomena in S. Scripturam* (Parigi 1750); *Conférences de Metz* (Leida 1750); *Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina nova ad notas criticas facta. Accedunt libri Graeci qui deuterocanonici vocantur, in tres classes distributi* (4 voll., Parigi 1753 sg.); *Veteris Testamenti versio nova* (5 voll., ivi 1753).

BIBL.: G. W. Meyer, *Geschichte der Schrifterklärung*, IV, Gottinga 1805, pp. 154-56, 264-70, 465-66; J. F. Adry, *Notice sur la vie et les ouvrages du p. H.*, in *Magasin encyclopédique*, maggio 1806, pp. 123-49; anon., s. v. in DB, III, coll. 765-66; J. Göttsberger, s. v. in LThK, V, col. 157 sg. Angelo Penna

HOUDON, Jean-Antoine. - Scultore francese, n. il 20 marzo 1741 a Parigi e ivi m. il 16 luglio 1828. Allievo di M. Slodtz, vinse nel 1761 il « prix de Rome » ma a Roma non si recò che nel 1764 e vi rimase fino al 1768.

Del periodo romano sono il *S. Brunone* a S. Maria degli Angeli e il modello di quella che doveva essere la statua compagna rappresentante *S. Giovanni Battista* (Galleria Borghese), derivata dal primo modello del suo famoso *Scorticato*, frutto della sua passione per gli studi di anatomia. Tornato in Francia si acquistò fama specialmente con i ritratti: numerosi quelli esposti nel *Salon* del 1777, tra i quali si ricordano quelli del conte e della contessa di Provenza, delle principesse Vittoria e Adelaide, di Turgot, di Gluck, di M.me Jaucourt, ecc. Uno dei suoi busti più celebri è certamente quello di Molière (1776), conservato al *foyer* del Théâtre-Français, e del 1781 è l'altra statua non meno famosa rappresentante Voltaire seduto, alla Comédie Française, che concludeva una lunga serie di ritratti del filosofo. Tra gli altri busti sono da rammentare quello di Rousseau (1779), del Buffon, di Luigi XVI (1787). Il 22 luglio del 1785 si recò per alcuni giorni in America con il Franklin (di cui aveva anche fatto il ritratto), per preparare i bozzetti della statua di G. Washington, eretta poi nel 1796 nel Campidoglio di Richmond. La sua attività non si interruppe nemmeno con il sopraggiungere della Rivoluzione (busti di Bailly, di La Fayette, del Necker, 1791), ma



(fot. Alinari)
HOUDON, JEAN-ANTOINE - Modello in gesso per la statua di S. Giovanni Battista (1764-68) - Roma, Galleria Borghese.

verso gli ultimi anni la sua opera mostra chiari segni di decadenza (busti del generale Napoleone, 1806; statua di Voltaire in piedi, al Pantheon; busto di Alessandro I, 1814). Tra le sue opere religiose si ricorda ancora il rilievo rappresentante *Gesù che dà le chiavi a s. Pietro*, già sul frontone di Ste-Geneviève e distrutto in seguito alla sconsacrazione della chiesa, e un altro *S. Bruno* al Museo di Dijon.

Il viaggio a Roma fu certamente determinante per l'arte dello scultore francese che appunto a Roma, sotto la suggestione del Winckelmann e affascinato specialmente dall'arte di Michelangelo, rinunciò all'arte barocca cui era stato educato da Slodtz, per tendere al classicismo. Classicismo che, se pure in lui si raggelò, lo pone fra i rappresentanti più significativi della nuova scultura francese che trovava contemporaneamente in pittura il suo corifeo in G. L. David. Le due statue di s. Bruno, entrambe a Roma, quella di Slodtz a S. Pietro e quella di H. a S. Maria degli Angeli, possono servire egregiamente a definire il contrasto tra il vecchio e il nuovo modo di vedere. Ma la fama di H. è soprattutto legata ai ritratti, curati specialmente per quanto riguarda l'espressione del viso e tendenti quindi ad una decisa caratterizzazione individuale : ché lo scultore, realista attento, ebbe sempre quale principio della sua arte – come egli stesso ebbe a dire – « il conservare la verità delle forme ».

BIBL.: H. Vollmer, s. v. in Thieme-Becker, XVII, p. 560 sgg.; A. Scharf, *Noch eine unbekannte Voltairebüste von H.*, in *Pantheon*, 1935, p. 119; Th. De Bogyay, *H. à Weimar*, in *Gaz. des beaux arts*, 1935, I, pp. 364-69; A. Staring, *H. en Nederland*, in *Oud Holland*, 1940, pp. 212-21; Ch. Seymour, *H.'s Washington at Mount Vernon re-examined*, in *Gaz. des beaux arts*, 1948, pp. 137-58; L. Réau, *A bust of Voltaire by H.*, in *The Burl. Mag.*, 1949, pp. 63-64; P. Grigant, *A marble bust of Robert Fulton by H.*, in *The art quarterly*, 1949, pp. 257-62.

Gilberto Ronci

HOUTIN, ALBERT. - Modernista, n. il 4 ott. 1867 a La Flèche (Sarthe), m. il 30 luglio 1926 a Parigi. Ordinato sacerdote nel 1891, insegnò nel Seminario di Angers. Pubblicò *La controverse de l'apostolicité des Eglises de France au XIXe siècle* (Parigi 1900) in cui negava l'attendibilità della tradizione sulle origini della diocesi di Angers; fu richiamato all'ordine dal proprio vescovo. Trasferitosi l'anno successivo a Parigi, predicò a S. Sulpizio, ma dovette lasciare tale ufficio dopo la pubblicazione dell'opera *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle* (Parigi 1902), che ebbe larga risonanza ed aprì la via alle più audaci manifestazioni moderniste; fu posta all'Indice il 4 dic. 1903 insieme con *Mes difficultés avec mon évêque*. Ugualmente condannate furono : *L'américanisme* (Parigi 1903 : decr. 3 giugno 1904); *La question biblique au XIXe siècle* (ivi 1905 : decr. 11 dic. 1906); *La crise du clergé* (ivi 1907 : decr. 26 luglio 1907); opere ricche di notizie sul movimento modernista del quale l'H. fu acceso pubblicista. Nel 1912 egli depose l'abito sacerdotale e pubblicò l'*Histoire du modernisme catholique* (ivi 1913). Una *Courte histoire du célibat ecclésiastique*, completata dal Turmel, uscì a Parigi nel 1929. Di carattere autobiografico sono : *Ma vie laïque* e *Une vie de prêtre* (Parigi 1926).

BIBL.: G. Pioli, *A. H. historian and hero of sincerity : a memoir*, in *The contemporary review*, 131 (1929), pp. 756-64; J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, Parigi 1929, passim; A. Loisy, *Mémoire pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 voll., Parigi 1930-31, passim.

Silvio Furlani

HOVE, ALPHONSE van. - Canonista belga, n. a Thielt (Fiandra occidentale) il 7 ag. 1872, m. a Lovanio il 27 luglio 1947. Professore straordinario di storia ecclesiastica (1898) e di diritto canonico (1900) nella *schola minor* della Facoltà di teologia di Lovanio, divenne in seguito ordinario di diritto ecclesiastico belga (1904-39) e di diritto pubblico ecclesiastico (1908-39) nella Facoltà di diritto, ordinario per le materie introduttorie nella Facoltà di diritto canonico (1908-47) e di diritto della scuola nell'Istituto di pedagogia e di psicologia applicata (1924-39).

Storico di valore, l'H. fu soprattutto un giurista-canonista nel senso classico e più completo. Autore di numerose pubblicazioni a contenuto vario, promosse il metodo storico nello studio del diritto canonico e patrocinò l'autonomia contro le interferenze della teologia morale. Vero capolavoro di alto valore scientifico sono i suoi primi cinque trattati del *Commentarium Lovaniense in CIC*, da lui stesso ideato e promosso, e cioè : *Prolegomena in CIC* (Malines-Roma 1928; 2^a ed. ivi 1945); *De legibus ecclesiasticis* (ivi 1930); *De consuetudine et temporis supputatione* (ivi 1933); *De rescriptis* (ivi 1936); *De privilegiis et dispensationibus* (ivi 1939). Scrisse pure : *Etude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liège à l'époque d'Erard de la Mark* (Lovanio 1900). Confondatore di *Ephemerides theologicae Lovanienses*, ne fu redattore per la parte canonica fino dagli inizi (1924). Collaborò inoltre con importanti contributi a molte altre riviste e a varie enciclopedie (*Cath. Enc.*, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, *DDC*). Fu consultato più volte dalla Commissione per la codificazione del diritto canonico.

BIBL.: A. Monin, *Hommage à mgr le chanoine v. H.*, in *Ephemerides theol. Lovan.*, 11 (1934), p. 769 : Ch. Lefebvre, *Mgr v. H.*, in *Ephemerides Iuris Can.*, 3 (1947), p. 573 sgg.; H. Wagnon, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 42 (1947), p. 528; L. Perez Mier, *En torno a los « Prolegomena » de A. v. H.*, in *Revista española de derecho can.*, 2 (1947), pp. 671-94; W. Onclin, *Mgr A. v. H.*, in *Ephemerides theol. Lovan.*, 24 (1948), p. 5 sgg.

Zaccaria da San Mauro

HOWARD, PHILIP THOMAS. - Cardinale domenicano, n. a Londra il 12 sett. 1629, m. a Roma il 17 giugno 1694. Figlio di Tommaso Howard Arundel, duca di Norfolk, e di Elisabetta Stuart, a sedici anni si fece domenicano a Roma e dedicò vita e beni alla conversione della sua patria.

Sacerdote nel 1652, fondò a Bornheim, in Fiandra, una casa per le vocazioni inglesi. Durante il regno di Carlo II, fu cappellano della regina Margherita di Braganza, ottenendo una certa influenza a corte, donde dovette allontanarsi nel 1674 colpito da bando. Eletto cardinale da Clemente X nel 1675, cooperò con Giacomo II per fare aumentare da uno a quattro i vicari apostolici in Inghilterra, e fece ricostruire il Collegio Inglese di Roma.

BIBL.: C. Palmer, *The life of P. Th. H., cardinal of Norfolk*, Londra 1867; W. Lescher, *Life of card. H.*, ivi 1905; id., s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 502; B. Jarret, *Card. H. 's letters* (*Publications of Catholic Record Society*, 25) Londra 1925; Pastor, XIV, v. indice; A. Walz, *I cardinali domenicani*, Roma 1940, p. 42 (con bibl.).

Piero Sannazzaro

HOYOS, BERNARDO FRANCISCO de. - Mistico spagnolo, servo di Dio, apostolo della devozione al S. Cuore. N. a Torrelobatón (Castiglia) il 21 ag. 1711, m. a Valladolid il 29 nov. 1735, pochi mesi dopo l'ordinazione sacerdotale, durante il terzo anno di probazione, in fama di santità. Entrò quindicenne nella Compagnia di Gesù (1726), fece gli studi filosofici a Medina del Campo e quelli teologici al Collegio di S. Ambrogio a Valladolid, raggiungendo rapidamente i gradi più alti della perfezione. Il suo corpo fu sepolto nella chiesa di S. Ignazio, ma la soppressione dell'Ordine ne fece smarrire l'ubicazione.

H. è uno dei personaggi più rappresentativi della mistica in Spagna, e con una serie di prove e di visioni di profondo significato fu preparato da Dio a farsi banditore della devozione al S. Cuore di Gesù nella sua patria, missione che il giovane compì dopo aver conosciuto l'opuscolo del confratello francese Gallifet (v.) *De cultu Sacrosancti Cordis Dei ac Domini N. I. Christi*, guadagnando allo stesso ideale il proprio direttore spirituale p. Juan de Loyola e due confratelli Agostino Cardaveras e Pedro de Calatayud. Da questa intesa nacquero il *Tesoro escondido en el S. Corazón de Jesus descubierto a nuestra España* (1734) del Loyola e l'*Incendios de amor sacrado* (Murcia 1733) del Calatayud, che rapidamente si diffusero

suscitando una corrente di fervore verso il S. Cuore. Per questo la Spagna ha eretto all'H. una statua particolare nel gruppo monumentale innalzato al Divin Cuore sul Cerro de los Angeles presso Madrid e nel *retablo* del Santuario nazionale di Valladolid. La sua causa di beatificazione è stata introdotta presso la S. Congregazione dei Riti.

BIBL.: E. de Prado, *Dos cartas de edificación que sobre la muerte y virtudes del p. B. F. de H. dirigió el p. ...... a los superiores de la prov. de Castilla*, Bilbao 1885; E. Uriarte, *Vida del p. B. F. de H. de la C. de J.*, Valladolid 1888, e trad. it. di C. Beccari, Roma 1914; J. Couderc, *Le ven. p. B. de H. premier apôtre du Sacré Coeur en Espagne*, Lione 1907; C. Abad, *El primero apóstol del Corazón de Jesus en España*, Valladolid 1933; G. Gonzales Pintado, *Vida de p. Cardaveraz*, San Sebastiano 1947; E. Rey, *Un extenso autógrafo del ven. p. B. F. de H.*, Comillas 1948.
Arnaldo M. Lanz

HRADEC KRÁLOVÉ (KÖNIGGRÄTZ). - Diocesi e città nella Cecoslovacchia, suffraganea di Praga.

La diocesi ha una superfice di 13.090 kmq., con una popolazione di 1.294.702 ab., dei quali 913.606 cattolici. Conta 477 parrocchie, con 612 sacerdoti diocesani e 50 regolari, 1 seminario, 10 comunità religiose maschili e 71 femminili (1949).

La diocesi fu creata dal papa Alessandro VII il 10 nov. 1664; il primo vescovo fu il benedettino Matteo Ferdinando Sobek von Bilenberg, nel 1668 promosso arcivescovo di Praga. Il vescovo Taddeo von Trautmannsdorff (1795-1811) fu poi arcivescovo di Olmütz e cardinale; anche il vescovo K. Kaspar (1920-31), poi arcivescovo di Praga, fu cardinale.

Il più notevole edificio sacro in tutta la diocesi è la Cattedrale gotica del sec. XIV, restaurata nel 1864; poi la chiesa pure gotica di S. Barbara a Kuttenberg. Nella diocesi si ricorda l'abbazia benedettina di S. Venceslao in Braunau; occupata dagli Ussiti, venne restaurata nel 1674 (Cottineau, I, p. 479).

BIBL.: J. Linz, *Königgrätz*, in *Cath. Enc.*, VIII, p. 688; anon., s. v. *ibid.*, *Supplement*, pp. 382-83; E. Winter, s. v. in LThK, VI, coll. 130-31.
Enrico Josi

HUAJUÁPAM de LEÓN, DIOCESI di. - Diocesi e città nello Stato di Oaxaca nel Messico.

Ha una superfice di 22.000 kmq., con una popolazione di 300.000 ab. dei quali 299.950 cattolici. Conta 40 parrocchie servite da 75 sacerdoti diocesani; 1 seminario, 2 comunità religiose femminili (1948).

La diocesi fu creata dal papa Leone XIII con la bolla *Sedes Apostolica* del 25 apr. 1902 sotto il nome di Mixtecas. Un decreto della Congregazione del Concilio del 13 nov. 1903 mutò il nome in quello della sede residenziale H. de L. Il primo vescovo fu mons. Rafael Amador. È suffraganea di Angelopoli.

BIBL.: *Acta Pontificia*, IV, Roma 1906, p. 15 sgg.; G. Rheinhold, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 505; *Enc. Eur. Am.*, XXVIII, p. 497.
Enrico Josi

HUANCAVELICA, DIOCESI di. - Città e diocesi del Perù, eretta il 18 dic. 1944 dal papa Pio XII con la cost. apost. *Quae ad maius*, per smembramento di una parte della diocesi di Ayacuco.

È suffraganea di Lima; la Cattedrale è dedicata a s. Antonio di Padova. Si estende per 21.496 kmq., con una popolazione di 295.000 ab. tutti cattolici. Conta 164 parrocchie, 25 sacerdoti diocesani e un seminario (1949).

BIBL.: AAS, 37 (1945), pp. 139-41.
Enrico Josi

HUANCAYO, DIOCESI di. - Città e diocesi del Perù, eretta dal papa Pio XII il 18 dic. 1944 con la cost. apost. *Supremum apostolatus munus*, per smembramento della diocesi di Huanuco. La diocesi è suffraganea di Lima. Ha una superfice di 18.000 kmq. con 380.000 ab., tutti cattolici, distribuiti in 31 parrocchie servite da 32 sacerdoti diocesani e 41 regolari; ha un seminario, 6 comunità religiose maschili e 5 femminili (1949). La Cattedrale è dedicata alla S.ma Trinità.

BIBL.: AAS, 37 (1945), pp. 136-38.
Enrico Josi

HUÁNUCO, DIOCESI di. - Diocesi e città capitale della provincia omonima nel Perù (America meridionale).

La diocesi ha una superfice di 60.000 kmq., con 406.818 ab., tutti cattolici, distribuiti in 33 parrocchie servite da 27 sacerdoti diocesani e 14 regolari, 1 seminario, 3 comunità religiose maschili e 7 femminili (1949).

La diocesi fu creata da Pio IX il 17 marzo 1865 per smembramento dell'arcidiocesi di Lima, di cui è suffraganea. Il primo vescovo fu Manuel Teodoro del Valle.

BIBL.: *Singulari animi*, in *Pii IX Pont. Max. Acta*, IV, Roma 1869, pp. 463-76; G. Reinhold, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 506; *Enc. Eur. Am.*, XXVIII, p. 504.
Enrico Josi

HUARAZ, DIOCESI di. - Diocesi e città capitale della provincia omonima nel Perù (America meridionale).

Ha una superfice di 42.908 kmq., con 650.000 ab. dei quali 645.000 cattolici; conta 60 parrocchie, con 53 sacerdoti diocesani e 13 regolari, 1 seminario, 4 comunità religiose maschili e 3 femminili (1949). La diocesi fu creata dal papa Leone XIII il giorno 8 maggio 1899; il primo vescovo fu Francisco de Sales Soto. È suffraganea di Lima.

BIBL.: S. J. Quinn, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 506; *Enc. Eur. Am.*, XXVIII, p. 505.
Enrico Josi

HUBER, JOHANN NEPOMUK. - Teologo e filosofo cattolico, n. a Monaco il 18 ag. 1830, m. ivi il 20 marzo 1879. Fu dal 1859 professore di filosofia e pedagogia a Monaco.

Pubblicò nel 1859 la sua celebre opera *Die Philosophie der Kirchenväter*, che, l'anno seguente, fu messa all'Indice). H. non si sottomise e iniziò una campagna contro Roma e contro la Compagnia di Gesù, attraverso una serie di articoli, alcuni anonimi, e la collaborazione con il Döllinger nella difesa dei « vecchi cattolici ». Oltre saggi critici contro Darwin, Strauss, Hartmann, Haeckel, e il lavoro giovanile *Über die Willensfreiheit* (1858), scrisse, in collaborazione con il Döllinger, *Der Papst und das Konzil* (1876, con lo pseudonimo di *Janus*), e le *Römische Briefe* (apparse sotto lo pseudonimo di *Quirinus* nella *Allgemeine Zeitung*). Altre opere: *Die Idee der Unsterblichkeit* (1864); *Der Jesuitenorden* (1873); *Die religiöse Frage* (1875); *Die ethische Frage* (1875), ecc.

BIBL.: E. Zirngiebl, *J. H.*, Gotha 1881; Überweg, IV, pp. 254-55, 699 (con bibl.).
Bianca Magnino

HUBERTUS MAGISTER. - Teologo scolastico del sec. XII, autore di una *Summa theologiae*, scritta negli ultimi decenni del sec. XII, che si ispira alle *Sententiae* di Roberto di Melun.

BIBL.: M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, I, 6ª ed., Lovanio 1934, p. 251; trad. it., Firenze 1944, p. 241.
Anneliese Maier

HÜBNER, EMIL. - Filologo e archeologo, n. a Düsseldorf nel 1834, m. a Berlino nel 1901. Si dedicò a studi di archeologia ed epigrafia latina.

A lui si devono le seguenti pubblicazioni epigrafiche: *Epigraphische Reiseberichte aus Spanien und Portugal* (Berlino 1861); *Inscriptiones Hispaniae* (2 voll. del CIL, ivi 1869); *Inscriptiones Hispaniae Christianae* (ivi 1871; volume ormai superato e corretto dal Vives); *Inscriptiones Britanniae Christianae* (ivi 1873); *Exempla scripturae epigraphicae Latinae* (ivi 1885); il volume *Römische Epigraphik* (2ª ed., Monaco 1892).

Sue altre opere sono: *Die antiken Bildwerke in Madrid* (Berlino 1862); *Arqueologia de España* (Barcellona 1888); *Monumenta linguae Hibericae* (Berlino 1893); e *Römische Herrschaft in Westeuropa* (ivi 1890). Fu redattore dei periodici *Hermes* e della *Archäologische Zeitung*.

BIBL.: C. Hülsen, in *Biographisches Jahrbuch für Altertumswissenschaft*, 8 (1905), pp. 365-70.
Enrico Josi

HÜBNER, JOSEPH ALEXANDER, conte di. - Diplomatico austriaco, n. il 26 nov. 1811 a Vienna, m. ivi il 30 luglio 1892. Entrato nel 1835 nella Cancelleria di Stato, fu addetto alla legazione austriaca di Lisbona (1841-44), console a Lipsia nel 1844, inca-

ricato nel 1848 di dirigere la Cancelleria diplomatica dell'arciduca Ranieri, viceré del Lombardo-Veneto. Fatto prigioniero dal governo provvisorio milanese, ritornò a Vienna nell'autunno dello stesso anno e divenne il braccio destro del principe di Schwarzenberg per le questioni di politica estera.

Inviato a Parigi nel marzo 1849, dapprima come incaricato d'affari, vi fu poi ministro plenipotenziario ed ambasciatore. Ministro della polizia nell'ag. 1859, diede le dimissioni due mesi dopo per divergenze sulla politica interna con il ministro Goluchowski. Rappresentante dell'Austria presso la S. Sede (1865-67), lasciò il posto quando il governo di Vienna iniziò l'azione diplomatica e politica che doveva condurre alla denuncia del Concordato del 1855. Di vasta dottrina, il conte di H. ha lasciato degli scritti autobiografici : *Ein Jahr meines Lebens*; *Neun Jahre der Erinnerungen eines österreichischen Botschafters in Paris 1851-59* (2 voll., a cura del figlio, Berlino 1904; un'opera su Sisto V: *Sixte-quint, d'après des correspondences diplomatiques* (3 voll., Parigi 1870; vers. it. Roma 1887), e vari scritti sui viaggi che fece attorno al mondo dopo collocato a riposo.

BIBL.: S. Jacini, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma*, Bari 1931, passim; F. Valsecchi, *Il Risorgimento e l'Europa. L'alleanza di Crimea*, Milano 1948, passim; A. Monti, *Il Quarantotto nei ricordi dell'ambasciatare austriaco G. A. von H.*, in E. Rota, *Il 1848 nella storia italiana ed europea*, Milano 1948, pp. 895-912.
Silvio Furlani

HÜBSCH, Heinrich. - Architetto tedesco, n. a Weinheim, nel granducato di Baden, il 9 febbr. 1795, m. a Karlsruhe, il 3 apr. 1863.

Dopo gli studi filosofici viaggiò in Italia, Grecia, Turchia. In seguito studiò architettura in Italia; quindi fu nominato architetto nel 1827; divenne professore in quel Politecnico, poi direttore nel 1842. Come architetto, l'H., negli edifici da lui costruiti, adottò un sistema in cui prevale il motivo del pieno centro, che, per l'impronta moderna datagli dall'autore, è in evidente contrasto con i sistemi classici seguiti fino allora. Sono sue opere il Palazzo del Ministero delle finanze, il Museo delle Belle Arti, il teatro di corte a Karlsruhe; il teatro e il mercato nuovo a Baden; gli edifici della Dogana e del porto franco a Mannheim. Costruì chiese cattoliche e luterane in moltissime città tedesche; restaurò la facciata della cattedrale di Spira, la più celebre e più grande delle chiese romaniche della Germania, benché i restauri troppo radicali abbiano contribuito a far perdere il carattere primitivo all'edificio; restaurò anche la casa parrocchiale di Ludwigshafen.

Sua opera principale relativa all'antichità cristiana è *Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmälern und älteren Beschreibungen*, Karlsruhe 1862. Carlo Carletti

HUBY, Joseph. - Gesuita, apologeta ed esegeta, n. a Châtelaudren (Bretagna) il 12 dic. 1878, m. a Laniscat (Bretagna) il 7 ag. 1948. Ebbe a professore di teologia il grande maestro e animatore, p. Léonce de Grandmaison, il quale, conosciutone i talenti, diede l'orientamento decisivo alla sua vita di scrittore. Fu da prima professore di apologetica a Ore Place (Hastings [1913-22]), salvo un breve intervallo (1917-19) passato al periodico *Recherches de science religieuse*; indi gli fu affidata la cattedra di esegesi del Nuovo Testamento : vi fece precedere un viaggio di studio in Terra Santa. Nel 1938 passò definitivamente alla redazione del periodico *Etudes*, a Parigi. Nel 1940 fu nominato consultore della Pontificia Commissione Biblica.

Pubblicò, dietro impulso del p. de Grandmaison e con la collaborazione di molti, un volume di storia delle religioni : *Christus* (Parigi 1911), che ebbe parecchie edizioni; nel 1924 fondò e diresse fino alla morte la collezione *Verbum salutis*, per la quale pubblicò successivamente : *L'Evangile selon st Marc* (Parigi 1923), *L'Evangile selon st Luc*, in collaborazione con il p. A. Valensin (ivi 1927), *L'Evangile et les Evangiles* (ivi 1931), *Le discours après la Cène* (ivi 1932), *Les mythomanes de l'Union naturaliste* (ivi 1933), *St Paul. Les épîtres de la captivité* (ivi 1935), *St Paul. L'Epître aux Romains* (ivi 1940), *St Paul. Première épître au Corinthiens* (ivi 1946), *Mystique paulinienne et johannique* (ivi 1947); e inoltre un numero assai rilevante di articoli e rassegne intorno ad argomenti apologetici e scritturistici in *Recherches de science religieuse*, *Etudes*, *Construire* e altre riviste di cultura.

BIBL.: R. D'Ouince, *Le p. J. H.*, in *Etudes*, 258 (1948), pp. 71-80; H. de Lubac, *In memoriam. Le p. J. H.*, in *Recherches de science relig.*, 35 (1948), pp. 321-24. Celestino Testore

HUBY, Vincent. - Missionario popolare e scrittore ascetico, n. a Hennebont in Bretagna il 15 marzo 1608, m. a Vannes il 22 marzo 1693. Entrato nella Compagnia di Gesù a Parigi (1625) fu compagno del ven. Giuliano Maunoir (v.), che emulò nella virtù e nello zelo.

Dopo essere stato professore di lettere e di teologia morale, diresse il Collegio di Quimper (1649-52) ed infine fu consacrato alle missioni in Bretagna. Persuaso della necessità di estendere anche ai laici i benefici degli *Esercizi spirituali* (v.) di s. Ignazio di Loyola, fondò e diresse la prima casa di ritiri chiusi, eretta a tale scopo a Vannes. Essa vide presto affluire esercitanti di ogni classe, e fra i più assidui il vescovo di Tréguier, Grangier de Liverdis.

L'esempio di H. fu seguito dal Maunoir che aprì una altra casa a Quimper, poi innestò l'opera dei ritiri su quella delle missioni rurali, facendo predicazioni di esercizi al popolo. H. seguitò a promuovere fondazioni di simili case, sicché alla sua morte quasi ogni città principale di Francia le possedeva. Lasciò parecchi scritti spirituali ed una relazione *La retraite de Vannes ou la façon dont la retraite se fait dans Vannes sous la conduite des Pères de la C. d. J., et les grands biens que Dieu opère par elle* (Vannes 1678), nonché un'opera formativa per il clero *Le bon prêtre* (ivi 1683).

BIBL.: Sommervogel, IV, coll. 499-505; G. Lenoir-Duparc, *Oeuvres spirituelles du p. V. H. de la C. d. J.*, Parigi 1755; seguita da un'altra ed. curata dal p. B. Baudrand, ivi 1766, con molte ristampe. Arnaldo M. Lanz

HUC, Evariste-Régis. - Missionario, viaggiatore e scrittore, n. a Caylus (Francia) il 1° giugno 1813, fu ammesso nella Congregazione della Missione nel 1836, fece i voti nel 1838. Lavorò con zelo e spirito d'iniziativa nella famiglia vincenziana per 17 anni (1853). M. a Parigi il 25 marzo 1860. Andato in Cina dal 1844 al 1846 con il confratello Giuseppe Gabet (1808-53) fece un viaggio nel Tibet per tentare una missione tra i Tartari.

I ricordi di questa spedizione, rimasti celebri e assai popolari nella narrativa missionaria, furono da lui fissati in parecchi volumi : *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Tibet et la Chine* (2 voll., Parigi 1850, ultima edizione di J. M. Planchet, Pechino 1924, e di H. d'Ardenne de Tizac, Parigi 1925); *L'empire chinois* (continuazione dell'opera precedente, 2 voll., ivi 1854), premiata dall'Accademia di Francia (ultima edizione di J. Planchet, Pechino 1925); *Les quarante-deux points d'enseignement proférés par Boudha*, traduzione dal mongolo in collaborazione con Gabet e da questi pubblicato negli *Annales de philosophie chrétienne* (apr., maggio 1850); *Le christianisme au Tibet en Tartarie et en Chine* (4 voll., Parigi 1857).

BIBL.: anon., *Notices bibliographiques sur les écrivains de la Congrégation de la Mission*, Angoulême 1878, p. 139 sgg.; anon., *Mémoires de la Congrégation de la Mission. La Chine*, III, Parigi 1912, p. 407 sgg. Annibale Bugnini

HUÉ, vicariato apostolico di. - Il territorio del vicariato apostolico di H. è situato sulla costa settentrionale dell'Annam. Il primo missionario della regione fu il gesuita Francesco Buzomi che dal 1615 al 1619 percorse la vasta zona fino ai confini

del Tonchino. Lo seguirono altri gesuiti che nel 1629 furono espulsi.

La missione fu ripresa nel 1639. Più tardi vi giunsero i primi missionari del Seminario di Parigi e il territorio dapprima fece parte del vicariato apostolico di Cocincina che nel 1678 fu diviso in vicariato apostolico della Cocincina occidentale (Saigon) e in vicariato apostolico della Cocincina orientale. Da quest'ultimo fu staccato in data 27 ag. 1850 il vicariato apostolico della Cocincina settentrionale che il 3 dic. 1924 prese il nome attuale di H. Il 18 genn. 1932 ne fu distaccato il vicariato apostolico di Kontum (v.). Numerosi sono stati i martiri durante le frequenti persecuzioni.

Sopra una popolazione di 850.000 ab. i cattolici sono 60.305. I sacerdoti sono 131 nazionali, 41 esteri; fratelli 135 nazionali; suore 628 nazionali, 7 estere; catechisti 54, maestri 24; scuole elementari 40 con 4973 alunni; superiori 3 con 1272 alunni; stazioni primarie 81, secondarie 261; chiese 46; cappelle 349. Le opere di carità sono rappresentate da 2 dispensari, 1 ospedale con 12 letti; 5 orfanotrofi con 367 ragazzi; 5 ricoveri con 65 persone.

BIBL.: H. Chappoulis, *Aux origines d'une Eglise. Rome et les missions de l'Indochine au XVIIe siècle*, 2 voll., Parigi 1943-48, passim; MC, 1950, p. 278. Saverio Paventi

HUEJUTLA. - Città e diocesi nello Stato di Puebla (Messico), eretta il 24 nov. 1922 dal papa Pio XI con la cost. apost. *Inter negotia*, per smembramento dalle diocesi di Tulancingo e di S. Luigi Potosì. È suffraganea di Angelopoli. La diocesi si estende per 22.000 kmq. con 350.000 ab., dei quali 332.500 cattolici. Ha 26 parrocchie, servite da 15 sacerdoti diocesani e un seminario (1949).

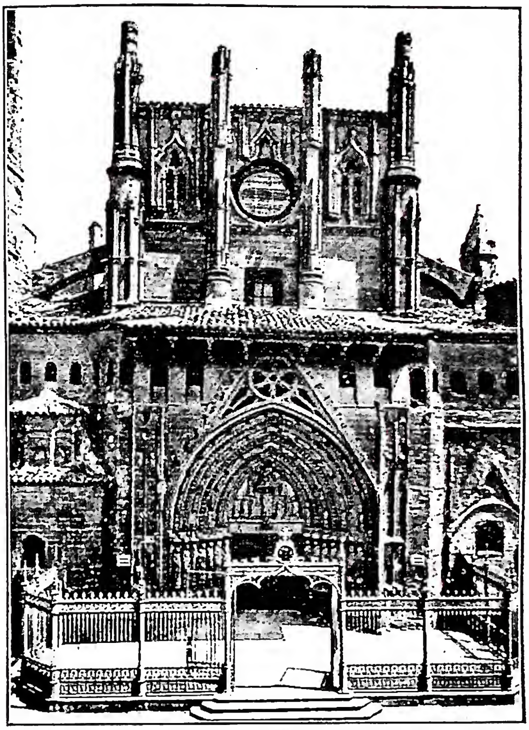
BIBL.: AAS, 15 (1923), pp. 332-35. Enrico Josi

HUESCA, DIOCESI di. - Città e diocesi nella provincia omonima in Spagna, suffraganea di Saragozza. La diocesi ha una superfice di 5026 kmq., conta 110.100 ab., dei quali 110.000 cattolici distribuiti in 196 parrocchie servite da 125 sacerdoti diocesani e 92 regolari, 13 comunità religiose maschili e 44 femminili (1949). Il Seminario fondato dal vescovo Trago nel 1597 venne più volte restaurato e ampliato specialmente nel 1924.

L'antica Osca, di cui però non si hanno sicure notizie prima del sec. VI, è sede importante dell'Aragona. Nell'epoca visigotica si trovano i suoi vescovi in parecchi concili nazionali e regionali, ma durante la dominazione musulmana non ebbero residenza fissa, abitando per molto tempo a S. Juan de la Peña con il nome di *Aragonensium episcopi*. Riconquistato il suo territorio dal re Pietro d'Aragona, il vescovo Pietro I tornò nel 1096 alla sua antica sede. Questa diocesi fu smembrata nel 1571 e le sue zone separate formarono da allora in poi i vescovati di Jaca e Barbastro. La costruzione della chiesa cattedrale fu iniziata nel 1275 sulle fondamenta della moschea chiamata Micleida dai Mori, purificata già nel 1096; tuttavia i lavori erano lenti finché nel 1397 intervenne la energica opera del vescovo Gaston di Moncada. Dal 1497 al 1575 questo tempio, di puro stile gotico, dedicato alla Trasfigurazione del Signore, subì profonde modificazioni. La diocesi ha per patrono il diacono s. Lorenzo, che secondo un'antica tradizione sarebbe oriundo da H. Il Duomo possiede un tesoro storico-artistico di gran valore, con cimeli dei secc. XI-XVI; gli stalli del coro, del sec. XVI, sono di gran pregio. Nell'archivio, ben ordinato e assai ricco, si notano il codice « Itacion » del re Wamba, gli atti del Concilio di Jaca (1063), un libro di inni (sec. XI) e preziosi corali.

BIBL.: D. Aynsa, *Fundación de H.*, Huesca 1619, pp. 345-503; B. de Huesca, *Teatro histórico de las iglesias de Aragón*, V-VII, Pamplona 1792-97; *Anuario religioso español 1947*, Madrid 1947, pp. 383-84. Giuseppe M. Pou y Martí

HUET (*Huetius*), PIERRE-DANIEL. - Filosofo, teologo ed erudito francese, n. a Caen l'8 febbr. 1630, m. a Parigi il 26 febbr. 1721. Precettore del



(da R. del Arco y Garay, *Huesca, II, Madrid 1942, tav. 21*)
HUESCA, DIOCESI di - Facciata principale della Cattedrale (sec. XIII-XIV).

Delfino insieme con Bossuet, curò le famose edizioni dei classici *in usum Serenissimi Delfini*. Ordinato sacerdote nel 1676 (era figlio di padre protestante), ebbe dapprima l'abbazia di Aulnay e successivamente quella di Fontenay. Dal 1674 fece parte dell'Académie Française.

H. fu un poligrafo: si occupò di letteratura (scrisse anche eleganti versi latini e greci), di filosofia, di religione, ecc. Cartesiano da giovane, criticò successivamente la filosofia di Descartes nella *Censura philosophiae Cartesianae* (Parigi 1689), rilevando una specie di circolo vizioso tra il *cogito* e l'evidenza. In fondo lo H. combatté l'eccessivo razionalismo cartesiano, nel senso che, secondo lui, lo spirito umano non è capace, senza la Rivelazione divina, di raggiungere la verità (*Demonstratio evangelica*, ivi 1679; *Alnetanae* [di Aulnay] *quaestiones de concordia rationis et fidei*, Caen 1690; *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* [postumo], Amsterdam 1772). Notevoli dal punto di vista storico gli scritti: *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme* (Parigi 1692); *P. D. Hueti commentarius de rebus ad eum pertinentibus* (Amsterdam 1718), tradotto in francese con il titolo di *Mémoires de D. H.* da C. Nisard (Parigi 1854).

BIBL.: E. De Gournay, *H. évêque d'Avranches*, Parigi 1854; A. Dupont, *P. D. H. et l'exégèse comparatiste au XVIIe siècle*, ivi 1930. Michele Federico Sciacca

HÜGEL, FRIEDRICH von. - Scrittore religioso, n. a Firenze da padre austriaco e da madre scozzese il 5 maggio 1852, m. a Londra il 27 genn. 1925. Dal 1873 si stabilì in Inghilterra, dove restò fino alla morte.

Anima profondamente religiosa (era chiamato il « dotto santo »), è uno dei più insigni studiosi del problema della religione. I suoi rapporti con i più celebri modernisti (Loisy, Tyrrel, ecc.) vanno spiegati con

ragioni di amicizia e rientrano nel profondo e vasto interesse che egli ebbe per le questioni religiose. Evidente nei suoi scritti l'influenza del Newman. Da un lato, per reazione all'« immanenza » modernista, accentua l'assoluta trascendenza di Dio e, dall'altro, sulle orme del Newman (e non lontano dalla posizione del Blondel) sostiene che proprio il fatto obbiettivo della Rivelazione (assolutamente soprannaturale) presuppone nell'uomo la « predisposizione » soggettiva a ricevere da Dio la Grazia, la quale però resta del tutto gratuita. In altri termini, la natura umana è predisposta al soprannaturale (Blondel dirà che essa è in stato di « trasnaturalità »), ma tale predisposizione non è affatto necessitante e la Grazia resta un gratuito dono divino.

Lo H. lavorò per ca. 30 anni intorno a *The mystical element of religion as studied in st. Catherine of Genoa and her friends* (2 voll., Londra 1908; 2ª ed., ivi 1923); e si occupò della vita eterna con profondità di grande mistico in *Eternal life : a study of its implications and applications* (Edimburgo 1912; 2ª ed., ivi 1913). Da vecchio raccolse i suoi numerosi articoli, alcuni importantissimi, sparsi in riviste americane ed europee (inglesi, francesi, italiane) nel volume (dedicato al « concittadino Dante ») *Essays and addresses on philosophy of religion* (2 voll., Londra 1921-24). Sono stati pubblicati postumi il volume *The reality of God* (ivi 1931), da alcuni considerato la sua opera principale, e le *Selected letters* (ivi 1927, a cura di B. Holland), documentazione interessantissima per la storia del modernismo.

Bibil.: M. D. Petre, *I miei rapporti con F. von H.*, in *Ricerche religiose*, 7 (1913), p. 202 sgg.; id., *Von H. and Tyrell, the story of a friendship*, Nuova York 1938; M. Schlüter-Hermkes, *F.v.H.*, in *Hochland*, 22 (1924-25, 1), p. 706 sgg.; id., *Die geistige Gestalt F. v. H.*, *ibid.*, 24 (1926-27, 1), pp. 52-63, 196-214; J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, Parigi 1929, pp. 243-44 e passim; A. Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 voll., Parigi 1930-31; M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de F. von H.*, ivi 1935 (ampia bibl.); W. Ziegenfuss, s. v. in *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1949, pp. 559-60 (con bibl.).

Michele Federico Sciacca

HUGO, Gustav. - Giurista, n. a Lörrach (Baden) il 23 nov. 1764, m. a Gottinga il 15 sett. 1844.

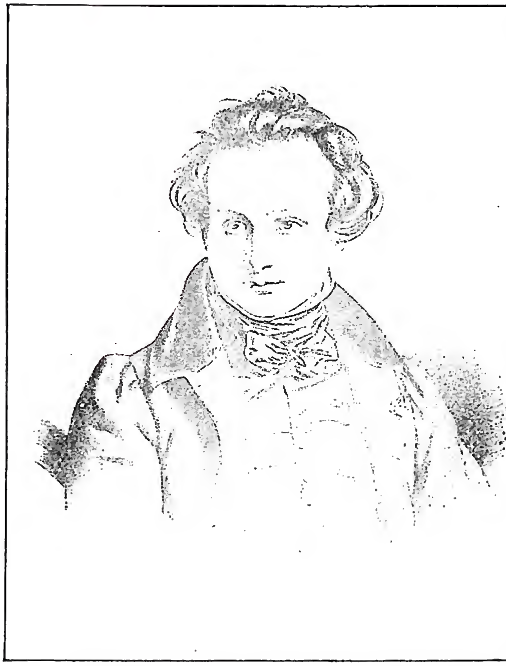
Dal 1788 fu professore a Gottinga e deve considerarsi il fondatore della cosiddetta scuola storica del diritto, della quale doveva essere esponente principale il Savigny; scuola che, in contrapposizione ai giusnaturalisti, sostenne che il principio dell'evoluzione si ravvisa anche nel campo della storia del diritto, e che considerò quest'ultimo manifestazione della coscienza popolare.

Fra le opere principali del H. sono da ricordare le *Institutionen des heutigen römischen Rechts* (Berlino 1789), il *Lehrbuch eines zivilistischen Kursus* (7 voll., ivi 1792-1821), il *Zivilistisches Magazin* (6 voll., ivi 1790-1837) e, infine, i *Beiträge zur zivilistischen Bücherkenntnis der letzen 40 Jahre* (3 voll., ivi 1828-44).

Bibl.: E. Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, III, 1, Monaco 1888, pp. 1-48; III, II, ivi 1888, pp. 1-15.

Rodolfo Danieli

HUGO, Victor-Marie. - Poeta, romanziere e drammaturgo, n. a Besançon il 26 febbr. 1802, m. a Parigi il 22 maggio 1885. Dal padre Joseph Léopold Sigisbert (1773-1828), ufficiale repubblicano che si era distinto nella repressione della rivolta vandeana e nella lotta contro le bande di Fra' Diavolo e di Empecinado, autore di opere di arte, di storia militare ed anche di un romanzo, *L'aventure tyrolienne*, e dalla madre Sophie Trébuchet, di simpatie tradizionalistiche e monarchiste, ereditò il gusto per la poesia, che condivise con i suoi fratelli maggiori Abel (1798-1855) ed Eugène (1800-1837) insieme ai quali espresse i suoi entusiasmi per lo Châteaubriand e per le idee ed i principi della Restaurazione nel *Conservateur littéraire* (1819-21). Monarchica e cattolica fu infatti l'ispirazione delle sue prime liriche (1822), le quali gli fruttarono una pensione da Luigi XVIII. Nuovi motivi concorsero ad arricchirla attraverso i



(da Ritratti di grandi uomini dal '300 ad oggi, Milano s. a.)
Hugo, Victor-Marie - Ritratto giovanile. Litografia da un disegno di Mauvi.

contatti con il più importante dei circoli romantici parigini, quello che si raccoglieva intorno a Charles Nodier nella Biblioteca dell'Arsénal, con i romanzi d'argomento esotico *Han d'Islande* e *Bug Jargal* (1823 e 1826; quest'ultimo, sviluppo di un abbozzo già apparso sul *Conservateur*) e con nuove raccolte di *Odes* e di *Ballades* (1824-28).

Nel 1827 apparve il dramma (mai rappresentato) *Cromwell*, cinque atti che fissavano decisamente l'aspirazione romantica a portare sulla scena i fatti storici, ribadita da un'eloquente e celebre prefazione : V. H. ne guadagnò la consacrazione a capo e maestro della nuova scuola. Gli anni successivi furono i più felici della sua creatività; la copia d'immagini e di colori propria della sua lirica migliore poté dispiegarsi in una forma perfetta, dall'ampio ritmo musicale, nelle *Orientales* (1829), prendendo occasione dall'ellenismo in voga, mentre alla romantica passione per i miti si veniva accostando o sovrapponendo l'amore per le opere a tesi, impregnate di un'esigenza di protesta contro leggi o convenzioni sociali, nella sua opera di romanziere e di drammaturgo. Così a *Notre-Dame de Paris*, ricostruzione delle follie e dei vizi di una fantastica Parigi medievale ispirata quasi tangibilmente dall'architettura della famosa Cattedrale, fanno corona altri due romanzi che non sono se non eloquenti proteste contro la pena capitale : *Le dernier jour d'un condamné* (1829) e *Claude Gueux* (1834). Anche più popolari i drammi, a cominciare da *Marion Delorme*, incappato nella proibizione della censura proprio per la tesi, o il mito, della redenzione della donna perduta cui si ispira (1829); seguirono *Hernani* (1830), *Le roi s'amuse* (1832), *Lucrèce Borgia* e *Marie Tudor* (1833), *Angelo* (1835), *Ruy Blas* (1838); anche *Notre-Dame de Paris* fu ridotta per la scena a libretto d'opera, sotto il nome della protagonista del romanzo, *Esmeralda* (1836). Questa serie teatrale venne chiusa dal poema in tre episodi *Les burgraves* (1843), frutto d'impressioni di un viaggio in Germania del 1838, come la raccolta di lettere *Le Rhin* (1842).

Dall'originario legittimismo la sua posizione politica s'era venuta evolvendo in senso sempre più liberale, quella religiosa in un vago umanitarismo, sì da renderlo sotto ogni aspetto un'autentica « eco sonora » del tempo (perfino qualche venatura napoleonica si potrebbe trovare nei *Rayons et les ombres*, del 1840, ultima di quattro raccolte di liriche – le altre sono *Feuilles d'automne* [1831], *Chants du crépuscule* [1835], *Les voix intérieures* [1837] – grandiose anche nella foga declamatoria : sono, del resto, i sentimenti di quegli anni pieni di rifiorente entusiasmo per la gloria dell'Impero). L'Accademia di Francia l'aveva accolto nel 1841; la Camera dei Pari nel 1845. La rivoluzione di febbraio lo elesse, nel 1848, deputato all'Assemblea costituente; il suo atteggiamento fieramente repubblicano lo rese irriducibile avversario del presidente Bonaparte, ed il colpo di stato del 2 dic. 1851 lo mandò esule a Bruxelles e poi nelle isole normanne, Jersey e Guernesey, a bollare ferocemente il neo-imperatore con il libello *Napoléon le petit* (1852), con l'*Histoire d'un crime* (pubblicata solo nel 1877) e con i *Châtiments* (1853).

Il mutismo in cui s'era rinchiuso dopo la scomparsa in un tragico incidente (1843) della figlia Léopoldine, veniva definitivamente rotto dall'esilio : *Les contemplations* (1856) segnarono il culmine del suo più felice periodo creativo. Seguirono le *Chansons des rues et des bois* (1865), le tre serie di poemetti della *Légende des siècles* (1859, 1877, 1883) e parecchi fortunatissimi romanzi, dai *Misérables* (1862) a *Quatre-vingt-treize* (1873). Bandito, V. H. riaffermava imperiosamente la propria inconcussa supremazia sulla poesia e sul gusto del secondo Impero, attraverso un'impareggiabile padronanza della parola, dello strumento verbale, e del mondo delle immagini e delle visioni, come se in lui rivivessero moltiplicate le risorse fantastiche degli autori di visioni e di misteri dell'età di mezzo, la loro capacità di dar vita ad un'immagine, a un sogno, a un simbolo. La sua opera poetica dal 1850 al 1859 (comprendente la maggior parte delle *Chansons des rues et des bois*) rappresentò veramente il frutto più maturo e quasi unico, nella scomparsa o nell'affievolirsi delle altre grandi voci delle lettere di Francia, dell'Ottocento romantico; impose uno stile nuovo, panico e mitico, agli anni che seguirono.

In questo stesso apogeo delle sue migliori qualità poetiche H. dovette trovare lo stimolo, e magari il piedistallo, per la missione di pensatore, di uomo politico, di riformatore sociale e morale cui già aveva dimostrato di anelare con la sua prima operosità drammatica e narrativa. Senza dubbio, l'impegno e le tesi radicaleggianti dei suoi romanzi ne costituirono a buon diritto lo spunto più vivo e più fecondo, oltre che il più facile motivo di popolarità; ed ugualmente « le combat du jour et de la nuit » (come dice un verso foggiato nelle sue ultime ore), gl'interrogativi su Dio e la materia suggerirono immagini di grandezza alla sua lirica. Ma la funzione in tal modo assunta di vate tutelare della democrazia europea, nei suoi impeti repubblicani come in quelli anticlericali (consacrata dal suo ritorno in patria dopo la caduta dell'Impero e dalla sua elezione a senatore nel 1877), finì per mettere in risalto l'appesantirsi e l'esaurirsi, in una cerchia chiusa di motivi e di forme, della sua arte, pur fecondissima di risorse nel passare dagli affetti dell'*Art d'être grand-père* (1877) alla polemica dell'*Année terrible* (1872), del *Pape* (1878), della *Pieté suprême* (1879), dell'*Ane* (1880), di *Religion et religions* (1880), dei *Quatre vents de l'esprit* (1881), del dramma *Torquemada* (1882). Così come forse la stessa grandissima ed immediata fortuna della sua opera favorì ai nostri giorni la tendenza a limitarne il valore poetico : che rimane comunque, ove ci si ponga su di una prospettiva più ampia, grandissimo e dominante nella letteratura francese dell'età moderna.

Dell'H. sono all'Indice : *Notre-Dame de Paris* (Decr. 28 luglio 1834) e *Les misérables* (Decr. 20 giugno 1864).

Bibl.: V. H. stesso curò un'edizione definitiva dell'opera sua in 48 voll., Parigi 1880-85; una più recente e completa procurarono P. Meurice e poi G. Simon, ivi 1906-13. Studi : notevoli le monografie di E. Dupuy, ivi 1887, L. Mabilleau, ivi 1893, C. Renouvier, ivi 1893-1900, F. Gragh, ivi 1902, F. Brunetière, ivi 1902. Per altre indicazioni bibl. cf. H. Talvart-J. Place, *Bibliographie des auteurs modernes de langue française*, IX, ivi 1949, pp. 1-307.

Enzo Bottasso

HUGON, Edouard. - Filosofo e teologo domenicano, n. a Lafarre (Haute Loire) il 25 ag. 1867, m. a Roma il 7 febbr. 1929. Nel 1885 era a Rijckholt (Olanda), ove emise i voti solenni il 13 genn. 1890; insegnò filosofia e teologia a Rosary-Hill (Nuova York), Poitiers, Angers e a Rijckholt. Nel 1909 venne chiamato a Roma per fondare con i pp. Szabó, Pègues e Garrigou-Lagrange il Pontificio Ateneo Angelicum, e per 20 anni vi rimase professore e consultore per la Chiesa orientale, esaminatore del clero e membro dell'Accademia romana di S. Tommaso.

L'H. fu un teologo completo, sia per il possesso delle varie scienze sacre, che per l'equilibrio tra mente e cuore : accanto all'esposizione scolastica delle tesi, il *corollarium pietatis*. Il suo insegnamento filosofico-teologico risplende per facilità, chiarezza e sicurezza di dottrina, strettamente tomistica.

Tra le numerose pubblicazioni vanno ricordati i due testi per la filosofia e la teologia, che sono stati la guida di tanti giovani ecclesiastici : *Cursus philosophiae thomisticae ad theologiam doctoris Ang. propaedeuticus* (3ª ed., 6 voll., Parigi 1946) e *Tractatus dogmatici* (ed. riveduta, 3 voll., ivi 1931-35). Tra le monografie di volgarizzazione : *Le Mystère de la Redemption* (9ª ed., ivi 1946); *La Ste Eucharistie* (7ª ed., ivi 1935); *Les vingt-quatre thèses thomistes* (8ª ed., ivi 1938). Inoltre, una serie di articoli nelle riviste *Angelicum*, *Vie spirituelle*, *Revue thomiste*.

Bibl.: *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 19 (1929-30), pp. 126-27; anon., *E. H.*, in *Bulletin Thomiste*, 6 (1929), pp. 529-30; M. F. Cazes, *E. H.*, in *Revue Thomiste*, 34 (1929), pp. 97-99; D. Donovan, *E. H.* in *Dominicana*, 14 (1929), pp. 116-19; R. Garrigou-Lagrange, *Un théologien apôtre* : *E. H.*, Parigi 1929; H. Hugon, *Le père H.*, Parigi 1930; *Acta Capituli provincialis provinciae Lugdunensis*, Lione 1931, pp. 21-22.

Abele Redigonda

HUIZINGA, Johan. - Storico olandese, n. il 7 dic. 1872 a Groninga, m. il 1º febbr. 1945 a De Steeg.

Studiò da prima filologia comparata e sanscrito, poi si dedicò agli studi storici, guadagnandosi la cattedra di storia all' Università di Groninga (1906), con uno studio sulle origini di Haarlem; di là passò nel 1915 all' Università di Leida.

(*per cortesia della signora Huizinga*)
Huizinga, Johan - Ritratto.

L'opera che gli procurò fama universale e che lo costituisce un classico della « Kulturgeschichte », fu *Herfstij der middeleeuwen* (trad. it., « *Autunno del Medioevo* », Firenze 1940), magistrale descrizione della società borgognona dei secc. xiv-xv. H. studia il passaggio, in quella società, dal medioevo al Rinascimento, incentrando il suo esame nel « modo » di vita dei cavalieri e del popolo, nei simbolismi e nelle allegorie, nelle forme di devozione, nei concetti della vita e della morte, nei miti e nei sogni. Con quest'opera egli ha dato, contro l'intellettualismo storicistico, un prototipo e un modello di storiografia intenta alle interiori risonanze umane.

Negli anni successivi la sua attività scientifica non

conobbe soste: tra le sue opere si ricordano l'*Erasmus* (Haarlem 1924, trad. it.: *Erasmo*, Torino 1941), profilo forse un po' viziato dallo scarso inquadramento dell'umanista nei problemi storico-politici del tempo, ma squisito nella delineazione dell'uomo dai « mezzi toni », dalla parola « non mai completamente pronunziata », « maestro della riserva mentale »; *Homo ludens* (trad. it., Torino 1946), nel quale ha illustrato la vita quale giuoco, quale stile, risolvendo la formula iniziale « Kultur als Spiel, nicht Kultur aus Spiel »; *Patriotisme en nationalisme in de Europeesche geschiedenis tot het einde der 19e eeuw* (Haarlem 1940), oltre a vari saggi raccolti da W. Kaegi, in traduzione tedesca, in *Wege der Kulturgeschichte* (Monaco 1930), in *Im Bann der Geschichte* (Basilea 1943), in *Parerga* (Basilea 1945). Gli altri suoi scritti *In de Schaduwen van Morgen* (1935, trad. it. *La crisi della civiltà*, Torino 1937), *Wenn die Waffen schweigen* (Basilea 1945), e *Mein Weg zur Geschichte* (ivi 1947) sono non solo espressioni di una sensibilità, ma testimonianza di una tristezza, spesso senza speranza, per un mondo di cultura e di civiltà che sta crollando.

Durante la seconda guerra mondiale H. fu arrestato e rinchiuso in un campo di concentramento per la sua opposizione al « nuovo ordine tedesco » e, liberato, gli fu prescritto un domicilio coatto nei pressi di Arnhem.

Bibl.: R. Koebner, *Zur Begriffsbildung der Kulturgeschichte. 1. Kulturform und Kulturbewegung (J. H. und Jacob Burckhardt)*, in *Historische Zeitschrift*, 149 (1934), pp. 10-34; C. Antoni, *Problemi e metodi della moderna storiografia: J. H.*, in *Studi germanici*, 1 (1935), pp. 5-21, ristampato in *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze 1940, p. 191 sgg.; M. Petrocchi, *Ricchezze di J. H.*, in *Il libro italiano*, 6 (1942), p. 144 sgg., ristampato in *L'uomo e la storia*, Bologna 1944, p. 139 sgg.; W. Kaegi, *Historische Meditationen*, II, Zurigo 1946, pp. 9-42, 245-86; K. Köster, *J. H.*, Oberursel 1947 (con l'elenco completo delle opere di H. e bibl.); F. Chabod, *J. H.*, in *Rivista storica italiana*, 60 (1948), pp. 342-44. Silvio Furlani-Massimo Petrocchi

HŪLEH, lago di: v. MEROM.

HÜLSEN, Christian. - Archeologo ed epigrafista protestante, n. a Charlottenburg il 29 nov. 1858, m. a Firenze il 19 genn. 1935. Discepolo di Th. Mommsen, fu uno dei suoi collaboratori per l'edizione del *Corpus inscriptionum Latinarum*.

Dal 1887 fu primo segretario dell'Istituto archeologico germanico in Roma. La sua attività scientifica testimonia la sua predilezione per Roma, per i suoi monumenti, per le sue chiese e per le opere del Rinascimento. Visse quasi sempre in Italia, per oltre venti anni a Roma, dopo il 1909 a Firenze, tranne un breve periodo a Heidelberg.

L'elenco dei suoi scritti fu dato da A. M. Colini (v. bibl.). Vanno tra questi ricordati in primo luogo il volume di aggiornamento a H. Jordan, *Topograhie der Stadt Rom im Altertum* (I, III, Berlino 1907); il suo volume *Das Forum Romanum* (ivi 1904), che ebbe più edizioni e traduzioni in italiano, francese e inglese; lo studio su *Die römischen Skizzenbücher von Marten van Heemskerk im königlichen Kupferstichkabinett zu Berlin* (ivi 1916), e su *Das Skizzenbuch des Giannantonio Dosio im staatlichen Kupferstichkabinett zu Berlin* (ivi 1933); i suoi studi su architetti, quali *Il libro di Giuliano da Sangallo, cod. Vat. Barb. lat. 442* (Lipsia 1910); inoltre il *Saggio di bibliografia ragionata delle piante iconografiche e prospettiche di Roma dal 1551 al 1748* (Firenze 1933). Lasciando da parte l'opera del topografo e dell'epigrafista, C. H. va qui ricordato in special modo per le sue pubblicazioni relative ai monumenti cristiani di Roma. In collaborazione con Th. Kiepert egli pubblicò il *Codex urbis Romae topographicus*, con annesso *Nomenclator topographicus* (2a ed., Berlino 1912), nel quale sono elencate tutte le chiese antiche di Roma. Fra gli altri suoi scritti si ricordano: *La pianta di Roma dell'anonimo Einsiedlense*, in *Dissertazioni della Pont. Accademia romana di archeologia*, 2a serie, 9 (1907), pp. 379-424; *Il fondatore della basilica di S. Andrea sull'Esquilino*, in *Nuovo bullettino di arch. crist.*, 5 (1899), pp. 171-76; *Die Basilica des Iunius Bassus und die Kirche S. Andrea cata Barbara auf dem Esquilin*, in *Festschrift für J. Schlosser* (Berlino 1926), pp. 53-67; *Osservazioni sulla biografia di Leone III nel Liber pontificalis*, in *Rendiconti della Pont. Accademia romana di archeologia*, 2a serie, 1 (1923); *Die Kirchen des heiligen Caesarius in Rom*, in *Miscellanea F. Ehrle* (*Studi e Testi*, 38), Roma 1924, pp. 377-403.

(*da A. M. Colini, C. H., in Bull. Comm. arch. com. di Roma, 63* [1935], *tav. f. t.*)
Hülsen, Christian - Ritratto.

Ma la sua opera fondamentale è *Le Chiese di Roma* (Firenze 1927), edita per munificenza del papa Pio XI, al quale è dedicata con gratitudine dall'autore, dopo trenta anni di ricerche.

Da profondo conoscitore della topografia dell'Urbe attraverso i secoli, il lavoro di C. H. è d'indole storica e topografica; egli ricerca la forma genuina dei nomi e l'esattezza dell'ubicazione dei santuari, la loro cronologia dagli antichi *tituli* al sec. XIV. Fondamentale importanza assumono i capitoli consacrati agli antichi cataloghi delle chiese di Roma dal sec. VII al XVI; alle indicazioni tratte dai *Libri anniversariorum*, ai codici di varie biblioteche d'Europa con indicazioni relative a chiese urbane.

Bibl.: A. M. Colini, *C. H.*, in *Bull. della Commissione archeologica comunale di Roma*, 63 (1935), pp. 209-19. Enrico Josi

HULST, Maurice d'. - Apologista e oratore, n. a Parigi il 10 ott. 1841, m. ivi il 6 nov. 1896. Di nobile famiglia, in relazione con le corti di Parigi e di Bruxelles, ebbe una fine educazione, completata al Collegio Stanislas, ove sotto la guida di mons. de Ségur maturò la vocazione al sacerdozio. Nei Seminari d'Issy (1859) e di S. Sulpizio (1861) si distinse tanto, che fu mandato a Roma a perfezionare gli studi teologici alla scuola del Franzelin all'Università Gregoriana e quelli giuridici all'Apollinare, ove seguì il De Angelis. Ordinato sacerdote a Chartres (1865), ritornò a Roma. Dal 1866 al 1872 esercitò il ministero a Parigi. All'indomani della Comune venne chiamato dall'arcivescovo a lavorare nella Curia. Fu questo il momento in cui lo spirito del d'H., provato esternamente (morte del fratello, incendio del castello paterno) e soprattutto interiormente, si affinò: Dio lo preparava ad una grande opera. Nel 1875 l'Assemblea nazionale votò la legge che accordava la libertà d'insegnamento: i vescovi francesi decisero la fondazione di un'università cattolica a Parigi: come esecutore fu scelto il d'H., che in tre mesi adunò un cospicuo corpo insegnante (L. Duchesne, J. De Broglie, A. De Lapparent ecc.) e tutto dispose per il pronto funzionamento delle tre facoltà di lettere, scienze e diritto. Fu nominato subito rettore dell'Istituto e tenne questa carica fino alla morte. Da quel momento, presente a tutti i dibattiti sociali, politici, intellettuali della feconda età leoniana, che chiude il sec. XIX, il d'H. s'inserisce nella storia religiosa della Francia.

Facendo leva sulla classica distinzione di una tesi cattolica nell'*ipotesi* di un mondo anticattolico, pur sempre ortodosso nei principi, nella pratica indulse alle tendenze liberali, rendendo aperto omaggio a Montalembert (v.). Un correttivo a questa tendenza fu la sua costante preoccupazione di mostrare, pur nelle accidentali divergenze, la

sostanziale unità dottrinale del Sillabo (v.) con le encicliche leoniane. In questo riuscì gradito al Papa, con il quale però non poté mai accordarsi (in linea puramente teorica e in materia discussa) per la questione del *ralliement.* Monarchico convinto e confidente del conte di Parigi (l'erede del trono), non aderì mai alla politica leoniana, che consigliava ai cattolici l'accettazione della Repubblica. Comunque, la sua sincera devozione alla S. Sede gli fece superare la dura prova e mostrò la sua obbedienza accettando di diventare deputato nell'aborrito regime: entrò nella Camera per trattarvi gli « affari di Dio ». Dimostrò il suo attaccamento alla Chiesa in altra occasione: in un articolo del *Correspondant* (25 genn. 1893), divenuto celebre, volle riassumere le varie tendenze intorno alla questione biblica; con retta intenzione (mirava alla concordia degli spiriti) ma con poca accortezza fece delle concessioni alla critica, che scorgeva nella Bibbia degli errori veri e propri, pur limitandoli all'àmbito storico. Un'accesa polemica divampò immediatamente: Leone XIII intervenne con l'encicl. *Providentissimus Deus*, ove la posizione del d'H. era chiaramente rigettata. Egli, nonostante le sollecitazioni del d'H. Loyson in contrario, fece solenne e sincero atto di adesione alle direttive pontifice.

Più fortunato e più efficace il suo influsso nel campo filosofico e apologetico. Particolarmente versato nella filosofia, alle due dominanti correnti dell'idealismo metafisico di tinta hegeliana e del monismo positivistico di tendenza darviniana, oppose i principi dello spiritualismo cristiano. Fedele alla consegna dell'encicl. *Aeterni Patris* (1879), nell'insegnamento come nelle conferenze culturali, si prefisse di educare gli spiriti alla tradizione armonizzata con il progresso e di offrir loro con la dottrina di s. Tommaso la chiave della vera metafisica, atta ad aprire i tesori della scienza moderna asservita ad una concezione anticattolica. Idee finemente svolte nei *Mélanges oratoires* (2 voll., Parigi 1891) e soprattutto nei *Mélanges philosophiques* (ivi 1892) e in molti articoli degli *Annales de philosophie chrétienne.* Succeduto a J. Monsabré (v.) sulla cattedra di Notre-Dame, volle completare l'opera dogmatica del celebre domenicano, trattando della morale cattolica. Così Monsabré e il d'H. formano come un dittico dottrinale completo. Il d'H. svolse successivamente: i fondamenti della moralità (1891), i doveri verso Dio (1892-93), la morale domestica (1894), la morale del cittadino (1895), la morale sociale (1896). Alle conferenze delle singole Quaresime aggiunse le prediche del ritiro pasquale (eccetto l'anno 1893). L'oratore contava ancora su 4 Quaresime, ma la prematura morte gli impedì il compimento del vasto disegno. Pur incompleta è l'opera più fortemente pensata di tutte quelle che vengono da Notre-Dame nell'Ottocento; forse non è la più popolare, perché, stesa in un francese di classica perfezione, non può essere gustata che da spiriti molto colti, tanto più che al d'H. fa difetto l'oratoria e il calore esterno; chi legge e medita vi trova però una latente inestinguibile fiamma interiore, alimentata da una fede sincera e da una singolare forza di raziocinio. Nobiltà di stirpe e di spirito, finezza di stile e di pensiero, sentita e vissuta pietà sacerdotale unita ad una misericordiosa larghezza verso i poveri e i peccatori, fanno del d'H., come lo definì L. Baunard, il primo prete della Francia, alla fine del sec. XIX.

(da A. Baudrillart, Vie de mgr d'H., I, Parigi 1912)
HULST, MAURICE d' - Ritratto.

BIBL.: A. Baudrillart, *L'apostolat intellectuel de mgr d'H.*, Parigi 1910; id., *Vie de mgr d' H.*, 2 voll., ivi 1912 (opera densa, in cui si riflette tutta la storia religiosa della Francia nella seconda metà del sec. XIX); P. Pechenard, *L'Institut Catholique de Paris*, ivi 1902, passim; G. Longhaye, *Le XIXe siècle*, IV, ivi 1907, pp. 447-55; Norberto da S. Marcello, *Un'anima grande di sacerdote e di scienziato*, in M. D'Hulst, *Conferenze*, trad. it., III, Torino 1912, pp. VII-LIX; J. Bricout, *D'H. apologiste*, ivi 1919; L. G. da Fonseca, *L'Encicl. « Providentissimus Deus » e la verità delle S. Scritture*, in *La Commemorazione del XXV anniversario dell'Encicl. « Prov. Deus »*, Roma 1919, pp. 11-12; P. Thureau-Dangin, *Pages religieuses*, Parigi 1921, pp. 181-201 (bel medaglione); R. Aigrain, *Les universités catholiques*, ivi 1935, pp. 19-62; P. Fernessole, *Les conférenciers de Notre-Dame*, II, ivi 1936, pp. 237-347; F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, III, ivi 1944, pp. 467-68. Antonio Piolanti

« **HUMANI GENERIS** ». - Enciclica di Pio XII, del 12 ag. 1950, riguardante false opinioni, che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica (AAS, 42 [1950], pp. 561-78).

Questo insigne documento spontaneamente richiama il modernismo (v.), che affonda le sue radici nel divorzio tra ragione e fede, nato al tempo dell'umanesimo e maturato attraverso l'illuminismo, l'enciclopedismo e il criticismo kantiano, da cui scaturì il liberalismo, il marxismo e il razionalismo. Verso la fine dell'Ottocento si acuì il contrasto e si prospettò il problema di una conciliazione. Il Concilio Vaticano tracciò la via di una giusta soluzione: dal divino all'umano attraverso la Chiesa. Il modernismo invece volle andare dall'umano al divino senza la Chiesa. E fu la rovina. La storica encicl. *Pascendi* (v.) stroncò la crisi, liberando il pensiero cristiano dal grave pericolo. Ma in questi ultimi anni si son visti affiorare qua e là, nel vasto campo della cultura sacra, motivi, atteggiamenti e tendenze, che hanno una evidente affinità con la crisi modernistica e costituiscono un nuovo disagio e un nuovo pericolo.

Pio XII, ha avuto la sensazione pronta e precisa del pericolo, e nella encicl. « *H. g.* » ha diagnosticato il morbo in via di sviluppo ed ha apprestato gli efficaci rimedi, individuando anzitutto le direttive di marcia della cultura moderna nell'evoluzionismo universale, nell'esistenzialismo e nello storicismo, che portano alla negazione o svalutazione dell'assoluto nell'essere e nel pensiero, a beneficio di un contingentismo, di un positivismo e di un relativismo, che rendono impossibile una metafisica e quindi una teologia.

Di fronte a queste correnti minacciose il Papa non decreta l'isolazionismo della cultura cattolica, anzi esorta gli studiosi a rendersi conto delle nuove dottrine, che pongono problemi nuovi da approfondire e spesso racchiudono germi di verità; ma deplora l'imprudenza di certi cattolici che, smaniosi di aggiornarsi, si abbandonano ad un falso irenismo compromettendo l'integrità della fede e di tutta la dottrina tradizionale della Chiesa.

Segue un'acuta analisi delle morbose tendenze in teologia, in filosofia e nella zona di confine con le scienze positive. Con il pretesto di ritornare alle fonti, si disprezza la teologia sistematica con le sue nozioni e la sua terminologia tecnica e si preferisce il linguaggio più semplice e più elastico dei Padri; si trascura il saldo complesso dottrinale definito dalla Chiesa nel corso dei secoli e si fa appello alla S. Scrittura, interpretandola per via di arbitrario simbolismo, come se Gesù Cristo non avesse costituito la Chiesa unica depositaria e interprete della parola di Dio. In tal modo si svalutano le formole dogmatiche, riducendone il contenuto a un minimo che può adattarsi a qualunque sistema filosofico o religioso. Relativismo dogmatico, che ha cominciato già a dare i primi frutti velenosi.

Più audace ancora è l'attacco alla filosofia scolastica, che, secondo i novatori, non risponde più alle esigenze del pensiero moderno impaziente di metafisica rigida e di schemi fissi, nemico della verità immutabile e tutto proteso sul flusso della vita in divenire. Svalutazione della ragione e dei principi supremi, della teodicea e dell'etica, opzione fideistica della verità per via di volontà e di sentimento, connubio dei sistemi più opposti nello sforzo di esprimere una verità inafferrabile. Tale la filosofia vitale che si vorrebbe sostituire alla filosofia scolastica.

Finalmente l'enciclica deplora l'incauta tendenza ad accogliere ipotesi scientifiche e opinioni di critica storica come conclusioni dimostrate, anche se sono in antitesi con il dogma e con i dati della Rivelazione, come, p. es., il poligenismo (v. MONOGENISMO) suggerito dalla teoria evoluzionistica, e inconciliabile con il dogma del peccato originale, e l'interpretazione allegorica e mitologica dei primi capitoli del *Genesi*.

Contro questi e altri errori, più o meno larvati, della filosofia e teologia nuova, il Papa pronunzia la sua parola di riprovazione, che non è però una brusca stroncatura né uno sbarramento a ogni progresso della cultura cristiana, né un rifiuto in blocco del pensiero moderno. Anzi egli esorta al progresso degli studi in teologia, in filosofia e nelle scienze, purché il progresso non faccia del valore della verità una questione cronologica e non consideri la funzione normativa del magistero della Chiesa come un impedimento.

Aggiornamento nel metodo e nella forma, sviluppo endogeno del pensiero cristiano, integrazione anche per via di controllata assimilazione di elementi e di atteggiamenti nuovi sul terreno filosofico e scientifico, ma tutto in armonia e in continuità con la filosofia e la teologia classica, di cui la Chiesa addita la migliore sintesi nell'opera di s. Tommaso d'Aquino, pur auspicandone un crescente approfondimento e una presentazione sempre più adatta allo spirito dei tempi.

Il valore storico e dottrinale di questa enciclica sta nell'arginare il dinamismo evoluzionistico che minaccia di travolgere ragione e fede insieme, e nel riaffermare la certezza e la fiducia nel valore dell'essere, del pensiero e della vita, termini dell'azione creatrice e motrice di Dio.

BIBL.: I. Levie, *L'encyclique H. G.*, in *Nouvelle revue théologique*, 82 (1950), pp. 785-93; M. Labourdette, *Les enseignements de l'encyclique H. G.*, in *Revue thomiste*, 50 (1950), pp. 32-55; M. Flick, *L'encicl. H. G. Vero e falso progresso del pensiero cattolico*, in *Civ. Catt.*, 1950, III, pp. 577-90; C. Boyer, *Les leçons de l'encycl. H. G.*, in *Gregorianum*, 21 (1950), pp. 526-40; F. Asensio, *La enciclica H. G. y la Escritura*, *ibid.*, pp. 540-61; P. Parente, *Il significato storico e dottrinale dell'encicl. H. G.*, Roma 1951. Si veda anche il commento della *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 99 (1951), pp. 75-77, e delle principali altre riviste cattoliche. Pietro Parente

HUMANITAS. - Rivista mensile cattolica, nata nel genn. 1946, con intenti di maggiore aderenza ai problemi vivi, di maggior apertura alle esigenze dei lontani, pur mantenendosi esplicitamente fedele all'insegnamento cattolico (Brescia, editrice Morcelliana).

Ogni fascicolo è diviso in 4 sezioni: religione, filosofia e scienze, storia-politica-economia, critica letteraria e artistica. Evidente la nota innovatrice nella sezione religiosa, che postula una revisione della cura d'anime e dell'apologetica più nell'ispirazione che negli espedienti; significativa la tendenza ad accentuare la linea Agostino-Pascal-Blondel in quella filosofica; piuttosto compiacente verso la critica d'avanguardia la sezione letteraria; meno definita la direttiva della sezione storico-politica-economica. Larga la collaborazione di autori stranieri; notevoli i tentativi di referendum su « Occidente e Oriente russo » (nn. 8-9 del 1947) e su « Che cos'è l'Europa » (nn. 8-9 del 1950); ed i numeri speciali « La cultura oggi ed i suoi problemi » (nn. 8-9 del 1949) e « Marxismo e cattolicesimo » (n. 5 del 1950). Mario Bendiscioli

HUMBLOT, FRANÇOIS. - Teologo e predicatore dell'Ordine dei Minimi, n. a Verdun nel 1569, m. a Tours il 29 ott. 1612. Religioso a Lione a 24 anni, già dottore in legge, filosofia, matematica, medicina e teologia. Ordinato sacerdote, fu destinato alla predicazione. Clemente VIII lo chiamò a far parte di una compagnia di 8 missionari, per combattere direttamente il calvinismo.

Oratore facondo e brillante, percorse le principali città della Francia. Sostenne dispute con i più accesi calvinisti, che sempre riuscì a confutare, talora a convertire. Nell'Ordine ebbe l'ufficio di provinciale (di Tours, di Lione, e della Provenza), di visitatore e procuratore generale (1602-1605). Venerato come santo ebbe l'onore di essere seppellito nella stessa tomba di s. Francesco di Paola.

Importante l'opera: *Phantasma coenae ministralis* (Padova 1612), che è una confutazione degli errori calvinisti sull'Eucaristia.

BIBL.: A. Chavineau, *L'heureuse et pieuse mort du r. p. F. H.*, Parigi 1613; L. D. d'Attichy, *Histoire générale de l'Ordre des Minimes*, Parigi 1625, pp. 454-86; F. Lanovio, *Chronicon generale O. Min.*, Parigi 1635, pp. 368-69, 381-83, 421-31, 454-462; G. Roberti, *Disegno storico dell'O. M.*, II, Roma 1909, pp. 323-28, 629, 641, 645, 678, 700; *Acta capitulorum generalium O. M.*, I, Roma 1916, pp. 292-94; II, 493, 516, 537; P. Bonnard, *Histoire du couvent de la Trinité du Mont Pincio à Rome*, Roma-Parigi 1933, pp. 69, 93. Gennaro Moretti

HUMBOLDT, FRIEDRICH HEINRICH ALEXANDER von. - Naturalista e geografo, n. a Berlino il 14 sett. 1769, m. ivi il 6 maggio 1859. Le conoscenze acquisite attraverso i lunghi viaggi nell'America centrale e nell'Asia centrale gli permisero di dare un notevole impulso al progresso delle diverse branche delle scienze naturali, della biogeografia, della geografia fisica e dell'economia. Autore di un *Cosmos*, descrizione fisica dell'universo, con note storiche, bibliografiche, ecc. Con K. Ritter, l'H. è considerato il fondatore della geografia moderna. Benché ritenuto irreligioso da alcuni biografi, sembra abbia avuta netta la credenza in Dio, specialmente negli ultimi anni di sua vita.

BIBL.: C. L. Kneller, *Il cristianesimo e i naturalisti moderni*, Brescia 1906, p. 302; G. Caraci, s. v. in *Encicl. Ital.*, XVIII, pp. 593-94; A. A. Michieli, *A. H. e i suoi viaggi*, Torino 1930, p. 295. Carmelo Maxia

HUMBOLDT, WILHELM von. - Uomo politico e pensatore, n. a Potsdam il 22 giugno 1767, m. a Tegel l'8 apr. 1835. Dedicatosi agli studi, li completò con lunghi viaggi in Austria, Francia, Spagna (1797-1801). Consigliere d'ambasciata presso la S. Sede (1802), nel 1809 assunse la direzione degli affari del culto e dell'istruzione in Prussia. Ambasciatore a Vienna e Londra, ministro delle corporazioni (1819), mirò alla costituzione della confederazione germanica.

Nei suoi principali scritti politici (cf. soprattutto *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlasst*, e *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, entrambe del 1792) oppose al concetto astratto di Stato quello storico di nazione. Lo studio dell'antropologia comparata (cf. il *Plan einer vergleichenden Anthropologie* del 1795), intesa come ricerca del carattere delle nazioni, rappresentò per H. la premessa alla comprensione dello

spirito dell'umanità. Si dedicò pure a studi linguistici, sostenendo che la lingua è creazione spontanea e continua dello spirito. Lo H. fu avverso all'intromissione dello Stato nelle coscienze religiose dei cittadini.

BIBL.: B. Gebhardt, *W. v. H. als Staatsmann*, 2ª ed., Stoccarda 1899; S. H. Kaehler, *W. v. H. und der Staat*, Monaco-Berlino 1926; E. Spranger, *W. v. H. und die Humanitätsidee*, ivi 1928; R. Leroux, *Guillaume de H. La formation de sa pensée jusqu'en 1794*, Strasburgo 1932; G. Solari, *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino 1949, pp. 315-42. Sergio Cotta

HUME, DAVID. - Filosofo, n. il 26 apr. 1711 a Ninewelles (Scozia meridionale), m. a Edimburgo il 25 ag. 1776. Studiò all'Università di Edimburgo, l'antica capitale della Scozia, dapprima, per aderire al desiderio della famiglia, giurisprudenza; poi si volse decisamente allo studio della filosofia e degli autori classici, di Cicerone e di Seneca soprattutto. Erano gli anni in cui l'opera filosofica di Locke e di Berkeley concentrava la generale attenzione, e il giovane scozzese fu preso da una potente ambizione di entrare nella discussione e di porre il suo nome accanto a quello dell'inglese e dell'irlandese. Mentre maturava il suo disegno, per allargare l'orizzonte delle sue vedute, si diede, alcuni anni, a viaggiare. Naturalmente Parigi, ch'era allora il grande centro delle idee più rivoluzionarie, lo attrasse più di ogni altra città; e lì, dal 1734 al 1738, stese il suo *Treatise of human nature* (Londra 1739-40) che è l'opera sua maggiore, e dalla quale derivò in seguito, con rifacimenti e rielaborazioni, le altre riguardanti lo stesso argomento. Il trattato portava per sottotitolo : *Tentativo d'introdurre il metodo sperimentale di ragionare nelle discipline morali* (era il metodo, allora acclamatissimo, di Newton), ed era diviso in tre parti : *Dell'intelligenza*; *Delle passioni*; *Delle questioni morali*. Egli, intanto, era ritornato in patria, dove credeva di essersi assicurata con l'opera pubblicata la dovuta rinomanza. Il successo, invece, fu mediocre. D'altronde, l'atteggiamento radicalmente scettico ch'egli in essa aveva assunto, non poteva certo conciliargli il favore della scienza ufficiale, onde non è meraviglia che l'Università di Edimburgo, alla quale chiese una cattedra, gliela negasse. Nel frattempo aveva pubblicato in 2 voll. *Essay moral political and literary* (1741-42), che, anche per la forma più accessibile alle persone di cultura generale, aveva avuto presso il pubblico migliore fortuna. Seguirono alcuni anni in cui egli cercò, ma invano, una sistemazione, in patria o fuori. Nel 1748 pubblicò *An enquiry concerning human understanding*, che ripresentava, in forma anche letterariamente più attraente, la tesi capitale del primo libro del *Trattato*. Seguì nel 1751 la *Enquiry concerning the principles of morals*, che rielaborava il terzo libro del *Trattato* stesso. Nel 1752 uscirono i suoi *Political discourses*.

Egli si era, intanto, acconciato a un posto di bibliotecario, dove ebbe opportunità di dedicarsi a una vasta opera, la *History of England from the invasion of Julius Caesar to the revolution of 1688*, uscita, in varie riprese, fra il 1754 ed il 1771. Continuava nel frattempo gli studi filosofici, pubblicando nel 1757 *Four dissertations*, delle quali la prima e più importante era *The natural history of religion*. Più tardi scrisse i *Dialogues concerning natural religion*, che egli tuttavia non stimò prudente pubblicare (uscirono postumi nel 1779). Anche i due saggi *Of suicide* e *Of the immortality of the soul*, che originariamente facevano parte delle *Four dissertations*, comparvero, anonimi, soltanto nel 1777. La sua fama era ormai assicurata. Onde, quando nel 1763 si recò a Parigi come segretario di legazione, vi fu accolto entusiasticamente. Lì ebbe l'amicizia dei grandi scrittori e pensatori del tempo, del Voltaire e del Rousseau. Con quest'ultimo, poi, per il suo ben noto carattere stravagante, ebbe un clamoroso incidente (che lo H. volle esposto al pubblico, per dimostrare la propria correttezza, in un opuscolo a stampa). Nel 1767 prese parte agli affari di Stato come sottosegretario al Ministero degli esteri. Ma nel 1768 si dimise e si ritirò nella sua Edimburgo. Visse gli ultimi anni fra pochi amici e molti libri. Dopo lunga malattia si spense il 25 ag. 1776.

L'opera indubbiamente più importante dello H. è il *Trattato*, e di questo è fondamentale il l. I, il quale contiene la critica del principio gnoseologico posto dal Locke e svolto dal Berkeley. È questo il capolavoro dello scetticismo moderno : scetticismo critico, ossia condotto con metodo rigoroso, in cui lo H. ha rivelato il suo genio distruttivo. Bisogna notare, tuttavia, che il valore di questa critica è limitato all'assunto iniziale da cui muove, ch'è quello di un empirismo inteso come un soggettivismo fondato sull'atto immediato della sensazione. Sicché il risultato di questo scetticismo, almeno per questo aspetto, è stato oltremodo benefico, in quanto ha costretto la filosofia ad abbandonare tale posizione. Come è ben noto, il primo a risentire questo benefico effetto fu E. Kant, il quale, tuttavia, proveniva da altra scuola, da quella wolffiana, in cui s'era tentata una conciliazione fra empirismo e razionalismo.

Il punto decisivo della critica humiana è quello della distinzione fra *atto* del sentire-percepire, che qui vien definito come *impressione* (per coglierlo nella sua realtà più immediata), e l'*idea*. Questa è una riflessione posteriore all'atto, quando la sensazione è passata già nella memoria, ed è, perciò, assai meno viva ed evidente dell'impressione còlta nella sua attualità. Cade, così, tutto l'edificio delle idee, con le quali, credendo di poterle legittimamente derivare dall'atto del percepire, tanto Locke quanto Berkeley avevano cercato di spiegare il mondo dell'esperienza. Un'altra distinzione, fondamentale dell'empirismo lockiano-berkeleyano, era quella di esperienza esterna ed esperienza interna : lo H. sostenne che l'impressione, nella sua attualità, non sopportava la distinzione di un esterno da un interno, di un oggettivo da un soggettivo.

Posti questi principi, l'assunto dell'autore diventa ora di dimostrare la vanità di ogni idea, o nozione (come egli abitualmente la chiama), non derivata da un'impressione; e, nello stesso tempo, di sostituirla con un'idea più conforme e adeguata all'impressione in cui va risolta. Il libro diviene, così, una trattazione critica di tutto il mondo delle idee, con le quali i filosofi si argomentavano di spiegare il mondo dell'esperienza. Capitale è, in questa trattazione, l'opera della *fantasia*, che è la facoltà, ora, delle idee, quella che le elabora e unisce in rapporti per costruire un vero e proprio sapere comprendente, oltre l'esperienza passata, anche quella futura. Si noti che, per spiegare questi rapporti, lo H. suppone che l'impressione originaria sia equivalente a un fascio d'impressioni, da cui deriverebbero le idee prime, concrete, le quali per una legge naturale (si pensi all'attrazione universale di Newton) si associano sì che lo spirito è spinto, come da una forza inavvertita, a passare dall'una all'altra. Le leggi di questa *associazione* sono tre : per *somiglianza*, per *contiguità*, per *causalità*. Fa qui la sua apparizione il principio dell'abitudine (*custom*), e della tendenza a passare da ciò che percepiamo attualmente a ciò che, avendolo percepito nel passato insieme con l'altro, aspettiamo di percepire di nuovo. Di qui quel sentimento di aspettazione e di fiducia che lo H. chiama credenza (*belief*).

Questa la prima parte del libro. La seconda contiene la celebre critica delle idee di spazio e di tempo. Spazio e tempo si rivelano non come impressioni (non essendoci nessun organo specifico di essi), ma come rapporti o modi di presentarsi delle impressioni (nell'impressione originaria). Spazio, infatti, è *coesistenza*, tempo

è *successione* d'impressioni : rapporti, dunque, non « cose », non una realtà oggettivamente esistente. La realtà, ad es., del punto matematico è nell'idea corrispondente all'impressione di un minimo di percettibilità (un granello di sabbia, ad es.). Di qui la svalutazione delle matematiche, in quanto l'esattezza e il rigore di cui si vantano, qualora le loro idee vengano riportate alla concretezza dell'esperienza, si rivelano come semplici approssimazioni.

Nella terza parte primeggia la famosa critica dell'idea di *causalità* (questa è anche la parte ripresa, poi, e svolta nell'opera posteriore, nella *Ricerca*, la quale, come s'è detto, ebbe per gran tempo prima e dopo Kant maggiore notorietà). La massima accolta in metafisica, per cui « tutto ciò che comincia ad esistere deve avere una causa della sua esistenza », ricondotta sul terreno dell'esperienza da cui ha avuto origine, mostra evidente la sua incrinatura : essa pretende a una *necessità* che, in concreto, non è mai dimostrabile : si tratta, al massimo, di una costanza finora sperimentata nella successione di due fatti : non mai di una necessità vera e propria, per cui, come in logica, sia escluso il contrario. E per questa costanza noi *confidiamo* che, ciò che abbiamo constatato fin qui, seguiterà ad esistere nello stesso modo in avvenire. Così, nella rovina del principio di causalità, veniva travolto il fondamento delle scienze sperimentali in quanto tali.

Nella parte quarta, ultima, si raccolgono, in certo modo, le conclusioni più generali della critica precedente, applicandole sia alla filosofia antica che a quella moderna. Si combatte, infatti, tanto l'oggettivismo dell'una, quanto il soggettivismo dell'altra. Se le idee di *sostanza*, d'*identità*, ecc. si rivelano, alla fine, mere finzioni della fantasia, senza un fondamento reale, che cosa resta di ciò che chiamiamo « oggetto », e di ciò che chiamiamo « soggetto »? Nulla di concreto. L'*esistenza*, anch'essa, è un'idea astratta, in quanto presuppone quelle ora accennate. Alla fine, l'atto resta solo con se stesso : un fascio di sensazioni, un'impressione d'impressioni, una serie e un fluire di atti, che non permettono di affermare nulla della realtà, neanche di se stessi. Scetticismo assoluto, mitigato soltanto da quel *sentimento* che, nel filosofo non meno che nell'uomo comune, segue il corso spontaneo del pensiero, e gli dà una fede nella realtà, sufficente ai bisogni della sua vita.

Anche nel problema morale lo H. si riattacca all'opera dei suoi predecessori, alla scuola dei moralisti inglesi, che nell'innato e spontaneo « senso morale » avevano cercato di salvare dal criticismo distruttore del razionalismo il principio della moralità. La « ragione ragionante » non ha forza, per sé, a muover l'uomo all'azione : ci vuole la passione, il sentimento. D'altra parte, per la moralità non basta il sentimento, se questo si limita al proprio benessere, alla propria utilità (*selfish system*) : ci vuole un sentimento superiore. Per questa via, aperta dallo Shaftesbury, si erano messi Hutcheson e Butler : H. prosegue l'opera loro con una critica più acuta e precisa, e determina il principio della coscienza morale come sentimento di *simpatia*, per il quale noi sentiamo « naturalmente » piacere o dolore *insieme* con il piacere o dolore degli altri (similmente, egli dice, al movimento di una corda che si comunica alle altre ugualmente tese). Principio di vita *sociale*, questo, che poi si consolida nell'ulteriore sentimento della *giustizia*, per il quale noi arriviamo a giudicare del valore di un'azione indipendentemente da ogni attuale piacere o interesse personale : ossia, ad amare l'umanità dell'uomo in ogni uomo. Questo principio della simpatia fu poi svolto da A. Smith : esso, tuttavia, era ancora suscettibile di un'interpretazione utilitaristica, come si vide con il Bentham (v.).

Dove, invece, la mentalità scettica dello H. ricompare con tutta la sua forza distruttiva, è nella filosofia della religione. Qui, non solo il cristianesimo, ma anche quel minimo di religione che si voleva salvare con l'idea, fatta propria dal deismo (v.), di una « religione naturale », vengono minati alla base. Nei *Dialoghi* si combattono le prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio, quella cosmologica e quella teleologica, con argomentazioni che già preludono quelle kantiane. Si aggiunge la critica dell'argomento morale, facendo forza sul fatto del male ch'è nel mondo, onde il suo principio non può essere la bontà. Nella *Storia naturale della religione* si cerca positivamente il principio del sentimento religioso, e lo si ripone, lucrezianamente, nel terrore della morte, nella paura dell'infelicità, nel desiderio e nell'ansia del benessere. Il politeismo è, per lo H., la forma prima e più genuina del sentimento religioso dell'umanità in generale, e da esso, non dalla ragione astratta o filosofica, vien fuori poi l'idea monoteistica, la quale, se pure sembra superiore per l'opera della riflessione, si mostra poi, con la sua intolleranza, inferiore al politeismo. In ogni modo, nel contrasto delle fedi, lo H. vede soltanto una lotta di superstizioni : e si ritira di nuovo, illuministicamente, « nelle calme, quantunque oscure, regioni della filosofia ». (v. anche CAUSA; SCETTICISMO).

Tutte le opere dell'H. sono all'Indice con la espressione *opera omnia*, decr. 19 genn. 1761, 10 sett. 1827.

BIBL.: L'edizione migliore delle opere complete dello H. è quella a cura di T. H. Green e T. H. Grose in 4 voll. (2ª ed., Londra 1890). Si aggiunga un *Estratto del trattato*, ritrovato da poco (testo e trad. it., Padova 1942; trad. con commento, Bari 1948). Trad it. della *Ricerca su l'intelletto umano e sui principi della morale*, a cura di G. Prezzolini; del l. I del *Trattato*, a cura di A. Carlini; e della *Storia naturale della religione* e *Saggio sul suicidio*, a cura di U. Forti (Bari 1910, 1926, 1928). Per la biografia e bibliografia, J. H. Burton, *Life and Correspondance of D. H.*, Edimburgo 1930; J. Y. Greig, *D. H.*, Jonatan Cape 1931, e *The letters of D. H.*, Oxford 1932; Th. E. Jessop, *A bibliography of D. H. and scottish philosophy*, Londra 1938. – Tra le più recenti monografie : G. W. Hendel, *Studies in the philosophy of D. H.*, Princeton 1925; R. Metz, *D. H. Leben und Philosophie*, Stoccarda 1929; B. M. Laing, *D. H.*, Londra 1932; J. Laird, *H.'s philosophy of human nature*, ivi 1932; G. Della Volpe, *La filosofia dell'esperienza di D. H.*, 2 voll., Firenze 1933-35; M. Dal Pra, *H.*, Milano 1949.

Armando Carlini

HUMMELAUER, FRANZ. - Esegeta gesuita, n. a Vienna (Austria) il 14 ag. 1842, m. a s'Heerenberg (Olanda) il 12 apr. 1914. Il 2 ag. 1860 entrò nella Compagnia di Gesù; risiedette per lungo tempo (1895-1908) a Valkenburg; nel 1903 fu nominato tra i primi consultori della Commissione Biblica; dal 1908 al 1911 si occupò di ministeri d'apostolato a Berlino; trascorse gli ultimi anni, ammalato, nella casa di noviziato di s'Heerenberg.

Incominciò la sua opera esegetica con 18 articoli sui primordi del genere umano, che pubblicò nel periodico *Stimmen aus Maria Laach* (1873-82). Quindi commentò, in volumi pubblicati nella collezione *Cursus Scripturae Sacrae* (Parigi), il Pentateuco e i seguenti libri storici : *Libri Samuelis seu I-II Regum* (1883), *Iudices et Ruth* (1888), *Genesis* (1895), *Exodus et Leviticus* (1897), *Numeri* (1899), *Deuteronomium* (1901), *Iosue* (1903), *Liber I Paralipomenon* (1905); ma non portò a termine *II Paralipomeni* né *III e IV (I-II) Re*. Scrisse anche quattro monografie, due volte trattando *Der Biblische Schöpfungsbericht* (Friburgo 1877-98), quindi *Exegetisches zur Inspirationsfrage* ([*Bibl. Studien*, 9, IV], Friburgo in Br. 1904). Quest'opera soprattutto suscitò delle contraddizioni e non si può negare che alcune conclusioni siano meno solide e alcune affermazioni affrettate; tutto però fu detto con profonda scienza, nell'intenzione pura di aprire una via alla soluzione delle odierne difficoltà. Lasciò un ottimo libro di meditazioni : *S. Ignatii de libro Exercitiorum meditationum et contemplationum puncta* (Friburgo in Br. 1896; 3ª ed. ivi 1925).

BIBL.: L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, col. 834; A. Bea, s. v. in DBs, III, coll. 144-46. Urbano Holzmeister

HUNG-HOA, VICARIATO APOSTOLICO di. - Situato nelle regioni interne del Tonkino settentrionale, venne eretto il 15 dic. 1895 con il nome di Tonkino superiore, distaccandolo dal vicariato apostolico del Tonkino occidentale. Assunse l'odierna denominazione il 3 dic. 1924.

Il suo territorio di 60.000 kmq. comprende le province civili di Son-Tay, Phu-Tho, Yen-Bai, Tuyen-Quang, Hoa-Binh, Son-La, Lao-Kay. Nella provincia di Phu-Tho si trova la città di H.-H. che è la residenza dell'Ordinario. È affidato ai padri della Società delle Missioni Estere di Parigi. Nella parte piana del territorio gli abitanti sono tutti di stirpe annamita, mentre nella zona montana gli abitanti, ancora agresti e nomadi, si dividono in tre tribù: *Tho, Man, Meo.* Molti credono nella metempsicosi e per tale ragione vien fatto di trovare frequentemente cibarie presso le tombe. Su una popolazione di 1.202.000 ab., i cattolici sono 68.000 con 4383 catecumeni; i pagani assommano a 1.134.000. Vi sono 56 sacerdoti annamiti e 22 stranieri; 65 suore annamite e 4 straniere; 93 catechisti e 14 maestri. Un seminario minore con 120 alunni e 9 seminaristi maggiori che studiano fuori della missione; 37 quasi-parrocchie; 6 stazioni primarie e 478 secondarie; 62 chiese e 437 cappelle; 62 scuole elementari con 1845 alunni e 369 alunne; 4 ospedali con 70 letti, 4 dispensari con 12.450 consultazioni annue; 4 orfanotrofi con 85 orfani e 70 orfanelle; 4 ricoveri per vecchi con 90 ospiti; un lebbrosario con 190 ricoverati.

BIBL.: Archivio di Propaganda Fide, *Relatio quinquennalis*, pos. prot. n. 381/26; AAS, 17 (1925), pp. 25-26; MC, 1950, p. 279. Edoardo Pecoraio

HUNGTUNG, DIOCESI di. - Nella provincia civile ed ecclesiastica dello Shansi, nella Cina settentrionale. Fu eretta in prefettura apostolica il 17 giugno 1932 con territorio staccato dalla missione di Luan e fu affidata al clero secolare cinese; il 18 apr. 1950 fu elevata a diocesi, suffraganea di Taiyuan.

Ha una estensione di ca. 16.000 kmq. Al 30 giugno 1946, su un totale di 1.300.000 ab., i cattolici erano 12.396 e i catecumeni 699. Il personale missionario era formato da 28 sacerdoti cinesi e 2 stranieri, con cui collaboravano 11 catechisti, 28 maestri e 92 battezzatori. Gli alunni nel seminario preparatorio erano 15, nel minore 18 e 12 nel regionale di Suanhwa (v.), che da qualche anno è stato trasferito a H. Il territorio canonicamente diviso aveva 8 quasi-parrocchie, nella parte restante v'erano 6 stazioni primarie e 3 secondarie. Le chiese erano 5 e 5 le cappelle. Tra le opere si contavano 1 ambulatorio, 1 orfanotrofio con 35 bambine. Nelle tre scuole elementari si educavano 314 bambini e nell'unica scuola media 120 alunni. Gli ascoltatori delle 8 scuole di preghiera e primi elementi erano 292.

I primi cristiani del territorio di H. datano dal 1760; nel 1881 fu acquistata la prima casa per servire come cappella e residenza. Ma il cattolicesimo non vi fece visibili progressi se non dopo la persecuzione del 1900: l'anno seguente si contavano 2186 cristiani. La missione ha molto sofferto per la guerra nippo-cinese e poi per quella civile comunista.

BIBL.: AAS, 24 (1932), p. 371; GM, p. 197; Archivio S. Congregazione de Propaganda Fide, *Relazione H. al 30 giugno 1946*; MC, 1950, pp. 32425. Adamo Pucci

HUNTINGDON, SELINA HASTINGS, contessa di. - Fondatrice di una setta protestante, n. a Stanton Harold nel Leicestershire (Inghilterra) il 24 ag. 1707, m. a Londra il 17 giugno 1791. Andata sposa nel 1728 a Teofilo Hastings, conte di H., nel 1738 si interessò dell'incipiente movimento metodista. Rimasta vedova nel 1746 e morti tutti i suoi figli, si consacrò totalmente al detto movimento.

La sua casa e la sua cappella di Parket Street a Londra furono centro di propaganda metodista anche tra i nobili inglesi, quali Lord Bolingbroke, Lord Chesterfield, Orazio Walpole ecc. Disponendo di larghi mezzi finanziari, eresse in vari luoghi molte cappelle, e fondò il Seminario di Trevecca, trasferito, dopo la sua morte, a Cheshunt, per la formazione di ministri metodisti. Fu suo cappellano G. Whitefield, il compagno di G. Wesley; e quando avvenne la scissione tra questi due capi del metodismo, inclinando il Whitefield alle dottrine calviniste, contro ciò che voleva e insegnava il Wesley, la contessa aderì al partito del suo cappellano. Alla morte di questi, nel 1777, essa divenne praticamente capo o sovrintendente della nuova setta, chiamata « The countess of H.'s Connexion ». Procurò di mantenersi sempre unita alla Chiesa anglicana, della quale conservò la liturgia, ma interpretò i 36 articoli in senso calvinista. Solo a malincuore si separò dalla Chiesa ufficiale nel 1779, per le difficoltà sorte da parte della gerarchia anglicana sulla nomina dei cappellani della « Connexion ». Quando morì esistevano 64 gruppi e cappelle della nuova setta. Dopo la sua morte a poco a poco fu adottato il regime congregazionalista, cosicché questa setta è forse l'unica che abbia il regime congregazionalista, la dottrina calvinista e la liturgia anglicana.

BIBL.: anon., *The life and times of Selina countess of H.*, 2 voll., Londra 1844; L. Tyerman, *The Life of the rev. George Whitefield*, 2 voll., ivi 1876; anon., s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, p. 605; K. M. Davies, *Lady H. a Threfecca*, in *Journal of the historical Society of the presbyterian Church of Wales*, 27 (1942), pp. 66-75. Camillo Crivelli

HUNYADI, JANOS. - Stratega geniale ed eroe ungherese nelle lotte contro i Turchi, n. nel castello Hunyad in Transilvania ca. il 1387, m. a Zemun l'11 ag. 1456.

Di origine romena, dapprima servì il re Sigismondo nelle guerre hussite, poi negli aa. 1433-35 militò al soldo di Filippo Maria Visconti signore di Milano, dove apprese a fondo l'arte militare e s'iniziò alla cultura umanistica.

Ritornato in Ungheria condusse per conto del re Ladislao I numerose campagne vittoriose contro i Turchi, respingendoli oltre i Balcani (1443). Ma la situazione vantaggiosa fu rovesciata dalla disastrosa battaglia di Varna (1444), intrapresa contro le disposizioni di H. dal Re, il quale vi perì insieme con il card. legato G. Cesarini (v.), principale promotore di questa nuova spedizione. Nel periodo 1446-53 H., capitano del Regno e reggente, difese vittoriosamente i diritti di successione di Ladislao Postumo, sotto il cui regno continuò nelle lotte contro i Turchi e nel 1456, con le sue truppe – infiammate da s. Giovanni da Capestrano (v.) – liberò Belgrado assediata. Ma colpito dall'epidemia morì a Zemun. Il suo secondogenito Mattia H. detto Corvino divenne nel 1458 re d'Ungheria.

BIBL.: L. Kupelwieser, *Die Kämpfe Ungarns mit den Osmanen bis zur Schlacht bei Mohács (1526)*, Vienna 1895; Pastor, I, p. 290 sgg. Altra bibl. in J. Calmette, *L'élaboration du monde moderne*, 3ª ed., Parigi 1949, pp. 263 e 297. Giuseppe Olšr

HUONDER, ANTON. - Gesuita, missionologo, n. a Chur (Grigioni) il 25 dic. 1858, m. a Bonn il 23 ag. 1926. Ricercato predicatore degli esercizi spirituali, specialmente ai sacerdoti, e forbito scrittore, fu dal 1889 collaboratore e, a due riprese, direttore (1902-12; 1916-18) del periodico *Die katholischen Missionen*, dove con numerosi articoli e studi dedicati alla storia e ai più importanti problemi missionari, poté esercitare un influsso molto efficace e, sotto alcuni aspetti, di pioniere, ad es., nella questione del clero indigeno e nello sviluppo delle unioni missionarie in patria.

Opere principali: *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts* (Friburgo in Br. 1899); *Der einheimische Klerus in den Heidenländern* (ivi 1909); *Bannerträger des Kreuzes* (2 voll., ivi 1913-15); *Zur Geschichte des Missionstheaters* (Aquisgrana 1918); *Der hl. Ignatius von Loyola und der Missionsberuf* (ivi 1922); *Die Verdienste der katholischen Heidenmission um die Buchdruckerkunst... vom 16.-18. Jahrhundert* (ivi 1923). Per la

propaganda missionaria: *Die Mission auf der Kanzel und im Verein* (3 voll., Friburgo in Br. 1912-14). Come scrittore di ascetica si acquistò assai merito con la serie di meditazioni: *Zu Füssen des Meisters* (4 voll., ivi 1913-30; trad. it. dei voll. I-II, Torino 1933-35) e *Ignatius von Loyola. Beiträge zur seinem Charakterbild* (postumo, a cura del p. B. Wilhelm, ivi 1932; trad. it., Torino 1935).

BIBL.: A. Stockmann, s. v. in *Jesuiten-Lexikon*, coll. 834-35.

Celestino Testore

ḪURRITI (ḪURRI). - Popolo del Medio Oriente antico con propria lingua (e letteratura), propria religione e probabilmente anche propria arte. Il termine Ḫ. esprime quindi un concetto linguistico ed etnografico. Invece *Subarṭu* è un nome geografico che indica una regione, il cui centro è l'Assiria posteriore; come concetto geografico comprende nei millenni III e II a. C. diversi popoli (fra i quali anche i Ḫ., abitanti di quella zona).

I più antichi documenti per i Ḫ. sono: 1) la tavoletta di Tisari, re di Urkiš (probabilmente nella regione del fiume Ḫabur), composta in lingua ḫurritica, nella quale occorrono anche i nomi del dio (ḫurrita) Simiga e della « dea della terra Nagar ». Questo documento è del sec. XXIV/XXIII a. C. 2) Un po' più tardi, ma ancora prima della 3ª dinastia di Ur (2070-1960 a. C.) un'altra tavoletta in lingua accadica dà notizia del re Arišen che dedica un tempio nella terra (accadizzata) di Ḫawilum al « dio onorato Nergal », dio sumero-accadico. In questo testo occorrono i nomi geografici di Urkeš e di Nawar. 3) Verso il 2000 a. C. il nome della « terra » e della « montagna » *Ḫur-ru-um* ricorre in un poema sumerico mitologico. Questo territorio è probabilmente da collocarsi nella zona dei monti dello Zagros (ad oriente del Tigri). 4) Ma già i nomi propri della 3ª dinastia di Ur sono composti con elementi ḫurritici (che dopo occorrono in Nuzu) come *ar*, *ḫaš*, *itḫ*, *nan*, *šen* ecc. Al contrario nomi di questo tipo non si trovano all'inizio del II millennio a. C. né in Susa (Elam), né in Mari (dove furono trovate tavolette in lingua ḫurritica), né in Siria. La Siria in questo periodo è abitata in gran parte dagli Amorriti (v.), ma nel settentrione in Alalaḫ (Tell Atchana) si trovano già nobili ḫurriti. Tutta questa documentazione va più o meno fino all'a. 1700 a. C.

Dal 1700 al 1550 a. C. manca la documentazione immediata, ma dopo il 1550 risultano i seguenti fatti: 1) l'Assiria sta sotto i Ḫ., cioè sotto il regno di Mitanni; 2) ad oriente del Tigri si trova un centro ḫurritico in Nuzu; 3) nella capitale stessa degli Hittiti, in Ḫattušaš (Boghazköy) sono venerati molti dèi ḫurriti; 4) i Ḫ. si sono spinti dalla Siria settentrionale fino alla Palestina e Edom (p. es., gli Horiti, Volg. *Horraei*: *Gen.* 36, 20-22; *Deut.* 2, 12. 22).

Si ha conseguentemente una prima diffusione dei Ḫ. nella Mesopotamia nei secc. XXII-XX a. C., nella quale il dio (ḫurritico) Kumarbi è stato inserito nel pantheon babilonese come « re degli dèi » in un periodo di debolezza politica della Babilonia. In seguito vi fu un'altra grande migrazione e infiltrazione ḫurritica fra il 1700 e il 1550, nella quale tribù ḫurritiche creano il regno Mitanni. In questo regno i Ḫ. costituiscono la parte preponderante e principale, ma non sono i reggenti. Questi sono gli Indo-arii, specialmente i *marianni*, una casta nobile di cavalieri.

Le tracce dei Ḫ. si trovano ancora nel I millennio a. C. negli Urartei (fra il 900 e il 600) tra il lago Urmia e il lago Van.

La lingua dei Ḫ. è in scrittura cuneiforme, ed ha la peculiarità di una strana costruzione passiva, così che gli scrivani di Nuzu nei loro testi accadici di tanto in tanto cambiano il soggetto con l'oggetto. L'importanza dei Ḫ. nella letteratura risulta dal « poema Kuniarbi » (conservato in lingua hittita), in realtà un ciclo di miti differenti.

Quanto alla religione, gli dèi dei Ḫ. (per mezzo dei quali si possono distinguere, almeno in parte, i nomi propri ḫurritici dagli altri) sono Teššub (il dio delle tempeste) con sua moglie Ḫepa (la dea del sole), Simike (il dio sole), ecc.

Nell'arte, molti motivi sia nella glittica sia nella ceramica sono oggi considerati piuttosto come motivi ḫurritici che come hittiti.

BIBL.: La tavoletta di Tisari: A. Parrot-J. Nougayrol, *Un document de fondation hurrite*, in *Revue d'assyriologie*, 42 (1948), pp. 1-20; la tavoletta di Arišen: Fr. Thureau-Dangin, *Tablette de Samarra*, *ibid.*, 9 (1912), pp. 1-4; *Ḫur-ru-um-kur-ra*, *Ḫur-ru-um ḫur-sag-gá* (terra Ḫurrum, montagna Ḫurrum): cf. S. N. Kramer, *Sumerian mythology*, Filadelfia 1944, p. 114, nota 44; *Journal of cuneiform studies*, 1 (1947), p. 25, Rv. V: 3, : 5; per i nomi propri e i loro elementi di composizione: I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians*, Chicago 1944; E. R. Lacheman, *Nuzi personal names*, in *Journal of near eastern studies*, 8 (1949), pp. 48-55; per la storia: R. T. O' Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma 1948 (con ricca bibl.); G. Contenau, *Hourrites*, in DBs, IV, coll. 129-138; per la distinzione fra Ḫ. e Subarei: *Zeitschrift für Assyriologie*, 49 (1949), pp. 336-39; per la lingua: E. A. Speiser, *Introduction to hurrian*, Nuova Haven 1941; per la letteratura: H. Otten, *Mythische und magische Texte in hethitischer Sprache*, Berlino 1943; id., *Die Überlieferung des Telipinu-Mythus*, Lipsia 1942; cf. H. G. Güterbock, in *Orientalia*, 12 (1943), pp. 338-57; id., *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt*, Zurigo-Nuova York 1946; J. Friedrich, *Der churritische Mythus vom Schlangendämon Ḫedammu in hethitischer Sprache*, in *Archiv Orientální*, 17 (1949), pp. 230-54; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente*, Berlino 1950; per la religione e arte: A. Moortgat, *Die bildende Kunst des alten Orients und die Bergvölker*, Berlino 1932; G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Hurrites de Mitanni*, Parigi 1948; K. Bittel, *Nur hethitische oder auch hurritische Kunst*, in *Zeitschrift für Assyriologie*, 49 (1949), pp. 256-90; G. Furlani, *La religione degli H. (Subarei, Mitannici)*, in *Storia delle religioni* diretta da P. Tacchi-Venturi, I, 3ª ed., Torino 1949, pp. 241-51.

Alfredo Pohl

HURTADO, PEDRO de MENDOZA. - Teologo e filosofo della Compagnia di Gesù, n. nel 1578 a Valmaseda, m. il 10 nov. 1615 a Madrid. Insegnò filosofia e teologia a Salamanca.

Scrisse *Disputationes a summulis ad metaphysicam* (Valladolid 1615, Lione 1617 con il titolo *Disputationes de universa philosophia*; altre edizioni successive); *Disputationes de Deo homine vivo de incarnatione filii Dei* (Amberes 1634). Altre opere sono inedite. Segue in teologia e filosofia l'indirizzo suareziano.

BIBL.: Sommervogel, IV, coll. 534-35; A. Astrain, *Hist. de la C. de J. en la Assistencia de España*, V, Madrid 1916, pp. 85-86.

Ugo Viglino

HURTADO de MENDOZA, DIEGO. - Letterato ed uomo politico, n. a Granata nel 1503, m. a Madrid il 14 ag. 1575. Studiò in Spagna e in Italia. Dal 1539 al 1547 fu ambasciatore di Spagna a Venezia, dove raccolse libri e manoscritti, specialmente greci, che lasciò poi alla Biblioteca dell'Escorial. Nel 1545 rappresentò Carlo V al Concilio di Trento. Nel 1547 fu ambasciatore a Roma e governatore di Siena. Servì nella guerra di Granata (1568).

Dotto umanista, compose poesie, imitando ora i modi italiani ora l'antico stile spagnolo, e opere in prosa. Molte gli furono falsamente attribuite. Certamente sua è la *Guerra de Granada*, che narra la rivolta dei *moriscos* e nella quale lo stile umanistico è avvivato da particolari pittoreschi e da accenti personali di risoluta imparzialità.

BIBL.: J. D. Fesenmair, *D. D. H. de M., ein spanischer Humanist des 16. Jahrhunderts*, Monaco 1882-84; F. Señan y Alonso, *D. D. H. de M.: apuntes biográfico-críticos*, Granata 1886; R. Foulché-Delbosc, *Les oeuvres attribuées à Mendoza*, in *Rev. hispanique*, 32 (1914), pp. 1-86; A. González Palencia-E. Mele, *Vida y obras de Don D. H. de M.*, 3 voll., Madrid 1941-1943; A. Valbuena Prat, *Historia de la literatura española*, I, Barcellona 1946, p. 737 sgg.

Roberto Palmarocchi

HURTER, FRIEDRICH von. - Storico, n. il 19 marzo 1787 a Sciaffusa (Svizzera), m. il 27 ag. 1865 a Graz (Austria). Studiò a Gottinga dal 1804 al 1806. Pastore protestante a Sciaffusa, si dimostrò assai con-

ciliante verso i cattolici; non godette pertanto a lungo le simpatie dei circoli protestanti: nel 1841 rinunciò alla sua carica ed il 16 giugno 1844 si convertì al cattolicesimo.

Storico di corte a Vienna, pubblicò in undici volumi un'opera, ancora oggi preziosa, sull'imperatore Ferdinando II (*Geschichte Kaiser Ferdinands II. und seiner Eltern bis zu dessen Krönung in Frankfurt*, Sciaffusa 1850-1860) e si occupò della vita del Wallenstein (*Beiträge zur Geschichte Wallensteins*, 1855; *Wallensteins vier letzte Lebensjahre*, 1862). Larga rinomanza acquistò la sua opera in quattro volumi: *Geschichte Papst Innocenz's III. und seiner Zeitgenossen*, Amburgo 1834-42, che ebbe traduzioni anche in italiano.

BIBL.: H. Hurter, *F. von H. und seine Zeit*, 2 voll., Graz 1876-77; F. X. Wegele, s. v. in *Allgemeine Deutsche Biographie*, XIII, pp. 430-44. Silvio Furlani

HURTER, Hugo Adalbert. - Gesuita, teologo e storico della teologia, n. a Sciaffusa l'11 genn. 1832, m. a Innsbruck il 10 dic. 1914. Protestante, seguì il padre Federico nella conversione (Roma 1845); sacerdote nel 1855, gesuita nel 1857, fu dal 1858 al 1912 professore di teologia dogmatica a Innsbruck. Nel periodo 1887-90 fu anche rettore del « Canisianum ».

Le opere principali, che lo fanno annoverare tra i più importanti teologi dei suoi tempi, sono: *Theologiae dogmaticae compendium* (3 voll., Innsbruck 1876-78; 12ª ed. ivi 1909), solido, chiaro, ordinato, fra i più divulgati; ridotto, poi, in compendio: *Medulla theologiae dogmaticae* (ivi 1879); e soprattutto il *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, dapprima in 3 voll. (ivi 1871-1886), che partivano dal periodo postridentino; poi in 2ª ed. di 4 voll. (ivi 1891-92), che risalivano fino al 1109; indi in 3ª ed. di 5 voll. (ivi 1903-13), che risalgono fino alla prima età patristica. L'opera è finora insostituita e analizza una stragrande serie di autori, dividendoli per epoche storiche, per nazione e per materia, con note e citazioni bibliografiche copiose. Curò pure l'edizione: *SS. Patrum opuscula selecta* (54 voll., ivi 1868-92), arricchendola di utili note e dissertazioni.

BIBL.: J. Hillenkamp, *P. H. H.*, Innsbruck 1917; F. Lauchert, *P. H. H.*, in *Katholik*, 20 (1917, II), pp. 116-22. Celestino Testore

HUS (ebr. *'Ûṣ*). - Regione (« terra di H. »), patria di Giobbe (*Iob* 1, 1). Poiché *Gen.* 36, 28 pone H. tra i discendenti di Seir, e *Lam.* 4, 21 congiunge H. con Edom, la « terra di H. » è da porsi nel territorio di Edom, ai confini tra questa e l'Arabia.

A. Musil ne trova la traccia in el-ʻIṣ, tra eṭ-Ṭafîleh e Wâdî el-Ḥesâ. Altri preferiscono porlo a sud di Maʻân, esposto alle incursioni sabee dal Ḥiǵâz e a quelle caldee provenienti dall'est. L'antica tradizione ebraica lo cercava nel Ḥawrân.

BIBL.: P. Dhorme, *Le livre de Job*, Parigi 1926, pp. XIX-XXII; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, ivi 1933, p. 284; F. Zorell, *Lexicon hebraicum*, Roma 1940 sgg., p. 581; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, IV, Firenze 1949, p. 17. Francesco Spadafora

HUS, Jan. - Agitatore religioso, instauratore dell'hussitismo e della Chiesa nazionale cèca, n. ca. il 1370 a Husinec nella Boemia meridionale da umili parenti e giustiziato a Costanza in Svizzera il 6 luglio 1415.

Dopo i primi studi, iscrittosi a Praga alla facoltà delle arti, H. conseguì nel 1393 il baccellierato *in artibus*, nel 1394 quello di teologia, e nel 1396 il grado di maestro in arti. Nel 1401-1402 fu decano della facoltà di filosofia, nel semestre 1402-1403 rettore dell'Università di Praga. Nel 1400, anno in cui era stato ordinato sacerdote, aveva iniziato la predicazione nella chiesa di S. Michele, con successo crescente, sicché nel 1402 ottenne, con beneplacito del re Venceslao, il pergamo della grande cappella, destinata ai sermoni in lingua cèca, detta di Betlemme. Dotato di eccellenti qualità, dialettico irruente, con parola viva ed efficace H. cominciò ad essere uno dei rappresentanti più influenti della nazione cèca.

I temi da lui trattati erano soprattutto la riforma del clero e l'elevazione morale e religiosa del popolo, avendo in ciò un forte appoggio dal re Venceslao IV, e dal giovane e zelante arcivescovo di Praga Zbynek di Hasenburg, il quale gli affidò nel periodo 1403-1407, insieme con Stanislao da Znaim, l'ufficio delle conferenze agli ecclesiastici nei periodici convegni del clero. Dal 1404 cominciò a tenere anche corsi di teologia all'Università.

In quegli anni avevano cominciato a serpeggiare in Boemia le dottrine ereticali di Wyclif, portate dall'Inghilterra da Girolamo di Praga. Le rivalità tra Tedeschi e Cèchi ebbero in tale occasione una manifestazione nel fatto che, mentre i cèchi Stanislao da Znaim e Palec se ne mostrarono sostenitori, i maestri tedeschi fecero condannare 45 articoli desunti dalle opere di lui. L'H. in un primo tempo tenne un atteggiamento neutrale e conciliante; ma pian piano si orientò verso l'errore wyclifita. Già dal 1405, nei suoi discorsi e scritti, si poterono notare affermazioni più o meno contrarie alla dottrina ortodossa. Nel 1408 l'arcivescovo cominciò ad accorgersene, ed essendo stato esortato vivamente da Innocenzo VII (vero Papa) ad estirpare l'eresia, gli proibì di tenere prediche contro il clero, proibizione che H. non osservò, sostenendo anzi nel trattato *De arguendo clero* (1408) che i sacerdoti indegni dovessero essere pubblicamente redarguiti. Alle questioni religiose si mescolarono quelle nazionalistiche. Il dissidio tra Tedeschi e Cèchi acuiva la situazione; l'H., facendosi paladino delle rivendicazioni cèche, con lo studio della lingua nazionale, di cui fin dal 1405 fece uso accanto al latino nelle sue opere, acquistò un prestigio ed un'influenza di prim'ordine. Stese inoltre inni religiosi e curò la riforma della ortografia cèca (per ogni suono sconosciuto al latino egli propose una lettera con l'aggiunta di un segno diacritico e tale riforma passò ai posteri: cf. *De ortographia bohemica*, ed. Sembera, Vienna 1857).

Nel 1408, in seguito al perdurare dello scisma d'occidente, avendo Venceslao IV optato per la neutralità tra Gregorio XII e Benedetto XIII (antipapa), e con lui i maestri cèchi, mentre l'arcivescovo con l'alto clero ed i Tedeschi avevano aderito a Gregorio XII (vero Papa), l'Università fu investita della questione, e la decise con 3 voti (delle nazioni bavarese, sassone e polacca) contro 1 (dei Cèchi) in favore di Gregorio e quindi schierandosi con l'arcivescovo. Il Re allora emanò un decreto (Kuttenberg, 18 genn. 1409) con il quale invertiva le proporzioni dei voti all'Università, riservandone tre alla nazione cèca ed uno alle altre, ottenendosi di nuovo la maggioranza per i Cèchi; ma i Tedeschi per protesta abbandonarono Praga e, ritiratisi a Lipsia, vi fondarono la nuova Università. H., che in predica aveva sostenuto il punto di vista dei Cèchi, fu da questi eletto nuovamente nell'ott. di quell'anno (1409) rettore dell'Università. Da allora le sue relazioni con l'arcivescovo si fecero tese, ed avendo questi lanciato l'interdetto su Praga, egli sostenne il Re contro l'arcivescovo; sicché questi ricorse ad Alessandro V (antipapa), eletto a Pisa, il quale dispose che si proibisse a H. di predicare in chiese che non fossero pubbliche, e che si procedesse contro gli errori di Wyclif. Infatti le opere di costui vennero condannate. Ma H. si appellò a nome dell'Università a Giovanni XXIII (antipapa), sostenendo che i libri ereticali potevano opportunamente essere letti (*De libris haereticorum legendis*). Il 16 luglio 1410 però l'arcivescovo fece bruciare nel cortile del suo palazzo ca. 200 manoscritti wyclifiti e condannò H. al bando; ma questi continuò a predicare, e, non essendosi presentato all'inquisitore romano card. Oddone Colonna (poi Martino V), venne scomunicato dal Papa, con sentenza del febbr. 1411, letta il 15 marzo in quasi tutte le chiese di Praga. Benché la condanna fosse fatta contro H. in qualità di ribelle e non di eretico, tuttavia egli aderì allora maggiormente alle dottrine di Wyclif e, perdendo ogni ritegno, insieme con l'Università combatté con veemenza le indulgenze promulgate da Giovanni XXIII quasi fossero una simonia, provocando nella città e nella campagna turbamenti in cui lasciarono la vita alcune persone.

(*da M. Gorce - R. Mortier, Histoire générale des religions, Parigi 1947, p. 170*)
HUS, JAN - Ritratto. Litografia da un disegno contemporaneo - Parigi, Biblioteca nazionale.

Mentre le agitazioni ed i moti si propagavano, H. incitò lo stesso re di Polonia alla ribellione al Papa, difendendo le dottrine wyclifite (*Defensio articulorum Wyclef*), finché fu costretto ad abbandonare Praga e si ritirò a Kozi nella Boemia meridionale. Quivi nel 1413 venne alla luce il suo *Tractatus de Ecclesia*, i cui primi 10 capitoli erano presi quasi completamente dalle sentenze dell'eresiarca inglese, staccando da Roma molte popolazioni, esaltate dai suoi sermoni, ed originando il movimento detto poi hussitismo. Questi disordini e queste divisioni degli animi indussero l'imperatore Sigismondo ad intervenire, proponendo a H. di presentarsi al Concilio di Costanza allora convocato, per chiarire e sistemare la sua posizione. Recatovisi, H. scrisse un'opera *Utrum expediat laicis fidelibus sumere sanguinem Christi sub specie vini*, in cui sosteneva la sunzione delle due specie eucaristiche (utraquismo); per ciò egli venne accusato, ed invitato a dare spiegazioni sulle sue dottrine, particolarmente sulle 45 proposizioni di Wyclif. Non avendo risposto in maniera soddisfacente, cavillando e contraddicendosi in varie riprese, fu tenuto prima prigioniero a Costanza, indi a Gottlieben. Dal giugno 1415 comparve finalmente dinanzi al Concilio, per la discussione della causa. Le sue sentenze sovvertitrici, raccolte dai teologi in 39 articoli, gli furono lette. Egli ne negò alcune, pur ammettendo le altre; ed essendo riusciti vani i tentativi di persuaderlo ad una ritrattazione, anche generica, fu secondo la legge vigente condannato al rogo, mentre i suoi libri furono pubblicamente bruciati. Dopo l'esecuzione, sopportata da H. con forza, le sue ceneri vennero gettate nel Reno.

Gli errori principali di H., condannati nel Concilio di Costanza, sono prevalentemente nell'ambito dell'ecclesiologia. Secondo H., la Chiesa è la società dei predestinati, e conseguentemente non le appartengono i presciti; s. Pietro non fu capo della Chiesa, mentre la dignità papale è cosa terrena emanata da quella di Cesare. Secondo H. l'obbedienza ecclesiastica è un'invenzione dei preti contro l'espressa autorità della Scrittura; le censure ecclesiastiche sono un mezzo usato dal clero per sottoporre il laicato e preparano la via all'anticristo; l'ufficio di predicatore si riceve come un mandato nella stessa ordinazione sacerdotale, sicché si può e si deve adempierlo nonostante l'espresso divieto del papa o d'altro prelato, né la scomunica può impedirlo. Molti sono gli errori di H. circa l'autorità ed i diritti del pontefice e degli altri prelati. Egli fa dipendere l'autorità dallo stato morale personale. Così, se il papa diventa avaro, è vicario di Giuda Iscariota. Cristo, senza tanti mostruosi capi, governerebbe molto meglio la sua Chiesa per mezzo dei veraci discepoli sparsi per l'orbe. Nessuno ha autorità né può essere signore di città, prelato o vescovo, quando è in peccato mortale (cf. Denz-U, 627-56).

BIBL.: Le opere di H. furono edite a cura di V. Flajšhans (*Opera omnia*, 3 voll., Praga 1903-1908), in una duplice ed. con note in tedesco ed in cèco, e prima da K. J. Erben, *Spisy Husovy* (« Opere di H »), 3 voll., ivi 1865-68. Per la storia di H. e la conoscenza del suo pensiero: *Johannis H. et Hieronymi Pragensis, martyrum Christi, historia et monumenta* (a cura di Flacio Illirico), Norimberga 1558; F. Palacký, *Documenta Mag. Joh. Hussii vitam, doctrinam, causam illustrantia*, Praga 1869; K. Krofta, *Novější Badání o H. a hnutí husitském*, ivi 1915; V. Novotný, *M. Jan H., Život a dílo* (vita e opere), 2 voll., ivi 1919-1921; V. Kybal, *Učení Mistra J. Husa* (« La dottrina di J. H. »), 3 voll., ivi 1923-27; J. Loserth, *H. und Wyclif, zur Genesis der husitischen Lehre*, ivi 1884, 2ª ed. Monaco 1925; F. Struns, *J. H. Sein Leben und sein Werk*, ivi 1927; K. Kašpar, *H. und die Früchte seiner Wirksamkeit*, Warnsdorf 1929; B. Spáčil, *Učení M. Jana Husi*, Brunn 1931; Pastor, I, pp. 166-68; J. Sedlák, *Tractatus causam Mgri Joannis H. e parte catholica illustrantes*, Brunn 1931; B. Ráček, *Československé dějiny*, Praga 1948, pp. 170-240. Arnaldo M. Lanz

HUSSERL, EDMUND. - Filosofo e psicologo, n. a Prossnitz (Moravia), l'8 apr. 1859, m. a Friburgo in Br. il 26 apr. 1938. Insegnò come libero docente ad Halle (1887), poi come professore ordinario a Gottinga (1906) e Friburgo (dal 1906).

H. è il fondatore della « scuola fenomenologica » germanica (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle 1913 sgg.). Ripristinò, sulla base del neo-kantismo, la terminologia e le ricerche speculative proprie della scolastica germanica del sec. XIV. Il metodo fenomenologico di H. consiste nello studio degli oggetti di conoscenza come oggetti di coscienza, o fenomeni « intenzionali ». Senso e intelletto, materia e forma secondo Kant (e Duns Scoto) sono soltanto parametri assiali del metodo. Esso contempla l'espressione (*Ausdruck*) e il suo significato (*Aussage*) come elementi integrativi dell'intuizione sensibile, la quale si completa via via nella coscienza fino a raggiungere l'*idea adaequata* dell'oggetto fenomenico. Questa permette due specie di ricerca intellettuale, o scientifica: l'*eidetica* o formulazione della specie (leggi, generi dei fenomeni), e l'*ontica*, o descrizione di regioni dell'essere, intuite dalla coscienza sotto il velame dei fenomeni, interni ed esterni, ma non unificabili, poiché l'essere in sé è trascendente.

Opere principali: *Philosophie der Arithmetik*, I (Halle 1891); *Logische Untersuchungen* (2 voll. in 3 parti, ivi 1900; 2ª ed. ivi 1913-21; 3ª ed. ivi 1922); *Ideen zu einer Phänomenologie u. phänomenologischen Philosophie*, I (ivi 1913); *Formale und transzendentale Logik* (ivi 1929); *Méditations cartésiennes* (Parigi 1931).

BIBL.: *Festschrift für E. H.*, Halle 1929; A. Banfi, *La fenomenologia pura di H.*, in *Riv. filosofica*, 13 (1923) pp. 208-24; E. Levinas, *L'intuition dans la méthode phénom. de H.*, Parigi 1930; S. Vanni-Rovighi, *La filosofia di E. H.*, Milano 1939; W. Ziegenfuss, s. v. in *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1949, pp. 569-576 (ampia bibl.). Santino Caramella

HUTCHESON, FRANCIS. - Filosofo inglese, n. a Drumalig (Irlanda) l'8 ag. 1694, m. a Glasgow nel 1747. Dal 1729 fu professore di filosofia morale nell'Università di Glasgow.

Scrisse: *An enquiry concerning the original of our ideas of beauty and virtue* (Londra 1725); *Essay on the nature and conduct of the passions and affections* (ivi 1728); *A system of moral philosophy*, l'opera sua principale, pubblicata postuma (Glasgow 1755) con biografia dell'H. da W. Leechman.

H. è una delle figure secondarie dell'illuminismo inglese e può annoverarsi tra i moralisti del Settecento o tra i filosofi cosiddetti del « senso morale ». Ottimista (tutto nel mondo testimonia della bontà di Dio) al pari di Shaftesbury, di cui sente l'influenza, egli ammette nell'uomo delle facoltà specifiche date da Dio con la creazione, e precisamente il senso della bellezza, quello della simpatia ed altri, tra cui il senso morale, facoltà indipendente che non può essere risolta né nella simpatia, né nel piacere, né nell'utilità ecc. Come gli occhi percepiscono la luce e l'oscurità, così il senso morale percepisce la virtù e il vizio. Esso è del tutto disinteressato, sia per chi agisce che per chi approva, anche se H. in fondo lo identifica con la tendenza utilitaristica di agire in modo da procurare « la massima felicità del maggior numero ». Proprio nel considerare il bene altrui, promoviamo il nostro maggior bene particolare.

Bibl.: Edizioni: *Works*, 5 voll., Glasgow 1872. Studi: Th. Fowler, *Shaftesbury and H.*, Londra 1882; J. Martineau, *Types of ethical theory*, Oxford 1885; W. R. Scott, *F. H.*, Londra 1900; L. Bandini, *Shaftesbury: etica e religione*, Bari 1930, p. XIV e passim; T. E. Jessop, *A biography of D. Hume and of scottish philosophy from F. H. to Lord Balfour*, Londra 1938.
Michele Federico Sciacca

HUTERITI. - È una delle 17 sètte dei mennoniti. Il suo fondatore fu Jacob Huter, anabattista del sec. XVI, arso a Innsbruck nel 1536.

I suoi seguaci, benché perseguitati per la loro origine anabattista e per la loro dottrina comunista, pure, protetti dai proprietari che li stimavano per il loro lavoro nei campi e per la loro onestà, poterono propagarsi, cosicché, al cominciare della guerra dei Trent'anni, se ne contavano in Boemia e Moravia 24 gruppi ed erano conosciuti con il nome di «fratelli huteriti». Vissero con alcune restrizioni fino alla fine del sec. XVIII, quando l'imperatore Giuseppe II concesse libertà ai mennoniti; scacciati più tardi dall'Impero austriaco, si ritirarono in Russia. Quando poi la loro libertà fu coartata dagli *ukase* del 1873 e 1875, emigrarono negli Stati Uniti, dove attualmente formano una comunità di ca. un migliaio di persone ed hanno cominciato una fiorente missione nel Paraguay.

Bibl.: United States Department of commerce, *Bureau of the census*, *Religious bodies 1936*, *Bull. 17*: *Mennonites bodies. Huterian brethren, mennonites*, Washington 1939.
Camillo Crivelli

HUTTEN, Ulrich von. - Riformatore, n. nel castello di Stackelberg il 21 apr. 1488 da una famiglia di antichi cavalieri franconi, m. a Hufnau il 31 ag. 1523. Destinato da suo padre alla carriera ecclesiastica, abbandonò nel 1505 il Convento di Fulda; si ignora se avesse già pronunciato i voti: certo il suo odio per il clero era già ben sviluppato in quel momento; continuò i suoi studi all'Università di Colonia e a Erfurt; viaggiò in Italia (1512-13; 1513-17). Nel 1518 lanciava, alla Dieta di Augusta, il suo grido contro Roma e contro i prìncipi della Germania, soffocatori della libertà di quella classe cavalieresca, a cui egli apparteneva.

Nel 1519 legava il destino della sua pungente penna di polemista all'attacco luterano contro le indulgenze, e poi, con i suoi vari libelli e dialoghi, alla lotta che il protestantesimo conduceva contro la Curia e il clero. La sua adesione alla rivoluzione protestante non è teologico-dogmatica, quanto piuttosto politico-sociale: se la sua avversione alla Curia romana si riallaccia alle polemiche dell'Umanesimo italiano, essa affonda però le sue radici nella coscienza di superbo «cavaliere» che vuol reagire all'influenza economica e politica della Curia nel mondo germanico e alla connivenza che taluni prìncipi hanno avuto con quella. Contro il romanesimo H. ipostatizza la figura di Arminio come quella dell'eroe della *natio* germanica: mito di Arminio che è alle origini del concetto di libertà nazionale germanica, e che si trasmetterà a tutta la pubblicistica germanica fino al romanticismo e al neo-paganesimo razzista. La sua opera di libellista fu notevolissima nella Germania del Cinquecento, anche se il suo tentativo di essere l'intermediario autorizzato tra i cavalieri e la riforma protestante non ottenne quei successi pratici che sperava. D'altronde, a parte l'aspetto politico-nazionale antiromano, il suo interesse per una riforma religiosa vera e propria è stato scarso: ad es., non gli interessava direttamente il problema interiore dell'anima o una revisione teologica del cattolicesimo, quanto motivi più spiccioli, quale, ad es., il matrimonio del clero. Il grosso della sua attività è compiuta sotto la protezione di Franz von Sickingen, il condottiero suo amico, il compagno di idee nella lotta contro i prìncipi territoriali.

Bibl.: P. Kalkoff, *U. von H. und die Reformation*, Lipsia 1920; W. Kaegi, *H. und Erasmus, ihre Freundschaft und ihr Streit*, in *Historische Vierteljahrschrift*, 12 (1924-25), pp. 200-278 e 461-514; P. Kalkoff, *Huttens Vagantenzeit und Untergang*, Weimar 1925; D. F. Strauss, *U. von H.*, ed. a cura di O. Clemen, Lipsia 1927; P. Held, *U. von H.*, ivi 1928; F. Walser, *Die politische Entwicklung Ulrichs von H. während der Entscheidungsjahre der Reformation*, Monaco 1928; O. Flake, *U. von H., die tragische Historie des ersten politischen Deutschen*, Berlino 1929; H. Holborn, *U. von H.*, Lipsia 1929; D. Cantimori, *U. von H. e i rapporti tra Rinascimento e riforma*, Pisa 1930; H. Grimm, *Huttens Lehrjahre*, Francoforte-Berlino 1938; M. Gravier, *Luther et l'opinion publique*, Parigi 1942, passim; H. Drewinc, *Vier Gestalten aus dem Zeitalter des Humanismus*, S. Gallo 1946, pp. 215-84.
Massimo Petrocchi

HUXLEY, Thomas Henry. - Naturalista e filosofo, n. il 4 maggio 1825 a Ealing, m. il 29 giugno 1895 a Eastbourne. Non ebbe un'istruzione regolare ma lesse molto per tempo la logica di Hamilton e le opere di Carlyle; studiò medicina. Come naturalista seguì dapprima Owen e Oken; in seguito, dopo che Darwin ebbe pubblicato *On the origin of species* (1859), aderì, con riserve, al suo sistema e non accettò la dottrina dell'evoluzione di Spencer, che conobbe personalmente. Ritenne fondamenti dell'evoluzione organica l'embriologia e la paleontologia, ma sostenne la necessità di attenersi strettamente all'esperienza.

H. aderisce al positivismo e all'agnosticismo: anzi, pare che il vocabolo agnosticismo sia stato introdotto da lui. La conoscenza è limitata ai fatti della nostra esperienza; la coscienza è solo un epifenomeno (v.) dei fatti fisiologici, «automate conscient». Ma se tutto è da interpretarsi con la materia e con la forza, queste sono date solo come contenuti obbiettivi di coscienza. H. non risolve la contraddizione di una coscienza soltanto effetto e di una materia soltanto simbolo. Nello stesso modo, mentre vorrebbe una fede viva nell'ordine della natura, proclama l'antagonismo tra l'ordine cosmico e l'ordine morale.

Opere principali: *Man's place in nature* (1864); *Hume* (1879); *Science and culture* (1882); *Evolution and ethics* (1893).

Bibl.: Opere: *Collected Essays*, 9 voll., Londra 1893-94. Studi: *Life and letters of Th. H. by his son, Leonard H.*, 2 voll., ivi 1900; W. H. Thompson, *H. and religion*, ivi 1905. Altre indicazioni in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1949, pp. 576-77.
Andrea Ferro

HUYGENS, Gommaire. - Teologo, n. a Lierre il 26 febbr. 1631, m. a Lovanio il 27 ott. 1702. Laureatosi in teologia all'Università di Lovanio, nel 1668 fu inviato a Roma insieme con Ulderico Randaxhe per difendere, presso Clemente IX, alcuni antichi privilegi di quell'Università. Ai due delegati riuscì di condurre felicemente a termine, dopo tre anni di trattative, la loro missione. Nominato professore di teologia nel Collegio Adriano VI, nel 1687 divenne anche membro del consiglio dell'Università. Tale nomina non fu riconosciuta né dalla S. Sede, né dal governo belga, a causa degli errori giansenisti che H. aveva difeso nei suoi scritti (cf. il suo *Mémoire sur l'affaire di Monsieur H.*, Lovanio 1688). Insofferente dei decreti della S. Sede, nel 1697 fu privato della facoltà di confessare e predicare dal vescovo di Malines.

Lavoratore instancabile e scrittore di polso, H. ha lasciato numerosi scritti teologici e di controversia religiosa; notevoli: *Methodus remittendi et retinendi peccata* (Lovanio 1674) condannata dall'Inquisizione spagnola il 28 ag. 1681 «perché contenente proposizioni di Giansenio già condannate o temerarie»; *Compendium theologiae* (ivi 1679), messo all'Indice il 17 genn. 1691; *Instructio theologica valde utilis ac salutaris pastoribus et confessariis* (ivi 1687).

Bibl.: E. H. Reusens, s. v. in *Biographie nationale de Belgique*, IX, coll. 729-46; Hurter, IV, coll. 696-97; J. Forget, s. v. in DThC, VII, coll. 350-55.
Niccolò Del Re

HUYSMANS, Joris Karl. - Scrittore, n. a Parigi il 5 febbr. 1848, m. ivi il 12 maggio 1907. Discendente da famiglia fiamminga, in cui l'arte della

pittura era tradizionalmente amata e coltivata, con sicuro intuito e raffinata sensibilità difese l'allora esordiente impressionismo in pagine stilisticamente e criticamente ardite. Esse sono raccolte, con altri saggi, nei due volumi *Certains* (Parigi 1889) e *L'art moderne* (ivi 1902).

Partito dal naturalismo, H. lo supera in una visione di estrema raffinatezza estetica e arriva al soprannaturale attraverso pratiche sataniche, prima di giungere alle meditazioni della Trappa e alla morte cristiana nell'accettazione espiatoria del dolore. Formatosi presso Zola, quando il naturalismo era alle sue prime battaglie, e avendo già esordito nel 1874 con *Le drageoir aux épices*, in cui è sensibile l'influenza di Baudelaire, testimoniò la sua aderenza al movimento con *Marthe, histoire d'une fille* (Bruxelles 1876) e *Les soeurs Vatard* (Parigi 1879). Il naturalismo servì a H. per esercitare le sue eccezionali qualità di osservatore.

Anatomizzata la realtà, ne indica un'evasione attraverso una formola estetica e decadente nel romanzo *A rebours* (ivi 1884). Nell'ultima pagina il personaggio autobiografico dichiara il disagio spirituale che non è riuscito a soffocare, invocando l'aiuto di Dio nei suoi dubbi. Ma più ancora che in questo libro l'H. rese manifesto il suo mutamento spirituale in *En route* (ivi 1895), facendo, attraverso il protagonista, il racconto della sua conversione religiosa, avvenuta alla Trappa di Nostra Signora di Igny nel 1892.

Nostalgico del medioevo, di cui parzialmente non riconobbe che il fervore religioso tradotto in mistiche visioni e in squisite opere d'arte, dette in *La cathédrale* (ivi 1898) un'interpretazione della simbologia cattolica e dimostrò quanto fosse suscettibile al fascino estetico del culto. Durante il ritiro nell'abbazia di Ligugé scrisse la vita di *Ste Lydwine de Schiedam* (ivi 1901) e *L'oblat* (ivi 1903). Nel 1905 in *Les foules de Lourdes* univa all'osservazione spietata della realtà la fede nel soprannaturale.

Variamente giudicato e avversato, avendo portato nella conversione religiosa tutto intero il suo temperamento eccessivo di uomo e di artista, occupa un posto certamente personale di fronte alla Chiesa, ma non si può diminuire la sincerità del suo cuore di fronte al Dio ritrovato.

BIBL.: Edizioni: *Oeuvres complètes*, 18 voll., Parigi 1928-34. Studi: K. Bosch, *J. K. H. religiöser Entwicklungsgang*, Costanza 1920; A. Thérive, *J. K. H., son oeuvre*, Parigi 1924; L. Deffoux, *J. K. H., sous divers aspects*, ivi 1927 (con bibl.); V. Giraud, *L'aventure morale de J. K. H.*, in *Portrait d'âmes*, ivi 1929, pp 171-90; E. Seillière, *J. K. H.*, ivi 1931; D. Brennan, *La conversion de J. K. H. et son oeuvre religieuse*, Montpellier 1933; P. A. Pirard, *H.*, ivi 1945; L. Daudet, *A propos de J. K. H.*, ivi 1947. Per altra bibl. cf.: H. Talvart-J. Place, *Bibliographie des auteurs modernes de langue française*, IX, ivi 1949, pp. 308-55.

Maria Luisa Rondini

HVAR: v. LESINA.

HY: v. IONA.

HYDERABAD, DIOCESI di. - L'attuale diocesi di H. non è che una riduzione dell'antico vicariato apostolico omonimo, costituito il 16 marzo 1845 e definitivamente eretto il 30 maggio 1851 con territorio tolto dall'allora vicariato apostolico di Madras (India). È tutta situata entro quello che fino a qualche anno fa era lo Stato indigeno di H., eccetto la parte che è al nord del fiume Godaveri e quella a sud del fiume Kistna. È costituita da un grande altipiano, che dai Gati occidentali va digradando man mano verso oriente.

La superficie è di kmq. 43.689. Confina con le diocesi di Bellary, Nellore, Bezwada, Nagpur e Vizagapatam. La popolazione ascende a più di 7 milioni di anime e comprende 47 mila cattolici, 16.500 protestanti, 942 mila musulmani e ca. 6 milioni di pagani. L'evangelizzazione fu affidata ai missionari del Pontificio istituto delle missioni estere di Milano fin dal 1854. Oltre i maomettani si trovano nel territorio della missione genti indiane di diversi gruppi: tamil nei centri, telugu dappertutto, ma specialmente nella parte orientale, maratha al nord-est. Il suolo, più fertile nella regione nord e nord-est di natura vulcanica e meno nel sud e all'est, dove abbonda la roccia calcarea e granitica, produce cotone, miglio e riso. Nel 1933 furono distaccati i distretti dell'est per formare la missione *sui iuris* di Bezwada, eretta più tardi (1937) a diocesi, e nel 1932 quelli del sud per formare l'attuale diocesi di Bellary. Vi lavorano 27 padri del Pontificio istituto delle missioni estere e 20 sacerdoti indiani, 10 fratelli di S. Gabriele e ca. 226 suore (di cui più della metà indigene). Vi sono inoltre 191 catechisti, di cui 5 donne, 123 maestri e 190 maestre. Una ventina di chiese e 168 cappelle si trovano sparse nelle diverse stazioni missionarie. Nella scuola preparatoria al Seminario studiano 45 aspiranti; 10 seminaristi *in sacris* studiano nei Seminari maggiori di Bangalore, Nellore e Kandy. La diocesi mantiene 35 scuole primarie con più di 7000 ragazzi e ragazze, 10 scuole medie con un migliaio di studenti, 7 scuole superiori con 375 allievi ed allieve, 10 scuole di lavoro, 18 dispensari, 6 orfanotrofi con 79 orfani e 453 orfanelle, 1 ricovero di mendicità con 161 vecchi, 1 lebbrosario con 18 degenti, 1 tipografia, dove si pubblica il mensile *Catholic message*. Numerose le confraternite e le associazioni pie.

BIBL.: G. B. Tragella, *Le missioni del Pontificio istituto delle missioni estere*, Milano 1939, p. 16 sgg.; *Catholic Directory of India, Burma and Ceylon*, Madras 1949, p. 477 sgg.

Pompeo Borgna

HYKSOS. - Con questo vocabolo (Ὑκσώς) Manetone designa i condottieri di tribù asiatiche che invasero l'Egitto alla fine del Medio Regno insediandosi nel Delta ove, instaurando le dinastie XV e XVI, regnarono dal 1730 al 1580 ca. a. C.

Ancora secondo Manetone (presso Flavio Giuseppe, *C. Apionem*, I, 14) H. sarebbe da interpretarsi etimologicamente «re pastori». Ma la denominazione ufficiale nei documenti egiziani contemporanei è quella di *ḥq'.w-ḫ'ś.wt* cioè «capi dei paesi stranieri»: perifrasi che non implica una comunità etnica specifica. Il vocabolo passò poi per estensione ad indicare tutti i componenti dell'invasione. La scarsità dei monumenti del periodo degli H. e le vaghe menzioni posteriori nei loro riguardi rendono molto incerta la ricostruzione storica. Elementi sicuri sono: *a*) gli H. formavano un complesso di tribù in maggioranza semitiche le quali vennero in Egitto dall'Asia; *b*) fondarono una capitale nel Delta orientale denominata Avari, che secondo alcuni egittologi (Montet, Gardiner) è da identificarsi con Tanis (v.); *c*) adottarono per i sovrani il protocollo reale faraonico; *d*) manifestarono una predilezione per il dio egiziano Seth in cui vedevano forse una ipostasi del semitico Ba'al. L'introduzione del cavallo e del carro in Egitto attribuita tradizionalmente agli H. non è dimostrabile, né si può escludere *a priori*. La cronologia (ricostruita in parte sulla cosiddetta «stele dell'a. 400», in parte sui frammenti del «papiro dei re» di Torino) rimane molto incerta, come pure il numero e la successione dei singoli sovrani H., specie di quelli della XVI dinastia.

Alcuni autori antichi come Apione e Flavio Giuseppe identificarono gli H. con gli Ebrei, ma tale ipotesi non è sostenibile: la pacifica venuta in Egitto della famiglia di Giacobbe non può identificarsi con la invasione degli H. Se si accetta l'a. 1730 come data dell'invasione, la discesa di Giacobbe, posta nel sec. XVII dalla cronologia recente di A. Ungnad e W. F. Albright, coinciderebbe con il periodo degli H.

BIBL.: A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte* (*Orientalia*, 3), Roma 1921, pp. 35-39; R. Dussaud, *Quelques précisions touchant les H.*, in *Rev. de l'hist. des religions*, 109 (1934), pp. 113-28; P. C. Labib, *Die Herrschaft der H. in Ägypten und ihr Sturz*, Glückstadt 1938; R. M. Engberg, *The H. reconsidered*, Chicago 1939; B. van de Walle, s. v. in DBs, IV, coll. 146-68.

Sergio Bosticco

IABEL (ebr. *Jābhāl*; greco Ἰωβήλ). - Cainita, figlio di Lamech e di Ada. Fu il primo ad iniziare la vita del nomade-allevatore di bestiame (*Gen.* 4, 20). È la cultura primaria patriarcale degli Altaici, degli Indo-Europei e dei Camito-Semiti.

BIBL.: W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, 2ª ed., Brescia 1938, pp. 274 sg., 290 sg.; M. Sales, *La S. Bibbia*, I, Torino 1939, p. 90. Francesco Spadafora

IABES. - Nome di due città e di due personaggi del Vecchio Testamento.

1. Città israelita transgiordanica, detta comunemente I.-Galaad (*Iudc.* 21, 8. 10. 12. 41; *I Sam.* 11, 1. 9; 31, 11; *II Sam.* 2, 4. 5; 21, 12; *I Par.* 10, 11), talora solo I. (*I Sam.* 11, 3. 5. 18 ecc.).

Un corpo di spedizione di 12.000 israeliti ne sterminò gli abitanti in punizione della mancata partecipazione alla guerra contro la tribù di Beniamin, provocata dalla nefanda lussuria di Gabaa (*Iudc.* 21, 8-14). Le 400 vergini risparmiate furono date in mogli agli scampati beniaminiti. Assediata da Naas, re degli Ammoniti, fu liberata da Saul (*I Sam.* 11, 1-11). Più tardi, gli abitanti di I. si fecero un dovere di ritirare sollecitamente il cadavere di quest'ultimo, decapitato e sospeso dai Filistei sulle mura di Bethsan, e poi di cremarlo e di seppellirlo insieme a quelli dei suoi figli, sotto un albero ben noto a I. (*I Sam.* 31, 13; *I Par.* 10, 12).

Era ad una nottata da Bethsan. S. Girolamo (*Onom.*, 110, 11 sg., 268) la colloca a ca. 6 miglia da Pella, sulla montagna verso Gerasa. Molti l'identificano con *ed-Dejr*, imponenti rovine nei pressi di Ḥalāwah, sul Wādī Jabīs; a 12 km. da Faḥil; N. Glueck propone Tell el-Meqbereh, alla foce del Wādī Jabīs.

2. Città meridionale di Giuda, sede delle famiglie degli scrivani (*sōphĕrîm*) discendenti da Hammat (la Volgata traduce « de Calore »), capostipite dei Recabiti (v.), della stirpe dei Cinei (*I Par.* 2, 55). Non è stata ancora identificata.

3. Padre di Sellum, re d'Israele (*II Reg.* 15, 10. 13. 14).

4. Discendente di Giuda (*I Par.* 4, 9-10).

BIBL.: F.-M. Abel, *Exploration de la vallée du Jourdain*, in *Revue bibl.*, 8 (1919), pp. 408-36; id., *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 352; A. Legendre, s. v. in DB, II, coll. 1053-55; C. Steuernagel, *Der 'Adschlūn nach den Aufzeichnungen von G. Schumacher*, Lipsia 1925-26, p. 156; N. Glueck, *The river Jordan, being an illustrated account of earth's most storied river*, Londra 1946, passim. Bonaventura Mariani

IABIN (ebr.: *Jābhîn* « egli considera »). - Re di Asor (*Ḥāṣôr*), nella tribù di Nephthali, animatore e capo della federazione cananea del nord, sconfitto ed ucciso da Giosuè che occupò tutta la regione fino alle pendici dello Hermon ed incendiò Asor (*Ios.* 11, 1-17).

Un altro I. è il successore del precedente, nella stessa Asor, riedificata. Teneva soggetti gli Israeliti del nord che, sotto la guida di Dèbora e Barac, si sollevarono. I. mandò contro di loro il suo generale Sisara con 900 carri di guerra; ma furono sbaragliati e Sisara ucciso (*Iudc.* 4, 1-24; *Ps.* 83 [Volg. 82], 10).

BIBL.: L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 137, 139, 142; A. Fernandez, *Commentarius in librum Iosue*, ivi 1938, pp. 163-67; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, pp. 47 sgg., 96 sgg. Francesco Spadafora

IABNE: v. IAMNIA.

IABOC (ebr. *Jabbōq*). - Affluente orientale del Giordano. È celebre nella Bibbia per la lotta notturna sostenuta sulle sue sponde (v. PHANUEL) dal patriarca Giacobbe (v.), reduce dalla Mesopotamia, con un personaggio misterioso (Jahweh o l'angelo di Jahweh?), che gli cambiò il nome in quello di « Israele » (*Gen.* 32, 23-30; 33, 17-20). Era vicino a Mahanaim (v.) e divideva in due parti eguali il Galaad (*Ios.* 12, 2; *Iudc.* 11, 13-22). Segnava il confine tra il Regno di Og (Basan) e quello di Sehon (Hesebon) nonché la frontiera settentrionale degli Ammoniti (*Num.* 21, 24; *Deut.* 2, 37; 3, 16. Cf. Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, IV, 5, 2, 3). Ricorre anche in *Iudt.* 2, 24 (secondo la *Pĕšiṭṭā*).

Molti itinerari lo collocarono a ca. 3 km. a sud del lago di Ḥūleh, a motivo del cosiddetto « ponte di Giacobbe »; altri a 2 o 3 miglia a sud del lago di Tiberiade; altri lo confusero con lo Jarmūk. Oggi è comunemente identificato con il Nahr ez-Zerqā' (« fiume azzurro »), il più importante degli affluenti del Giordano dopo lo Jarmūk. Ha inizio dal ruscello 'Ammān (m. 788 s. m.), ad ovest della città omonima, ma la sua vera sorgente (Rās ez-Zerqā') è vicina al Qal'at ez-Zerqā', dove riceve le acque del 'Ajn ez-Zerqā', e poi, descrivendo un grande arco di 70 km., sfocia nel Giordano vicino al ponte di ed-Damjeh, di fronte a Qarn Sarṭabah. In media è largo m. 7 e profondo cm. 60. L'acqua è limpida e ricca di pesci; il letto profondamente incassato; le sponde scoscese, ma quanto mai pittoresche per le ginestre, gli oleandri ecc. Suoi affluenti sono i fiumi Wādī eḍ-Ḍlejl, el-Qnejjeh, er-Rijāšī, il Sejl Ǧeraš, ecc.

BIBL.: F.-M. Abel, *Exploration de la vallée du Jourdain*, in *Revue bibl.*, 10 (1913), pp. 222-24; id., *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 174 sgg.; C. Steuernagel, *Der 'Adschlūn nach den Aufzeichnungen von G. Schumacher*, Lipsia 1925-26, p. 29; A. Legendre, *Le pays biblique*, Parigi 1928, pp. 9, 101, 103, 139, 142, 148; L. Heidet, s. v. in DB, III, coll. 1056-59. Bonaventura Mariani

IACHIN (ebr. *jākîn* « [Egli] ristabilisce »). - Una delle due colonne erette davanti all'ingresso del Tempio salomonico (*I Reg.* 7, 21; *II Par.* 3, 17); l'altra si chiamava Booz, con evidente simbolismo per i due nomi che formano insieme la frase « [Dio] dà stabilità con forza ».

Nome di alcuni personaggi del Vecchio Testamento.

1. Figlio del patriarca Simeone (*Gen.* 46,10; *Ex.* 6,15), capostipite dei Iachiniti (*Num.* 26,12). In *I Par.* 4,24 è chiamato *Iarib*, forse per un errore di trasmissione del testo.

2. Sacerdote (*I Par.* 9,16), al quale era affidato il ventunesimo turno di servizio da David (*I Par.* 24,17).

3. Sacerdote, discendente con molta probabilità dal precedente, al tempo di Neemia (*Neh.* 11,10). Angelo Penna

IACOBELLO del FIORE. - Pittore. Se ne hanno notizie a partire dal 1400; m. nel 1439. Nei dipinti giovanili (paliotto di S. Ubaldo a Pesaro, un polittico a Teramo, *Incoronazione della Vergine* del 1407 a Nuova York) è ancora legato allo stile bizantineggiante di Paolo Veneziano, ma si mostrerà sempre più attratto dalla corrente gotica internazionale (della quale egli è, con il Giambono, il più tipico esponente nella pittura veneziana) specie per opera di Gentile da Fabriano, attivo a Venezia dal 1408.

Di un periodo intermedio, attorno al 1410, sono le *Storie di s. Lucia* a Fermo e un polittico a Stoccolma. Nelle opere tarde, specie nella *Giustizia tra due arcangeli*, del 1421, nell'Accademia di Venezia, il suo stile è involuto e pesante. Del 1436 è la macchinosa *Incoronazione della Vergine*, già a Ceneda (Venezia, Galleria). Altre opere certe: il *Leone* di Palazzo Ducale, del 1415, una *Madonna* del Museo Correr, un trittico datato 1436 a Chioggia.

BIBL.: L. Testi, *Storia della pittura veneziana*, I, Bergamo 1909, p. 393; R. von Marle, *The development of the italian schools of painting*, VII, L'Aia 1926, p. 336-54; L. Planiscig, *I. dal F.*, in *Jahrb. der kunsthistor. Samml. in Wien*, nuova serie, I (1926), pp. 29, 30; R. Longhi, *Viatico per cinque secoli di pittura veneziana*, Firenze 1946, pp. 8, 45, 50. Nolfo di Carpegna

IACOBUS de ZOCCHIS de FERRARIA. - Non oscuro canonista del sec. XV, n. a Ferrara (da qui l'appellativo aggiunto) in epoca incerta. A Ferrara forse insegnò pure, prima di passare a Padova (1429), dove nel 1433 il suo compenso era di 250 piastre d'oro. M. nel 1457, legando la sua biblioteca ad un

piccolo convento, da lui costruito e dove fu pure sepolto.

Scrisse due *Commentarii in I et IV ll. Decretalium* e vari trattati: *De arbore consanguinitatis et affinitatis*; *De poenitentia et remissionibus* (commento al cap. 12, X, V, 38); *De ieiunio*; *De differentiis casuum fori contentiosi et conscientiae* (commento a 8, X, III, 49); *De pactis*.

BIBL.: J. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen u. Literat. des canonischen Rechts*, II, Stoccarda 1877, p. 324; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 499.
Francesco Ercolani

IACOBUS FABER STAPULENSIS: v. LEFEVRE d'ETAPLES.

IACOPINO del CONTE. - Pittore n. a Firenze nel 1510 m. a Roma il 9 genn. 1598. Scolaro di Andrea del Sarto, subì anche l'influsso di Michelangelo e quello dei maggiori manieristi toscani, specie del Salviati. Trasferitosi a Roma, nel 1538 entrava a far parte della Congregazione dei virtuosi al Pantheon e quindi dell'Accademia di S. Luca.

Per l'Oratorio di S. Giovanni Decollato, antica Confraternita fiorentina della Misericordia, I. del C. dipinse le sue prime e principali opere romane in tre affreschi nei quali sono rispettivamente rappresentati: *L'annuncio della nascita del Battista a Zaccaria* (1535) la *Predica del Battista* (1538) e il *Battesimo di Cristo* (1541). Contemporaneamente e dopo dipingeva quadri d'altare per le chiese di Roma ove rimane in S. Luigi de' Francesi quello della cappella di S. Remigio e ritratti, alcuni dei quali bellissimi, quale quello di *Michelangelo* nella raccolta Chaise d'Estampes, quello di *S. Ignazio di Loyola* presso la Compagnia di Gesù a Roma, quello di un giovane *Scarlatti* nella Galleria Pitti a Firenze. Allo stesso I. è stata assegnata dal Venturi la *Madonna col Bambino s. Giovanni Battista e angioli* nella Galleria nazionale di Londra prima riconosciuta opera di Michelangelo. Pittore di notevolissima forza cromatica e disegnativa, I. creò il suo capolavoro negli affreschi dell'Oratorio romano di S. Giovanni Decollato ove le composizioni sapientemente architettate acquistano il valore di grandiosi altorilievi dipinti. Suo scolaro fu Scipione Pulzone da Gaeta.

BIBL.: F. Noack, *Conte*, in Thieme-Becker, VII, p. 330; Venturi, IX, pp. 219-36; id., *Pittura attribuita a Michelangelo, opera di I. del C.*, in *L'arte*, 35 (1932), pp. 332-37.
Emilio Lavagnino

IACOPINO di FRANCESCO dei BAVOSI o dei PAPAZZONI, detto IACOPO DA BOLOGNA. - Pittore bolognese, ricordato nei documenti dal 1360 al 1383 e certamente già operante prima del 1350. Fu il maggiore nell'arte fra i vari Iacopi pittori attivi a Bologna nel corso del Trecento.

Formò il suo stile sugli esempi dei maestri riminesi ed in particolare di Francesco da Rimini, che operava verso il 1330, conservando una indipendenza dall'influsso del caposcuola della pittura bolognese del '300: Vitale da Bologna. Con questi e con Simone de' Crocefissi collaborò nel ciclo di affreschi dell'ex-oratorio di S. Apollonia di Mezzaratta (Bologna). Le sue figure, benché improntate di severità giottesca, rivelano un carattere a volte popolaresco, a volte esasperato, come nei due polittici n. 161 e 159 della Pinacoteca di Bologna e nei frammenti di un terzo, smembrato, nella stessa Galleria. Sono opere sue, oltreché il grandioso affresco recentemente scoperto nella chiesa di S. Giacomo Maggiore in Bologna raffigurante *Il Santo alla battaglia di Clavijo* ed il drammatico *Crocifisso* di S. Giovanni in Monte a Bologna, le quattro tavolette Kress, già Gozzadini, di Nuova York, la tragica *Crocifissione* del Museo di Moulins e quella della Collezione Johnson a Philadelphia.

BIBL.: L. Frati, *J. de' Bavosi, pittore bolognese del sec. XIV*, in *L'arte*, 17 (1914), pp. 393-95; F. Filippini, *J. de' Papazzoni, pittore bolognese del Trecento*, in *Bollettino d'arte del Min. della p. i.*, 9 (1915), p. 179 sg.; W. Arslan, *J. de' Bavosi e Jacopo Avanzi*, in *Il Comune di Bologna*, 1 (1931), pp. 13-24; F. Arcangeli, *Un Vitale e un Jacopo da Bologna*, in *Proporzioni*, 2 (1948), pp. 67-72; R. Longhi, *Catalogo-guida della Mostra della pittura bolognese del '300*, Bologna 1950, v. prefazione, pp. 17-18.
Mario Massaccesi

IACOPINO da TRADATE. - Scultore lombardo, partecipa ai lavori per la fabbrica del duomo di Milano dal 1401 al 1425, e nel 1407 è a capo dei lapicidi. Nel 1440 lo si sa a Mantova, dove probabilmente morì.

L'unica sua opera certa è la statua del papa Martino V in Duomo, che va considerata una delle più importanti opere della plastica lombarda dei primi decenni del 1400, in cui le tendenze del gotico internazionale si allargano in un ampio pittoricismo, non scevro da influssi toscani. Recentemente sono stati compiuti progressi notevoli nel definirne la personalità attribuendogli due gigantesche figure dei piloni del duomo di Milano, ed altre squisite opere, quali l'arca Torelli in S. Eustorgio e una *Madonna col Bambino* del Museo di Novara.

BIBL.: C. Baroni, *Scultura gotica lombarda*, Milano 1944, pp. 153-64.
Eugenio Battisti

IACOPO de' BARBARI: v. DE' BARBARI, IACOPO.

IACOPO da CAMERINO. - Frate musaicista, aiuto del Torriti nel musaico absidale di S. Giovanni in Laterano, compiuto ca. il 1292.

Nella fascia musiva inferiore, a destra, è una minuscola figura di frate inginocchiato con la scritta « FR IACOB DE CAMERI/NO SOCI MA/GRI OPIS RE/COMNDAT SE MIE / DI ET MERITIS BEATI IOHIS ». Dato il completo rifacimento ottocentesco di quel musaico non è possibile arguire quale parte vi abbia avuto questo I. da C., che del resto doveva essere in sottordine, poiché è rappresentato con in mano il martello, quasi operaio, mentre il Torriti ha la squadra e il compasso. Sono ipotetiche le identificazioni con l'omonimo ch'è in una lista di operai che lavoravano nel 1325 per il duomo di Orvieto, e con l'altro che nel 1341 era fra gli esecutori dei musaici, ora perduti, per il Palazzo dei Consoli di Gubbio.

BIBL.: E. Gerspach, *La mosaïque absidale de St-Jean de Latran*, in *Gazette des beaux arts*, 1 (1880), pp. 131-48; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, Torino 1927, p. 979.
Emma Zocca

IACOPO della LANA. - Detto il Lanèo, n. a Bologna ca. il 1290, m. ivi ca. il 1365. È autore di un commento in volgare su *La Comedia di Dante degli Allighieri* (1ª ed., Venezia 1477; nuova ed. in 3 voll. a cura di L. Scarabelli, Bologna 1867), composto verso il 1328, forse, a Venezia.

La sua esegesi, venuta dopo quella di Iacopo di Dante e di Graziolo, si estende alle tre cantiche e pone in risalto il senso allegorico e più ancora quello letterale. Frequenti i tratti aneddotici e le citazioni scolastiche, specialmente da Aristotele e da s. Tommaso. Dalla sua opera divulgatissima (già nel sec. XIV ne esistevano 32 codici e due versioni latine di Alberico da Rosciate e Guglielmo de Bernardis) molto derivò l'altro famoso commento detto l'« ottimo ».

BIBL.: L. Rocca, *Di alcuni commenti della Commedia*, Firenze 1891, pp. 145-54; A. Fiammazzo, *Le versioni latine del Lanèo*, in *Bull. d. Società dantesca*, nuova serie, 9 (1902), p. 132; E. Cavallari, *La fortuna di Dante nel Trecento*, Firenze 1921, pp. 185-190; F. Schmidt Knatz, *Sul commento Lanèo*, in *L'Archiginnasio*, 26 (1931), pp. 177-91.
Giovanni Fallani

IACOPO di PORTA RAVEGNANA. - Giureconsulto bolognese, n. in anno incerto, già sulla cattedra avanti il 1140, m. in Bologna l'11 ott. 1178.

Fu uno dei quattro dottori, discepoli immediati d'Irnerio, che, chiamati dal Barbarossa, parteciparono a Roncaglia nel 1158 alla definizione delle regalie imperiali: di tutti il meno noto, ché non si hanno di lui se non un certo numero di glosse (siglate I., Ie., Iac., Iaco.), a cui forse sono da aggiungere alcuni scritti di contrastata attribuzione, tra l'altro un *Tractatus criminum*; ma forse il più stimato dai contemporanei, se poté sorgere la leg-

genda (interpolata nella cronaca d'Ottone Morena) secondo la quale Irnerio morente, scegliendo, tra i quattro, in lui il proprio successore, ne avrebbe fatta alta lode con il distico famoso :

Bulgarus os aureum, Martinus copia legum,
mens legum est Ugo, Jacopus id quod ego.

Bibl.: F. C. von Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, IV, 2ª ed., Heidelberg 1850, pp. 141 sgg., 494 sgg.; H. Kantorowicz, *Il « Tractatus criminum »*, in *Il cinquantenario della « Rivista penale »*, 1925, pp. 362, 369 sg.

Piero Fiorelli

IACOPO (Lapo) Tedesco. - Architetto leggendario del sec. xiii, che il Vasari nella seconda edizione delle *Vite* (1568) dice venuto dalla Germania per costruire la basilica di S. Francesco di Assisi (di cui intende così spiegare i caratteri oltremontani), e autore di molte altre fabbriche. Viene detto anche padre di Arnolfo di Cambio.

I documenti contraddicono questa seconda asserzione, come pure l'assegnazione a lui di molte opere (il vescovato di Arezzo; i piloni del ponte alla Carraia e il Palazzo del Bargello a Firenze; la tomba di Federico II a Palermo, ecc.), diverse di tempo e di stile. Verosimilmente si tratta di una personalità immaginaria, dovuta a confusione del Vasari.

Bibl.: G. Vasari, *Vite*, ed. G. Milanesi, I, Firenze 1906, p. 279 sgg.

Emma Zocca

IACOPO DACCIESOLA : v. giacomo di cessolles.

IACOPONE da Todi. - Mistico e poeta francescano, n. a Todi ca. il 1230, m. a Collazzone il 25 dic. 1306. Studiò legge a Bologna, esercitò in patria l'arte della procura, e sul finire di una giovinezza scapigliata sposò Vanna dei conti di Coldimezzo, che, dopo un anno di matrimonio, morì, si dice, durante una festa, per il crollo d'un pavimento. Colpito al cuore, I. abbandonò il mondo, e dal 1268 al '78 visse come *bizoco* in penitenza eccessiva, randagia, selvatica. A questo decennio appartengono, forse, le laude del massimo ascetismo, dell'odio di sé portato fino a invocare ogni dispregio e ogni male, compresa la pazzia. Nel 1278 entrò come laico nell'Ordine francescano, meditò la mistica di s. Bonaventura, cantò la povertà innamorata e i gradi ascendenti della *santa nichilitade* (1278-88). Ma, temperamento estremista, intollerante di mitigazioni alla regola, precipitò nel gruppo più acceso dei dissidenti, i seguaci di Angelo Clareno, protetti da Celestino V. Nel 1294 in Palestrina si unì ai Colonnesi contro Bonifacio VIII; nel 1297 firmò con i ribelli il rifiuto di presentarsi al Papa, e fu con essi scomunicato. In questo periodo (1288-97) scagliò contro i Francescani rilassati, i prelati mondani e Bonifacio VIII, satire violente, che risentono d'indisciplina ereticale, anche se non sono dottrinalmente eretiche. Imprigionato con gli altri dopo l'espugnazione di Palestrina, I. dal carcere, accettato gioiosamente come suprema povertà, indirizzò rime di pentimento a Bonifacio VIII perché gli togliesse la scomunica, ma ciò non ottenne che dal successore Benedetto XI, alla fine del 1303. Forse nell'ultimo triennio il tempestoso mistico, domato dal dolore, cantò più altamente l'ebbrezza dell'amore di Dio. A I. viene talvolta attribuito il titolo di « beato »; il suo culto, però, non è stato riconosciuto dalla Chiesa.

Compose ca. 110 *laude* (cod. di Chantilly) e in latino lo *Stabat Mater*. Due linee si distinguono nella sua mistica e nella sua poesia : la *santa nichilitade* e la pazzia per amore; l'una muove dalla conoscenza di sé, l'altra dallo studio di Cristo; dalla prima derivano le laude dottrinali, dalla seconda le mistiche, non senza interferenze,

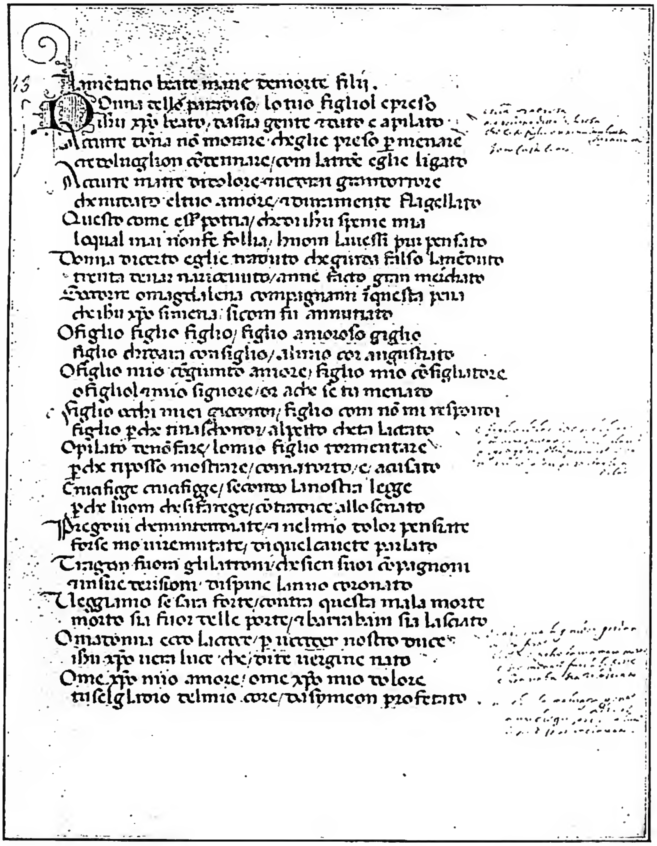
(fot. Ursini)

Iacopone da Todi - Ritratto idealizzato di I. da T. (1596), dipinto sul suo sepolcro - Todi, chiesa di S. Fortunato.

specie là dove il « nichil glorioso » raggiunge l'unione con Dio. I. eccelle nelle poesie alla Madonna. Lo *Stabat* interpreta liturgicamente il martirio della Vergine sul Calvario; la bellissima laude *Donna del Paradiso* la interpreta popolarmente e drammaticamente, rappresentando di scorcio tutta la Crocifissione. Con originalità superiore ai rimatori contemporanei, drammatizza in altre laude il contrasto fra anima e corpo, fra vivo e morto, fra piacere fugace e dannazione eterna; suscita l'orrore della sepoltura e il terrore del Giudizio. Ardentemente veristico nel suo pessimismo sugli uomini, sferza con il ridicolo la vanità femminile, le ipocrisie e le ambizioni dei bigotti, satireggia con feroce sarcasmo Bonifacio VIII. Ed è lo stesso poeta che canta ineffabilmente il presepio. Penitente eccezionale, tempra e cultura di grande lirico, I. scrisse solo a gloria di Dio e salute del prossimo, evitando, per umiltà, la ricerca dell'espressione, e si abbandonò alla sua vena, ora cristallina, ora torbida e torrentizia, adoperando la forma popolare della ballata con ritmi vari e sempre musicali. In quanto esprime (sia pure in modo paradossale) l'itinerario dell'anima a Dio, I. non è solo il rappresentante del medioevo, ma il poeta dell'ascesi e della mistica cristiana d'ogni tempo, il poeta che ha messo a fuoco la follia dell'amore divino e dell'ingratitudine umana.

Bibl.: Edd. principali : *Laude di Fra J. da T. impresse per ser F. Bonaccorsi*, Firenze 1490 (comprende 102 laude); *Le poesie spirituali del b. J. da T.*, con le scolie e annotazioni di F. Tresatti, Venezia 1617 (accoglie più di 200 laude); *Laude di J. da T.* a cura di G. Ferri, in ed. diplomatica, Roma 1910, Bari 1915 (si attiene all'ed. del Bonaccorsi), 2ª ed. riveduta e aggiornata da S. Caramella, Bari 1930; il medesimo testo con introd. bibliogr. e note a cura di F. Colutta, Milano 1940. – Studi sul testo: per la complessa storia dei codici e delle edizioni : G. Ferri, note all'ed. laterziana del 1915 e S. Caramella, note all'ed. del 1930; N. Sapegno, *Problemi di critica jacoponica*, in *Civiltà moderna*, 2 (1930), pp. 874-83; F. Argeno, *Per il testo delle laude di J. da T.*, in *La Rassegna* (1943-48); M. Apollonio, *J. da T. e la poetica delle confraternite religiose nella cultura preumanistica*, Milano 1946; A. Ugolini, *Laude di J. da T. tratte da due manoscritti umbri*, Torino 1947. Per la vita di I.: *Leggenda*, trecentesca, pubbl. da A. Tobler, in *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 2 (1878), pp. 26-39; Angelo Clareno, *Hist. septem tribulationum* ed *Epistola escusatoria*, ed. da F. Ehrle, in *Archiv für Liter.-u. Kirchengeschichte*, 2 (1886), p. 308 sgg.; Mariano da Firenze, *Com-*

pendium chronicarum Frat. Min., in *Arch. Franc. Hist.*, 1 (1908), pp. 98-107; G. Oddi, *La Franceschina*, a cura di N. Cavanna, Firenze 1931. Le vite iacoponiche dal sec. XVI al XVIII ripetono le notizie tradizionali. Dalla metà dell'Ottocento a oggi, data la dubbia autenticità della prima leggenda, si hanno piuttosto studi che biografie. Per la mistica di I.: C. L. Tempesti, *S. Bonaventura maestro esimio di spirito*, t. II, Venezia 1748; G. Gentile, *La filosofia*, Milano 1904, pp. 94-104; F. Novati, *L'amore mistico in s. Francesco d'Assisi e J. da T.*, in *Freschi e mini del Dugento*, Milano 1908, p. 198 sgg.; A. Gottardi, *L'albero spirituale di J. da T.*, in *Rassegna critica della lett. ital.*, 20 (1915), pp. 1-28, 84-116; E. D'Ascoli, *Il misticismo nei canti spirituali di frate J.*, Recanati 1925; L. Russo, *J. da T. mistico poeta*, in *Problemi di metodo critico*, Bari 1929, pp. 7-38 (interpretazione idealistica); M. Vinai, *J. e s. Bonaventura*, in *Cultura neolatina*, 1 (1941), pp. 133-42. Per la spiritualità e l'arte di I.: F. Ozanam, *Les poètes franciscains au XIIIe siècle*, Parigi 1852; J. Schmitt, *Metrica di J. da T.*, in *Studi medievali*, 1 (1905), pp. 513-60; A. D'Ancona, *J. da T. giullare di Dio*, Todi 1914; E. Underhill, *J. da T. poet and mystic*, Londra 1919; M. Casella, *J. da T.*, in *Arch. Romanicum*, 4 (1920), pp. 281-89, 429-85; N. Sapegno, *Frate J.*, Torino 1926; C. Cadorna, *J. da T.*, Firenze 1926; G. Trombadori, *J. da T.*, Venezia 1926; V. Soncini, *Bibliografia jacoponica*, Reggio Emilia 1933; F. Liuzzi, *La lauda e i primordi della poesia italiana*, Roma 1935; G. Papini, *J. da T.*, in *Storia della lett. ital.*, Firenze 1937, pp. 39-67. Per lo *Stabat Mater*: M. Suchet, *La poesia liturgica francescana nel sec. XIII*, Roma 1914; F. Ermini, *Lo Stabat Mater e i Pianti della Vergine nella lirica del medio evo*, Città di Castello 1916. Maria Sticco



(fot. Enc. Catt.)
IACOPONE da TODI - Lauda della Passione di Cristo. Codice del sec. XVI. Roma, Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele, Fondi minori, P. 30, f. 45.

CULTO POPOLARE. – I. fu un religioso di esimia santità di vita, informata ad un rigido ascetismo con forti espressioni di alto e infuocato misticismo, evidentissimo negli scritti. Santo o « beato », nel senso tecnico della parola, fu considerato dagli storici e dal popolo, che lo ha venerato con atti di culto, mentre il suo nome fu inserito nel *Martirologio francescano*. Sepolto nella chiesa delle Clarisse di Montecristo presso Todi, nel 1433 le sue ossa furono trasferite nella cripta di S. Fortunato, dove nel 1596 il vescovo Angelo Cesi le ricompose in più onorato sepolcro, decorandolo di bella iscrizione.

Però il culto di I. non è stato ancora confermato dalla Chiesa, nonostante i tentativi fatti in questo senso a Todi dal Consiglio municipale nel 1628 e dal Capitolo della cattedrale nel 1676. Nel 1868 e 1869 la Postulazione dei Frati Minori ha riaperto la causa e raccolto i documenti comprovanti questo culto reso *ab immemorabili*, che si è manifestato anche nell'iconografia con qualche miniatura, con l'effige sulla tomba e un'altra presso ad essa insieme ad altri santi, e specialmente con il celebre affresco cinquecentesco della cattedrale di Prato. Alla conferma definitiva sembrano opporsi certi atteggiamenti di I. nei riguardi di Bonifacio VIII e le note intemperanze poetiche relative allo stesso Pontefice.

BIBL.: *Martyrologium franciscanum*, 2ª ed., Parigi 1653, p. 628 sg.; L. Oliger, *Dove è morto il b. J. da T.?*, in *La voce di s. Antonio*, 11 (1907), pp. 343-48; cf. inoltre, *Acta Ord. FF. Min.*, 50 (1931), p. 50. Martino Bertagna

IADDUA: v. IEDDOA.

IAHEL: v. GIAELE.

IAHIEL (ebr. *Jĕḥî'ēl*). – Nome di alcuni personaggi biblici.

Oltre un figlio del re Iosaphat (*II Par.* 21,2) e un prefetto della « casa di Dio » al tempo del re Iosia (*ibid.* 35,8), tre leviti portano tal nome: uno appartenente ai suonatori di cetre (*I Par.* 15, 18. 20; 16,5); un altro della famiglia di Gerson (*ibid.* 23), incaricato di raccogliere i contributi per il Tempio (*ibid.* 28, 8), da distinguersi forse da I., figlio di un hachamonita, consigliere del Re (*ibid.* 27, 32); un terzo che partecipò alla purificazione del Tempio al principio del Regno di Ezechia (*II Par.* 29, 13) v. IEHIEL.

IAIR (ebr. *Jā'îr*). – 1. Israelita, della tribù di Giuda per parte del padre, e della tribù di Manasse per parte dell'ava. Il *clan* di I. appartiene alla metà della tribù di Manasse stabilitasi nella Transgiordania.

I. conquistò le trenta città amorrite, a sud del Jarmūq, in Galaad, che chiamò *ḥawwōth I.* cioè attendamenti abitati da seminomadi (*Num.* 32, 41; *Iudc.* 10, 4; *I Reg.* 4, 13; *I Par.* 2, 22). Meno esatta e secondaria la tradizione che pone nel Basan queste città (*Deut.* 3, 14; *Ios.* 13, 30). Le 60 città nel Basan, che *I Par.* 2, 23 sembra attribuire a I., furon conquistate da Nobe (*Num.* 32, 42).

2. Probabilmente distinto dal precedente e suo discendente è I. di Galaad, giudice d'Israele per 22 anni; padre di 30 figli e padrone di 30 città (solo la Volgata aggiunge «che chiamò con il suo nome»). Fu sepolto a Camon, vicino a el-Ḥoṣn (*Iudc.* 10, 3 sgg.).

3. Beniaminita, padre di Mardocheo (*Esth.* 2, 5).

4. Uno dei principali membri della sinagoga di Cafarnao (greco: Ἰάειρος), cui il Signore risuscitò

la figlia dodicenne (*Mt.* 9, 18 sgg. 23-26; *Mc.* 5, 22 sgg. 35-46; *Lc.* 8, 40 sgg. 49-56).

BIBL.: L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 79, 188; M.-J. Lagrange, *Evangile selon st Marc*, 5ª ed., ivi 1929, pp. 138-46; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, ivi 1938, p. 71 sg.; A. Fernandez, *Commentarius in librum Iosue*, ivi 1938, p. 192 sgg.; A. Clamer, *Les Nombres. Le Deutéronome* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 2), ivi 1940, pp. 453, 533; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, p. 118; L. Marchal, *Les Paralipomènes* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 4), ivi 1949, p. 30 sg. Francesco Spadafora

IAJO (LE JAY), CLAUDIO. - Teologo, controversista, n. verso il 1500 a Mieussy (Savoia), m. a Vienna, in Austria, il 6 ag. 1552. Ottenuto alla Sorbona (1534), il grado di licenziato in arti, e ordinato sacerdote, si associò il 15 ag. 1535 alla nascente Compagnia di Gesù a Montmartre. Recatosi in Italia (1537) vi trovò s. Ignazio di Loyola, partecipando alle prime attività apostoliche da lui dirette, specialmente a Roma e Ferrara, riconciliando a Bagnorea e a Brescia gli abitanti divisi in fazioni, riformando i costumi a Faenza. Nel 1542 partì per la Germania, dove a Spira, e soprattutto a Ratisbona, si distinse come oratore e controversista, minacciato di morte dagli eretici, ma rispettato per la sua nobiltà di vita ed il suo coraggio. Nel 1543-44 lavorò ad Ingolstadt, a Dillingen e a Worms; partecipò con s. Pietro Canisio alla Dieta del 1545; lo stesso anno fu inviato dal card. Ottone von Truchsess quale suo rappresentante al Concilio di Trento, che seguì nella sua traslazione a Bologna e Ferrara (1545-1549).

Nel frattempo il re Ferdinando d'Austria lo propose quale vescovo di Trieste, ma I. vi rinunciò, e il duca Guglielmo IV di Baviera lo chiese al papa Paolo III, per la restaurazione dell'Università di Ingolstadt. A Vienna fondò il Collegio dei Gesuiti.

L'immenso successo del suo lavoro tra i protestanti è attribuito dai biografi alla sua distinzione e modestia, accompagnate da franchezza, semplicità e affabilità, e anche ai suoi costumi irreprensibili e alle sue virtù sacerdotali.

BIBL.: Le sue lettere sono edite *Monum. Historica S. J.: Epistolae P. Broëti, C. Jaji*, Madrid 1903, pp. 254-84. Studi: J. Prat, *Le p. C. Le J. un des premiers compagnons de st Ignace de Loyola. Essai historique*, Lione 1874; P. Boero, *Vita del servo di Dio p. C. I.*, Firenze 1878; H. Tavernier, *Le p. C. l. J. Sa patrie et sa famille*, Annecy 1884-94; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, I, Friburgo in Br. 1907, passim, v. indice; C. Schlesinger, *Jesuitenporträts*, Ratisbona 1915, pp. 204-209; P. Tacchi Venturi, *Storia d. Comp. d. Gesù in Italia*, II, 1, 2ª ed., Roma 1950, pp. 114-20, 256-61. Arnaldo M. Lanz

«IAM CHRISTUS ASTRA ASCENDERAT». - È l'inno del Mattutino nella festa di Pentecoste, d'origine ambrosiana.

La discesa dello Spirito Santo in lingue di fuoco sugli Apostoli adunati in orazione con Maria S.ma è ampiamente narrata da s. Luca nel cap. 2 degli *Atti*. A questa narrazione si ispira il poeta e mette in bella evidenza la discesa dello Spirito e l'azione di s. Pietro che, primo fra tutti, parla un linguaggio inaudito fra gli umili pescatori della Galilea, da ciascuno ascoltato nella sua propria lingua.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, pp. 178-79; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, pp. 142-43; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, pp. 125-26. Silverio Mattei

«IAM LUCIS ORTO SIDERE». - Inno che si canta all'inizio dell'ora di Prima, composto da autore ignoto della scuola di s. Ambrogio, detto quindi ambrosiano. S. Benedetto infatti nella sua *Regola* dice: «inde sequitur ambrosianum» (cap. 12).

All'alba del nuovo giorno, fugate le tenebre della notte, la preghiera dei fedeli sale a Dio propiziatrice di aiuti per il compimento dei doveri del giorno e per evitare quei difetti che tanto grave discapito portano alla vita dello spirito. La Grazia del Signore infatti sarà l'umana salvezza, con essa si compiranno le buone opere e per essa saranno diretti a Dio i pensieri e le opere.

BIBL.: G. B. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, pp. 15-25; S. Baumer, *Histoire du Bréviaire romain*, I, Parigi 1905, p. 367 sg.; F. Vanderstuyf, *Les hymnes de l'Ordinaire du Bréviaire romain*, ivi 1922, pp. 36-37; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, pp. 45-46. Silverio Mattei

«IAM MORTE VICTOR OBRUTA». - Inno delle Lodi nella festa del S. Rosario, composto dal domenicano Th. A. Ricchini (cf. A. Walz, *Compedium historiae Ordinis Praedicatorum* [Roma 1948], p. 585) e già inserito nel Breviario domenicano nel 1834.

In bella ed elegante forma vi sono narrati i cinque misteri gloriosi: la Risurrezione, l'Ascensione, la Discesa dello Spirito Santo, l'Assunzione della Vergine S.ma e la sua incoronazione a regina del cielo e della terra.

BIBL.: G. Bossi, *Gli inni del Breviario romano*, Roma 1919, p. 203; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1936, pp. 268-69; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, pp. 181-82. Silverio Mattei

IAMNIA (ebr. *Jabhneh*; gr. Ἰεβνά, Ἰαβνήλ) - Città ai confini nord della Giudea (*Ios.* 15, 5), da identificarsi con Iabnia, città filistea smantellata da Ozia (*II Par.* 26, 6) e conosciuta in tempi posteriori come I., quando fu la base dei generali siriani contro Giuda (*I Mach.* 5, 58; 10, 69; 15, 40); fu sottomessa da Alessandro Ianneo (*Antiq. Iud.*, XIII, 6, 6; XV, 4). Nel 63 a. C. Pompeo la rese indipendente, ma nel 30 fu donata da Augusto ad Erode il Grande.

Fu molto popolata e in gran parte dagli Ebrei, i quali vi ebbero una fiorente scuola rabbinica, che s'ingrandì con il trasferimento a I. del Sinedrio (70-132). Il cristianesimo ebbe dei martiri già sotto Diocleziano; il vescovo compare a Nicea nel 325. I. ebbe il suo porto dove Eudocia costruì una chiesa in onore di s. Stefano e di s. Tommaso con ospizio, benché il porto fosse abitato in gran parte da samaritani. Nel medioevo I. fu detta *Yebelin*, storpiamento di Jabhneh, da cui prese nome la famiglia che la governava. Fino ai nostri giorni. I. è rappresentata da un villaggio musulmano *Jebnah*, che nel 1948 passò a far parte dello Stato ebraico.

BIBL.: A. Legendre, s. v. in DB. III, coll. 1115-19; G. Beyer, *J.*, in *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 56 (1933), pp. 246-48; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 147, 172, 200; Jons, *Palestine of the Crusades*, Londra 1938, p. 41. Bellarmino Bagatti

«IAM SOL RECEDIT IGNEUS». - Inno nei Vespri del sabato, di autore ignoto, appartenente al gruppo «irlandese-anglosassone».

Con lo sparire della luce del giorno e con il sopraggiungere delle tenebre il cristiano si rivolge a Dio uno e trino, luce perenne che illumina ogni uomo che viene nel mondo. Son due strofe semplici che cantano motivi già noti, ma ripresentati in bella ed agile forma.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, pp. 92-93; F. Vanderstuyf, *Les hymnes de l'Ordinaire du Bréviaire romain*, Parigi 1922, p. 112; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 98; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 80. Silverio Mattei

«IAM TOTO SUBITO VESPER EAT POLO». - Inno dei Vespri nella festa della Vergine Addolorata, in strofe asclepiadea, composto nel sec. XVII quando Innocenzo XI istituì la festa, con un concetto ispiratore differente da quello del Venerdì di Passione.

L'atroce e sublime martirio della Madre di Gesù ai piedi della Croce è presentato in una visione di grandezza apocalittica, con versi belli per elevatezza di concetti ed eleganza di forma.

BIBL. G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, pp. 298-99; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì

1932, pp. 248-50; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, pp. 173-75. Silverio Mattei

IANNES e MAMBRES. - Nomi di due maghi egiziani che, secondo tradizioni giudaiche, si sarebbero opposti a Mosè alla corte del faraone. S. Paolo li ricorda in *II Tim.* 3, 8. Nel greco però il secondo nome è Ἰαμβρῆς.

Le varianti aramaiche sono raccolte da H. Odeberg in G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Test.*, III, Stoccarda 1939, p. 193.

Siccome questi nomi non ricorrono né nel Vecchio Testamento né presso Flavio Giuseppe o Filone, sorge la questione donde Paolo li abbia attinti. Alcuni, con Teodoreto (*In II Tim.*, 3, 8: PG 82, 847), pensano a una tradizione orale, altri, con l'Ambrosiastro (PL 17, 494) e Origene (*In Matth.* lat.: PG 13, 1769), pensano a un apocrifo *I. et M. liber*. Nel *Contra Celsum* (IV, 51: PG 11, 1112) Origene informa che il neopitagorico Numenio (sec. II d. C.) conosce una «storia di Mosè e I. e Iambres». Anche Plinio il Vecchio (m. nel 79 d. C.) conosce «alia magices factio a Mose, et Ianne et Lotape ac Iudeis pendens» (*Hist. nat.*, 30, 2, 11). Secondo C. Spicq, l'opera a cui allude Plinio sarebbe anteriore al 65 e quindi potrebbe essere citata da Paolo. Non segue però che l'Apostolo citi come sacro questo od altri apocrifi che contengono tali nomi, come il *Documento sadoqita* (cf. M.-J. Lagrange, in *Rev. bibl.*, 21 [1912], p. 222), il *Vangelo di Nicodemo* (cap. 5). Questi nomi sono ricordati pure da Apuleio (*Apol.*, 80), dagli *Atti di Paolo e Pietro*, dalle *Constitut. Apostol.* (8, 1), dal *Targum* dello Pseudo-Ionathan *In Ex.* 1, 15; 7, 11; *Num.* 22, 22 (li dice figli di Balaam).

BIBL.: F. Vigouroux, s. v. in DB, III, coll. 1119-21; G. Bardy, *Epîtres pastorales*, in L. Pirot, *La Ste Bible*, XII, Parigi 1938, p. 212; C. Spicq, *Epîtres pastorales*, ivi 1947, pp. 370-72.
Pietro De Ambroggi

IAPHETH (ebr. *Jepheth*, *Jāpheth*, Settanta: Ἰάφεθ). - Figlio di Noè, minore di Sem (*Gen.* 10, 21, secondo l'ebr.) e maggiore di Cham (*Gen.* 9, 24), progenitore delle popolazioni a occidente e a nord della Palestina (*Gen.* 10, 2-5), tra cui i Cimmeri (Gomer), i Medi (Madai), i Greci, o Ioni (v. IAVAN). Ma si suol dare come discendente di I. la stirpe arioeuropea in genere.

Episodio saliente a cui è legato il suo nome è quello della benedizione paterna, conferita a lui e a Sem in occasione dell'incidente che diede modo ai due fratelli di manifestare il loro rispetto verso il padre Noè: «Iddio dilati (ebr. *japht*) I. ed egli trovi dimora nei padiglioni di Sem, e Canaan sia loro (di Sem e I.) schiavo» (*Gen.* 9, 27); in ciò si riconosce predetta l'espansione demografica e civile degli Arioeuropei, ma nello stesso tempo la loro subordinazione religiosa ai Semiti, dai quali ebbero infatti il cristianesimo.

Alcuni comparatisti di etnologia e letteratura ammettono una relazione tra il biblico I. e il greco Giapeto, (Ἰαπετός), che attraverso Prometeo e Deucalione (cf. Esiodo, *Opere e giorni*, 5, 50) ha, come quello, rapporto con un diluvio universale.

BIBL.: E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, pp. 220-21; F. Schmidtke, *Die Japhetiten der bibl. Völkertafel* (*Bresl. Stud. z. hist. Theol.*, 7), Breslavia 1926.
Giovanni Rinaldi

IARED (ebr. *Jeredh*, in pausa *Jāredh*). - Nome di due personaggi biblici.

1. Patriarca antidiluviano, della discendenza di Seth, figlio di Malaleel e padre di Henoch (*Gen.* 5, 15-20; *I Par.* 1, 2; *Lc.* 3, 37).

2. Israelita, dei posteri di Giuda. Era figlio di Ezra e fondatore di Gedor (= oggi Ğedūr, cf. *Ios.* 15, 58); *I Par.* 4, 18). I rabbini, con un gioco etimologico, fecero di I. un appellativo di Mosè (dalla radice *jāradh* = discendere), perché Mosè fece «scendere» la manna dal cielo, senza badare che il legislatore è della tribù di Levi.

BIBL.: A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, p. 74; III, ivi 1948, pp. 17-25; L. Marchal, *Les Paralipomènes* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 4), Parigi 1949, p. 36.
Francesco Spadafora

IASI: v. JASSI.

IASURA: v. SYRIA DEA.

IAVAN (ebr. *Jāwān*). - Trascrizione ebraica del nome degli «Ioni» (Ἰάονες) d'Asia Minore (*Gen.* 10, 2. 4; *I Par.* 1, 5 sgg.; *Is.* 66, 19; *Ez.* 27, 13), come l'assiro *Jāvanu*, *Jām(a)nu*, il sanscrito *Javaná*, il persiano *Jaunā* (cf. Eschilo, *Pers.*, 178, 563), il copto *Wejenin*. Più tardi I., come i corrispondenti orientali, fu usato nel senso generico di «Grecia» (*Zach.* 9, 13; *Dan.* 8,21 sgg.) e «figli degli *Jĕwānîm*» sono i Greci (*Ioel* 4, 6). Giovanni Rinaldi

IAVELLI, CRISOSTOMO. - Teologo domenicano, n. a Casale Monferrato ca. il 1470, m. a Bologna dopo il 1538. Religioso della provincia domenicana «utriusque Lombardiae» si consacrò tutto allo studio e all'insegnamento.

Uomo di grande ingegno, scrisse molto; contro il «Commentatore», in difesa dell'interpretazione tomistica di Aristotele compose: *Quaestiones acutissimae super VIII libros Physices ad mentem s. Thomae, Aristotelis et Commentatoris plurimum decisae.* Importanti e significative per l'epoca sono pure, oltre l'*Ethica christiana* (Venezia 1540), la *Philosophiae politicae sive civilis christianae dispositio* (ivi 1540) e la *Oeconomica vel familiaris christiana disciplina* (ivi 1540). Tutte le opere del I. furono raccolte in *Totius rationalis, naturalis, divinae ac moralis compendium* (3 voll. Lione 1567-90; 2 voll. Venezia 1577).

Ebbe rapporti con Pietro Pomponazzi. Questi, quando per la sua opera *De immortalitate animae* (1516), fu condannato dall'Inquisitore, si rivolse a I. e gli chiese una confutazione dell'opera. Il domenicano rispose brevemente ai vari punti della tesi controversa. Il Pomponazzi ne fu soddisfatto. I. trattò di nuovo la questione dell'immortalità nel suo *Tractatus de animae humanae indeficientia in quadruplici via, scil. peripatetica, academica, naturali et christiana* (Venezia 1536).

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 104-105; *Acta cap. gen. O. P.*, IV (*Monum. O. P. hist.*, 9), ed. B. Reichert, Roma 1901, pp. 49, 70, 119, 143, 150, 175; M. D. Chenu, s. v. in DThC, VIII, I, coll. 535-38; *Registrum litter. f. Thomae de Vio Caietani O. P.* (*Monum. O. P. hist.*, 17), ed. A. de Meyer, Roma 1935, p. 96. Sulla controversia col Pomponazzi v. F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, Firenze 1868, pp. 45-6, 351-55; H. Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Parigi 1922, pp. 32-40.
Alfonso d'Amato

IBAGUÉ, DIOCESI di. - Diocesi e città capitale del dipartimento di Tolina, Colombia, America meridionale.

Ha una superfice di 30.000 kmq., conta 500.000 ab. dei quali 499.500 cattolici, ha 56 parrocchie, servite da 86 sacerdoti diocesani e 13 regolari, un seminario, 5 comunità religiose maschili e 22 femminili (1949).

La diocesi fu creata dal papa Leone XIII il 20 giugno 1900. Il primo vescovo fu mons. Ismael Perdomo. La Cattedrale è dedicata alla Immacolata Concezione. È suffraganea di Bogotá.

La città di I., fondata nel 1550, fu, nell'a. 1854, capitale della Repubblica di Colombia.

BIBL.: P. J. Mac Auley, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 613; *Enc. Eur. Am.*, XXVIII, pp. 799-800.
Enrico Josi

IBÁÑEZ, PEDRO. - Teologo domenicano spagnolo, n. a Calahorra forse all'inizio del Cinquecento, m. nel convento di S. Maria di Trianos, di cui era priore, il 2 febbr. 1565.

Alunno del convento di S. Stefano di Salamanca, ove fece professione il 5 apr. 1540, insegnò teologia a S. Paolo di Valladolid e a S. Tommaso d'Avila. Qui conobbe s. Teresa di Gesù, a cui deve in modo particolare la sua fama, perché ne fu il confessore e direttore prediletto, che più influì sulla sua formazione spirituale, nel periodo in cui

essa stava pensando ansiosamente alla riforma del Carmelo e incontrava da ogni parte le più forti e impensate opposizioni. L'I. non solo ne approvò l'ardito e contrastato disegno, ma anche assisté la Santa e la sorresse con i suoi consigli, appoggiandola sia in Spagna che a Roma, fino ad ottenere il Breve pontificio per la fondazione del primo convento delle Carmelitane Scalze a S. Giuseppe di Avila. Assistette la Santa anche nella redazione dei regolamenti interni di quella casa; e le ordinò nel 1652 di scrivere una prima autobiografia, che poi andò perduta, e la storia delle fondazioni. I. lasciò il *Tratado del discernimiento de los espiritus* sulla vita straordinaria della sua penitente, nel quale dà prova di una esperienza grande e profonda nelle cose mistiche. S. Teresa lo ebbe in grande stima di dotto e di santo, e nella sua autobiografia scrive di averne vista l'anima salire immediatamente al cielo.

BIBL.: S. Teresa di Gesù, *Autobiografia*, capp. 32, 33, 38; P. Alvarez, *S. T. de J. y el p. I.*, Palencia 1880; *Année dominicaine*, nuova ed., febbr., I, Lione 1884, pp. 31-39; J. Cuervo, *Historiadores del convento de S. Esteban de Salamanca*, I, Salamanca 1914, pp. 691-98. Abele Redigonda

IBARRA, DIOCESI di. - Diocesi e città nel nord dell'Equatore (America meridionale).

Ha una superfice di 10.130 kmq., con una popolazione di 218.800 ab. dei quali 218.400 cattolici.

Conta 42 parrocchie con 80 sacerdoti diocesani e 27 regolari, un seminario, 9 comunità religiose maschili e 20 femminili (1949).

La diocesi fu creata dal papa Pio IX il 29 dic. 1862 per smembramento dell'arcidiocesi di Quito, di cui è suffraganea. La città di I. fu fondata il 28 sett. dell'a. 1606. Fu molto danneggiata dal terremoto del 1868. La Cattedrale è dedicata a s. Michele Arcangelo. Altre chiese notevoli sono quelle di S. Agostino, di S. Domenico, di Nostra Signora della Mercede, di S. Francesco, di S. Maria del Carmine.

BIBL.: G. Rheinhold, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, p. 614; *Enc. Eur. Am.*, XXVIII, p. 811. Enrico Josi

IBAS (*Hībā*). - Vescovo di Edessa, m. il 28 ott. 457. Fu capo della scuola di Edessa (v.) sotto il vescovo Rabbūlā insieme al quale assisté al Concilio di Efeso, ma dalla parte degli antiocheni. Quando Rabbūlā condannò le opere di Teodoro di Mopsuestia, I. ne rimase scontento. Una volta fatta la pace fra gli antiocheni e s. Cirillo d'Alessandria (433), I. fu espulso da Edessa dal suo vescovo e fu allora probabilmente che scrisse la sua lettera a Mārī, vescovo di Rēwardašīr in Persia.

Fece anche propagare le opere di Teodoro Mopsuesteno mediante versioni armene, il che obbligò Rabbūlā e poi Proclo di Costantinopoli a mettere in guardia gli Armeni contro le dottrine nestoriane. Nel 435 I. fu eletto vescovo di Edessa. Già nel 445 fu accusato di nestorianesimo dinanzi al patriarca di Antiochia, ma egli non comparve. Accusato di nuovo nel 448 e dietro ordine di Teodosio II, I. si presentò dinanzi ai tribunali di Tiro e Berito, dove negò di essere nestoriano, ma gli accusatori presentarono la sua lettera. I. poté tornare a Edessa; senonché nel 449 Teodosio II lo fece comparire di nuovo nel « Latrocinio di Efeso », ispirato dai monofisiti, dove fu deposto. Ma nel Concilio di Calcedonia (451), a cui era presente, fu riabilitato dopo la lettura della sua lettera, però dietro condanna di Nestorio. Tuttavia nel Concilio di Costantinopoli del 553 uno dei Tre Capitoli condannati fu appunto la lettera di I.

Questa lettera, scritta senza dubbio in siriaco, è conservata soltanto in greco (E. Schwartz, *Acta Conc.*, II, Berlino, 1, 3, p. XXIII sgg.). Essa ha un certo sapore nestorianizzante, accusa la dottrina di s. Cirillo di apollinarismo, distingue fra il Verbo e il suo tempio nato da Maria e sembra ignorare la comunicazione degli idiomi in Cristo.

BIBL.: P. Peeters, *La vie de Rabboula*, in *Recherches de science relig.*, 18 (1928), pp. 178-203; A. d'Alès, *La lettre d'I. a Marès le persan*, *ibid.*, 22 (1932), pp. 5-25. Ignazio Ortiz de Urbina

IBIZA : v. IVIZA.

IBN AL-'ASSĀL. - Giurista arabo, vissuto nel sec. XIII in Egitto. A lui si deve una compilazione di diritto canonico e civile, del tipo di quelle chiamate nomocanoni. La raccolta in parola può essere collocata attorno al 1240, il suo titolo originale è *al-Mağmū' aṣ-ṣafawī* (che significa "La raccolta di aṣ-Ṣafī").

Il materiale che servì a questa compilazione fu in parte autentico, in parte adulterato. La parte civilistica della raccolta venne ricavata prevalentemente da due compilazioni di diritto romano bizantino: il *Prochiron* (v.) e il cosiddetto *Libro siro-romano* (v.). La parte canonistica risulta invece formata anche da testi di origine bizantina, che sono i presunti decreti dei Padri di Nicea e precetti del Vecchio Testamento trattati alla maniera cristiana. A questo insieme di fonti vennero frammischiate norme di diritto musulmano di rito mālikita.

Più nota forse del testo originale è la cattiva versione etiopica dell'opera apparsa nel sec. XVII con il titolo *Fetḥa Nagast* (« La legislazione dei re ») e che è tenuta in molto pregio ancor oggi in Abissinia, nonostante la scarsa applicabilità pratica delle norme e dei precetti in essa contenuti.

BIBL.: I. Guidi, *Il Fetḥa Nagast o la Legislazione dei Re*, Roma 1899; C. A. Nallino, *Libri giuridici bizantini in versioni arabe cristiane dei secc. XII-XIII*, in *Rend. Accademia dei Lincei*, cl. scienze mor., 6ª serie, 1 (1929), pp. 103-11, 144-56. Antonio Rota

IBN BĀĞAH : v. AVEMPACE.

IBN 'EZRĀ' ABRĀHĀM ben MĒ'ĪR. - Grammatico, commentatore biblico, poeta, filosofo e astrologo, n. a Toledo (Castiglia) o a Tudela (Navarra) ca. il 1092, m., secondo la tradizione, a Calahora nel 1167. Emigrò, per sfuggire alle persecuzioni degli Ebrei, prima del 1140. Visse successivamente a Qajrawān, a Roma nel 1140, ove scrisse un commento all'*Ecclesiaste*, seguito da commenti agli altri quattro « rotoli » e da una grammatica ebraica (*Môznajim*, « Bilancia »).

Altre opere furono da lui redatte verso il 1144 a Lucca. Nel 1145 terminò il commento a *Isaia*; nello stesso anno si trasferì a Mantova, ove redasse un'altra opera di grammatica. Gli Ebrei italiani, dediti a studi talmudici, non apprezzarono l'attività scientifica di I. 'E. Nel 1155 egli si recò nella Provenza e qui, specialmente a Béziers, fu accolto con molti onori. A Rodez (Francia meridionale) terminò i commenti a *Daniele*, ai *Salmi* ed ai dodici profeti minori. Nel 1157 compì il commento al Pentateuco, che fu discusso perché non in tutto conforme alla tradizione talmudica. Nel 1158 redasse a Londra l'opera *Jĕsōdh mōrā'*. Nel 1160 scrisse a Narbonne un'opera astrologica. Poi si recò a Roma. La vita di I. 'E. è raminga, fatta di lavoro intenso e di povertà, di cui egli stesso parla con una punta d'ironia.

Come poeta, è troppo grammatico per concedersi delle licenze linguistiche. Molte poesie sono di carattere liturgico. Tratta talvolta della lotta tra corpo e spirito e insegna ad accogliere con serenità le vicende della vita. Ricorda altre volte le glorie passate d'Israele e, figlio del suo tempo, cerca di dedurre dalle visioni profetiche l'inizio dell'èra messianica.

Le sue idee filosofiche sono sparse nei suoi commenti biblici. La sua opera esclusivamente filosofica è il menzionato *Jĕsōdh mōrā'* (« La base del timore »). I. 'E. è seguace di Ibn Gĕbhîrôl. Nella psicologia si riscontra l'influenza di al-Fārābī, dei neoplatonici, dei pitagorici, riflessa nella filosofia araba. Dio è creatore in quanto trasforma la materia prima per emanazione. Il mondo dei corpi celesti occupa un posto intermedio tra la base primiera di tutte le cose ed il mondo sensibile in cui vanno distinte tre sfere: dei minerali, delle piante e degli esseri viventi. A capo dell'ultima sfera sta l'uomo, la cui anima è una emanazione. La Provvidenza divina si estende sulle leggi che governano l'universo, sicché l'uomo può esercitare la volontà propria. Il mondo sensibile dipende dalla costellazione dei corpi celesti e solo

l'anima di chi ha superato la natura sensuale dipende direttamente da Dio.

BIBL.: J. Bernfeld, *'E.*, in *Enc. Jud.*, VIII, coll. 326-41; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, Monaco 1933, pp. 130-37 e passim; G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Parigi 1947, p. 109 sg. e passim.; cf. anche J. M. Millos Vallicrosas, *El libro de los fundamentos de las tablas astronómicas de I 'E.*, con introd. e note, Madrid 1947; id., *Sobre la autenticidad de una obra astronómica da I. 'E.*, in *Sefarad*, 8 (1948), pp. 136-39. Eugenio Zolli

IBN GĔBHÎRŌL : v. AVICEBRON.

IBN RUŠD : v. AVERROÈ.

IBN SÎNĀ : v. AVICENNA.

IBN aṭ-ṬAJJIB : v. ABŪ 'L-FARAĞ 'ABDALLAH IBN AṬ-ṬAYYIB.

IBN ṬUFAJL : v. ABUBACER.

IBRIŠIMOVIĆ, LUCA. - Francescano, eroe nazionale croato, n. a Požega nel 1620, m. ivi nel 1698. Difensore del popolo cristiano di Slavonia contro la oppressione dei Turchi, fu più volte imprigionato e perseguitato a morte; lavorò instancabilmente per risanare la vita religiosa e civile del popolo sofferente. Durante la guerra di Vienna (1683-99) guidò l'insurrezione nazionale per la liberazione della Slavonia dalla tirannide turca, e nella battaglia di Sokolovac da valoroso condottiero sconfisse il nemico.

BIBL.: V. Batinić, *Djelovanje franjevaca u Bosni i Hercegovini*, II, Zagabria 1883, p. 175; J. Jelenić, *Kultura i bosanski franjevci*, I, Sarajevo 1912, p. 135; *Ibrišimović fra Luka*, in *Znameniti i zaslužni Hrvati*, Zagabria 1925, p. 113. Pietro Čapkun

IBSEN, HENRIK. - Poeta, n. a Skien, nella Norvegia meridionale, il 20 marzo 1828, m. a Cristiania (Oslo) il 23 maggio 1906. La sua vita si svolse dalla chiusa cerchia di una piccola cittadina, pervasa e non liberata dall'ansioso pietismo luterano, attraverso tristi vicende familiari, nella grettezza di una condizione meschina, ad esperienze d'ambienti sempre più vasti. Tetri e squallidi gli anni di Grimstad, dove visse guadagnandosi il pane come garzone di farmacia; ma prepara l'ingresso all'università e compone la tragedia della libertà audacemente battagliera, *Catilina*. Duri, ma generosi gli anni del noviziato letterario e teatrale a Cristiania, come studente, e a Bergen, dal 1851 al 1857, come direttore del Teatro nazionale, e a Cristiania ancora, dal 1857 al 1864, come direttore del Teatro norvegese, prima, poi come pubblicista e scrittore; e vi fa esperienza del teatro « teatrale » francese, dopo essersi, nella prima stagione del suo noviziato, imbevuto del teatro romantico dei Tedeschi e degli Scandinavi. Il terzo periodo è quello degli anni di vagabondaggio, i più fecondi d'opere : soggiorna specialmente in Italia, allontanandosi dalla sua terra nordica quasi per meglio comprenderla nelle ragioni elementari della sua natura, per darle, da lungi, un messaggio di vita. E infine, nel 1891, ritorna in patria, e vi medita le opere più ricche di immediato autobiografismo, pensate in una cerchia di riflessioni più severe, ma fiduciose nel messaggio testamentario che lascia ai suoi.

E in due rami, ascendente e discendente, di una parabola si compone la sua drammaturgia : perseguita con una coerenza, rara in tempi moderni, di ricerca interiore, tentando quella soluzione morale che conciliasse la problematica individuale e la problematica sociale, illuminando miticamente la realtà : ché l'arte è per lui « giudizio finale », come disse in un epigramma famoso; e la vita è lotta con i *troll* della mente e del cuore. *Catilina, I guerrieri di Helgeland, La commedia dell'amore, I pretendenti al trono, Brand* e *Peer Gynt* sono le opere più significative dell'ascesa : conclusa appunto dalla verticale audacia di *Brand*, il sacerdote protestante che nella vita disconosce la carità, e dall'orizzontale avventura di *Peer Gynt*, che dal nativo angolo di terra s'allontana per tentare il dominio e il piacere, e che alla sua terra stanco ritorna, dove l'ha atteso, invincibilmente fedele, l'amore. Il passaggio a un nuovo orientamento è segnato dal poema drammatico di *Cesare e Galileo*, sull'apostasia dell'imperatore Giuliano, e dalle *Poesie* : apologhi e confessioni, più che liriche, dense di emblemi e di testimonianze del suo travaglio. E infine, quasi ridiscendendo a portare fra gli uomini, in un linguaggio più immediato, illuminando i termini correnti della vicenda umana, fra gente quotidiana, il suo messaggio di spiritualità pietosa e giudicante, *Lega dei giovani, I pilastri della società, Una casa di bambola, Gli spettri, Un amico del popolo, L'anitra selvatica, Rosmersholm, La donna del mare, Hedda Gabler, Il capomastro Solness, Il piccolo Eyolf, John Gabriel Borkman* e *Quando noi morti ci destiamo*. Anche così discendendo egli sale; e se da *Il capomastro Solness* in avanti prevale l'apologia del poeta, il riflettere su se stesso e sul proprio messaggio, l'epilogo, come chiamò l'ultimo dramma, di una ricerca totale consumata nella parola scenica, con i capolavori *Una casa di bambola, Gli spettri, L'anitra selvatica, Rosmersholm, Hedda Gabler*, cantò, come nessuno intorno a lui, la tragedia dei precipizi individualistici, il peccato e l'espiazione dell'umana superbia : raccogliendo la meditazione religiosa e penitenziale in una sfera tutta irraggiata, dominata dall'emblema poetico ch'egli trasceglie, dalla tragica persona umana, eletta a dire la storia del peccato e della condanna.

Nella drammaturgia dell'Ottocento toccò a I., dopo avere sospinto alle possibilità estreme il linguaggio del poema drammatico, di ridiscendere a illuminare la vita quotidiana nella sua immediata sembianza, e di trasfigurare in un giudizio d'anima le vicende più trite della solitudine dei giorni umani, la sopravvivenza dei morti fra i vivi, la vita apparente degli uomini che attendono, per destarsi, il giorno del Giudizio. Inteso spesso solo nella risonanza accessoria del documento polemico o della teoria sociale, così che *Gli spettri* sembrano un documento clinico, e *Hedda Gabler* un proclama dell'individualismo dionisiaco, solo tardi è inteso come appello alla dignità della persona, con il suo destino di male e di bene, e con la soluzione individuale di ogni problema sociale. Nessun drammaturgo cantò più precipizi di lui : nessuno, di parola in parola, s'accommiata più consolatamente. Le verità delle immagini e delle ragioni eran caduche, la verità è ferma. Non conobbe le grazie, trageda irto e scontroso; ma si svegliò vicino al Dio risorto.

BIBL.: Per i testi, l'edizione centenaria, *Samlede Skrifter*, a cura di D. A. Seip e di F. Bull, Oslo 1928 sgg. Fra le traduzioni, completissima e commentatissima quella francese di P. G. La Chesnais, Parigi 1914 sgg. Adeguata la traduzione italiana dei *Drammi* a cura di C. Giannini e N. Zoja, con presentazione di A. Farinelli, Milano 1946. Per la critica, oltre le edizioni citate, il saggio di G. Brandes, *H. I.*, Copenaghen 1898; S. Slataper, *I.*, Torino 1916; M. Apollonio, *I.*, Brescia 1944. Mario Apollonio

ICA, DIOCESI di. - Città e diocesi del Perù, eretta a sede vescovile dal papa Pio XII il 10 ag. 1946 con la cost. apost. *Ad maiorem Christifidelium utilitatem*, per smembramento dall'arcidiocesi di Lima e dalla diocesi di Ayacucho. La diocesi è suffraganea di Lima. La Cattedrale detta La Merced è dedicata a s. Girolamo.

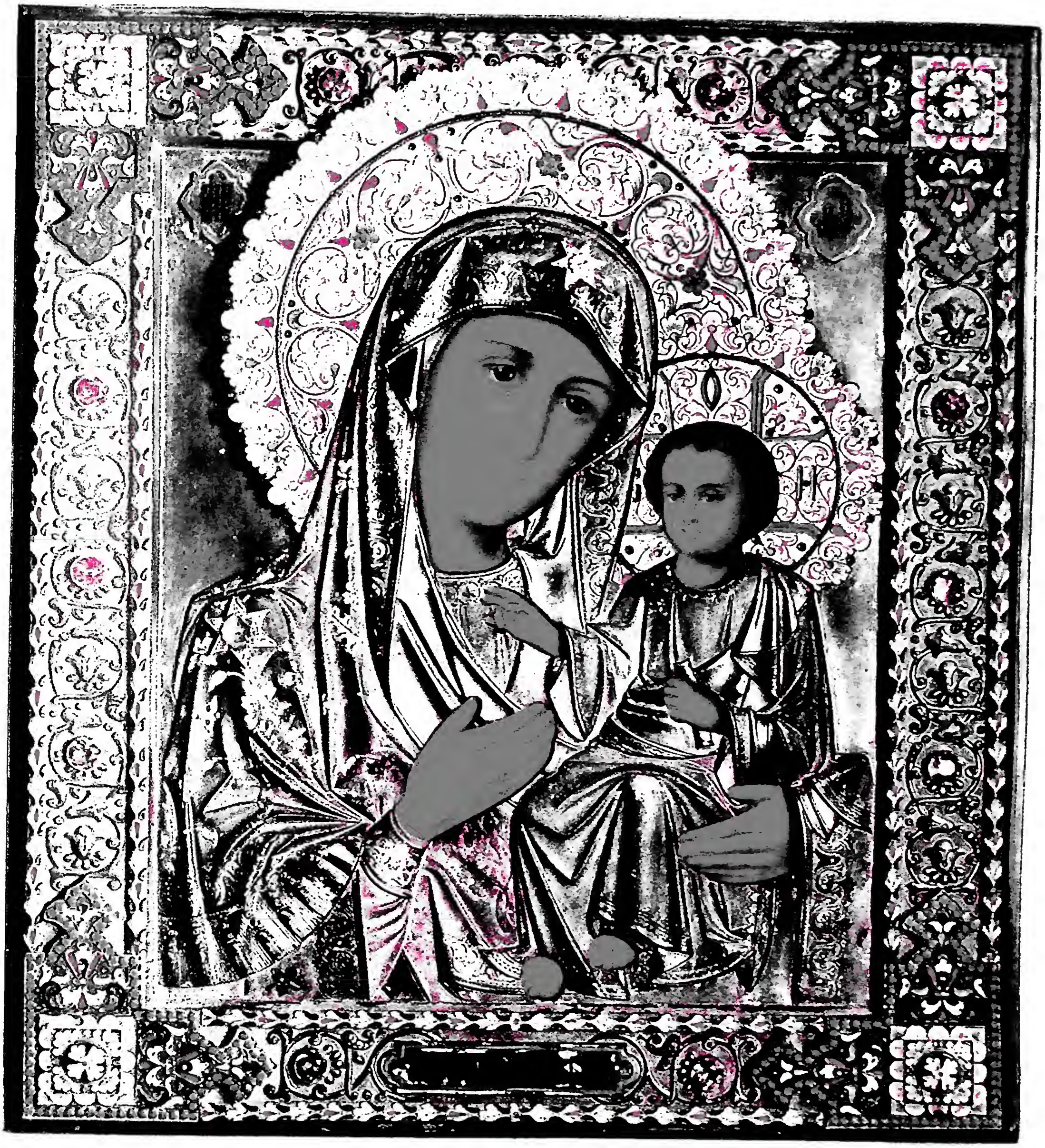
La diocesi si estende per 25.379 kmq. con una popolazione di 144.747 ab., dei quali 144.547 cattolici. Ha 27 parrocchie, servite da 13 sacerdoti diocesani e 3 regolari, un seminario, una comunità religiosa maschile e una femminile (1949).

BIBL.: AAS, 39 (1947), pp. 167-69. Enrico Josi

I. C. A. S. : v. ISTITUTO CATTOLICO ATTIVITÀ SOCIALI.

ICHABOD (ebr. *'î kābhôdh* «senza gloria»). - Figlio di Phinees e nipote del sommo sacerdote Eli (v.).

In uno scontro con i Filistei, quando fu catturata anche l'arca (v.) dell'alleanza (*I Sam.* 4,11), morirono i due fratelli Ophni e Phinees, e il vecchio padre Eli



(fot. Enc. Catt.)

LA « IVERSKAJA BOGORODICA ». Icona di stile bizantino donata dai cattolici Russi a Pio X (Pietroburgo 1908) - Roma, raccolta privata.

(da A. Grabar, *L'art byzantin*, Parigi 1938, tav. 47)
ICONE - S. Eudossia. I. in pietre colorate incrostate nel marmo (sec. XIII-XIV, secondo A. Grabar; sec. X, secondo S. Bettini). Istanbul, Museo, proveniente da S. Maria Panacrantos.

decedette all'annunzio della catastrofe. In mezzo a tanta tragedia la moglie di Phinees partorì un bambino, cui impose il nome di I. « come per dire: È passata la gloria d'Israele, alludendo alla cattura dell'arca di Dio, ed al cognato ed al marito » (*ibid.* 4,21). Non si sa altro di questo bambino dal nome simbolico. Angelo Penna

ICHANG, DIOCESI di. - Missione eretta l'11 sett. 1870 per divisione del vicariato apostolico del Hupeh, nella Cina centrale (v. HANKOW). Ebbe allora il nome di vicariato apostolico del Hupeh sud-occidentale, cambiato poi in quello di vicariato apostolico di I. il 3 dic. 1924. Una prima divisione del suo territorio, il 7 luglio 1936, dette origine alla prefettura apostolica di Shasi (v.) e con ulteriore divisione del 14 giugno 1938 fu eretto il vicariato apostolico di Shihnan (v.); con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, l'11 apr. 1946, la missione di I. fu elevata a diocesi, suffraganea di Hankow. È affidata, fin dall'origine, all'Ordine dei Frati Minori, che vi manda i Padri della provincia regolare belga di S. Giuseppe.

Negli attuali confini ha una superfice di ca. 30.000 kmq. Al 30 giugno 1948, su un totale di ca. 2 milioni di ab., i cattolici erano 15.551 e i catecumeni 1046. Oltre al vescovo, vi erano 38 francescani belgi e 1 cinese e 10 sacerdoti secolari cinesi. Nel Seminario preparatorio studiavano 28 alunni, in quello minore 11 e nel regionale di Hankow si trovavano per I. 10 chierici, tra filosofi e teologi. Il personale ausiliario risultava di 85 suore, di cui 71 cinesi, di 113 catechisti, 145 maestri, 117 battezzatori, 7 medici, di cui 5 suore, e 15 infermieri. Il territorio, diviso in 8 distretti, contava 24 stazioni primarie e 186 secondarie, 7 chiese e 29 cappelle. Tra le opere figuravano 1 ospedale con 7 letti, 6 ambulatori medici, 3 orfanotrofi con 212 ricoverate, 2 ospizi per vecchi con 7 degenti. Le 27 scuole elementari avevano 2833 bambini, le 2 medie 381 scolari, e le 29 di primi elementi e di preghiera 965 ascoltatori.

La prima cristianità, fondata in Kingchow dal gesuita Giacomo Motel (1660-63), diede origine a parecchie altre, comprese quelle delle zone montagnose, dove i cristiani si rifugiarono per sfuggire alle persecuzioni del 1724. Nel 1870, anno della sua erezione, la missione contava ca. 3000 cristiani ed ebbe in Kingchow la residenza dell'Ordinario, il piccolo Seminario (l'una e l'altro trasferiti nel 1883 a I.) e un orfanotrofio femminile. Notevole progresso si ebbe nel ventennio 1891-1911, nonostante le locali persecuzioni del 1898 e del 1904 e quella generale del 1900. Durante l'ultima guerra civile I. ebbe gravissimi danni e perdite di vite umane tra il personale missionario, sì che fu chiamata « la missione del sangue ».

BIBL.: GM, p. 197 sg; Archivio della S. Congregazione di Propaganda Fide, *Relazione quinquennale del 22 nov. 1922 e relazione annuale 1948*; MC, 1950, p. 160. Adamo Pucci

ICHOW, DIOCESI di. - Eretta in vicariato apostolico il 1° luglio 1937 per divisione del vicariato apostolico di Tsingtao, nella provincia civile dello Shantung, nella Cina settentrionale, rimase affidata ai Padri della Società del Verbo Divino, che vi lavoravano dal 1925 in maniera di fatto autonoma da quelli della missione madre; l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi, suffraganea di Tsinan.

Ha una estensione di ca. 18.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione di ca. 4 milioni di ab., i cattolici erano 20.277 e i catecumeni 174. Oltre al vescovo, vi erano 25 padri verbiti tedeschi e 2 sacerdoti secolari cinesi; 3 fratelli coadiutori tedeschi; 42 suore, di cui 38 cinesi. Nel Seminario intermissionale di Yenchow studiavano, per I., 3 alunni di filosofia e 3 di teologia. Precedenti statistiche riferivano un forte numero di catechisti, maestri, battezzatori e infermieri; 10 chiese e 185 cappelle, 2 ospedali, 6 ambulatori medici, 1 ospizio per vecchi, 2 orfanotrofi; 7 scuole elementari, 2 per catechisti e 33 di primi elementi e di preghiera. Ma la missione ha sofferto molto, nel personale e nelle opere, durante l'ultima guerra e in particolare in quella civile.

Gli inizi della predicazione evangelica risalgono al 1882 per opera di mons. de Anzer, allora vicario apostolico dello Shantung meridionale (v. YENCHOW), missione che comprendeva anche l'attuale territorio di I., e del p. Giuseppe Freinademetz, morto in fama di santità nel 1908. Dopo le difficoltà della prima guerra mondiale l'evangelizzazione riprese e fiorì, tanto che si venne alle erezioni di Tsingtao (v.), nel giugno 1928, e a quella di I. nel 1937.

BIBL.: AAS, 30 (1938), pp. 12-13; *Annuaire de l'Eglise catholique en Chine*, Shanghai 1948, passim; MC, 1950, pp. 318-19. Adamo Pucci

ICHTHYS: v. PESCE.

ICONE. - Voce greca che significa immagine, e che è passata nell'uso per indicare i dipinti portatili con immagini sacre dei primi secoli, e generalmente

quelli di tipo orientale. Il fanatismo iconoclasta, che fra l'VIII e il IX sec. perseguitò nel territorio bizantino la pittura religiosa, fece strage soprattutto di dipinti portatili; questo spiega l'estrema rarità delle i. dei primi secoli, e conseguentemente, per la scarsità dei confronti, l'incertezza nella loro datazione. Si aggiunga che le indagini sono anche ostacolate dal fatto che tali dipinti, per la venerazione stessa in cui furono tenuti, ebbero spesso a subire ridipinture o rifacimenti che li mantenessero efficenti al culto; e altre volte vennero quasi del tutto celati agli sguardi. Quest'ultimo è il caso della famosa i. del Salvatore del Sancta Sanctorum, detta l'Acheropita, di cui il *Liber Pontificalis* documenta già l'esistenza al tempo di Stefano II (752-757): completamente nascosta alla fine del sec. XII da un rivestimento di lamina d'argento dorato e da un velo dipinto che ne celava anche il volto originale, poté essere esaminata solo nel 1907 da mons. Wilpert che, nonostante lo stato rovinoso dell'immagine, giunse alla conclusione ch'essa è opera romana da attribuirsi al sec. V-VI. Invece nell'i. della Madonna di S. Maria Nuova un recentissimo restauro, rimovendo le volgari ridipinture ottocentesche, scoprì che l'immagine del sec. XII ne celava un'altra, preziosissima per bellezza e per remota antichità, che può forse risalire al sec. IV o V. Lo studio di queste due i. dà anche notizia della tecnica con cui erano eseguite: l'i. di S. Maria Nuova è a cera (v. ENCAUSTO) su tela di lino, secondo una tecnica che sembra fosse molto in uso nei secc. IV-VI; l'Acheropita invece è dipinta a tempera su tela di canapa incollata su tavola di noce e preparata con un leggero strato di biacca, e questa è la tecnica che viene comunemente usata in seguito.

Oltre a queste, che sono le più antiche superstiti in Roma, sono anteriori al movimento iconoclasta anche le i. con immagini di santi del Museo di Kiev, portate dal Sinai dal vescovo Porfirio (forse del sec. VI con caratteri affini alle pitture del Fayoum), e quelle simili del Museo del Cairo; mentre fra le molte in venerazione nei conventi del Monte Athos solo la Panagia Portaitissa del monastero di Iviron risalirebbe, secondo il Kondakov, al sec. IX. Altre i. famose in Roma sono quelle della Madonna della Clemenza in S. Maria in Trastevere, e della Madonna Salus Populi Romani in S. Maria Maggiore, entrambe di epoca incertissima: per la prima sono state proposte dalla critica datazioni varie, fra il sec. VII e la fine del XIII; la seconda, che sembra essere frammento di una immagine a figura intera, è variamente attribuita al V, al IX e al XIII sec., ritenendola in tale ultimo caso, come l'altra, copia da originale assai antico. Ugualmente incerta è la data di tutto quel gruppo di i. della Madonna che una tarda tradizione attribuisce a s. Luca, in Roma (S. Maria d'Aracoeli, S. Maria in Via Lata, S. Maria della Pace, S. Agostino, S. Maria del Popolo ecc.) e in altri luoghi d'Italia (Bologna, santuario di S. Luca; Bari, cripta del Duomo; S. Maria di Pulsano presso Monte S. Angelo, ecc.); di tutte però la più antica è quella dell'Aracoeli da assegnare al sec. X-XI. Fra le rare i. del sec. X sono anche la veneratissima Madonna Nicopeia in S. Marco di Venezia, proveniente da Costantinopoli, e il musaico portatile con il Pantocratore del Museo nazionale di Firenze, formato da minutissime tessere saldate nella cera, secondo una tecnica abbastanza diffusa in quest'epoca, e di cui si conservano esemplari anche di dimensioni piuttosto grandi nei monasteri di Chilandari e di Xenophon sul Monte Athos; noto esemplare di tali i. in musaico è quella con le 12 feste dell'anno, nel Museo dell'Opera del duomo di Firenze, del sec. XII. Più frequenti sono naturalmente le i. attribuibili a questo secolo (si ricordano, oltre quelle già citate di Roma, la Madonna detta di S. Guglielmo a Montevergine; la Madonna della Madia a Monopoli; la Madonna della Collegiata di Mercatello, ecc.). Non conviene invece più propriamente dare il nome di i. alle immagini dipinte in Italia nel secolo successivo, quando la nostra pittura vien sempre più distaccandosi dai modi bizantini; mentre in Russia e nei paesi balcanici, dove l'arte bizantina continuò a dominare incontrastata, la storia delle i. si identifica con la storia della pittura locale (v. BIZANTINA, ARTE; RUSSIA, *arte*). A questo proposito presenta anche particolare interesse il gruppo di antiche pitture orientali fra cui molte russe conservate attualmente nelle collezioni della Pinacoteca e del Museo sacro della Biblioteca Vaticana. In alcune zone d'Italia che mantennero più stretti legami con l'Oriente, nel Mezzogiorno e a Venezia, operarono pittori greci che, quasi del tutto appartati dai movimenti artistici locali, continuarono la tecnica bizantina mantenendosi fedeli alla tecnica e allo spirito originari. Particolarmente a Venezia dalla fine del sec. XV ebbe sede una colonia di pittori cretesi che ebbe larga attività fino alla metà del '700, e dei quali restano numerosissime i. presso la scuola di S. Niccolò, dove ha ancora sede la comunità dei Greci; i più noti fra questi veneto-cretesi sono Michele Damaskinos ed Emanuele Zanfurnari, entrambi della fine del '500.

(*da N. P. Kondakov, L'i. russe, Praga 1928, tav. 62*)
ICONE - *Volto Santo e Deposizione di Cristo.* Dipinto di Prokop Tchirin (primo trentennio sec. XVII) - Leningrado, Museo Russo.

In queste i. più tarde diviene frequentissimo il rivestimento di lamina argentea (già in uso nel sec. XII, come si è visto nell'Acheropita del Sancta Sanctorum), che ricopre talvolta il fondo, talaltra anche parte dell'immagine, di cui lascia visibile solo il volto. Le arti minori concorsero a rendere splendenti con tali rivestimenti e con altri ornati le i. più venerate. La lamina argentea che riveste l'Acheropita, e che ebbe restauri in varie

epoche fino all'età barocca, è nelle parti più antiche ad ornati geometrici battuti entro stampi, in altre parti ha figure a sbalzo, ed è arricchita anche di smalti; la Nicopeia di Venezia ha il nimbo a smalti su lamina d'oro e la cornice adorna di altri smalti bizantini coevi all'immagine. La tecnica più comunemente usata per l'ornamento dei fondi, soprattutto nei paesi d'Oriente, è la filigrana.

Fra le i. moderne merita una particolare menzione quella donata a S. S. Pio X dai cattolici russi nell'occasione del suo giubileo sacerdotale (1908). - Vedi tavv. XCIII-XCIV.

BIBL.: C. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Parigi 1910, passim (con bibl. prec.); Wilpert, *Mosaiken*, passim; P. Muratov, *La pittura russa antica*, Praga-Roma 1925, passim; C. Cecchelli, *Il tesoro del Laterano, L'Archeropita*, in *Dedalo*, 7 (1926-27), p. 295; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, Torino 1927, passim; I. Dirks, *Les saintes icones*, 2ª ed., Prieuré d'Amay-sur-Meuse 1939; W. Weidlé, *Le i. bizantine e russe*, Firenze [1950]; P. Cellini, *Una Madonna molto antica*, in *Proporzioni*, 3 (1950), pp. 1-6.

Emma Zocca

ICONIO. - Città dell'Asia Minore, in fertile pianura ai piedi del monte Tauro e presso un piccolo lago. Originariamente apparteneva alla Frigia (Senofonte, *An.*, I, 2, 19) ma amministrativamente fu più tardi incorporata alla Licaonia, di cui fu importante capitale (Strabone, XII, 6, 1). Attraversata dalla grande via commerciale che conduceva direttamente alle « Porte Cilicie » e collegata, per una via trasversale, con l'Eufrate, fu sempre ricca e prospera e abitata da buon numero d'Ebrei. Paolo e Barnaba nel loro primo viaggio missionario, scacciati da Antiochia (v.) di Pisidia, visitarono I. e predicarono nella Sinagoga, convertendo molti Giudei e Greci (*Act.* 14, 1-7). Ma di fronte all'ostilità sempre crescente dei Giudei, dovettero abbandonare la città per non essere lapidati e si rifugiarono « nelle città della Licaonia » (*Act.* 14, 6).

Sebbene I. fosse la capitale della Licaonia, etnicamente gli abitanti si consideravano Frigi e Luca adotta l'opinione comune. Ad I. sono posti i principali avvenimenti raccontati dagli apocrifi *Atti di Paolo e Tecla*. Oggi la città, che Claudio onorò con il nome di *Claudiconium* e che fu colonia romana sotto Adriano, è conosciuta con il nome di Conia.

BIBL.: E. Beurlier, *Icon*, in DB, III, coll. 803-805.

Donato Baldi

ICONOCLASTIA. - Eresia di coloro che contrastarono il culto delle immagini di Gesù Cristo e dei santi, specialmente nei secc. VIII-IX.

SOMMARIO: I. Sintesi storica. - II. Dottrina degli iconoclasti. - III. Esito delle persecuzioni iconoclaste.

I. SINTESI STORICA. – La parola *iconoclasta* significa letteralmente spezzatore di icone o di immagini sacre, dipinte o scolpite, raffiguranti Gesù Cristo, la B. Vergine, i santi. La storia ha applicato tale nome a quei fanatici nemici dell'uso e del culto delle immagini che comparvero nell'Impero bizantino durante i secc. VIII-IX. Capi degli iconoclasti furono gli imperatori bizantini in persona, i quali si adoperarono con la violenza ad abolire non soltanto il culto ma anche il semplice uso delle immagini. Vengono pure chiamati *iconomachi* o *nemici delle immagini*, per quanto tra l'uno e l'altro termine ci sia una notevole differenza. Sappiamo, infatti, esservi stati degli iconomachi che tolleravano o anche approvavano *l'uso* delle sacre immagini e ne avversavano soltanto il *culto religioso*: si può dire perciò che tutti gli iconoclasti sono degli iconomachi, ma non è esatto dire il contrario, che cioè tutti gli iconomachi siano degli iconoclasti.

L'i. bizantina fiorì nel sec. VIII, ma già prima la storia deve registrare molti iconomachi e persino qualche iconoclasta propriamente detto. Anzi, pur dopo cessato il movimento iconoclastico bizantino, vi furono in Occidente dei terribili iconoclasti (v. IMMAGINI, culto delle).

La storia della i. si svolge in due tempi, nettamente distinti tra di loro; tra essi intercorre un periodo di tranquillità in cui ebbe luogo il VII Concilio ecumenico, secondo di Nicea (787), che definì la questione dogmatica relativa al culto dovuto alle immagini sacre.

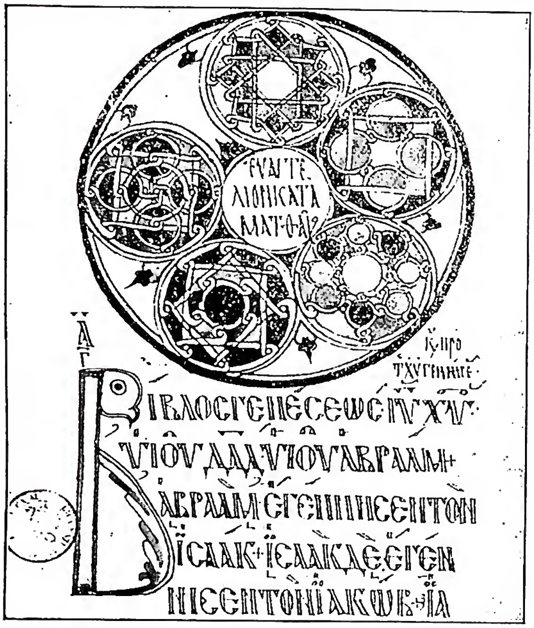
Fu l'imperatore Leone III l'Isaurico il primo che dichiarò guerra alle immagini nel 725, se non proprio con un decreto esplicito, almeno con un complesso di dichiarazioni e di disposizioni che lasciavano trasparire molto chiaramente la sua mentalità al riguardo. Gli storici si sono posti questo quesito: per quale motivo l'Imperatore scatenò una così violenta tempesta? Alcuni l'attribuiscono all'influsso del giudaismo e dell'islamismo; altri, invece, fanno notare che Leone aveva trascorso la sua giovinezza ed età matura ai confini orientali dell'Impero, in mezzo a popolazioni e soldatesche già infette di paulicianesimo manicheo, nemico per istinto di ogni rappresentazione materiale. Questa è la spiegazione più probabile. Ad essa si deve aggiungere il fatto di reali abusi introdottisi nel culto delle immagini e la mania riformatrice che il « basileus » manifestava in parecchi campi.

Ch. Diehl e L. Bréhier hanno però dimostrato che l'imperatore Leone ha voluto con l'i. comprimere l'influsso dei monaci.

Leone si sforzò in primo luogo di guadagnare al proprio punto di vista qualche vescovo. Vi riuscì difatti con Teodoro di Efeso, Tommaso di Claudiopoli e Costantino di Nacolia, ma fallì in pieno con il patriarca di Costantinopoli, s. Germano, il quale fu costretto a dare le dimissioni e lasciare il posto al sincello Anastasio (17 genn. 729). Due giorni dopo, nel quartiere della Calchis, l'immagine di Cristo fu sfregiata. Il sacrilegio provocò una sommossa subito soffocata nel sangue. L'episcopato bizantino, senza opporre grande resistenza, piegò il capo

(fot. Alinari)

ICONE - I. con l'immagine del Battista (sec. XIII) - Venezia, Museo di S. Marco.



(fot. Enc. Catt.)
ICONOCLASTIA - Tipo di decorazione proveniente da prototipi iconoclastici, secondo Zabughin. Miniatura del cod. Vat. gr. 354 f. 17r contenente il Tetraevangelo scritto da Michele Monaco (949) - Biblioteca Vaticana.

alla volontà dell'Imperatore e l'i. divenne la dottrina ufficiale. I patriarcati melchiti di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme, che non dipendevano dal « basileus », rimasero fedeli all'ortodossia, la quale fu difesa con eloquenza da Giovanni di Damasco e Giorgio di Cipro in discorsi rimasti celebri. Il papa Gregorio II (715-31) appena venne a conoscenza della nuova eresia, protestò energicamente presso l'Imperatore. Il successore, Gregorio III (731-43), fece altrettanto e nel Sinodo romano del 1 nov. 731 proclamò la legittimità del culto delle immagini. La risposta dell'Imperatore non si fece attendere. Non soltanto confiscò le rendite della Chiesa di Roma nelle province imperiali, soprattutto in Sicilia, ma pose alle dipendenze del patriarcato di Costantinopoli tutte le sedi vescovili del patriarcato di Roma che si trovavano in territorio bizantino. Altrettanto fece con le sedi vescovili del patriarcato melchita di Antiochia.

Alla sua morte, che avvenne nel 740, salì al trono il figlio, Costantino V, detto il Copronimo. Fino al 752 egli si mostrò relativamente moderato nel suo zelo iconoclasta. La rivolta del generale Artavasdo che, sostenuto dai fedeli rimasti nell'ortodossia, era riuscito in un anno e mezzo ad occupare Costantinopoli (giugno 741-nov. 742), aveva reso Costantino prudente. Nel 752 ritenne ormai giunto il momento opportuno di riunire in concilio tutto l'episcopato bizantino per far approvare ufficialmente la dottrina iconoclasta. Il Concilio, preparato accuratamente con piccole assemblee tenute qua e là, si riunì il 10 febbr. 754 nel palazzo imperiale di Jeria nei sobborghi di Costantinopoli e chiuse i suoi lavori il 28 ag. nella chiesa di S. Maria della Blacherne. Ivi fu letta la definizione dogmatica o l'ὅρος di questo vero e proprio conciliabolo che osò fregiarsi del titolo di ecumenico, nonostante l'assenza degli altri patriarchi orientali e del Papa. Sottoscritta da ben 338 vescovi, tale definizione condannava l'uso e il culto delle immagini, pur conservando il culto di intercessione, diretto alla Vergine e ai santi.

Nonostante tale definizione, il popolo, e soprattutto i monaci, non si sottomisero. Costantino V allora attuò contro di essi una violenta persecuzione. L'esilio, la prigione, la tortura : tutto fu adoperato contro gli iconofili. Ci furono moltissimi martiri. Contemporaneamente, le immagini vennero fatte a pezzi, gli affreschi ricoperti di calce, i musaici distrutti, le illustrazioni dei manoscritti bruciate o stracciate, le chiese dei monasteri sconsacrate. Un decreto emanato verso la fine del 764 impose a tutti i sudditi dell'Impero il giuramento di rinunziare alle immagini. Dimenticando le stesse decisioni del Concilio di Jeria, il « basileus » se la prese pure con il culto di intercessione reso alla Vergine e ai santi, facendo gettare le loro reliquie in mare. Spingendo il suo fanatismo laicizzatore all'estremo, diede la caccia finanche alla parola « santo » (ἅγιος) e la fece togliere dappertutto, anche dalle denominazioni geografiche e topografiche. Lo stesso fece contro la parola « monaco ». Chiamava i monaci: « questi sciagurati ». Per sopprimere tale « genìa maledetta », stabilì la pena di morte per tutti quei superiori che accogliessero novizi.

Sotto il successore di Costantino, Leone IV, che regnò appena 5 anni (775-80), la persecuzione venne in parte mitigata. Dopo, la vedova di Leone, Irene, assai sollecita del culto dei santi, prese in mano le redini del governo in luogo del suo unigenito, Costantino VI, di appena sei anni. Essa lavorò abilmente a preparare la restaurazione del culto delle immagini e a far cessare lo scisma esistente contro Roma e i patriarcati melchiti. Il 29 ag. 785 inviò una delegazione a proporre al papa Adriano I la convocazione di un concilio ecumenico. Il Papa approvò pienamente la proposta. Fece partire dei legati e il 17 ag. dell'anno successivo fu possibile aprire il Concilio a Costantinopoli nella chiesa dei SS. Apostoli. Ecco però scoppiare improvvisamente una rivolta dei soldati iconoclasti. Irene si vide costretta a rimandare il Concilio. Essa poté tuttavia disarmare le truppe ribelli, e richiamare, quindi, subito i legati e i vescovi che si erano già messi in viaggio. Il luogo del convegno però non fu più Costantinopoli ma Nicea. Colà si celebrò il VII Concilio ecumenico che anatematizzò l'i., spiegò e definì il culto reso alle immagini sacre, difendendone la legittimità contro le obiezioni degli avversari. La definizione di Nicea fu proclamata a Costantinopoli, in una ottava ed ultima sessione, dinanzi ad Irene e suo figlio nonché dinanzi al popolo ed al presidio militare.

Pur battuto a Nicea, il partito iconoclasta era ancora forte ed attendeva l'occasione propizia per prendere la rivincita. Tutto fu calmo fino all'813, allorché l'armeno Leone Bardas, mediante una rivolta militare, fu proclamato « basileus » con il nome di Leone V. Per far piacere ai soldati, ai quali doveva la corona imperiale, Leone non tardò un istante a riaccendere la lotta contro le immagini. Il patriarca s. Niceforo, zelantissimo difensore dell'ortodossia, dovette dare le dimissioni (13 marzo 815) e cedere il posto ad un notorio iconomaco, Teodoto Melisseno Cassiteras, il quale non ebbe altra premura che di condannare il Concilio del 787 e ridar vita alle decisioni di Jeria con un Sinodo di tre sessioni. Si scatenò immediatamente una persecuzione contro gli iconofili, assai più violenta di quella fatta sotto Costantino V. I vescovi furono cacciati e sostituiti con altri, i monasteri chiusi ed i monaci dispersi, i fedeli gettati in mare, rinchiusi in sacchi, o sottoposti a dura flagellazione fino a morirne, o imprigionati, o esiliati; ecco quanto avvenne sotto il regno di Leone l'Armeno che morì ucciso nell'820. Gli successe Michele II il Balbuziente (820-29), il quale si mostrò meno brutale. Fece ritornare gli esiliati e liberare i prigionieri, ma non andò più in là di questo. Le immagini restavano sempre proibite. Sotto l'imperatore Teofilo (829-42) si ebbe una nuova persecuzione. Numerosi confessori furono imprigionati e crudelmente torturati : famoso il caso dei due fratelli Teodoro e Teofane, sulla fronte dei quali un carnefice incise ben 12 versi giambici (836). Soltanto alla morte di questo « basileus » (842), si poté vedere quello che si era visto alla morte di Leone IV : una Imperatrice reggente, favorevole alle immagini, la quale ne restaurò il culto con prudenza : Teodora, vedova di Teofilo, la quale si sbarazzò del patriarca iconoclasta Giovanni VII e lo sostituì con s. Metodio, uomo di polso e di prudenza. Il giorno 11 marzo 843, prima domenica di Quaresima, si poté finalmente celebrare con tutta pompa il trionfo definitivo dell'ortodossia con una festa che è ri-

masta fino ai nostri giorni, con il nome di « Festa dell'Ortodossia ». Non vi si risparmiano gli anatémi contro tutti gli eretici e si rende triplice memoria eterna ai difensori della vera fede.

II. Dottrina degli iconoclasti. – Riguardo alla dottrina degli iconoclasti abbiamo scarse notizie, essendo stati distrutti i loro scritti. La fonte più importante che ci è giunta è la definizione o l'ὅρος del conciliabolo di Jeria (754), riportata e confutata negli atti del VII Concilio ecumenico (Mansi, XII, 208-352). I nemici delle immagini fanno appello ora alla Scrittura, ora alla Tradizione, ora al ragionamento teologico. Secondo essi, il culto delle immagini è una vera e propria idolatria, contraria al primo precetto del *Decalogo* : « Non ti farai scultura né immagine alcuna di ciò che è nel cielo in alto o nella terra in basso ecc. ». (*Es.* 20, 4).

Tentano poi di scoprire negli scritti dei Padri tutto ciò che può essere di sostegno alla loro tesi. Le citazioni sono spesso mutile, non interpretate nel loro contesto, talvolta interpolate a bella posta o addirittura fittizie. Soprattutto contro l'immagine di Cristo fanno valere il seguente ragionamento che, secondo loro, non lascia alcuna scappatoia agli iconofili : « Poiché Gesù Cristo è nello stesso tempo Dio e uomo, dipingendo la sua umanità, o la separate dalla divinità : e allora siete dei veri nestoriani e dividete il Cristo; o altrimenti siete dei monofisiti, perché cercate di circoscrivere la divinità che non può essere circoscritta e la fate scomparire nell'umanità ». Essi inoltre hanno pensato che la sola immagine, la sola rappresentazione autorizzata del Cristo, che è veramente degna di adorazione, è quella che si ha nell'Eucaristia mediante la consacrazione del pane e del vino. Così dicendo, si riferiscono alla vecchia espressione patristica che si legge tuttora nella Messa di s. Basilio, e che chiama le oblate : immagine del corpo e del sangue di Gesù Cristo. In ultimo espongono, a sostegno della loro tesi, gli abusi nei quali cadono certi iconofili. Una lista di tali abusi si può leggere nella lettera di Michele il Balbuziente a Ludovico il Pio scritta nell'824 (Hefele-Leclercq, IV, 42). Ma pur' ammesso che siano veramente avvenuti questi abusi, non sono poi tanto gravi. Il maggiore consisteva nel prendere le icone come padrini nel Battesimo.

Costantino Copronimo, come s'è visto, aveva attaccato non soltanto il culto delle immagini della Vergine e dei santi, ma anche il culto delle loro reliquie e aveva negato loro il potere di intercessione. Non pare che i teologi iconoclasti abbiano condiviso il pensiero di Costantino su questo punto. Il Concilio di Jeria aveva chiaramente messo in salvo il culto di intercessione.

III. Esito delle persecuzioni iconoclaste. – Il movimento iconoclasta finì con il dar luogo ad un effetto del tutto opposto a quello che avevano sognato i suoi promotori. Piuttosto che far scomparire il culto delle immagini, servì a farlo radicare maggiormente nel cuore dei Bizantini e a spingerlo fino all'esagerazione.

Per quanto riguarda l'arte religiosa, bisogna dire che il movimento iconoclasta ha distrutto dei capolavori inestimabili, ai quali ha sostituito un'arte profana, tutta fatta a base di ornamentazione animale, floreale e geometrica. Questo stesso tentativo però ebbe un'esistenza effimera. La paura tuttavia di passare per idolatri – accusa che gli iconoclasti facevano facilmente agli iconofili – rese gli artisti molto timidi nel rappresentare Gesù Cristo, la Vergine e i santi. Non soltanto essi abbandonarono la scultura, ma anche nella iconografia il loro genio creatore fu quasi spento dalla preoccupazione di fare non un'immagine fiorita dalla fantasia ma un semplice ritratto del prototipo. Questo spiega certi modelli stereotipati imposti dalla tradizione.

Per quanto riguarda la storia generale, le persecuzioni suscitate dagli iconoclasti produssero il doloroso effetto di approfondire sempre più il solco di divisione tra l'Oriente e l'Occidente nel campo religioso e di preparare lo scisma definitivo. Per la loro durata e la loro violenza, esse abituarono i Bizantini a vivere separati da Roma. I papi d'altra parte cominciarono a guardare con avversione questi imperatori eretici e persecutori, incapaci per di più di difenderli contro la pressione dei barbari, e pertanto volsero i loro occhi alla potenza politica dell'Occidente, rappresentata da Pipino il Breve e da Carlomagno. Ciò che essi vivamente sentirono e che costituirà l'oggetto delle loro proteste durante i secoli, fu la spoliazione e lo smembramento a vantaggio di Costantinopoli del patriarcato romano in Oriente decretato da Leone Isaurico nel 732. - Vedi tav. XCV.

Bibl.: Fonti per la storia e la dottrina dell'eresia iconoclasta : Atti dei Concili relativi all'i. in Mansi, XII-XIV; D. Serruys, *Les actes du Concile iconoclaste de l'an 815*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 23 (1903), pp. 345-51; gli atti tradotti in francese da Leclercq, in Hefele-Leclercq, III, 1217-21; *Cronache di Teofane e dei suoi continuatori*: PG 105-109; di Leone il Grammatico, *ibid.* 108; di Niceforo, *ibid.* 100; di Giorgio il Monaco, *ibid.* 110. – Fonti varie : J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, 3ª ed., Parigi 1923, pp. XIV-XX, passim; S. Giovanni Damasceno, *I tre discorsi sulle immagini*: PG 94, 1232-1420; s. Germano di Costantinopoli, *Epistula ad Thomam episcopum Claudiopoleos* : Mansi, XIII, 108 sg.; s. Niceforo, *Antirrhetici*, I-III: PG 100, 205-533; st Teodoro Studita, *Antirrhetici et epistolae, ibid.* 99. – Letteratura : L. Maimbourg, *Histoire de l'hérésie des iconoclastes*, Parigi 1674; K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit*, Gotha 1890; A. Tougard, *La persécution iconoclaste d'après la correspondance de st Théodore Studite*, Parigi 1897; E. Marin, *Les moines de Constantinople*, ivi 1897; A. Lombard, *Constantin V empereur des Romains*, ivi 1902; L. Bréhier, *La querelle des images*, ivi 1904; J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, 1ª ed., ivi 1905, pp. 253-380, passim; L. G. Tixeront, *Histoire des dogmes*, III, 2ª ed., Parigi 1912, pp. 454-73; C. Emereau, *Iconoclasme*, in DThC, VII, coll. 575-95; L. Bréhier, in Fliche-Martin-Frutaz, V, Torino 1945, pp. 449-89 (con ampia bib.).

Martino Jugie

ICONOGRAFIA CRISTIANA ANTICA. - Nel gruppo delle scienze filosofiche storiche che si occupano della ricostruzione scientifica dell'« orbis christianus antiquus », l'iconografia paleocristiana ha il còmpito di rintracciare nei prodotti dell'arte cristiana antica tutte le informazioni che possono far luce sulla cultura cristiana dei primi tempi. La sua attività quindi si svolge in base a quei monumenti e a quei resti monumentali che offrono rappresentazioni figurate, studiate non come creazioni artistiche corrispondenti a fini estetici (punto di vista riservato alla storia dell'arte), ma nel loro contenuto.

Considerata in un primo tempo come scienza piuttosto analitica e descrittiva (iconografia), limitata alla ricerca del vero significato dei temi e motivi iconografici e del metodo scientifico per scoprirlo, l'iconografia, sempre più intenta ai fini storici ed aiutata da una progressiva chiarificazione delle leggi proprie, è andata trasformandosi in questi ultimi tempi in una scienza più « penetrativa » e sintetica, cui converrebbe meglio il nome di iconologia.

Essa, infatti, non limita più i suoi sforzi all'identificazione del soggetto, alla descrizione di figure o scene e delle successive evoluzioni grafiche per cui passò l'espressione figurata, alla costituzione di gruppi più o meno ben classificati. L'opera d'arte, considerata come manifestazione di un pensiero e al servizio di finalità superiori, dopo

determinato il suo genere figurativo (simbolico, tipologico, allegorico, ciclico o narrativo), non soltanto viene situata nella catena generale degli sviluppi genetici dell'arte cristiana reperibili tanto nello spazio quanto nel tempo, ma pure studiata in tutti i suoi elementi costitutivi, anche quelli più nascosti, fino a raggiungere, attraverso le varie interferenze ideologiche concorrenti alla sua elaborazione, l'intero concetto ispiratore cui deve la sua esistenza. L'« immagine » creata per servire da veicolo di idee e di sentimenti tra l'ideatore e chi contempla, per l'iconologo diventa viceversa segno, simbolo, specchio, documento ricco d'informazioni sulle credenze, gli stati d'animo, i modi di vedere, gli usi, gli scopi di una determinata religione o civiltà.

Tra l'i. e la storia dell'arte vi è una certa differenza, ma differenza non significa, o non dovrebbe significare antagonismo, giacché l'una è sussidio e completamento dell'altra. Anche se in certi casi diventa difficile stabilire dove finisce il compito dell'iconografo e comincia, invece, quello dello storico dell'arte o viceversa, in linea di massima si può dire che per il primo l'elemento formale, come tale, non ha un interesse diretto (anche una rappresentazione priva di bellezza rimane per lui preziosa testimonianza) mentre, per il secondo, anche se intenda raggiungere attraverso la creazione artistica il mondo interiore del creatore, la qualità estetica, stilistica e tecnica e le sue vicende sono di primaria importanza. Le due scienze non si possono però del tutto separare; si debbono piuttosto orientare verso una stretta collaborazione. Lo studio genetico dei temi iconografici è addirittura impossibile senza chiare delimitazioni geografiche e datazioni cronologiche sicure, ottenute appunto spesse volte unicamente per via di analisi stilistica, mentre l'analisi degli schemi e la valutazione dei gruppi o complessi iconografici può premunire la ricerca stilistica contro deviazioni ed errori nelle proprie conclusioni. Se tutte due le scienze, insomma, hanno come oggetto materiale le creazioni figurate, ciò che è fine per l'una diventa quasi sempre mezzo per l'altra.

Scienza ausiliaria della storia dell'arte cristiana, l'i. lo è anche in alcuni casi della teologia, nella misura in cui riesce ad illustrare i vari e successivi aspetti della fede e delle credenze popolari riflessi nelle opere d'arte.

Vasto è il materiale sul quale si stende la ricerca iconografica. Esclusi i motivi puramente decorativi, presi in considerazione solo per quanto possano offrire criteri di datazione o di provenienza, il repertorio iconografico comprende le rappresentazioni di Dio e delle Persone della S.ma Trinità, degli angeli buoni e cattivi, della B. Vergine e dei santi, dei fatti del Vecchio e del Nuovo Testamento, della Chiesa e della sua missione, degli avvenimenti escatologici, dei riti liturgici, e tutti i segni simbolici o tutte le composizioni allegoriche di carattere dogmatico o morale, o che siano in qualche maniera espressione di fede, di devozione o di culto.

Tocca all'iconologo (ed è uno dei suoi compiti più difficili) il distinguere i motivi meramente ornamentali da quelli che, anche se apparentemente sembrano servire solo a scopi decorativi, non sono del tutto privi di senso simbolico perché ancora carichi degli ultimi riflessi di simbolismi passati o in via di essere abbandonati. Le varie tecniche di cui si servono le arti figurative interessano l'iconografia solo nella misura in cui le esigenze delle materie utilizzate possono aver influito sullo schema o sui particolari delle composizioni iconografiche, e perfino anche sulla scelta e la frequenza dei temi stessi.

Il metodo di cui l'i. si serve per giungere a risultati scientifici è ancora in via di perfezionamento e non può ancora essere formulato chiaramente. Per la raccolta dei materiali iconografici e la loro critica segue più o meno le norme delle scienze storiche od archeologiche in genere. Nella presentazione o sintesi iconografica finale mira ad elaborare un'immagine fedele e completa, a dare in parole l'equivalente (né più né meno) di quanto hanno voluto esprimere con le loro opere gli artisti riguardati, s'intende, non solo come decoratori più o meno valenti, ma anche come testimoni della cultura in cui vivono e mossi da motivi determinati nella scelta e l'elaborazione dei loro soggetti. Quanto all'esegesi propriamente detta delle opere d'arte, che si desidera sempre più oggettiva e solidamente motivata, l'iconografia cristiana dispone ormai di non pochi mezzi e principi che permisero già di raggiungere notevoli risultati.

Punto di partenza di questo lavoro è una precisa cronologia (relativa ed assoluta) dei prodotti dell'arte cristiana, non più considerati isolatamente, ma possibilmente in continuo confronto con l'arte profana e nella luce della storia della civiltà e della religione. Stabilita, poi, la coesistenza di due tradizioni, l'una letteraria e l'altra figurativa, spesso, ma non sempre, concordi tra di loro, si ricorre come è logico a questa come alla fonte più diretta, ed a quella come sussidio dove c'è concordanza d'intenti.

Si dà la precedenza alla tradizione figurata e al fatto iconografico perché ogni arte argomentativa o di edificazione, in cui predomina quindi il contenuto o il significato, può e deve considerarsi come un linguaggio « sui generis », che dispone di un vocabolario e di una grammatica propri e suscettibili di essere formulati, codificati e utilizzati ulteriormente come mezzi di comprensione. La iconografia cristiana quindi ricorre in primo luogo all'accurata analisi delle raffigurazioni stesse fin negli ultimi particolari, interrogando gli schemi di composizione, la distribuzione e il numero di personaggi, i loro atteggiamenti e gesti, le loro caratteristiche e i loro attributi, le loro vesti e l'ambiente in cui si muovono, il giuoco dei riscontri e dei contrasti, la destinazione della rappresentazione e i suoi rapporti con l'oggetto che adorna. Per maggior chiarezza e sicurezza, l'opera esaminata è confrontata con altre opere d'arte, anzitutto con quelle della stessa famiglia e di preferenza con quelle immediatamente precedenti nel tempo o contemporanee, secondariamente con quelle appartenenti ad altri gruppi, anche non cristiani, che offrono elementi di rassomiglianza. Ciò che in un'opera non è forse troppo chiaro lo diventa mediante un paragone con un'altra. L'occhio sensibile alle interferenze ed alle discrepanze scopre significati, sfumature di pensiero, modifiche ed evoluzioni, valuta, divide e raggruppa, acquista vedute panoramiche su complessi e ramificazioni e finisce per scorgere leggi, intendimenti e concetti informatori.

In secondo luogo, senza perciò cadere in una *petitio principii*, l'i. cristiana utilizza altre fonti non appartenenti al dominio dell'arte, e che per comodità si chiamano letterarie. Le iscrizioni che accompagnano talvolta le stesse rappresentazioni iconografiche, il materiale epigrafico, la S. Scrittura e gli apocrifi, la letteratura patristica, i testi liturgici, le fonti agiografiche e mistiche, le tradizioni mitologiche, cosmografiche, simbolografiche ecc., adoperate con criterio, specie dove rivelano concezioni o credenze generalmente diffuse in un dato periodo, prestano all'iconografia cristiana l'appoggio della loro conferma o addirittura il mezzo per capire ciò che il solo esame dell'arte non potrebbe chiarire.

Da quando esiste l'i. cristiana, si è convenuto di dividere i trattati e, quindi, anche la ricerca iconografica secondo i soggetti, disposti nell'ordine della loro importanza dogmatica o religiosa. Divisione comoda così per gli autori come per chi cerca informazioni d'ordine oggettivo. L'avvenire rivelerà se non converrebbe meglio sostituire a tale sistema, o per lo meno adottare accanto a questo una vera storia organica dei temi iconografici che permetta di seguire, periodo per periodo, i riflessi del pensiero cristiano nell'arte figurativa. Certo il metodo « storico », appunto perché mette in evidenza i numerosi incroci dei vari temi in un dato periodo e apre una visuale più larga su ciò che si potrebbe chiamare i complessi iconografici, non solo garantisce meglio la loro valutazione esatta, ma conduce anche ad una visione più coerente della vita del pensiero cristiano nel corso dei secoli.

Due questioni particolari sono per l'i. c. a. di una certa importanza; l'una relativa alla natura intima dell'arte paleocristiana, l'altra alle prime origini di quest'arte.

Tutti sono d'accordo nel riconoscere che l'arte cristiana antica, come del resto anche quella medievale, abbia come indirizzo prevalente la comunica-

zione del pensiero cristiano. Per dirlo con una brutta parola, è un'arte in larga misura contenutista. Quindi presta alle forme di cui si serve un certo valore di segni, di simboli. Ma che nella sua natura intima vada oltre a questo simbolismo apparente, comunicando allo spettatore idee o sentimenti da questi stessi segni non direttamente espressi, non è sempre stato da tutti accettato. Messe da parte le rappresentazioni in cui la forma stessa acquista carattere simbolico o allegorico (ΙΧΘΥC = Cristo; Ultimo giudizio con i fedeli rappresentati da agnelli), si tratta di sapere soprattutto se l'arte cristiana, oltre allo scopo di ritrarre semplicemente un avvenimento biblico, rituale o altro (Noé nell'arca, un banchetto, ecc.) intenda suggerire inoltre, per via tipologica simbolica allegorica, un concetto spirituale più nascosto, intelligibile solo per gli iniziati alla fede o ai misteri cristiani (salvezza, Eucaristia, ecc.). Inoltre si domanda se questo simbolismo sia di carattere funebre o escatologico (nelle decorazioni cimiteriali) o invece segua un indirizzo più generale, dogmatico-morale.

Dopo le esagerazioni delle prime scuole iconografiche, che spingevano l'interpretazione simbolica-dogmatica fino al punto di giungere ad una diecina d'interpretazioni diverse del medesimo soggetto, si manifestò una forte reazione (Hasenclever, Styger) che, spinta dal desiderio di trovare un principio unitario d'esegesi, rifiutava all'arte paleocristiana si può dire ogni valore simbolico, attribuendole una funzione meramente illustrativa. Da una esagerazione si cadde nell'altra. Oggi il carattere simbolico di quest'arte è generalmente ammesso; le opinioni differiscono solo nello specificare quale in questo simbolismo sia il concetto fondamentale atto a conferirgli una certa unità d'indirizzo. È probabile che, con il progredire delle ricerche particolari ed il perfezionarsi del metodo, la soluzione definitiva s'imporrà da se stessa.

Nei riguardi delle prime origini dell'arte paleocristiana, questione che interessa anzitutto la storia dell'arte, non si può negare che la soluzione di alcuni problemi iconografici sarebbe più facile se tale questione fosse maggiormente chiarita, sebbene non si debba esagerarne l'importanza. Non si è ancora potuto determinare un centro che abbia elaborato e diffuso le prime opere d'arte cristiana. Mentre per lungo tempo si riconobbe a Roma questo privilegio, venne poi anche qui la reazione da parte degli « orientalisti ». È ormai famoso il nome dello Strzygowski, che in un primo tempo dava la precedenza agli importanti centri ellenistici orientali (Alessandria, Asia Minore, Antiochia), poi all'Oriente più remoto (Edessa, Mesopotamia, Iran) per finire con il dare grande importanza agli influssi nord asiatici e nord europei venuti attraverso l'India verso l'Asia anteriore. Lo seguirono in diverse misure e con varietà di preferenze il Wulff, il Baumstark, il Diehl, il Dalton, il Kaufmann, il Toesca, il Morey e altri. I cosiddetti « romanisti » invece (Wilpert, von Sybel, Schultze, Sauer, Rodenwaldt, ecc.) considerano l'arte paleocristiana come una ramificazione dell'arte ellenistica romana. Non è sempre facile distinguere se l'argomentazione dei singoli autori si riferisce proprio agli esordi dell'arte cristiana antica, o invece alle origini dell'arte post-costantiniana (perché esiste pure una « questione bizantina »).

Secondo ogni probabilità l'arte cristiana è stata ideata quasi contemporaneamente nei vari centri cristiani importanti, servendosi delle forme d'arte universalmente diffuse improntate a influssi locali. La questione degli scambi è di ordine « secondario ». Ma occorreranno ancora numerose scoperte ed attenti studi particolari sulle caratteristiche di ogni regione e sui reciproci influssi, in base a monumenti cronologicamente ben datati, prima di poter precisare meglio e passare dall'ipotesi a fatti accertati.

Nella storia letteraria dell'i. cristiana si possono distinguere quattro fasi salienti.

Il primo notevole tentativo di ridare importanza ai monumenti iconografici cristiani è fatto dal Molanus (Jan Vermeulen), nel *De picturis et imaginibus sacris* (1570), opera interamente pervasa dallo spirito della controriforma.

Dopo la scoperta delle catacombe, nel 1578, moltissimo si deve al Bosio (*Roma sotterranea*, postuma, 1632), intorno al quale si raggruppano il Macario (Jean L'Heureux), il Ciacconio e il Van Winghe. Seguono il Reiske, *De imaginibus Jesu Christi* (1685), il Ciampini, *Vetera monumenta* (1690), l'Arnold, *Wahre Abbildungen der ersten Christen im Glauben u. Leben* (1700).

Mentre non c'è da dare importanza al periodo dei filosofi, i romantici francesi, invece, sotto l'influsso dello Chateaubriand, gettano i primi fondamenti di una scienza iconografica, mentre nella generazione seguente si vedono le prime opere complessive.

I nomi: Seroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments* (6 voll., 1811-23); R. Raoul Rochette, *Discours sur les types imitatifs* (1834); A. Didron, *Iconographie chrétienne: Histoire de Dieu* (1843); id., *Annales archéologiques* (1844-67); Ch. Cahier e A. Martin, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (1847-56) e *Nouveaux mélanges* (1874-77); A. Crosnier, *Iconographie chrétienne* (1848-76). In Germania seguono: v. Wessenberg, *Die christlichen Bilder* (1827); Müller, *Die bildlichen Darstellungen im Sanctuarium* (1835); J. v. Radowitz, *Ikonographie* (1834); Helmsdörfer, *Christl. Kunstsymbolik u. Ikonographie* (1839); F. Piper, *Mythologie u. Symbolik der christl. Kunst* (1847); W. Menzel, *Christl. Symbolik* (1854); A. Springer, *Ikonographische Studien* (1860); *Quellen der Kunstdarstellungen im Mittelalter* (1879) in cui si nota già una notevole esattezza scientifica.

Il vero metodo storico, indirizzato a mettere nella giusta luce la natura dell'arte paleocristana, si deve a G. B. De Rossi (m. nel 1894). La sua immensa attività scientifica apre un periodo in cui, accanto alle raccolte monumentali dei materiali, alle enciclopedie, ai manuali, ai periodici, ai capitoli generali nelle grandi storie dell'arte, si moltiplicano in ogni senso gli studi particolari (monografie); si precisa sempre meglio il valore da attribuirsi alle varie fonti letterarie ed alla storia della religione; si sfrutta più efficacemente il paragone tra cristianesimo ed altre culture antiche; si chiarisce progressivamente la cronologia dei monumenti; si estende la ricerca ai monumenti orientali. Tra i numerosi studiosi siano semplicemente ricordati: a Roma: R. Garrucci, M. Armellini, O. Marucchi, A. De Waal, Hartmann Grisar, G. Wilpert, A. Venturi, G. P. Kirsch, P. Toesca, G. de Jerphanion, F. Grossi Gondi; in Francia: E. Le Blant, Ch. Bayet, E. Müntz, J. Martigny, C. Rohault de Fleury, H. Barbier de Montault, G. Millet, Ch. Diehl, L. Bréhier, H. Leclercq; in Germania: H. Detzel, F. X. Kraus, V. Schultze, J. Ficker, G. Stuhlfauth, L. v. Sybel, O. Wulff, J. Sauer, W. Neuss, K. Künstle, F. J. Dölger; in Inghilterra: A. Jameson, O. Dalton, W. E. Crum; da ricordare infine: J. Strzygowski, N. Kondakov, D. V. Ainalov, P. Styger.

Il Pont. Istituto di Archeologia cristiana fondato da Pio XI nel 1925, indirizzato a raccogliere i risultati già ottenuti e a coordinare le ulteriori ricerche, attrezzato con ricche collezioni e biblioteca specializzata, mediante i suoi corsi di studio e le sue pubblicazioni ha già portato un contributo notevole anche all'i. paleocristiana.

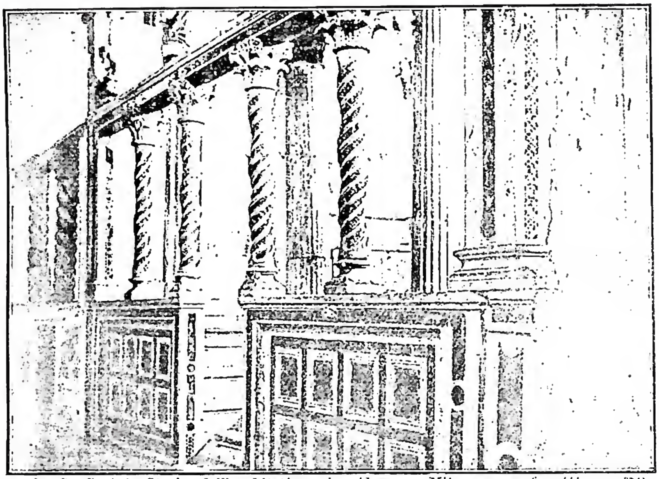
Bibl.: Opere generali: H. Detzel, *Christliche Ikonographie*, 2 voll., Friburgo in Br. 1894; F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, 2 voll., ivi 1895-1908; G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile*, Parigi 1916; L. Bréhier, *L'art chrétien, son développement iconographique des origines à nos jours*, ivi 1918; E. Baldwin Smith, *Early christian iconography*, Princeton 1918; F. Grossi Gondi, *I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli*, Roma 1923; H. Schrade, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Berlino 1923; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, 2 voll., Friburgo in Br. 1928; G. de Jerphanion, *La voix des monuments*, I, Parigi 1930; II, Roma 1938; C. R. Morey, *Early christian art*, Princeton 1942.

Principali raccolte di materiali: G. B. De Rossi, *Musaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al sec. XV*, Roma 1872-99; E. Le Blant, *Etude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, Parigi 1878; id., *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, ivi 1886; G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Roma 1903; id., *Die römischen Mosaiken u. Malereien der kirchlichen Bauten*, 4 voll., Friburgo in Br. 1916; id., *I sarcofagi cristiani antichi*, Roma 1929-36; H. Achelis, *Die Katakomben von Neapel*, Lipsia 1936; oltre a numerose raccolte speciali degli oggetti di arte minore. Per questioni di metodo: J. Wilpert, *Prinzipienfragen der christlichen Archäologie*, Friburgo in Br. 1889; P. Styger, *Der heutige Stand und die künftige Aufgabe der christl. Archäologie*, in *Schweizer Rundschau*, 1923; id., *Die altchristl. Kunst. Grundlegende Erörterungen über die Methode der Datierung u. Auslegung*, in *Zeitschr. f. kath. Theologie*, 53 (1929), pp. 545 sgg. Carattere intimo dell'arte cristiana antica: M. Dvóřak, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, 2ª ed., Monaco di B. 1924; J. Sauer, *Wesen u. Wollen der christlichen Kunst*, Friburgo in Br. 1926; P. Styger, *Die altchristl. Grabeskunst*, Monaco di B. 1927; G. P. Kirsch, *Sull'origine dei motivi iconografici nella pittura cimiteriale di Roma*, in *Rivista di archeologia crist.*, 4 (1927), p. 259 sgg.; id., *Der Ideengehalt der ältesten sepulkralen Darstellungen in den römischen Katakomben*, in *Römische Quartalschrift*, 36 (1928), p. 1 sgg.; J. Herwegen, *Christliche Kunst und Mysterium*, Münster in V. 1929; H. Lother, *Realismus u. Symbolismus in der altchristl. Kunst*, Tubinga 1931; B. Knipping, *Symbool en allegorie in de beeldende Kunst*, Nimega-Utrecht 1941; R. Gillis, *Le symbolisme de l'art religieux*, Parigi 1942. Origini dell'arte cristiana: A. Riegl, *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik*, Berlino 1893; D. Ainalov, *I fondamenti ellenistici dell'arte bizantina* (in russo), Pietroburgo 1900; A. Riegl, *Die spätrömische Kunstindustrie*, 2 voll., Vienna 1901-23; 2ª ed. ivi 1927; J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, Lipsia 1901; Ch. Diehl, *Manuel de l'art byzantin*, Parigi 1910; 3ª ed. ivi 1925; O. M. Dalton, *Byzantine art and archaeology*, Oxford 1911; F. Wickhoff, *Römische Kunst*, Berlino 1912; O. Wulff, *Altchristl. und byzantinische Kunst*, Berlino 1914; 2ª ed. 1936; E. Baldwin Smith, *op. cit.*; J. Strzygowski, *Ursprung der christlichen Kirchenkunst*, Lipsia 1920; J. Wilpert, *Die altchristl. Kunst Roms und des Orients*, in *Zeitschr. f. kath. Theologie*, 45 (1921), pp. 337-69; id., *Roma fondatrice dell'arte monumentale paleocristiana e medievale*, in *Atti del X Congresso internaz. di storia dell'arte*. Roma 1922, pp. 63-71; M. Dvóřak, *Die Entstehung der christl. Kunst*, in *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 2, 14 (1923), pp. 1-13; E. Weigand, *Die Orient- oder Romfrage in der frühchristl. Kunst*, in *Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft*, 1923, p. 233 sgg.; O. M. Dalton, *East christian art*, Oxford 1925; Kömstedt, *Vormittelalterliche Malereien*, Augusta 1929; H. Peirce e R. Tyler, *L'art byzantin*, 2 voll., Parigi 1932. Per ulteriori riferimenti v. C. Cecchelli, *Il problema dell'« Oriente o Roma » alla luce delle scoperte ecc.*, in *Atti del I Congresso naz. di studi romani*, I, Roma 1929, p. 669 sgg.; G. Galassi, *Roma o Bisanzio*, ivi 1930.

Luciano De Bruyne

ICONOGRAFIA POPOLARE. - Le immagini sacre sono state rappresentate anche in modi adeguati al gusto, alle credenze, ai bisogni dei volghi, e per opera o d'inesperti artefici popolari, o di artisti che intenzionalmente si rivolgevano alle classi umili.

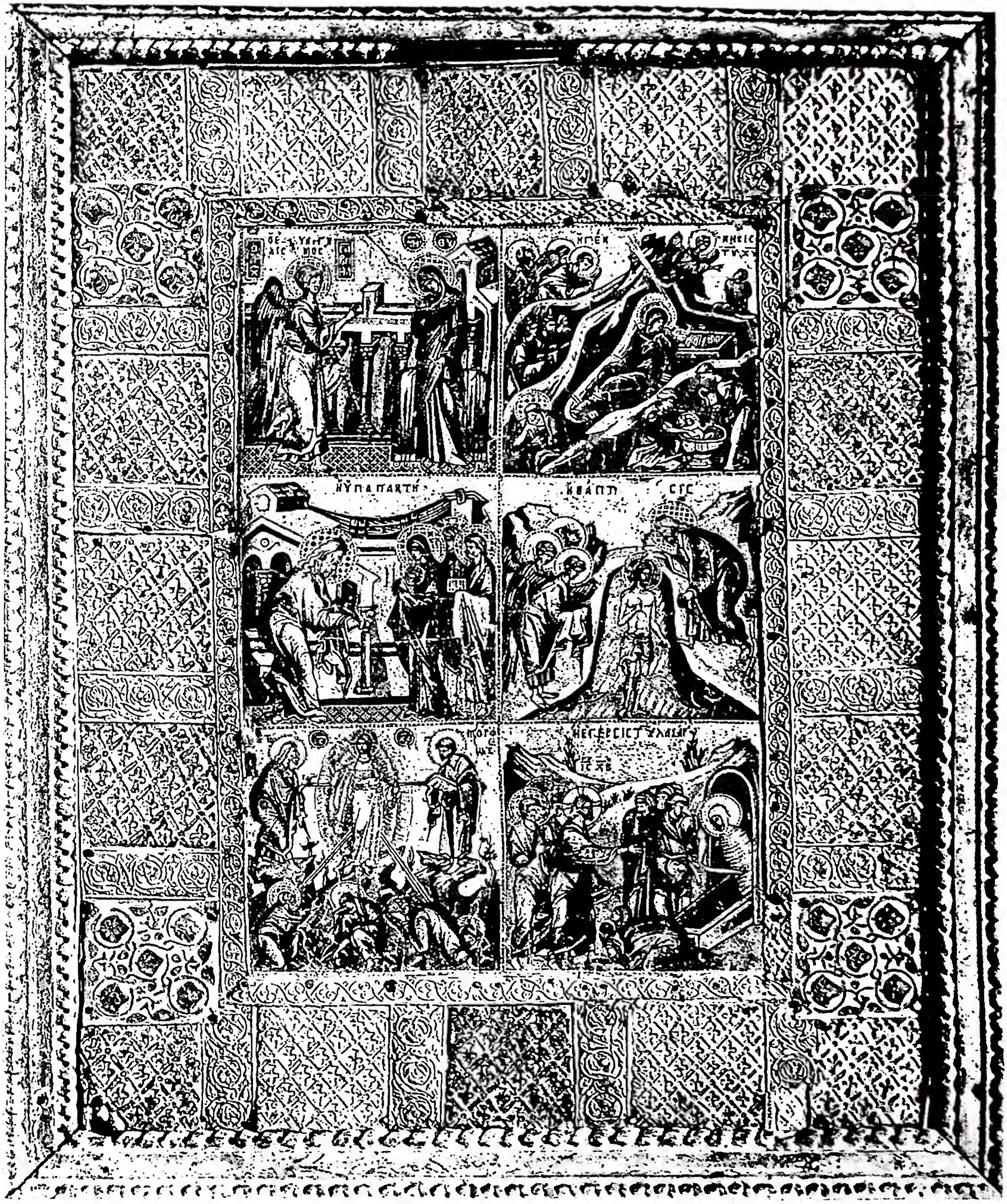
Le affermazioni dei testi medievali (*imagines sunt libri laicorum, invisibilia per visibilia*) confermano la grande importanza che veniva attribuita al valore intrinseco delle rappresentazioni. Ciò ha dato luogo a una produzione ricca e varia, ininterrotta attraverso i secoli, e in cui talvolta il sintetismo lirico proprio dell'arte popolare ha trovato espressioni felici e intense, talvolta invece la rozzezza e la deformazione hanno prevalso, a scapito dell'arte. I temi grafici si sono tramandati, come i temi letterari e agiografici, adeguandosi al variare dei gusti: p. es., l'i. popolare secentesca accentuò linee ed espressioni ereditate da quella medievale, nella ricerca di una sempre maggiore evidenza. Così l'*Ecce Homo* venne sempre più aggravato di catene e la sua corona di spine fu rappresentata con aculei sempre più grossi; la Vergine addolorata apparve trafitta da sette enormi spade. Caratteristiche sono le false interpretazioni a cui ha dato luogo l'i. p. sacra presso i volghi: basti ricordare la leggenda della s. Kümmernis, nata nei paesi fiamminghi, per spiegare l'immagine del Volto Santo di Lucca, dove il Crocifisso viene raffigurato con lunghi capelli e la tunica. Motivi fantastici derivati dall'i. p. sono riconosciuti anche nella leggenda di s. Antonio abate, di s. Cristoforo, ecc. Fin dall'invenzione della stampa l'i. p. ha avuto grandissima diffusione in tutta Europa, per mezzo di fogli volanti e di libretti con xilografie a cui talvolta si aggiungevano i testi in versi o in prosa. La tradizione si è conservata attraverso i secoli ai tempi recenti, adottando via via i nuovi mezzi tecnici, come incisioni in rame, litografie semplici o colorate, zincografie. Alla diffusione hanno molto contribuito i pellegrinaggi ai santuari, i venditori ambulanti d'immagini sacre, i cantastorie. Molte di queste immagini si trovano nelle case di campagna e davanti ad esse le famiglie dicono le litanie prima del riposo, o nelle stalle a protezione del bestiame. Raffigurazioni analoghe sono dipinte sui carri agricoli o sulle prore delle barche da pesca. Di maggiore impegno è l'i. p. sacra nel mobile rustico, nelle ceramiche e in suppellettili varie: e ancor più nelle cappelle e chiese campestri e paesane, sia con dipinti murali sia con sculture: qui si giunge, senza soluzione di continuità, fino all'arte illustre. Un aspetto particolare, che va studiato a sé, è costituito dalle tavolette degli ex-voto.



(da C. Gavini, Storia dell'architettura in Abruzzo, Milano s. a. fig. 444, p. 374)
ICONÒSTASI - I. di tipo occidentale ossia pergula (sec. XIII). Albe, chiesa di S. Pietro.

BIBL.: P. L. Duchartre e R. Saulnier, *L'image populaire*, Parigi 1925; P. Saintyves, *L'imagerie religieuse ou les images de sainteté*, in *Revue folkl. français*, 1 (1930), pp. 207-18; P. Arrigoni e A. Bertarelli, *Rappresentazioni popolari d'immagini venerate nelle chiese di Lombardia*, con prefazione di G. Nicodemi, Milano 1936; C. Cocchiara, *Le immagini devote del popolo siciliano*, Palermo 1940; *Arte religiosa popolare in Italia. Catalogo generale della mostra d'arte popolare a Venezia 1942*, Roma 1942; P. Toschi, *Saggi sull'arte popolare*, ivi 1943. Paolo Toschi

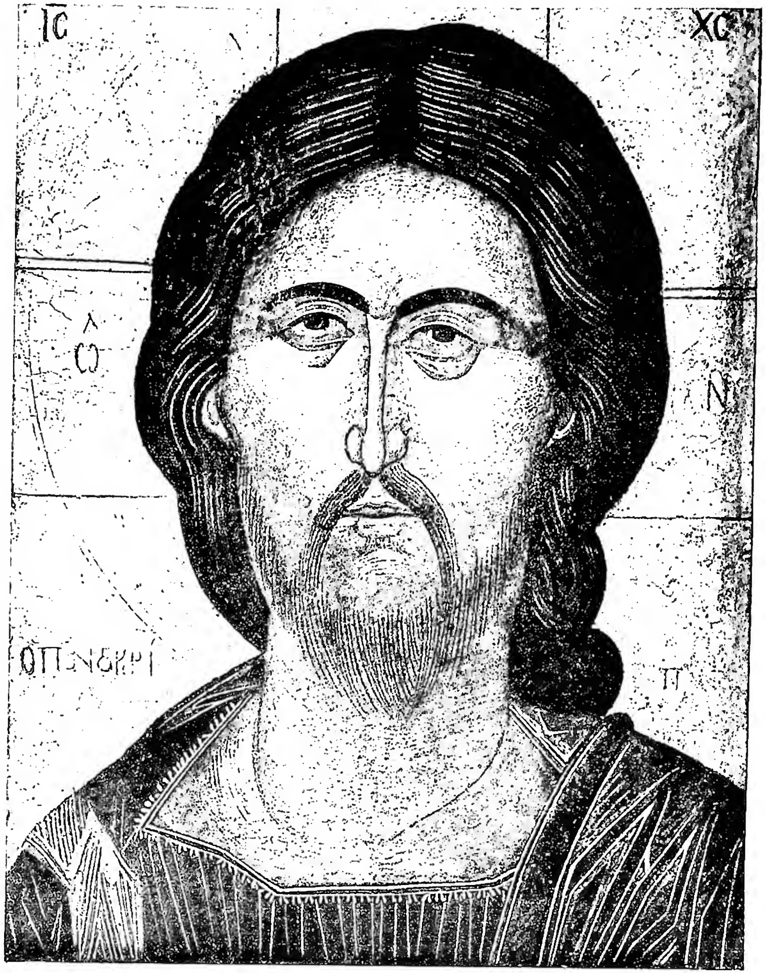
ICONÒSTASI. - Dal greco εἰκονοστάσιον. Per sé, è qualsiasi attrezzo sul quale è appesa o fissata una icone (G. Codinus, *De officiis Magnae Ecclesiae et Aulae Constantinopolitanae*, Venezia 1729); ma propriamente è il nome della divisione interposta tra il presbiterio e la navata, in uso nelle antiche basiliche cristiane. Consisteva in un'alta parete con una sola porta nel mezzo; oppure in un architrave sorretto da colonne, i cui intercolumni, meno quello centrale, erano chiusi inferiormente da transenne (spesso anzi le colonne si impostavano sopra le transenne) e, in alto, da velari che celavano



(fot. Alinari)

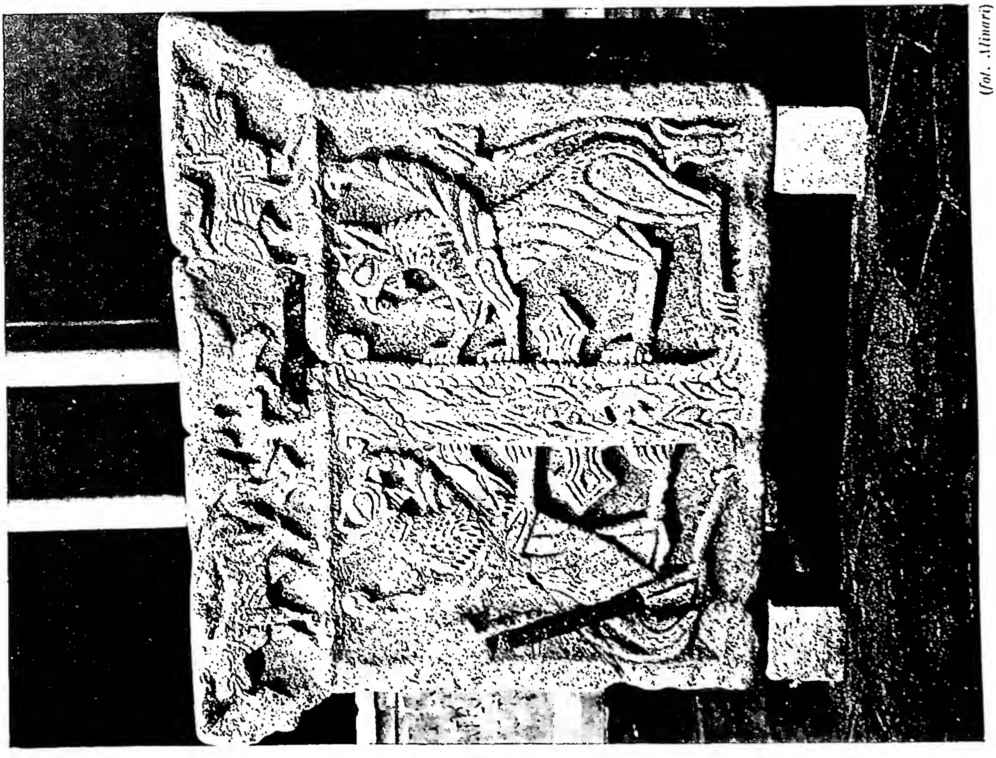
ICONE MUSIVA. L'Annunciazione, la Natività, la Presentazione al Tempio, il Battesimo di Gesù, la Trasfigurazione, la Risurrezione di Lazzaro (scuola bizantina del sec. XI) - Firenze, Museo dell'Opera del Duomo.

(fot. Alinari)



(fot. Alinari)

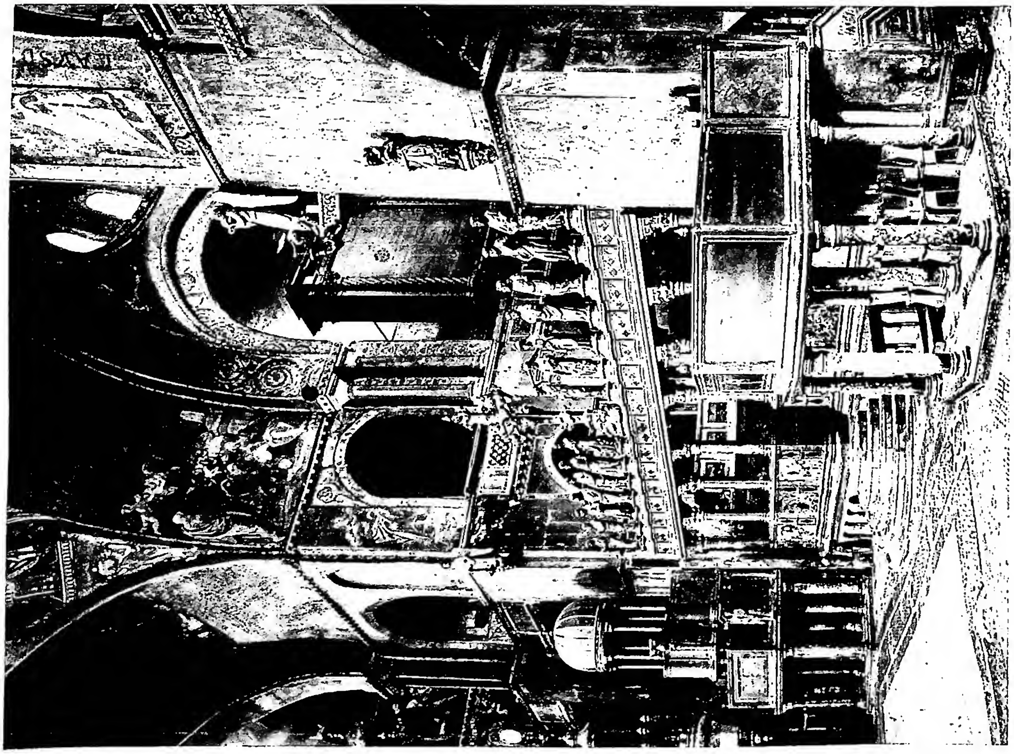
A sinistra: MADONNA COL FIGLIO E DUE ANGELI CON GLI EMBLEMI DELLA PASSIONE. Rico da Candia, scuola veneto-cretese (sec. XVI) - Fiesole, Pinacoteca. *A destra:* IL PANTOCRATOR. Scuola greca (sec. XVI) - Pinacoteca Vaticana.



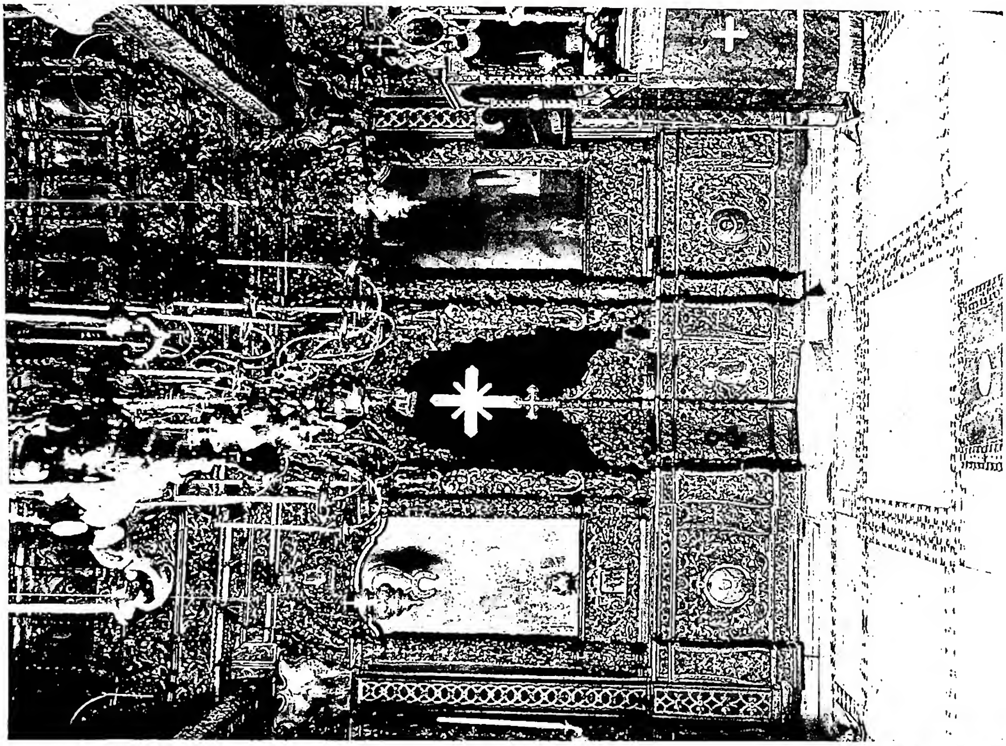
(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: PUTEALE CON SCULTURE DI TIPO ICONOCLASTICO (sec. VIII) - Venezia, Museo civico.
A destra: GLI ICONOCLASTI. Dipinto di D. Morelli - Napoli, Palazzo di Capodimonte.



(fot. Alinari)



(fot. Alinari)

A sinistra: ICONOSTASI DI TIPO OCCIDENTALE del sec. XII con sculture di Jacobello e Pier Paolo dalle Masegne (1394) e croce in bronzo e argento di Jacopo di Marco Renato (1393) - Venezia, basilica di S. Marco. *A destra:* ICONOSTASI DI TIPO ORIENTALE (sec. XVII) - Patmo, Monastero di S. Giovanni.

agli sguardi la parte più sacra della chiesa. In questa forma prendeva anche il nome di *pergula* (v.).

L'origine dell'i. è molto chiara. Nei più antichi monumenti di una chiesa o cappella pubblica l'accesso all'altare era sempre protetto da una balaustra munita di cancelli nel centro, sulla quale furono erette in seguito colonnine o pilastri coronati da un architrave. Al sommo venivano poste immagini sacre (donde il nome) e statue, e appese lampade e corone votive. La i. veniva generalmente costruita con materiale prezioso (a S. Giovanni Evangelista di Ravenna Galla Placidia ne aveva fatta erigere una d'argento) o preziosamente lavorato (nell'antico S. Pietro era sorretta da colonne vitinee ancora esistenti). Non ne restano a Roma esempi originali (quella di S. Maria in Cosmedin è stata rifatta su dati attendibili); ma nell'Italia centrale sono abbastanza numerose: un esempio provinciale, ma completo e ricchissimo d'intagli, è quello della chiesa benedettina di S. Maria in Valle a Rosciolo, riferibile al sec. XII. Pure di età romanica sono quelle del duomo di Torcello, con l'architrave dipinto, e di S. Marco di Venezia, ricca di marmi policromi, sormontata da statue. Una specie di i. si trova in Spagna, in alcune chiese delle Asturie, dove però le colonne non reggono una trabeazione ma archi rialzati a ferro di cavallo (S. Cristina de Lena presso Oviedo; S. Miguel de Escalada presso León), secondo un tipo che sembra derivare dalla *maqṣūrah* delle moschee arabe. Il tipo a parete chiusa, di cui non restano esempi antichi (ma era in uso nel medioevo, poiché lo si vede rappresentato, visto dall'interno, nell'affresco di Giotto ad Assisi con il Presepio di Greccio), esiste tuttora in Oriente dove ha preso uno sviluppo particolare. Alle colonnine furono appese icone del Signore e dei santi, soprattutto durante le lotte degli iconoclasti. Poi esse occuparono gli spazi fino allora liberi tra una colonna e l'altra. Ad un piano talvolta ne furono sovrapposti altri, giungendo così sino quasi all'altezza della vòlta della chiesa. Sempre si distinguono sull'i. le figure del Cristo, della Madonna, di s. Giovanni Battista, dei protettori della chiesa o del paese, dipinte sul legno. Altre rappresentano le varie categorie dei santi del calendario o le principali feste liturgiche. Sopra l'i. è piantata una Croce. Tre porte dànno adito al santuario: una principale nel centro per gli officianti, altre due laterali, più piccole, per il servizio dell'altare. Una tenda è appesa dietro la porta principale: sembra avere sostituito la cortina del ciborio che una volta toglieva i celebranti alla vista dei fedeli in certi momenti delle sacre sinassi. - Vedi tavv. XCVI-XCVII.

Per lo sviluppo speciale che prese in determinate zone occidentali la *pergula* o i.: v. LECTORIUM.

BIBL.: B. Pace, *Nuova ipotesi sull'origine dell'iconostasio*, in *Byzantion*, 19 (1919), pp. 195-205.

Placido de Meester-Mario Zocca

IDA di LOVANIO, beata. - Mistica fiamminga, vissuta nel sec. XIII, m. forse il 13 apr. 1300 o 1290. Di nobile famiglia, ancora bambina fu favorita da estasi e visioni. A 18 anni si diede a una vita di rigorosa penitenza. Devotissima della passione di Cristo, ebbe il dono delle stimmate e di altre mistiche sofferenze. Già rifulgeva per la sua carità, per la sua pietà eucaristica e per il dono dei miracoli quando entrò nel monastero cistercense di Rosendaal (Valle delle Rose [Brabante]) ove continuò a ricevere grazie straordinarie, estasi, visioni e contemplazioni.

BIBL.: *Acta SS. Aprilis*, II, Venezia 1738, pp. 158-89; BHL, 4145; U. Chevalier, *Répertoire des sources hist. du moyen âge*, I, Bio-bibliogr. I, Parigi 1905, col. 2239; A. Zimmermann, *Kalendarium Benedictinum*, II, Vienna 1934, p. 49 sg.; S. Roisin, *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIIIe siècle*, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 33 (1943), pp. 342-78.

Felice da Mareto

IDA di TOGGENBURG, beata. - Conversa o reclusa tra le Benedettine di Fischingen dal 1218, ove fu sepolta. M. nel 1226. Festa il 3 nov. Nel 1481 Albrecht von Bonstetten ne pubblicò una *Vita*, formata sulla leggenda di s. Genoveffa (v.): I. sarebbe stata figlia del conte Hartmann di Kirchberg (m. ca. 1110), fondatore del monastero di Wiblingen, e sposa di un supposto conte Enrico di Toggenburg; questi la gettò da una finestra del castello, ma, salvata miracolosamente, continuò a vivere eremiticamente. Analoga leggenda si riallaccia al castello di Braunsberg presso Merano.

BIBL.: Molte biografie riproducono la leggenda: A. Gemperlin, *Histori v. der heil. Gräfin Yta*, Friburgo 1590; M. v. Cochen, *I., Gräfin oder die wunderbare selige Einsiedlerin, oder der Todessturz vom 400 Ellen hohen Felsen*, Passau 1840; anon., *Das Leben der heil. Idda, Gräfin v. T.*, Einsiedeln 1864. - Studi critici: *Acta SS. Novembris*, II, Bruxelles 1894, pp. 102-20; E. Stückelberg, *Die schweizerischen Heiligen des Mittelalters*, Zurigo 1903, pp. 61-63; A. Zimmermann, *I. von T.*, in LThK, V, col. 294 sg.; L. M. Kern, *Die I.-Legende*, Friburgo 1928.

Felice da Mareto

IDACIO. - Cronista, n. a Lemica, in Galizia (oggi Jinzo de Lima, in Portogallo), ca. il 395, m. ca. il 468. Vescovo di Aquae Flaviae (oggi Chaves in Portogallo) dal 427 prese parte alle lotte politiche contro gli invasori Svevi e soprattutto a quelle religiose contro i priscillianisti; Leone Magno, infatti, lo mette a fianco di s. Turibio per il Sinodo di Galizia (*Ep.* 15, 17: PL 54, 692) e Turibio stesso gli scrive intorno a questi eretici (*ibid.* coll. 693-95).

Scrisse un *Chronicon*, in continuazione di quello di s. Girolamo, che abbraccia gli aa. dal 378 al 460 e ha un'eccezionale importanza per il periodo della invasione e per la storia della Galizia sotto gli Svevi. La prima parte, dal 378 al 427, si basa su tradizioni orali e su fonti scritte, oggi scomparse; per il resto uniche fonti sono la sua stessa esperienza e i suoi ricordi personali. L'opera, che ha carattere nazionale, presta una speciale attenzione agli avvenimenti della Spagna e ha il merito di avere introdotto come sistema di datazione l'*era hispánica* (v. ERA).

BIBL.: Edizioni: PL 51, 869-914; 74, 675-844; *Chronica minora*, a cura di Th. Mommsen, in MGH, *Auct. antiq.*, XI, pp. 3-36. I cosiddetti *Fasti Hydatiani* o *Idaciani* (descrizione dei consoli dal 245 al 468) che seguono al *Chronicon*, risalgono a I. solo in piccola parte. - Studi: Schanz, IV, II, pp. 109-110; Bardenhewer, IV, pp. 632-34; Z. García Villada, *Hist. eclesiást. de España*, I, II, Madrid 1929, pp. 266-68; R. Menéndez Pidal, *Hist. de España. España visigótica*, in *Hist. general de las literaturas hispánicas*, I, Barcellona 1949, p. 133.

Giuseppe Madoz

IDAIA. - Nome di alcuni personaggi del Vecchio Testamento.

1. Discendente del patriarca Simeone (*I Par.* 4,37; ebr. *Jĕdhājāh* « che loda Jahweh », Volg. *Idaia*).

2. Figlio di Haromaph (Volg. *Iedaia*), contemporaneo di Neemia; contribuì alla riedificazione di Gerusalemme (*Neh.* 3, 10).

3. La Volgata rende *I.* o *Iedaia* o *Iadaia* anche il nome ebr. *Jedha'jāh* (« Jahweh conosce »), portato da molti sacerdoti: uno incaricato del secondo turno di servizio nel Tempio (*I Par.* 9, 10; 24,7); vari del tempo di Neemia e dell'esilio (*Esd.* 2,36; *Neh.* 7,39; 11,10; 12,6. 79.21); uno al tempo del profeta Zaccaria (*Zach.* 6, 10. 14).

Angelo Penna

IDAZIO (*Hydatius*). - Vescovo di Merida, m. prima del 392. Uno dei più zelanti avversari di Priscilliano e dei suoi seguaci. Portò l'accusa contro l'eretico presso papa Damaso I e nel Sinodo di Saragozza (4 ott. 380), nel quale propose un « commonitorio » per la vita cristiana, contro le singolarità dei priscillianisti. Ottenne nel 382 dall'imperatore Graziano un rescritto contro i « manichei e gli pseudoepiscopi ».

Ad I. stesso fu affidato il compito di cercare i colpevoli e denunziarli alle autorità amministrative. Accusò finalmente Priscilliano di magìa e di manicheismo, causandone la condanna emessa nel 385 dall'usurpatore Massimo. Gli addetti di Priscilliano suscitarono una viva agitazione contro I., che nel 388 si dimise spontaneamente dal vescovato.

BIBL.: Sulpicio Severo, *Chronicon*, II, pp. 46-51; K. Künstle, *Antipriscilliana*, Friburgo 1905, pp. 1-14; Bardenhewer, III, pp. 403-16; Z. García Villada, *Hist. eccl. de España*, I, 2, Madrid 1929, pp. 95, 97 sg., 255, 388; A. Seider, *Hydatius*, in LThK, V, col. 218. Lucchesio Spätling

IDEA. - Il termine, di origine greca (ἰδέα e εἶδος, da ἰδεῖν, *vedere*) indica, nel suo riferimento primitivo, figura, aspetto visibile, forma: ἰδέαν τῆς γῆς (Platone, *Phaed.*, 108 d; lo stesso significato in Aristotele, *Hist. animal.*, VI, 35, 580 a 28). Vi corrisponde il latino *species* (da *spectare*, guardare; Cicerone vi anteponeva il termine *forma*: *Top.*, 7,30; ma già al suo tempo la parola greca era entrata, senza subire variazioni, nel latino). È forse dal valore che ha la figura esteriore come segno ed espressione della struttura interna degli esseri che il termine poté essere trasferito ad indicare la « forma » o « tipo » essenziale delle cose. È questo il significato fondamentale metafisico-logico che il termine (già usato da Democrito nel senso di « determinazione » e « schema »: ἰδέαι o σχήματα come strutture atomiche della materia) assunse in Platone e poi, con varietà di applicazioni, nelle correnti filosofiche connesse con il platonismo. Nella storia del pensiero filosofico il termine si è poi sovraccaricato, come pochi altri, di ulteriori significati e riferimenti sistematici.

L'i. è in Platone l'unità intelligibile dei molti (*Resp.*, VI, 507 b); le i. sussistono per sé, immutabili, ingenerabili, incorruttibili (*Tim.*, 51 d sgg.); incorporee, esse sono la vera essenza (τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν, *Soph.*, 246 b); le ragioni e la verità degli esseri (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν, *Phaed.*, 99 e); gli esemplari della natura (παραδείγματα ἐν τῇ φύσει), cui tutte le altre cose sono simili e in quanto tali partecipano (*Parm.*, 132 d). L'i. vale pertanto nel sistema platonico come principio e valore razionale delle cose, loro determinazione essenziale, ed è insieme oggetto di intuizione o *visione* (in ciò è forse un'altra giustificazione dell'uso platonico del termine) dell'anima. Le i. non soltanto hanno valore ontologico ma, nell'interpretazione che ne ha dato Aristotele, sussistono in sé, fuori della realtà materiale e visibile (cf. *Met.*, I, 6, 9; XI, 1, 4; VI, 14; XII, 9; XIII, 4). Aristotele, pur negando tale sussistenza separata (*ibid.*, VI, 13), conserva il valore metafisico dell'i. L' εἶδος (μορφή, οὐσία δεύτερα) è infatti l'universale, l'« uno e il medesimo nei molti » (ἕν καὶ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων: *Analyt. post.*, I, 11, 77 a 9) e cioè l'unità essenziale comune a tutti gli individui che è reale solo in essi e da essi deriva: ἐκ τῶν καθ'ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου (*Eth. nicom.*, VI, 12, 1143 b 4): l'i. quindi non è come in Platone, oggetto di intuizione ma si ottiene per processo astrattivo.

Nella tradizione platonico-aristotelica si mantiene, in massima parte, il pensiero antico e medievale. Gli stoici, mentre riducono a valore puramente soggettivo-empirico le i. come concetti generali (esse sono il semplice persistere delle rappresentazioni sensibili: anticipazione di Hume), ammettono tuttavia un principio razionale (λόγος σπερματικός) immanente alla natura. Analogamente Filone che pone entro le cose le « potenze razionali » (δυνάμεις λόγοι) e vede nell'i. e forza suprema (il Λόγος) la forma esemplare del mondo (cf. *De mundi opificio*, 17 sgg., 24-25). Per Cicerone le i. sono, come già in Platone, « formae rerum », principi esemplari appartenenti all'ordine puramente intelligibile (« cogitatione tantum et mente complectimur » [ideas]), ingenerabili, immutabili, eterne (*De orat.*, cap. 3). Analogamente Seneca: « Idea est eorum quae natura fiunt exemplar aeternum » (*Epist.*, 58).

In Plotino le i. sono l'eterno contenuto dell'atto spirituale (νοῦς) con cui si identificano. Esse costituiscono il mondo intelligibile (κόσμος νοητός) dello spirito; e poiché l'attività e il pensiero risiede come « sua propria forza » nell'essere, le i. sono « la forma dell'essere e la sua forza operante » (*Enn.*, V, l. 9, cap. 8-9). Per s. Agostino (e analogo è il pensiero dello Pseudo Dionigi: cf. *De div. nom.*, cap. 5) le i. sono le « rationes aeternae » esistenti in Dio, forma e causa esemplare di tutte le cose create: « ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles... quae in divina intelligentia continentur » (*Quaest. 83*, q. 46: PL 40, 30): valori eterni e assoluti, le i. trascendono, come immutabile oggettività, le singole coscienze umane (*De lib. arb.*, III, 7). In Dio esse valgono come determinazioni formali della sua infinita verità: partecipare pertanto alle i. implica nella conoscenza umana l'attuarsi di un rapporto con la verità assoluta e quindi con Dio (cf. *De Civ. Dei*, XI, 10).

Nel primo medioevo è ripresa, a proposito del problema degli universali (v.) la concezione platonica della sussistenza reale dell'i. La « specie » ha, per Guglielmo di Champeaux, vera consistenza di sostanza e si ritrova, quale unità ontologica (non soltanto formale) nella molteplicità degli individui (cf. Abelardo, *Hist. calamitatum*, cap. 2). L'ulteriore discussione del problema degli universali portò alla più matura formulazione dell'i. come forma preesistente in Dio (universale « ante rem »), come realtà individuata nei singoli esseri (universale « in re ») e come universalizzazione operata dalla mente dell'unità specifica degli individui (universale « post rem »; cf. s. Tommaso, *De ente et essentia*, cap. 4; *Quodlib.*, q. VIII, a. 1). Ma più che di i., nel problema degli universali si parlava di « species », « conceptio », « genus ». Nei grandi teologi medievali il termine i. conserva piuttosto il significato metafisico, neoplatonico-agostiniano, di causa e forma esemplare nella mente divina. Per s. Alberto Magno le i. sono « in mente divina secundum quod ars est omnium creatorum » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 55, a. 2). Secondo s. Bonaventura « ideae rerum ante mundi constitutionem in mente Creatoris erant » (*Comp. Theol.*, I, 25). Tale dottrina è sviluppata da s. Tommaso: « oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum quas... diximus ideas; id est formas exemplares in mente divina exsistentes » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 44, a. 3, c.; cf. q. 15, a. 1, c.). L'i. in generale è forma, ossia espressione oggettiva di una cosa: ha funzione di principio esemplare in quanto dirige l'azione; di principio conoscitivo in quanto è termine per cui la cosa è data nella coscienza, « secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente » (*ibid.*). Nell'uno e nell'altro senso le i. sono in Dio: come principio dell'attività creatrice l'i. nella mente divina è « exemplar »; come principio in cui e per cui si attua la conoscenza divina delle cose, l'i. è « ratio » (*ibid.*, a. 3).

Il secondo fra i due indicati sensi in s. Tommaso (l'i. come rappresentazione conoscitiva) è già vicino, sebbene con diverso significato gnoseologico, al senso moderno che perviene (in antitesi con il significato platonico per cui i. era realtà oggettiva in sé), all'identificazione di i. con « rappresentazione mentale », contraddistinta dalla realtà in sé. In Cartesio l'i. è infatti, in senso tecnico, « la forma per cui immediatamente è dato alla coscienza ogni pensiero o contenuto di conoscenza »: « ideae nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam per cuius immediatam perceptionem eiusdem cogitationis conscius sum » (*Risp. alle II obiez.*, definiz., 2). L'i. è cioè l'immediata forma e termine mentale per cui ogni contenuto (intelligibile-sensibile) è dato. Tale contenuto, *in quanto è nell'i.*, è detto da Cartesio la realtà oggettiva dell'i. (*ibid.*, 3). Così l'i., per se stessa, non mette affatto il pensiero in contatto con il reale in sé, ma piuttosto lo chiude nella sfera intenzionale della rappresentazione (cf. *Med.*, III). Tale concetto dell'i., che è alla base dell'immanentismo gnoseologico della filosofia moderna e da cui è in parte derivato il senso moderno di idealismo (v.), si ritrova in Malebranche (l'i. è l'oggetto immediato dello spirito; ciò che è dato nella sfera rappresentativa della coscienza); in Spinoza (l'i. è la concezione della mente in quanto sostanza pensante: « per ideam intelligo mentis conceptum quem mens format propterea quod est res cogitans »: *Eth.*, II, def. 3. Le i. costituiscono l'essere oggettivo delle cose, esistente come « nesso di cause » nell'infinita i. divina: *ibid.*, prop. VIII, XX); in Leibniz (l'i. è forma preesistente in Dio e nel nostro intelletto, né per sé importa la reale esistenza di ciò che rappresenta: *Nouv. Ess.*, III, cap. 4, § 2). Il valore dell'i. come pura immagine mentale è anche concezione fondamentale dell'empirismo. In Locke

i. è qualunque oggetto di conoscenza e di pensiero. L'i. quindi abbraccia tutti i contenuti della coscienza, sia rappresentativi (sensazioni, immagini, concetti) che affettivi (sentimenti). Soltanto nelle i. consiste l'oggetto immediato del pensiero. Questo principio si fa rigoroso immaterialismo in Berkeley; i. sono tutti gli oggetti della nostra conoscenza (*Principles*, § 25); e poiché le i. esistono soltanto nello spirito (*ibid.*, § 22), qualsiasi nostra rappresentazione sensibile non può oggettivarsi in una realtà materiale esistente per sé. Le cose coincidono con le i.; la realtà empirica non è che l'ordine e la successione costante delle i., impresse nel nostro spirito da Dio (*ibid.*, §§ 33-39). Hume, conservando e anzi accentuando il significato puramente immanente degli stati di coscienza, intende per i. le immagini o rappresentazioni derivate dagli stati originari di coscienza, ossia dalle impressioni (*Treatise*, I, sez. 1ª, § 1). La differenza fra i. e impressioni sta nel diverso grado di vivezza e di forza : le i. non sono che il debole riflesso (« faint images ») delle impressioni. Razionalismo e empirismo operano pertanto, nella stessa direzione dell'immanenza, la riduzione dei contenuti di coscienza, il primo assorbendo nell'i. come valore razionale la concretezza dell'esperienza, il secondo dissolvendo nell'i. come rappresentazione sensibile, o sintesi associativa di rappresentazioni sensibili, i valori e concetti intellettivo-razionali.

In Kant i. assume un significato tecnico nuovo. Essa è cioè una rappresentazione *a priori* o concetto trascendentale della ragione, che non è riferibile ai fenomeni dell'esperienza come loro forma o categoria, ma vale soltanto come termine ideale di tutta la totalità dell'esperienza : « Intendo per i. un concetto necessario della ragione al quale non è dato trovare un oggetto adeguato nei sensi » (*Critica della r. pura*; Dialettica trasc., sez. 2ª; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, I, Bari 1940, p. 300). Le i., e in primo luogo le tre fondamentali (mondo, io, Dio), valgono soltanto come puri limiti ideali o termini di convergenza dell'esperienza nell'assoluto.

Nell'immanentismo idealista postkantiano l'i. assume un valore metafisico ancora più universale di quello che ebbe nel platonismo. Soppresso ogni pluralismo e dualismo l'i. diventa la forza oggettiva dello spirito che si dispiega, come ragione, nel mondo, e quindi è intesa come la vera sostanza e l'unità trascendentale in cui si risolvono tutti i momenti del reale. Tale assoluta valorizzazione dell'i., già presente in Schelling (« i. è sintesi dell'assoluta identità dell'universale e del particolare »; « la natura è un riflesso dell'i. »), è sviluppata nel sistema hegeliano. L'i. è per Hegel « il *concetto adeguato*, il vero oggettivo, ossia il *vero come tale*. Quando qualcosa ha verità, l'ha per la sua i., *ossia qualcosa ha verità solo in quanto è i.* » (*La scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, III, Bari 1927, sez. III, p. 242); « L'essere ha raggiunto il significato di verità in quanto l'i. è l'unità del concetto e della realtà; è dunque ormai soltanto quello che è i. » (*ibid.*, p. 246). Va notato che per Hegel « l'identità dell'i. con se stessa è un medesimo col processo » (*ibid.*, p. 248), ossia l'i. è nel suo intimo essere dialettica. Di conseguenza in ogni momento del reale, per la sua immanenza nell'i., domina il significato profondo dell'identità. All'idealismo va avvicinato Schopenhauer, per il quale l'i. indica i gradi immutabili dell'oggettivazione della volontà ossia del suo dispiegarsi fenomenico nel mondo e nella molteplicità: « Codesti gradi stanno ai singoli oggetti come le loro forme eterne e i loro modelli» » (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, I, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Bari 1928, l. II, § 25, pp. 162-63).

Dopo l'idealismo, per non parlare di atteggiamenti sostanzialmente tradizionali (ad es., Rosmini, in cui i. « è propriamente l'intelligibilità delle essenze, ovvero, che è il medesimo, la loro oggettività », e cioè, infine, il loro valore di essere : *Teosofia*, V, ed. naz., Roma 1939, p. 127, 136) va rilevata la concezione d'ispirazione kantiana, che intende le i. come puri valori teoretici, privi in sé di contenuto ontologico : idealità in cui il soggetto riversa se stesso e che si pongono quindi all'orizzonte dello spirito come termine e mira di realizzazione nel processo del pensiero e dell'azione (es., H. Rickert: cf. *System d. Philos.*, I, Tubinga 1921, p. 158 sg.).

Ma la negazione del valore metafisico dell'i. ha trovato la sua espressione più sistematica nelle recenti forme di irrazionalismo (Scheler, Sprenger, Stirner, Nietzsche, marxismo, esistenzialismo) che rappresentano nella filosofia contemporanea il più reciso distacco dalla tradizione dell'idealismo greco-cristiano-moderno. Già in Feuerbach l'i. è « astrazione », « irrealtà », « fantasma teologico » di fronte all'unica salda realtà della natura. Concetto che ha assunto, com'è noto, ampia teorizzazione nel marxismo per cui l'unica vera dialettica è il processo naturalistico-economico del mondo : di tale processo la coscienza e particolarmente le i. (intese come dottrine, teorie, valori, ideologie) sono semplice riflesso e quindi mutevoli, in funzione dello stesso divenire cosmico. Nelle odierne forme di esistenzialismo, in opposizione all'i. come valore intelligibile universale, assumono assoluta preminenza quali momenti rivelatori e costitutivi della realtà spirituale le categorie alogiche esistenziali: singolarità, possibilità, decisione, libertà, situazione, temporalità, rischio, morte, ecc.

Nella filosofia neoscolastica è stato talora ripristinato l'uso di i. come nozione o rappresentazione intellettiva, distinta, per i suoi caratteri di universalità e necessità, dalla rappresentazione sensitiva concreto-particolare. Ma si tende ormai, opportunamente, a preferirvi, in questo senso, il termine concetto (v.), meno gravato di significati secondari.

Rimandando alla voce IDEALISMO per i problemi teorici fondamentali che concernono l'i. nel suo riferimento metafisico, si può rilevare il fondamento oggettivo inerente ai vari significati storici del termine, da cui anche dipende il suo largo impiego nell'uso corrente.

Il significato ontologico (Platone, Aristotele, Plotino, s. Agostino, s. Tommaso e, in senso generale, idealismo) è giustificato dalla riflessione che non è possibile una determinazione o essenzialità nell'essere fuori del pensiero, e pertanto ogni significato e senso della realtà va riportato a un principio razionale. In questo senso, e riferito al piano assoluto della realtà, vale il principio formulato da Hegel che « ogni reale è razionale ». L'espressione « le i. reggono e muovono il mondo », oltre il senso più immediato (le dottrine, le teorie, i sistemi, le opinioni determinano l'azione : cf. le « i.-forze » di A. Foulliée), ha anche il significato profondo (essenziale in una concezione teistico-trascendente) che la realtà è, nel suo divenire, l'attuazione di un valore razionale che costituisce insieme la natura ontologica degli esseri e si pone come termine teleologico del loro operare.

L'i. nel senso di « modello » o « esemplare » direttivo dell'azione (vi si riferisce l'espressione corrente : « uomo di i. ») si connette alla predeterminazione del fine propria dell'attività volitiva spirituale : « Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem » (s. Tommaso, *De verit.*, q. 3, a. 1; cf. la intera questione).

Il significato di i. come rappresentazione mentale, contenuto di pensiero contraddistinto dalla realtà (vi si riferiscono nel linguaggio corrente queste e simili espressioni : « associazione di i. »; « non aver i. di un fatto, un luogo, una persona »; « è soltanto un'i. ») trova una spiegazione e giustificazione nel fatto che l'i., *come forma soggettiva* del conoscere (la « species » o « verbum mentale » della terminologia scolastica), non ha esistenza se non nel soggetto conoscente; essa quindi può e deve, in questo senso, esser contrapposta alla realtà in sé che, quando importi trascendenza gnoseologica, non può nel suo essere reale farsi termine immediato del conoscere. C'è inoltre una giustificazione nel fatto che lo spirito ha il potere di produrre rappresentazioni senza

rispondenza nella realtà ontica, p. es., nel sogno, nell'immaginazione. Ma ciò non implica l'assunzione generale che l'i. non possa trascendere se stessa come soggettività, né essere, *quanto al suo contenuto oggettivo*, riferimento immediato al reale. Il valore puramente soggettivo dell'i. è un postulato sistematico dell'immanentismo gnoseologico, in nessun modo convalidato dall'esperienza. La rappresentazione mentale non va infatti intesa, per sé, come oggetto e termine dell'atto conoscitivo, bensì come la *mediazione intenzionale*, per cui la coscienza si rapporta al reale nei vari piani della sua oggettività. L'i. è appunto l'effettivo porsi nella coscienza di questo rapporto. Alla base dell'assunzione cartesiano-lockiana c'è l'errore radicale di aver soppresso o ignorato le profonde discriminazioni che l'esperienza impone fra le diverse forme e momenti del conoscere e la corrispondente graduazione di consistenza ontico-esistenziale dei contenuti di coscienza. L'aver negato il riferimento oggettivo dell'i. per considerarla soltanto nella sua soggettività doveva portare logicamente alla assolutizzazione dell'io come soggetto e in fine come puro atto. L'attualismo di G. Gentile (v.) ha appunto assorbito nello spirito in quanto atto qualsiasi residuo di oggettività che pur nell'idealismo postkantiano era ancora riconosciuto all'i.

Ulteriori accezioni del termine nell'uso corrente (i. come intenzione, proposito, opinione, ecc.) tendono a dissolverne il significato sistematico. Invece si ricongiunge a Platone la sostantivazione, frequente nell'italiano, del termine « ideale », e l'accezione di i. come parte o nucleo essenziale di un sistema, una dottrina : « l'i. religiosa », « l'i. cristiana ».

BIBL.: Per i singoli autori v. alle rispettive voci. Per riferimenti storici in generale cf. R. Eisler, *Idee*, in *Wörterbuch d. philos. Begriffe*, I, Berlino 1927, pp. 682-99, e W. Windelband, *Storia della filosofia*, 2 voll., trad. it. di G. Dentice D'Accadia, Palermo 1938, passim (v. indice, II, pp. 518-19). Per i vari significati del termine v. A. Lalande, *Idée*, in *Vocab. techn. et crit. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 431-38. Per il problema del valore delle i. come concetti generali v. la bibl. delle voci CONCETTO; CONCETTUALISMO; NOMINALISMO; UNIVERSALI. Per la questione generale del valore oggettivo dell'i. come rappresentazione mentale v. in particolare la bibl. delle voci CONOSCENZA e IDEALISMO; cf. fra altri : Cl. Piat, *L'idée*, Parigi 1908; Y. Simon, *Introduction à l'ontologie de connaître*, ivi 1934, specialmente cap. I; C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Milano 1941, pp. 437-90; G. Di Napoli, *La dottrina tomistica della « species » e il fenomenismo*, in *Rassegna di scienze filos.*, 1 (1948), p. 31-74.

Ugo Viglino

IDEA. - Nome di due periodici fondati e diretti da mons. Pietro Barbieri.

Il primo è un « mensile di cultura politica e sociale », uscito la prima volta nel genn. 1945. In questo stesso numero erano così indicati dal direttore gli scopi della nuova rivista : « chiarificazione dei problemi spirituali, sociali ed economici; unione spirituale di tutti gli italiani e un'intelligente collaborazione culturale con gli altri popoli, mantenendosi al di sopra della mischia di partiti, mirando più alle idee perenni che alla realtà contingente ». Tra i collaboratori figurano i nomi di Luigi Einaudi, Luigi Sturzo, Guido de Ruggiero, Guido Gonella, nonché di numerosissimi altri studiosi italiani e stranieri.

La storia di *I.* è legata alla vita religiosa, morale e politica del nostro tempo e costituisce una preziosa fonte di informazioni sulla vita italiana di questo travagliato dopoguerra.

Il secondo è un « settimanale di cultura » apparso nel maggio del 1949. Riguarda un campo propriamente culturale, ed è aperto a quanti sono animati da un sincero amore della cultura. È una palestra di libera discussione, ispirata a obiettività e scrupolosità, un giornale di idee che ha come fine la ricostruzione morale e intellettuale, cui collaborano gli uomini più illustri della letteratura, dell'arte, della scienza e della scuola. Ulisse Pucci

IDEA ARCHETIPA. - Con questa denominazione si indica la forma logica, suprema e primordiale di tutte le cose. Ne parlano filosofi e teologi per chiarire il rapporto, che vige tra la scienza di Dio e la realtà dell'universo.

Si possono distinguere due problemi, riguardanti rispettivamente l'idea come tale (forma logica) e l'idea come archetipa (dal gr. ἀρχή = « principio » e τύπος = « immagine » : forma primordiale).

1. Per idea (v.) s'intende - fra le altre molteplici accezioni del termine - la forma di un essere, esistente fuori del medesimo : « Per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 1, a. 1). Tale forma può valere a un doppio scopo, secondo il duplice genere delle nostre cognizioni : nell'ordine pratico, per fungere da esemplare della cosa di cui è forma; nell'ordine gnoseologico come specie intelligibile dell'atto conoscitivo, e cioè come forma avuta per astrazione, principio e mezzo di conoscenza delle cose.

In Dio, atto purissimo, l'idea non va intesa nel modo umano, ossia come forma rappresentativa, astratta, informante e determinante l'intelletto a conoscere, ma soltanto nella prima accezione, e cioè come modello purissimo, in sé immutabile, ma al di fuori partecipabile in modo finito da innumerevoli individui empirici.

L'esistenza di tale idea, non come forma separata per sé sussistente alla maniera platonica, ma nella mente divina (cf. s. Agostino, *Quaest. 83*, q. 46: PL 40, 29-31) è fuori dubbio. Benché non si trovi formulata in termini espliciti dalla S. Scrittura, tale affermazione però viene accolta comunemente dai Padri e dai teologi (Suárez, *De Deo Uno*, lib. III, cap. 5, n. 2), anzi da Toleto è detta « fere de fide » (*In sum. Theol. s. Thomae Aquinatis enarratio*, q. 15, a. 1, I, Roma 1869, p. 238), o dal p. Buonpensiere, « fidei dogma » (*Commentaria in Iam Sum. Theol.*, ivi 1902, n. 975). Ad ogni modo essa è richiesta dall'insegnamento della fede cattolica, secondo la quale il mondo dipende da Dio mediante il nesso di una causalità creatrice, previdente e provvida. Non essendo il risultato casuale di occulte o cieche forze naturali, ma l'effetto di una causa intelligente e libera, l'universo intero dovette avere nella mente del suo Artefice il corrispondente esemplare, l'idea (v. ESEMPLARISMO).

Ciò supposto, sono comunemente ammessi i seguenti punti dottrinali : in Dio non vi è un'unica idea, ma pluralità di idee, increate, eterne, immutabili e invisibili; le idee divine sono vere forme esemplari, alla cui imitazione agisce nel tempo il divino Artefice; tali idee hanno una specifica funzione, sia nella produzione delle cose, sia nella loro conoscenza da parte di Dio. Si discute invece sui seguenti problemi : di quali determinate cose si debbano riconoscere in Dio le forme esemplari : delle reali (*exemplaria*), o anche delle possibili, anzi delle futuribili, e non solamente per il lato positivo del bene, ma pure per quello negativo del male (*rationes*); quale sia il genere di causalità (efficiente o formale estrinseca) proprio delle idee divine; se appartengano primieramente all'ordine pratico e secondariamente a quello teorico, o viceversa; se nella produzione degli esseri influiscano in maniera prossima, oppure remota; se nella conoscenza divina delle cose create siano principio soggettivo, ciò per cui s'intende (*id quo*), ovvero termine oggettivo, ciò che s'intende (*id quod*).

2. I. a. significa tipo originario e modello primitivo di tutte le perfezioni, che risplendono nell'universo, « più in una parte e meno altrove » : esemplare supremo, esistente da tutta l'eternità nella mente divina.

È certo che l'i. a. è una ed unica e che, almeno come esemplare remoto ed ultimo, è la stessa natura divina, conosciuta come infinitamente partecipabile e

imitabile; e che in essa s'incontrano, anzi s'identificano tutte le altre idee, in modo che può dirsi con verità l'idea delle idee. Rimane dubbio se tale i. a., o essenza divina, debba considerarsi come esemplare tipico, anche prossimo, alla cui somiglianza vengono riprodotte nel tempo tutte le cose visibili e invisibili.

Bibl.: S. Tommaso, *Sum. Theol.*, 1ª, q. 15, aa. 1-3; id., *De veritate*, q. 3, aa. 1-8; F. Suárez, *Metaphysica*, disp. 25; id., *De Deo Uno*, 13, 5; I. Vigener, *De ideis divinis*, Münster 1869; E. Dubois, *De exemplarismo divino*, Roma 1897; L. Billot, *De Deo Uno et Trino*, 7ª ed., ivi 1935, pp. 241-44; R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*, Parigi 1938, pp. 373-75; M. Daffara, *De Deo Uno et Trino*, Roma 1945, nn. 350-54; P. Parente, *De Deo Uno et Trino*, 2ª ed., ivi 1946, pp. 148-50.

Nilo di San Brocardo

IDEA FEDERALISTA. - Sotto il nome di i. f. o più propriamente di federalismo (dal lat. *foedus*, alleanza) si comprendono la dottrina e i movimenti politici intesi a promuovere il raggruppamento di minori unità statali entro più vasti organismi, realizzando tale raggruppamento attraverso la rinuncia da parte delle unità federate ad alcuno dei loro poteri sovrani, con il fine della comune difesa e della progressiva eliminazione delle controversie internazionali.

Allo stato attuale il federalismo si trova diviso in correnti diverse, ognuna delle quali offre una, fino a un certo punto, diversa formulazione del fine da raggiungere e dei mezzi da impiegare. Non è dubbio che il federalismo sia, fondamentalmente, diretto alla organizzazione unitaria di minori raggruppamenti politici : ma tale scopo è inteso da taluni prevalentemente come mezzo difensivo del gruppo, così da realizzare, solo indirettamente s'intende, l'eliminazione delle controversie internazionali; da altri invece lo scopo del federalismo viene indicato nel raggiungimento di un unico generale raggruppamento internazionale tale da attuare l'ideale pacifista. Oltre a questa diversità di posizioni iniziali, il federalismo si trova altresì diviso sui mezzi più convenienti alla realizzazione della unità federale, e, in particolare, sulla somma di poteri da attribuire agli organi centrali dell'istituzione federale, e, rispettivamente, sulla più o meno grave rinuncia ai poteri sovrani da parte degli Stati federati : così il federalismo si è fin qui storicamente atteggiato in due forme tipiche (la confederazione di Stati e lo Stato federale) differenziate appunto dalla più o meno ampia sfera di attribuzioni sovrane lasciate agli Stati federati.

Il federalismo ha ottenuto numerose affermazioni pratiche; esso è stato realizzato nelle sue diverse forme, nell'unione dei cantoni svizzeri, nella organizzazione dei territori americani australiani e sud-africani che si venivano emancipando dalla colonizzazione europea, nella costituzione delle Repubbliche sovietiche socialiste. Al federalismo avevano guardato autorevoli uomini politici che si proponevano il problema dell'assetto indipendente degli Stati tedeschi e italiani nel secolo scorso (v. RISORGIMENTO) : federalista fu appunto, in Italia, il Gioberti (v.). Nell'epoca più recente e soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, la dottrina federalista si è tradotta in un vigoroso movimento politico che interessa gli Stati dell'Europa occidentale : è su questo difficile terreno che il federalismo sta ora facendo la sua prova; e non è da escludere che la stessa varietà dei motivi e delle soluzioni cui si ispirano le correnti che ad esso confluiscono possa concorrere ad indicare la soluzione più adatta per il raggruppamento di unità politiche sotto certi aspetti così diverse come quelle dell'occidente europeo.

Bibl.: G. Chiesi, *La tradizione federale in Italia*, Milano 1881; A. Monti, *L'i. f. nel Risorgimento italiano*, Bari 1922; C. Morandi, *Federalismo*, in *Enc. Ital.*, XIV, pp. 932-33; Movimento federalista europeo, *Problemi della Federazione europea* [Roma] 1944; C. Hallet Carr - W. Röpke - R. Arou, *Nations ou fédéralisme*, Parigi 1946; autori vari, *Europa confederata*, Milano 1947; H. Brugmans e altri, *Federazione europea*, Firenze 1949; F. Cataluccio, *Federalismo*, in *Enc. Ital.*, *Appendice II*, 1, p. 911; id., *Paneuropa*, *ibid.*, p. 500.

Gian Maria Ubertazzi

IDEALISMO. - In generale è la dottrina che fa dipendere la realtà dal pensiero.

Sommario : I. Concetto complessivo e divisione. - II. Sviluppo storico. - III. Giudizio critico.

I. Concetto complessivo e divisione. – L'i., in ogni sua forma, afferma che l'idea (v.) costituisce la verità e la realtà dell'essere almeno nell'àmbito dello spirito umano e che le leggi del pensiero sono quindi le leggi stesse dell'essere. L'idea è concepita dall'i. come l'*assoluto* rispetto ai contingenti, l'*unità* rispetto ai molti, la *totalità* rispetto ai diversi...: per questo l'idea rappresenta la realtà dell'essere e il contingente, il vario e il molteplice è ridotto ad apparenza, a fenomeno o a momento dell'idea stessa. L'essenza quindi dell'i. non sembra sia da porre nella negazione del mondo esterno (natura) o dell'esistenza e valore dei singoli, quanto nel concepire la natura come una derivazione dello spirito e nel subordinare i valori dei singoli al valore assoluto dell'idea stessa : l'essenza dell'i. è anzitutto nell'affermazione dell'unità dell'essere e del valore assoluto della verità stessa che la molteplicità dispersa e un divenire senza legge pregiudicherebbero senza possibilità di un orientamento della coscienza sulla verità. In questo senso programmatico l'i. attinge all'essenza stessa della filosofia secondo quel che Hegel, sotto questo aspetto, giustamente osserva che « scopo della filosofia è di eliminare l'accidentale... attraverso la ragione che non può porre il proprio interesse in uno scopo particolare finito, ma solo in quello assoluto » (*Philosophie der Weltgeschichte*, 3ª ed. a cura di G. Lasson, Lipsia 1930, p. 5). Per l'i. quindi la natura è un *posterius* rispetto all'idea o mondo dello spirito e per l'i. metafisico la natura diventa una derivazione e produzione dello spirito stesso come sua manifestazione. Di conseguenza, anche le sensazioni, le rappresentazioni e l'intero mondo delle percezioni, delle scienze sperimentali, della tecnica, ecc., formano precisamente la proiezione dell'idea nella natura e in tanto possono rapportarsi alla verità in quanto sono « sussunte » (per usare il termine kantiano) dall'idea ovvero in quanto sono considerate come i molti, i diversi, i particolari, i divenienti... di quell'Uno ch'è il Tutto e l'Assoluto sempre identico a se stesso e in sé immutabile ma che insieme è immanente alla moltitudine dei particolari come ragione del loro essere e realtà indivisibile del loro divenire. Si comprende perciò come, sotto l'aspetto strettamente metafisico, il *principio d'immanenza* non può dirsi né primario né esclusivo all'i.: non esclusivo, perché difendono l'immanenza del conoscere anche le filosofie scettiche e fenomeniste e in un senso assai più forte dell'i.; non primario, sia perché nell'i. il principio dell'immanenza è invocato per soddisfare ad una precisa concezione della verità e dell'essere, sia perché tale principio nell'i. intende (od almeno pretende) di garantire l'appartenenza o presenza del molteplice e del diverso dentro l'idea stessa, rispetto alla quale l'immanenza è invocata e prende il suo senso.

Non è esatto quindi restringere l'i. ai sistemi trascendentali postkantiani (Lalande) : lo stesso Hegel con-

siderava la propria filosofia come il compimento dell'i. greco e dell'i. cristiano in quanto sia il pensiero classico nelle sue forme teoreticamente più mature (Platone, Aristotele), sia la Rivelazione cristiana ponevano già nel concetto, nell'unità dell'idea, la verità dell'essere e chiamavano gli uomini alla libertà dello spirito (cf. *Gesch. der Philos.* [*Werke*, XV a], nuova ed. di J. Hoffmeister, Lipsia 1944, p. 63). Perciò, tenendo presente la dottrina cristiana secondo la quale il mondo è stato creato da Dio in conformità delle idee divine presenti nell'unità assoluta del Verbo eterno, può essere indicata per i. ogni filosofia che in qualche modo esprime tale derivazione e dipendenza della natura dall'idea : prima di Cristo, come tentativo di approssimazione della verità cristiane, e dopo Cristo, come tentativo di elaborazione e comprensione teoretica della medesima. Nel suo significato genetico e storico l'i. quindi coincide con lo *spiritualismo* : le successive determinazioni del principio fondamentale ora delineato sono in funzione dello sviluppo che il concetto stesso di « spirito » ha subìto nelle varie epoche del pensiero. Il suo opposto non è quindi il *realismo*, ma il *materialismo*, e non l'*oggettivismo* ma piuttosto il *soggettivismo* fenomenista; affermando infatti la realtà dell'idea come nucleo positivo e consistente dell'essere, l'i. vuol garantire da ogni scetticismo la realtà oggettiva dell'essere stesso che in una concezione materialista dev'essere lasciata in balìa della molteplicità delle determinazioni empiriche e del divenire indefinito delle percezioni immediate o fenomeni. Pertanto è unicamente in riferimento alla concezione cristiana (o rivelata) di un'origine assoluta dell'essere che si è chiarito il significato dell'i., e che si pone il problema dello sviluppo e della consistenza teoretica delle sue forme storiche : tanto più che l'i., come programma e come metodo, si presenta come l'unica filosofia che pretende ad una pura « teoria » dell'essere, la quale cioè in una prospettiva della *subordinazione* discendente o ascendente di molteplici forme dell'essere e di varie attività dello spirito tende alla formazione del « sistema » ovvero dell'organismo – ontologico e gnoseologico a un tempo – che dell'essere offre e l'inizio e lo sviluppo e il compimento effettivo. Si può allora parlare di un i. greco o *cosmologico*, di un i. cristiano o *teologico* e di un i. moderno o *antropologico*.

II. Sviluppo storico. – *a*) La prima forma dell'i. risale a Platone : al di sopra e fuori della realtà sensibile, molteplice e cangiante, bisogna porre le « idee » o forme universali e separate delle cose (εἴδη χωριστά). Platone oppone la stabilità e verità dell'idea ch'è l'« uno » dei [e dai, nei....] molti (*Rep.*, 507 B sgg.; 596 A sgg.), l'« essere in sé » dei generi e delle specie, al relativismo dei sofisti i quali, identificando l'essere con il singolare sensibile, dichiaravano la verità impossibile e restavano perciò, secondo Platone, nell'oscurità del μὴ ὄν (*Soph.*, 254 A). Ma dai sofisti, maestri nella dialettica ovvero nel considerare gli aspetti opposti del reale, Platone apprese che l'idea ha il còmpito di risolvere in sé i contrari presenti nella realtà sensibile e ciò dicasi parimente dei generi superiori rispetto agli inferiori (cf. *Phaed.*, 273 D sgg.) : l'affermazione però di Hegel che « in generale Platone intende l'assoluto come unità dell'essere e del non essere nel divenire, come aveva detto Eraclito » (*Gesch. der Philos.*, trad. it., II, Firenze 1932, p. 209) è un'anticipazione gratuita del suo proprio pensiero. Hegel stesso esaminando la più matura analisi che Platone fa della dialettica negli ultimi dialoghi (*Sofista*, *Filebo* e specialmente *Parmenide* : cf. *op. cit.*, p. 212 sgg.), deve ammettere che manca in essa la visione della unità dei contrari. Più vicina, secondo Hegel, alla vera esigenza dell'i. è la speculazione di Aristotele che « conobbe l'i. e vi si attenne » : l'idea è sintesi in atto dei contrari, operata dalla mente per astrazione e l'Assoluto è indicato come « Pensiero puro » che pensa se stesso nella identità perfetta di soggettivo e oggettivo (cf. *op. cit.*, pp. 277, 310 sgg.). Ha ragione Hegel nel valorizzare l'aspetto dialettico concreto che ha la nozione aristotelica di « potenza e atto », ma erra nel presentare l'atto o energia come « la negatività che si riferisce a sé » (*op. cit.*, p. 297), perché in Aristotele l'atto è « prima » della potenza, perché più degno, e può dalla medesima svincolarsi ed esistere puro per se stesso (*Met.*, IX, 8, 1049 b 5; XII, 6, 1071 b 3 sgg.). Quel che Hegel dice della sintesi di Platone e Aristotele nell'i., in cui si attui « l'esigenza che l'universale venga posto in rilievo liberamente di per sé come l'universalità del principio sicché il particolare venga conosciuto attraverso questo universale » (*op. cit.*, p. 392), è stato precisamente il còmpito del neoplatonismo, e di Proclo in particolare, come riconosce lo stesso Hegel (*op. cit.*, III, 1, p. 88 sg.) che però si è accorto della decadenza speculativa che segna il neoplatonismo dal punto di vista della concezione unitaria dell'essere come pretende l'i. Rispetto al fisicismo empirico e immediato dei presocratici, come rispetto al materialismo esplicito e polemico di molta parte dello stoicismo e dell'epicureismo, le filosofie di Platone e di Aristotele appartengono all'i. in quanto questo afferma la « dualità » di principi dell'essere (potenza e atto, materia e spirito), ma non perché affermi la loro unità nel « divenire » dell'Assoluto stesso.

L'i. greco, legato al dualismo ontologico, è di natura cosmologica in quanto il processo teoretico che porta alla verità fa leva sull'opposizione dei principi contrari, nella direzione quindi di una separazione assoluta dei medesimi (realtà sensibile e idee in Platone, natura e Pensiero puro in Aristotele, partecipanti e Impartecipato in Proclo). Perciò è eccessiva e infondata la pretesa dell'i. tedesco di essere la sintesi matura del pensiero classico e della Rivelazione cristiana.

b) Il dualismo del pensiero classico non era tanto legato all'eternità della materia quanto al fatto ch'essa era un « principio senza principio », incausata e priva di qualsiasi partecipazione all'essere : la dottrina giudaico-cristiana della creazione totale ha eliminato definitivamente il dualismo sia di materia e forma (spirito), sia delle forme e dell'Atto puro. Da Dio, spirito assoluto e Atto puro, procedono a un tempo e la materia e le forme, gli esseri naturali e gli spiriti puri finiti : tutti questi esseri (anche la « materia prima », come dirà s. Tommaso, cf. *De Pot.*, q. 3, a. 1, c. e ad 13) procedono secondo un'idea propria a ciascuno di essi. L'i. cristiano o *teologico* è fondato quindi sull'esemplarismo (v.) divino ch'è stato sviluppato in modo sistematico dai due massimi maestri del medioevo, s. Agostino e lo Pseudo Dionigi. Per il primo : « Sunt *ideae principales formae* quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, *quae in divina intelligentia continentur*... secundum quas formari dicitur omne quod oriri vel interire potest, et omne quod oritur vel interit » (*Quaestiones 83*, q. 46, *De ideis* : PL 40, 29). Secondo lo Pseudo Dionigi tutte le creature hanno in Dio le « proprie » ragioni che sono i « principi produttivi degli esseri », i « progetti primordiali » o predefinizioni dei medesimi : παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἐνιαίως προϋφεστώτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ'οὓς ὁ ὑπερούσιος [= Dio] τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν (*De div. nom.*, cap. 5, § 8 : PG 3, 824). S. Tommaso sulla guida di questi principi ha costruita la sua *quaestio de ideis* (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 15, aa. 1-3) in cui ha cercato di approfondire il nuovo i. teologico accostandolo alla dottrina aristotelica della causalità per concludere al duplice aspetto che assume l'idea : *a*) come *exemplar* « secundum quod est principium factionis rerum... et ad practicam cognitionem pertinet... et secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus »; *b*) come *ratio* « secundum quod principium cognoscitivum est... et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere... [et sic] se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo etiamsi nullo tempore fiant » (*loc. cit.*, a. 3). Quest'i. teologico è temperato inoltre da s. Tommaso con la dottrina dell'intelletto agente come principio attivo per astrarre l'universale dai particolari sensibili (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 79, 3-4; q. 84, a. 7 : necessità della « conversio ad phantasmata »), mentre la scuola agostiniana con s. Bonaventura preferisce ricorrere all'illuminazione divina in dipendenza diretta dal Verbo (cf.

De humanae cognitionis ratione anedocta quaedam..., Quaracchi 1883, p. 61 sgg.).

c) L'assorbimento completo dell'essere nel pensiero e del finito nell'infinito è la caratteristica dell'i. moderno che s'è detto *antropologico* perché quel pensiero e quell'infinito qualificano alla fine l'essere della ragione umana e affermano quindi l'assoluta immanenza. Una prima forma o tappa si ha nel *razionalismo metafisico* prekantiano. Anzitutto Cartesio: con il dubbio universale che sfocia nel « cogito, ergo sum » viene affermata la condizionalità diretta dell'essere dal pensiero; con il criterio della « idea chiara e distinta » Cartesio consolida l'autonomia della coscienza non solo rispetto a tutto il mondo metafisico (esistenza di Dio, natura dell'anima, origine del mondo...), ma circa il contenuto delle scienze fisiche e matematiche che studiano la natura (cf. *Meditationes de prima philosophia, Med.* I, ed. C. Adam - P. Tannery, VII, Parigi 1904, p. 63 sgg.). Così Cartesio percorreva d'un colpo tutta la via dell'i. razionalista, anticipando in qualche modo il metodo della fisica dell'i. romantico trascendentale; nei *Principia* poi s'avvicinava espressamente a quella « unità della sostanza » che sarà il punto di partenza della metafisica di Spinoza e il nucleo metafisico dell'illuminismo (Lessing, Reimarus), del romanticismo sia letterario come filosofico e teologico (Schleiermacher), sia e soprattutto dell'i. trascendentale tedesco. Il principio infine della « monade » leibniziana affermava in pieno l'autonomia produttiva (spontaneità o « riflessione in sé ») della soggettività: le « entelechie » come energie semplici individuali. Hegel riconosce apertamente che con Cartesio « perveniamo propriamente ad una filosofia autonoma, consapevole di derivare – in modo indipendente – dalla ragione e che l'autocoscienza è momento essenziale del vero » (*Gesch. der Philos.*, 2ª ed. di C. L. Michelet, Berlino 1844, p. 298; trad. it. *cit.*, III, II, p. 66). Ma il limite dell'i. di Cartesio è che l'« io penso » resta qualcosa di soggettivo e le determinazioni dell'essere risultano estrinseche al contenuto (se non all'atto) del pensiero come fra di loro; il limite del monismo di Spinoza è l'opposizione rigida dei modi e attributi della sostanza; il limite del pluralismo leibniziano è nell'isolamento e nella molteplicità delle monadi chiuse in se stesse. L'essere e la sostanza dell'i. razionalista resta insomma lo ὄν degli Eleati (cf. per Spinoza: Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 2ª ed. di G. Lasson, I, Lipsia 1932, p. 69); ma il principio spinoziano « ordo et connexio rerum est ordo et connexio idearum » annunzia già in confuso l'attività creativa della ragione e l'altro principio « omnis determinatio est negatio » (cf. Spinoza, *Ethica*, parte 2ª, prop. VII, ed. G. Gentile, Bari 1933, p. 5; *Ep.*, 50, II, ed. J. Van Vloten-Land, L'Aia 1895, p. 361) tocca quel principio della negatività ch'è il vero motore della dialettica. Il razionalismo dei wolffiani si è irrigidito nel dogmatismo dell'intelletto astratto; Hegel sottovaluta e giudica con sdegno l'apporto del fenomenismo inglese (Locke, Berkeley, Hume) che non riesce a scoprire il momento della ragione come costitutivo dell'i. (*Gesch. der Philos.*, p. 445; trad. it. *cit.*, III, II, p. 226).

La concezione di Kant passa sotto il termine di *i. critico*: essa annunzia il metodo che sarà portato a compimento dall'i. assoluto. Anzitutto la *soggettività* del pensare (tema della *Critica della ragion pura*), intesa non come inferiorità del soggetto rispetto all'oggetto, ma come emergenza del soggetto nella determinazione della verità e la introduzione della « dialettica trascendentale » che è la sfera propria del mondo metafisico di Dio, della libertà e dell'immortalità da concepire come « situazioni totali », come termini (postulati) dell'attività teoretica e principi o presupposti della teologia, della morale e della religione (cf. *Kr. d. reinen Vernunft, Elementarlehre*, parte 2ª, sez. 2, l. I; B. 394 sg., ed. Reclam, p. 290 nota). Lo stesso mondo fisico, poi, nelle sue strutture percettive è la proiezione della « immaginazione trascendentale » (*transzendentale Einbildungskraft*) che applica gli schemi al dato di esperienza perché questo sia sussunto sotto le categorie. Il mondo morale ha parimenti immanente nella libertà del soggetto e nell'assolutezza della coscienza del dovere la sua piena autonomia nella realizzazione dei valori morali. Infine Kant, al disopra della due legislazioni formali delle *Critiche* della ragion teoretica e della ragion pratica, ha introdotto con la *Critica del giudizio* che insegna ad apprendere e gustare immediatamente il concreto come sintesi di particolare e universale (finalità e bellezza) e copre così lo *hyatus* fra il mondo dei fenomeni dell'intuizione e quello della libertà dell'attività pratica (cf. *Kr. d. Urtheilskraft*, introd., ed. E. Cassirer, V, Berlino 1914, p. 239 sgg.). L'i. di Kant è frenato dal *caput mortuum* della « cosa in sé » (*Ding an sich*) che è l'essere come tale, mentre l'attività del soggetto si limita a « rappresentare, a pensare, a postulare »: Hegel soprattutto rimprovera a Kant di essersi fermato ad una concezione del pensiero come mero « strumento » estrinseco per accostare l'essere e non come la realtà attuale del medesimo (cf. *Gesch. d. Philos.*, p. 528 sg.; tr. it., III, II, p. 335 sgg.; *Logik*, I, p. 24 sg.; *Enz.*, § 52).

Il compito dell'*i. trascendentale* è stato di risolvere il dualismo kantiano per assicurare il possesso dell'Assoluto da parte dello spirito umano: il nuovo punto di vista afferma che la « cosa in sé » è la stessa coscienza e che, di conseguenza, i mondi della natura e dello spirito non sono che aspetti, momenti ed effetti della medesima. Così la conoscenza del mondo oggettivo della natura e dello spirito è ormai possibile in quanto è l'una e medesima natura (*ein und dasselbe Wesen*) che opera nella natura e che pensa nello spirito, perché natura e spirito nel loro fondamento sono l'identica cosa (filosofia dell'identità; v.). Essenza dell'i. trascendentale è l'unificazione dialettica dei contrari: Fichte l'applica alla sfera dell'azione morale (i. soggettivo). Schelling la mostra operante nella natura (i. oggettivo del primo periodo), Hegel unificò i due punti di vista (i. assoluto). Il principio è quindi che ogni determinazione dell'essere (categoria: Kant) fa capo alla autocoscienza che la produce: ma tale autocoscienza non può produrre quelle determinazioni se essa non è assoluta (progresso di Fichte); ma l'autocoscienza non sarebbe assoluta se non fosse l'identità di spirito e natura (progresso di Schelling); infine quest'identità non potrebbe diventare cosciente se la ragione autocosciente, cioè lo spirito (*Geist*), non rappresentasse il concorde principio del mondo (progresso di Hegel). L'i. trascendentale è quindi una sintesi metodica della gnoseologia di Kant e della metafisica di Spinoza; l'*a priori* della coscienza che viene elevato a principio assoluto della realtà e delle sue determinazioni e l'Assoluto dichiarato come unica realtà che raggiunge in Hegel l'assoluta identità dei suoi momenti (cf. K. Fischer, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Stoccarda 1852, p. XIV sg.). Da Fichte Hegel apprese la dialettica dell'opposizione negativa, secondo la quale l'Assoluto dev'essere posto come « risultato », ma gli rimprovera di cominciare dall'Io immediato ch'è dialettico; da Schelling accettò l'identità di natura e spirito, ma gli criticò l'inizio immediato della « intuizione intellettuale » (*intellektuelle Anschauung*) che d'un colpo (il « colpo di pistola! ») s'impossessa dell'Assoluto che è invece il termine ultimo della fatica dello spirito umano (cf. *Logik*, I, p. 61 sgg.). L'i. hegeliano pretende di aver soddisfatto con rigorosa coerenza il « principio dell'immanenza » dell'essere e del conoscere che trovano nel « concetto » (*Begriff*) la propria assoluta identità e concretezza (panlogismo) in cui consiste l'essenza stessa della filosofia; il suo risultato è l'immanenza totale dell'Infinito nel finito, di Dio nel mondo e nella storia, e la conseguente supremazia della « ragione » (*Vernunft*) sull'intelletto (*Verstand*), dichiarato vuoto e astratto, e della filosofia sulla religione.

La generazione post-hegeliana si divise in una « destra » e in una « sinistra »; la prima cercò un accordo fra l'i. assoluto e la religione cristiana (Marheineke, Dorner, J. Müller), la seconda si dichiarò apertamente per l'ateismo radicale (Strauss, i fratelli Bauer, Feuerbach, Marx). Polemizzò con energia contro l'i. hegeliano Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Ergänz, 2, l. III, cap. 38; *Werke*, II, ed. Reclam, p. 519 sgg.: l'hegelismo è qualificato per un « roher und platter Realismus »), e costruì per conto suo un i. della rappresentazione sviluppando l'apriorità di tempo e spazio dell'estetica tra-

scendentale di Kant. Verso la fine del sec. XIX e nei primi decenni dell'attuale si svilupparono in Italia, Inghilterra e poi anche in Germania e Francia diversi indirizzi neo-idealisti che hanno tentato di preferenza una sintesi fra il panlogismo hegeliano e le tendenze caratteristiche della cultura del proprio paese. In Italia aprì la via B. Spaventa sviscerando, a volte con insolito acume, il significato metafisico e la problematica dell'hegelismo (ad es., il passaggio dall'essere al non-essere : l'obbiezione di Trendelenburg) e sostenendo la tesi di un i. *ante litteram* in Bruno e dell'i. di Gioberti e Rosmini. Dipendono direttamente dallo Spaventa B. Croce (1866) e G. Gentile (1876-1944); il primo, fautore di un i. storicista, ammette l'immanenza totale dello Spirito assoluto nel divenire storico; il secondo, più sensibile al problema speculativo fondamentale dell'i. stesso, affermò che l'unica logica conclusione del principio dell'immanenza è la soppressione di qualsiasi dualismo anche dialettico o metodologico (soggetto-oggetto, natura-spirito, storia-scienza, ecc.) per la posizione dello « Spirito come atto puro » che media se stesso di atto in atto in assoluta libertà.

III. Giudizio critico. – L'essenza dell'i. è l'affermazione che il finito è l'« ideale », che non gli si può riconoscere una vera realtà (*nicht als ein wahrhaft Seiendes* : Hegel, *Logik*, ed. cit., 2ª, I, p. 145). Dal punto di vista strettamente teoretico l'i. trascendentale deve perciò risolversi in monismo e solipsismo : la sua ambiguità fondamentale è il proposito di voler superare e negare la realtà del finito, tutta la sfera della percezione, dell'immediatezza e dell'intelligenza... dichiarate « momenti astratti » e negativi e insieme di far leva proprio sulla presenza effettiva di tali momenti contrastanti per urgere la dialettica che dovrebbe fondare l'unicità dell'Essere. L'i. si risolve allora in un dogmatismo che eleva ad Assoluto la Ragione umana della filosofia illuminista assorbendo in sé (e quindi negando) la libertà personale dei singoli, la trascendenza di Dio, la libertà della creazione, la gratuità e soprannaturalità della Rivelazione cristiana e della vita della Grazia. Il sostenere che l'i. moderno « vive espressamente e consciamente i fondamenti e le convinzioni religiose dell'Occidente cristiano » e che dal cristianesimo l'i. prende il concetto di « spirito », di « Assoluto », ecc. (cf. H. Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, in *Handb. d. Philos.*, I, Monaco e Berlino 1929, pp. 4 e 109 sgg.), è una sequela del principio luterano della soggettività assoluta della coscienza religiosa. La dottrina cristiana deve condannare l'i. trascendentale perché esso nega tutti i presupposti dell'ordine soprannaturale sia nei rapporti dell'uomo con il mondo come con Dio : in particolare, il peccato è ridotto al « momento negativo » ch'è necessario e valido quanto il positivo per il processo dialettico; l'Incarnazione alla piena espansione dell'autocoscienza umana come tale; la Trinità al dispiegamento dei tre momenti della dialettica... (Hegel). È sintomatico che proprio nel clima del luteranesimo, assertore dell'interiorità assoluta della fede e della esclusività della Grazia, la fede stessa sia stata fatta svanire nello gnosticismo più estremo e la Grazia nel pelagianesimo e nel laicismo più radicali. Le stesse direzioni fideiste, sorte dal tronco kantiano della *Critica della ragion pratica* (il contemporaneo Jacobi, Fries, Schleiermacher e altri) intendono per fede una vitalità immediata, l'impressione o il giudizio soggettivo del singolo che trova per conto suo il senso e le formole dei dogmi rivelati. L'incompatibilità fra l'i. moderno e la dottrina cristiana è quindi la conseguenza diretta del principio di « autonomia della coscienza » che fa l'uomo arbitro del suo destino e la sua ragione unico principio e criterio di verità. Lo scatenarsi nel pensiero contemporaneo delle filosofie marxiste ed esistenzialiste, che proclamano il machiavellismo nella vita politica e sociale e l'amoralità nella vita dei singoli, è la continuazione diretta dell'eredità negativa lasciata alla cultura occidentale dall'i. Si deve riconoscere che, con il tramonto del positivismo materialista, l'i. ha impregnato ogni settore della vita umana con una forza di penetrazione e una vastità d'influssi quali nessun principio culturale ha mai avuto. Le reazioni contro l'i. che si fanno sentire, nel pensiero contemporaneo, dai cultori della scienza, della fenomenologia religiosa e sociale... avranno un esito positivo soltanto se potranno reggersi con una solida struttura teoretica che possa soppiantare quella idealista. Essa è stata delineata, nelle sue linee maestre, nella sintesi di platonismo e aristotelismo operata da s. Tommaso, non in direzione della immanenza monista come ha fatto l'i., ma dell'i. causale e pluralista con la distinzione ontologica dell'Assoluto e del finito : l'applicazione fatta da s. Tommaso del concetto platonico di « partecipazione » alla struttura aristotelica dell'essere e del conoscere, ha veramente operato il superamento dell'antitesi fra Platone e Aristotele e, interpretando la verità metafisica della creazione come partecipazione, ha garantito a un tempo la realtà della distinzione tra finito e Infinito, la totale dipendenza del finito dall'Infinito, la perfetta libertà della creazione in Dio e la consistenza – sia pur limitata – del finito rispetto all'Infinito. È su questa linea che il pensiero cristiano potrà rispondere alle istanze teoretiche che l'i. ha posto e viene sempre rinnovando – spesso con acuto senso della difficoltà dei problemi e con l'esigenza della pura teoreticità – in tutti i campi della vita dello spirito.

Tale teoreticità non è stata invece riconosciuta come costitutiva della verità dal secondo indirizzo che si è dipartito da Kant, quello della « filosofia della fede » (*Glaubensphilosophie*) di Jacobi, Fries... per i quali la verità non è atto di conoscenza, ma di credenza e di tendenza insita alla soggettività umana, la quale afferma così in una forma d'immediatezza l'Assoluto : lo stesso Fichte, che assegnava la sfera sensibile al « dubbio », vedeva nel « sapere » (*Wissen*) l'apprensione unicamente del finito e riservava l'Infinito e l'essere nella sua assolutezza alla fede perché ogni conoscere è per immagini e quindi limitato, mentre l'aspirare e l'azione che ne consegue sono essenzialmente protese all'infinito. Tale Assoluto per Fichte è la « totalità » dell'ordine morale e quindi il « risultato » dello sviluppo completo dell'umana attività e civiltà (Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* [*Werke*, 3], ed. F. Medicus, Lipsia 1934, p. 341 sgg.) : è questa la posizione anche dell'i. assoluto di Hegel, in contrasto con Schelling che distingue opportunamente un processo « oggettivo » di conoscenza da parte del nostro pensiero ch'è una cosa ben diversa dall'ammettere che Dio stesso vada soggetto a uno sviluppo della sua essenza (Schelling, *Zur Gesch. der neueren Philos.*, in *Sämtl. Werke*, parte 1ª, vol. X, Stoccarda e Augusta 1861, p. 123 sg.).

Il significato quindi dell'i., che si pone anzitutto nell'ambito gnoseologico (possibilità della scienza in generale : Kant), si è affermato come problema metafisico, della risoluzione totale anzitutto dell'essere nel pensiero e quindi del finito nell'Infinito, ma non così totale tuttavia che la coscienza umana – fatta più vigile sulle sue capacità – non cerchi nel pensiero contemporaneo una posizione di equilibrio fra l'estrinsecismo cosmologico del pensiero greco e l'immanentismo critico-ontologico del pensiero moderno.

BIBL.: R. Falkenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3ª ed., Lipsia 1898; O. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, 2ª ed., Braunschweig 1907; V. M. Kronenberg, *Gesch. des deutschen Idealismus*, 2 voll , Monaco 1909; M. v. Zynda, *Kant-Reinhold-Fichte, Studien zur Gesch. des Transzendental-Begriffs*, Berlino 1910; S. Ristitsch, *Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus*, ivi 1910; F. Klimke, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, Friburgo in Br. 1911; O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*, Berlino 1912; K. Leese, *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*, ivi 1920; E. Frank, *Das Prinzip der dialektischen Synthesis*, ivi 1921; H. Scholz, *Die Bedeutung der hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart*, ivi 1921; E. von Aster, *Gesch. der neueren Erkenntnistheorie*, Berlino e Lipsia 1921; H. Cohen, *Logik. der rein. Erkenntnis*, Berlino 1923; E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 3 voll., 3ª ed., Berlino 1922-23; G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, 2ª ed., Messina 1923; E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh 1926; H. Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, Berlino 1927; H. Herrigel, *Das neue Denken*, Berlino 1928 (specialmente pp 17-100); H. Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, Monaco e Berlino 1929; P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, 2ª ed., Milano 1929, specialmente pp. 92 sgg., 225 sgg., 347-98; U. Spirito, *L'i. italiano e i suoi critici*, Firenze 1930; M. Wundt, *Gesch. der Metaphysik*, Berlino 1931; H.-D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, Parigi 1935; W. Windelband, *Lehrbuch der Gesch. der Philosophie*, Tubinga 1935; id., *Storia della filosofia moderna*, trad. it., 3 voll., Firenze 1942, specialmente voll. II e III; C. Ottaviano, *Critica dell'i.*, Napoli 1936; A. Guzzo, *I. e cristianesimo*, 2 voll., Napoli 1936, 1942; A. Testa, *I. e realismo*, Roma 1938; B. Jansen, *Die Gesch. der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant* (compreso), Paderborn 1940 (interpretazione cattolica); V. La Via, *I. e filosofia*, Messina 1942; G. De Ruggiero, *Storia della filosofia*, parte 4ª, IV: *La filosofia del Romanticismo*, Bari 1943; W. Dilthey, *Grundriss der allg. Gesch. der Philosophie*, Francoforte sul Meno 1919 (specialmente p. 205 sgg.). Sulla dissoluzione dell'i., cf.: K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 2ª ed., Stoccarda 1950 (considera specialmente l'opposizione di Marx e Kierkegaard all'i. hegeliano).

Cornelio Fabro

IDEE, ASSOCIAZIONE delle. - È il fatto che le immagini della coscienza, come le i. e i contenuti conoscitivi in genere, si presentano in connessione gli uni gli altri così che l'evocazione di uno di essi tende a richiamare qualcuno degli altri o l'intero complesso a cui appartiene. La spiegazione dei principi e della natura di questa connessione interessa di per sé la teoria della conoscenza e l'orientamento filosofico delle scuole psicologiche: il presupposto comune a tutte le scuole associazioniste è il « principio della sintesi », vale a dire che l'elemento precede il composto e la parte è prima del tutto... e il composto e il tutto ne sono il « risultato ». Si tratta quindi di cercare, nella riflessione e con l'indagine sperimentale, quali sono le forze di coesione degli elementi e della parti e il loro funzionamento nelle varie manifestazioni della vita cosciente, tanto nella sfera conoscitiva come in quella pratica. L'associazionismo è detto anche « atomismo psichico », in quanto precisamente spiega le strutture e i complessi di coscienza a partire dagli elementi o parti che vi concorrono: esso può fondarsi e trovarsi sia nell'empirismo o fenomenismo puro come nel razionalismo assoluto, in quanto che ambedue questi orientamenti filosofici pongono la verità in un'apprensione semplice e immediata (nella sensibilità o nell'intelligenza) e non nella solidarietà funzionale delle strutture e nella convergenza della sfera sensoriale con quella intellettiva. Così l'associazionismo sta a fondamento (è stato il pretesto) di gran parte della filosofia moderna: è affermato da Kant con la teoria della « polvere delle sensazioni », è già presupposto nel razionalismo prekantiano ed è sviluppato in sistema nell'empirismo inglese. Ma nella funzione teoretica dell'associazione delle i. empirismo e razionalismo divergono: per l'empirismo, poiché ogni apprendimento consiste nella formazione di associazioni, il significato dei complessi va ricercato negli elementi originari da cui s'inizia l'apprendimento; per il razionalismo invece (idealismo compreso) il significato dei complessi deriva unicamente dall'attività della ragione e i contenuti di associazione sono pura materia del conoscere o solo punto di partenza del medesimo ch'esso deve superare e negare.

La prima teoria dell'associazione delle i. viene fatta risalire ad Aristotele, che ne tratta a proposito della memoria e della reminiscenza (cf. *De mem.*, 2, 451 b 10 sgg.): la facilità dei ritorno delle immagini prese dall'esperienza varia da individuo a individuo, in quanto che per alcuni basta una sola esperienza per ricordare una cosa e la ricordano meglio di altri che l'hanno avuta più volte. In generale la reminiscenza avviene quando i primi movimenti delle esperienze (πρώτεραι κινήσεις) arrivano a ripetersi nella coscienza fino a diventare « abituali »: l'attrazione perciò degli elementi associati si esercita, secondo Aristotele, dalle esperienze passate sull'esperienza presente e secondo che qualcosa si presenta simile o contraria o contigua ad un'altra (ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς, διὰ τοῦτο γίνεται ἡ ἀνάμνησις: *ibid.*, linn. 19-20). Il testo aristotelico ha suggerito le tre leggi fondamentali dell'associazione delle i., cioè la *somiglianza*, la *contrarietà*, la *contiguità* di spazio e di tempo, che s. Tommaso illustrava come forme esterne di un'induzione interiore: *a*) «..... sicut si cogitemus vel loquamur de lacte, de facili pervenimus in album propter lactis albedinem, et de albo in aërem propter claritatem diaphani quae causat albedinem, et ab aëre in humidum, quia aër est humidus; ab humido autem pervenitur ad reminiscendum temporis autumnalis, quod quaerebat, ratione contrarietatis: quia hoc tempus est frigidum et siccum ». *b*) « Et dicit (Aristotele) quod istud quod est universale videtur esse principium et medium per quod potest perveniri ad omnia... »: non l'universale nell'ordine logico astratto, ma nell'ordine intenzionale del movimento dei complessi rappresentativi, come il latte bianco dell'esempio citato (in *De mem. et rem.*, lect. 6, ed. A. Pirotta, Torino 1928, nn. 378-79). La concezione aristotelica è aliena quindi tanto dalla posizione empirista come dalla razionalista.

È soltanto con l'empirismo inglese che l'associazione delle i. riceve uno sviluppo sistematico e preminente: la trattazione del Locke in *An essay concerning human understanding* (l. II, capp. 33: *Of the association of ideas*) si limita a raccogliere dei dati sperimentali, specialmente dalla patologia della percezione e del comportamento. Il classico dell'associazione delle i. è D. Hume, che la pone all'inizio della sua teoria della conoscenza (cf. *A treatise on human nature*, l. I, cap. 4: *Of the connection or association of ideas*; *Enquiries concerning the human understanding*, parte 1ª, sez. 3; parte 2ª, sez. 5). L'associazione è detta una « forza gentile » (*a gentle force*) ed ai principi associativi di somiglianza-contrarietà e di contiguità, indicati da Aristotele, Hume aggiunge la relazione di *causa ed effetto*, come la più importante, perché è essa che fonda la persuasione della realtà che le impressioni esteriori sono incapaci di dare. È a questo punto che l'empirismo di Hume trapassa in una forma di soggettivismo produttivo o di apriorismo del sentimento, come anche fu detto: a differenza degli altri rapporti associativi, quello di causa ed effetto non può appoggiarsi ad alcuna « impressione di esperienza » esterna: « La vista e il tatto ci dànno un'idea del moto attuale dei corpi, ma non possono neppur lontanamente concepire quella meravigliosa forza o potere che manterrebbe un corpo per sempre in continuo moto e che i corpi non perdono mai se non con il comunicarla ad altri » (*Enquiries*, parte 2ª, sez. 4, § 29; ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1936, p. 33). L'uomo è convinto che mangiando del pane esso si nutrirà, ma la nutrizione che ne segue non ha nessun rapporto con le qualità sensibili che il pane presenta: la connessione fra queste e la *wonderful force or power* ch'è la causalità e, in concreto, con i *secret powers* per cui il pane nutre, esula dall'esperienza esterna comunque la si consideri. Hume perciò, nei riguardi dell'associazione della causalità (che per lui è la categoria del reale in quanto sta a fondamento

della stessa identità degli oggetti : assicura infatti la loro « permanenza » nel tempo) parla di « abitudine » e « usanza» (*habit, custom*), nel senso preciso di « convinzione interiore » od anche « credenza » (*belief*). La natura di questa « credenza » è quella di un « sentimento particolare » (*a peculiar feeling*) : ma sulla natura di tale sentimento, sulla sua origine e sulle sue precise funzioni circa la nozione di realtà, Hume confessa di non essere mai venuto in chiaro, limitandosi a dire ch'è « qualcosa di *sentito* più che concepito (« *felt* », *rather than conceived*) e s'avvicina all'impressione, da cui è derivato, nella sua forma e influenza » (*Treatise..., Appendix*, ed. Selby-Bigge, Oxford 1928, p. 627). È noto che Kant ha presentato la sua riforma critica del pensiero come una generalizzazione di questa concezione humiana del *belief* causale (cf. E. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, ed. E. Cassirer, Berlino 1913, §§ 2 e 5; pp. 18 sg. e 26).

È soltanto con il positivismo del sec. XIX che il principio dell'associazione delle i. è spiegato unicamente con riferimento alle sensazioni elementari : queste formano il contenuto primario di verità, tutte le altre operazioni della coscienza sono considerate secondarie e derivate. La moderna psicologia sperimentale è dominata in gran parte da questo principio, che M. Wertheimer ha presentato in due momenti o ipotesi :

1. *L'ipotesi del musaico o « fascio »* : « Ogni complesso risulta di una somma di contenuti elementari o pezzi (p. es., sensazioni) ». P. es., se si ha a_1, b_1, c_1 e si sostituisce b_2 c_2 a b_1 e c_1, allora si ha a_1 b_2 c_2. Si ha quindi una molteplicità associativa di componenti variamente collegati (un « fascio ») e tutto perciò è costruito sopra « connessioni estrinseche » (*Und-Verbindungen*).

2. *Ipotesi dell'associazione* : « Se un certo contenuto *A* si è trovato di frequente unito a *B* (« in contiguità spazio-temporale »), allora c'è in *A* una tendenza a richiamare *B* » (M. Wertheimer, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*, I, in *Psychol. Forschungen*, Berlino 1922, p. 49). Esempio tipico erano gli esercizi mnemonici con sillabe senza senso (p. es.: *Pud sol dap rus mik nom !*, da K. Koffka, *Principles of Gestalt psychology*, Londra 1936, p. 557) : l'associazione è ridotta a un fattore del tutto esterno, avventizio, contingente (*sachfremd*, dice Wertheimer) ed insieme, una volta stabilita la connessione di *A* e *B*, la successione di *B* ad *A* è intesa avvenire in modo necessario e univoco.

Una prima reazione alla psicologia dell'associazione venne dalla cosiddetta « scuola di Graz » ed anzitutto da von Ehrenfels, che sostenne la priorità del fattore formale sui fattori meramente associativi : esiste cioè negli oggetti di esperienza una « qualità formale » (*Gestaltqualität*), p. es., il ritmo di una melodia, che non si può spiegare come mera sommazione dei suoni elementari, ma si presenta come originale. La critica continuò con la « scuola di Würzburg », diretta dal Külpe, la quale, propugnando una « psicologia del pensiero » (*Denkpsychologie*) e l'originalità delle funzioni superiori dell'intendere (Külpe, Ach, Willwell) e del volere (Ach, Lindworski), restringeva l'associazione alla sfera delle rappresentazioni sensoriali. La critica più risoluta all'associazione delle i. venne dalla « psicologia della forma » (*Gestaltpsychologie*) fondata da M. Wertheimer e allargata con ricerche originali da W. Kohler, K. Koffka, K. Lewin. Il caposaldo di questa scuola è il seguente principio : « Esistono dei tutti (percettivi), il comportamento dei quali non è determinato da alcuno dei loro elementi individuali, ma invece il comportamento delle loro parti è determinato dall'intrinseca natura del tutto » (M. Wertheimer, *Über Gestalttheorie*, Erlangen 1925, p. 45). A questo principio fenomenologico i « formisti » hanno aggiunto un principio esplicativo detto delle « forme fisiche » (*physische Gestalten*) o dell'isomorfismo in quanto si ammette : *a*) che il comportamento dell'energia nervosa de' centri percettivi e operativi segua le leggi di autoregolazione interna, quale si osserva, p. es., nella distribuzione dell'energia elettrica in un circuito chiuso; *b*) la stretta dipendenza delle strutture percettive e dinamiche da tali supposti fenomeni di autoregolazione delle soggiacenti « funzioni trasversali » (*Querfunktionen*) del sistema nervoso. Così si poteva affermare l'unità di funzionalità della coscienza in quanto « ciò ch'è interno, è esterno » (*Denn was innen, das ist aussen*), motto goethiano che i formisti applicano nel senso di una rigorosa corrispondenza fra l'esperienza sensoriale e i processi fisiologici che l'accompagnano e non, come qualcuno ha frainteso, fra i processi organici e l'ambiente (cf. W. Köhler, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, Erlangen 1920, p. 173 sgg.). Un'energica ripresa del principio dell'associazione, contro la « psicologia della forma », fu tentata da G. E. Müller, il quale, distinguendo una doppia apprensione collettiva simultanea e successiva, attribuiva la tendenza degli elementi a raccogliersi nei « complessi » dell'apprensione collettiva ai « fattori di coerenza » (*Kohärenzfaktoren*) quali la contiguità spaziale, l'eguaglianza, la somiglianza, la efficacia (*Eindringlichkeit* = «penetrazione »), il decorso simmetrico, l'influsso del contorno, ecc. (G. E. Müller, *Komplextheorie und Gestalttheorie*, Gottinga 1923, p. 9 sgg.). Ma la messe di risultati e la genialità del metodo esplicata dai fautori della *Gestalt* ebbero ragione delle ultime resistenze della vecchia psicologia; in America il « principio della forma » ebbe un interessante sviluppo nella psicologia del comportamento (cf. E. C. Tolman, *Purposive behaviour in animals and men*, Nuova York 1932). Dagli psicologi spiritualisti di tendenza neoscolastica, mentre si è disposti ad accettare i risultati acquisiti delle ricerche della « scuola della forma », si avanzano due riserve di principio : *a*) contro la svalutazione ingiustificata del cosiddetto materiale sensoriale rispetto ai fattori organizzativi soggettivi; *b*) l'interpretazione fisico-materialistica di questi fattori (principio dell'isomorfismo). Si afferma infine che il nucleo centrale dell'intendere umano non è nell'apprensione della « forma », ma del « significato » degli oggetti, e quindi al di sopra della sfera puramente percettiva c'è la vita originale del pensiero a cui quella si rapporta e da cui dipende (Michotte, Gemelli, Moore).

La realtà è che tutte le funzioni di coscienza si rapportano le une verso le altre e ciascuna verso il proprio oggetto secondo un principio di coesione interiore in vista del risultato terminale a cui devono arrivare : l'esercizio dell'istinto dell'animale e la vita dell'intelligenza nell'uomo. Già Hegel aveva criticato energicamente la psicologia dell'associazione punto per punto. « In primo luogo non sono idee quelle che vengono associate. In secondo luogo, quei modi di relazioni non sono leggi, e più che di leggi si tratta di processi arbitrari e accidentali : il procedere nelle immagini e rappresentazioni secondo l'associazione è propriamente l'antitesi del pensiero ». Hegel osserva che l'essere è la determinazione propria dell'intelligenza e che « l'intelligenza integra il dato mediante il significato dell'universalità e ciò ch'è proprio, ciò ch'è interno, mediante quello dell'essere ». Perciò il dinamismo dell'associazione resta ancora nell'ambito della pura esteriorità e quindi dell'insignificanza fin quando tali connessioni non sono sussunte sotto una « connessione universale », e il vincolo (*Band*) da soggettivo diventi oggettivo (G. W. F. Hegel, *Enzyklop. d. philos. Wissenschaften*, ed. L. Boumann, Berlino 1845, § 455, p. 329 sg.; *Zusatz*, p. 331 sgg.). Ma poiché l'idealismo condanna l'esperienza immediata come mera « apparenza », tale sussunzione dei contenuti sensibili e rappresentativi, sui quali si esercita l'associazione delle i., risulta senza fondamento; nell'aristotelismo invece l'universale ha il suo punto di partenza dai contenuti sensoriali e rappresentativi, ai quali deve continuamente « riferirsi » per garantire il suo calore di realtà (τὰ μὲν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν φαντάσμασι νοεῖ : *De an.*, III, 7, 431 b 2). Per via del dominio che il concetto ottiene sull'immagine, il processo dell'associazione delle i. può essere stimolato, diretto, inibito e criticato all'occasione, così come l'eser-

cizio consapevole della libertà può frenare o dirigere le inclinazioni e le abitudini che la vita viene formando.

BIBL.: L. Ferri, *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours*, Parigi 1883; Chr. von Ehrenfels, *Über Gestaltqualitäten*, in *Vierteljahrschr. f. wissenschaftl. Philosophie*, 14 (1890), pp. 249-92; E. Claparède, *L'association des idées*, Parigi 1903; O. Klemm, *Gesch. der Psychologie*, Lipsia 1911, p. 89 sgg.; M. Wertheimer, *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, Erlangen 1925; A. Willwoll, *Begriffsbildung*, Lipsia 1926; F. Krüger, *Der Strukturbegriff in der Psychologie*, Jena 1931; E. S. Robinson, *Association theory to-day*, Nuova York 1932; W. Köhler, *Psychologische Probleme*, Berlino 1933, p. 144 sgg. (specie cap. 8: *Über den Begriff der Assoziation*); P. Guillaume, *La psychologie de la forme*, Parigi 1937; W. B. Pillsbury, *The fundamentals of psychology*, Nuova York 1937 (specie pp. 338-46); R. S. Woodworth, *Psychology*, ivi 1937 (specie pp. 459-64). Esposizione complessiva dello sviluppo storico dell'associazione delle i. in: C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, Milano 1941 (con esposizione critica della *Gestalttheorie* e ampia bibl.). Fondamentale per la discussione dei dati sperimentali è: W. Metzger, *Psychologie. Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments*, Lipsia 1941. Discussione sperimentale della teoria di Hume in: A. Michotte, *La perception de la causalité*, Lovanio 1946.
Cornelio Fabro

IDEE FISSE: v. PSICOSI OSSESSIVA.

IDENTITÀ. - Indica l'unità riflessa dell'essere nella varietà delle sue forme e nella molteplicità dei suoi elementi e può essere tanto logica come reale (Aristotele, *Met.*, V, 9, 1018 a 7). È l'espressione quindi della persistenza ovvero della costanza di qualcosa con se stessa. La i. si può prospettare in tutti i gradi e forme dell'essere e sotto i vari punti di vista ch'esso presenta, così che la i. in un certo ordine può ben comportare una molteplicità e diversità in un altro ordine: un'unica e identica sostanza può infatti avere, sia simultaneamente come successivamente, una molteplicità di accidenti diversi e tuttavia per questo non può perdere la sua i. Il problema perciò della i. coincide con quello dell'essere (problema « dell'uno e dei molti ») ed è in questa particolare forma di conciliare l'uno e il molteplice ch'esso ha occupato specialmente la speculazione greca.

Presso i presocratici la i. si presenta come una « comunanza » di ordine fisico, come una certa realtà determinata che forma il « sostrato » (ὑποκείμενον) della varietà esteriore dei fenomeni. Quando Talete afferma che « l'acqua è il principio degli esseri » (ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ: *Dox. graeci*, ed. H. Diels, Berlino 1929, 276 a 5) intende riferire all'acqua tutto quel che di reale sembra competere agli enti, sia quanto all'essere sia quanto al divenire. Questa risoluzione, per così dire, «dinamica » della i., è comune a tutti i *Naturales*, ad eccezione probabilmente di Parmenide, per il quale la realtà era posta sotto forma d'immobilità, così che il divenire era relegato nel mondo dell'irreale apparenza: l'essere non si annunzia che secondo una « via unica, quella che lo è, è » e le sue proprietà sono: « ingenito », « indistruttibile », tutto raccolto nel suo « edificio » e « incrollabile » (*Fragm. der Vorsokratiker*, ed. H. Diels-W. Kranz, I, 5ª ed., Berlino 1934, p. 235, 2 sgg.). Il significato metafisico della i. è quindi il seguente: tutto nel mondo è contrarietà e molteplicità; ma i contrari si escludono l'un l'altro; quindi questo mondo dei contrari è falso, ed è vero soltanto lo ὄν eternamente immutabile. Eraclito invece al contrario pensa che i contrari si *condizionano* l'un l'altro: questo è il grande mistero dell'essere, che il contrasto è unità, e tutto armonizza nel processo delle sue opposizioni. L'opposizione — non la i. — è quindi allora l'essenza di tutte le cose, e il mondo delle opposizioni è l'unico mondo vero e reale: « dalle cose tutte si ha l'uno e dall'uno tutte le cose (καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα: Fr. B, 10, *op. cit.*, I, p. 153, 11). I sistemi socratici, con Platone ed Aristotele, risolvono la i. procedendo dal sensibile all'intelligibile, nell'affermazione di una superiore « unità di molteplicità »; ma si deve dire che in questa risoluzione mentre Platone si trova sulla linea di pensiero di Parmenide e non ammette nell'essere che è alcuna coesistenza di contrari, Aristotele vede in ogni essere di natura e nel suo divenire la presenza e la lotta di contrari secondo l'intuizione di Eraclito. La materia infatti, ch'è il sostrato del divenire, non è χωριστή come lo ἄπειρον di Anassimandro (*Phys.*, II, 1, 329 a 8-14), ma è sempre affetta di contrarietà (ἀλλ'ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως [*op. cit.*, 329 a 25-26], cioè ἀχώριστος μὲν ὑποκειμένη δὲ τοῖς ἐναντίοις (*loc. cit.*, 329 a 30-31). Secondo i vari modi di diversità, Aristotele distingue anche varie forme d'i.: i. numerica (κατ' ἀριθμόν), specifica (τῷ εἴδει) oppure generica secondo la materia (τῇ ὕλῃ, cf. *Met.*, X, 3, 1054 a 32). Tuttavia, malgrado tanto sforzo per fondare l'unità dell'essere, Aristotele resta nel dualismo (materia e forma, natura e spirito), non avendo potuto prospettare la creazione: le filosofie posteriori raggiungono l'i. dell'ente o perché optano per la materia (stoicismo, epicureismo) o perché riducono tutto allo spirito (neoplatonismo). Soltanto con la dottrina cristiana della creazione si ha la posizione di una i. nella dualità e di una dualità nella i.: la creatura è distinta da Dio e insieme suo effetto totale.

Una filosofia sistematica della i. comincia con il panteismo di Bruno, si sviluppa con la teoria spinoziana della sostanza e prende sistema con l'idealismo trascendentale tedesco, fino alla risoluzione estrema dell'atto puro, e quindi assolutamente unico, di Gentile: i. dialettica per Hegel, in quanto si pone il « concetto » (*Begriff*) o pensiero concreto come la « nuova immediatezza » a cui termina la mediazione dialettica, come l'essere in-sé-e-per-sé dello Spirito (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, 2ª ed., ed. G. Lasson, Lipsia 1934, p. 213). Mentre per Hegel l'i. è un « risultato », per Schelling invece — e le filosofie dell'intuizione — l'i. è punto di partenza. Si comprende perciò come le filosofie di « tipo esplicativo » (ad es., Platone, Schelling) facciano capo al principio d'i. mentre quelle di « tipo costruttivo » (Aristotele, Hegel) preferiscono il principio di contraddizione. Comunque, non è il principio d'i. nel suo significato logico (comune a tutte la filosofie) ciò che oppone o unisce le varie filosofie, ma è il contenuto che si attribuisce all'essere di cui precisamente la filosofia ha il cómpito di indicare l'identità e la diversità nell'ordine intelligibile.

BIBL.: C. Sigwart, *Logik*, I, § 14, ed. H. Maier, Lipsia 1911, p. 104 sgg.; E. Meyerson, *I. et réalité*, Parigi 1912; I. Cohn, *Theorie der Dialektik*, Lipsia 1923, p. 40 sgg.; R. Eisler, *Identität*, in *Wörterb. d. philos. Begriffe*, I, Berlino 1927, p. 700 sgg. Per i presocratici, v. K. Reinhardt, *Parmenides und die Gesch. der griech. Philosophie*, Bonn 1916 (cf. nell'indice: ταὐτὸν οὐ ταὐτόν). Per Hegel, v. la discussione ch'egli fa del principio d'i. nella *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, *Werke*, XVIII, ed. A. Lasson, Lipsia 1923, pp. 135-37 (trad. it. di E. De Negri, *I principi di Hegel*, Firenze 1949, pp. 54-58).
Cornelio Fabro

IDEOLOGIA. - Etimologicamente (da ἰδέα e λόγος) è la scienza delle idee.

Il termine fu usato la prima volta da Destutt de Tracy: « L'idéologie est la science des idées (*Eléments d'idéologie*, I, Parigi 1801, p. 5). Il Windelband nota tuttavia: « Non è escluso che il de Tracy abbia tolto questo nome dalla *Wissenschaftslehre* del Fichte » (*Storia della filosofia*, trad. it. di C. Dentice D'Accadia, II, Palermo 1938, p. 133, nota). L'i. era intesa da Destutt de Tracy come lo studio dei fatti mentali rappresentativi, nella loro origine e natura psicologica e nella loro espressione per mezzo del linguaggio. Dato il prevalere, verso la fine del sec. XVIII, particolarmente in Francia, dell'indirizzo psicologico-descrittivo (in continuazione dell'opera del Condillac), *ideologi* furono detti allora i filosofi in genere, e in particolare, con senso peggiorativo per l'astrattezza cui si ispirava il loro sistema, il gruppo Diderot, Cabanis, Volney, Helvetius, D'Alembert, ecc.

In Italia il termine fu usato da M. Gioia, B. D'Aquisto, F. Soave, P. Galluppi, A. Rosmini ed altri. Per il Galluppi «l'i. è la scienza dell'origine e della generazione delle i. » (*Elementi di filosofia*, II, Livorno 1852, cap. 1, § 1), e particolarmente delle idee essenziali all'umano intelletto, cioè di quelle idee senza le quali il sapere umano sarebbe impossibile, quali, ad es., sostanza, qualità, spazio, numero, causa, effetto, corpo, io. Per il Rosmini « l'i. tratta dell'ori-

gine e della natura delle idee e però dell'*essere* come *pura* ed *assoluta idea*, nella quale tutte le altre si contengono » (*Teosofia*, I, ed. nazionale, Roma 1938, p. 33). Essa è pertanto studio dell'essere ideale, ossia della forma originaria del pensiero: « L'i. è la scienza del lume intellettivo col quale l'uomo rende intelligibile a se stesso i sensibili, da cui trae l'universo sapere..., l'i. non crea né inventa questo lume..., ma essa dall'ordine dell'*intuizione* lo trasporta in quello della *riflessione scientifica* e così ne forma una scienza » (*Logica*, I, ed. cit., ivi 1942, p. 1, num. 1).

Nella filosofia neoscolastica, il termine fu usato talora, non senza analogia con il significato rosminiano, ad indicare il trattato psicologico-gnoseologico sull'origine e valore delle idee o concetti generali (cf. A. Farges-D. Barbedette, *Philosophia neoscholastica*, I, 63ª ed., Parigi 1936, p. 369). Ma l'uso è oggi pressoché scomparso. Nel linguaggio corrente, con tendenza, sovente, verso il senso peggiorativo, i. equivale a sistema filosofico o insieme di principi e concezioni che caratterizzano un'epoca, un'età, una cultura, un popolo, un gruppo: p. es., l'i. spiritualista, materialista, liberale. V. anche ILLUMINISMO; POSITIVISMO; SENSISMO.

BIBL.: B. D'Acquisto, *Trattato delle idee o i.*, Palermo 1857; I. Larchevêque, *Sur l'idéologie*, Parigi 1869; M. Gioia, *I.*, Milano 1882; F. Picavet, *Les idéologues*, Parigi 1891; E. Caillet, *La tradition littérarie des idéologues*, Filadelfia 1943. Ugo Viglino

IDIOMELO (Ἰδιόμελον). - È un tropario o strofe poetica composta con una quantità di sillabe e con un ritmo e melodia propria, che non serve ad altri di modello o di prototipo. Con ciò si distingue dai tropari detti προσόμοια, perché questi seguono la modulazione di altro tropario. I più belli i. dell'innografia bizantina si trovano nel vespro delle domeniche di Quaresima.

BIBL.: J. B. Pitra, *Hymnographie de l'Eglise grecque*, Roma 1867, p. 22 e passim; W. Christ - M. Paranikas, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsia 1871; E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, Nîmes 1886; G. I. Papadopulo, Σύμβολαι εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Atene 1890.
Placido de Meester

IDIOMI, COMUNICAZIONE degli. - Il termine « i. » che, secondo l'etimologia, significa proprietà e nell'uso volgare lingua nativa, filosoficamente indica un attributo proprio di una natura. L'espressione poi, « c. degli i. », è usata dai teologi nella cristologia per designare la reciproca predicazione degli attributi umani e divini in Gesù Cristo. La c. degli i. deriva per logica conseguenza dal fatto che in Cristo si trovano unite la natura divina e quella umana; anzi, non è che la traduzione sul piano logico di quella comunicazione o unione ontologica esistente in Cristo fra la natura umana e divina e quindi fra gli attributi dell'una e dell'altra natura.

Si comprende, pertanto facilmente, e la storia del dogma ne dà una conferma, che, se da un lato la c. degli i., intesa in senso vago ed indeterminato, è necessariamente ammessa da tutti coloro i quali riconoscono in Cristo il carattere di Uomo-Dio, una più precisa ed esatta interpretazione di essa è solidale con il modo di concepire l'unità di Cristo e i rapporti in lui fra la natura divina e quella umana.

Il nestorianesimo (v.), che divideva Cristo in due persone unite accidentalmente, ammetteva la c. degli i. solo nel senso che i predicati di una persona si possono attribuire all'altra per una attribuzione morale, allo stesso modo che, in generale, la dignità, l'autorità, l'onore di un padre si possono moralmente riferire ai figli.

In direzione del tutto opposta si muoveva il monofisismo (v. MONOFISITI), che, fondendo in una le due nature, spingeva la c. degli i. fino al punto di attribuire a una natura le proprietà dell'altra.

Tenendo una via di mezzo fra queste due interpretazioni, di cui la prima pecca per difetto e la seconda per eccesso, la dottrina cattolica precisa il significato della c. degli i. nel modo seguente:

1) Gli attributi umani si possono predicare del soggetto Cristo, denominato secondo la natura divina, come nelle proposizioni: il Verbo di Dio, il figlio di Dio, nacque nel tempo, ebbe una madre, patì, morì, e viceversa, gli attributi divini si possono predicare di Cristo denominato secondo la natura umana, p. es.: Cristo uomo, il figlio di Maria Vergine, il figlio dell'uomo, è creatore dell'universo, è generato nell'eternità dal Padre, è principio con il Padre dello Spirito Santo. Difatti, l'unione ipostatica importa che Cristo è un solo « io », una sola persona avente due nature; quindi, sono vere le proposizioni, come quelle soprariferite, nelle quali si stabilisce l'identità fra la persona avente le proprietà di una natura e la persona avente le proprietà dell'altra natura.

2) D'altra parte, però, il dogma dell'unione ipostatica (v.) importa che le due nature restino in Cristo distinte e inconfuse; onde risulta che esse non possono vicendevolmente predicarsi e non si possono neppure predicare di una le proprietà dell'altra. Sarebbe grave errore affermare che la natura umana di Cristo è onnipotente, eterna, onnisciente; oppure, che la natura divina di Cristo è passibile, mortale. Si ricadrebbe poi nello stesso errore, affermando che Cristo, in quanto uomo, è eterno, o che Cristo, in quanto Dio, morì; poiché queste restrizioni « in quanto uomo », o « in quanto Dio » posseggono il valore di indicare nella natura di uomo o di Dio la ragione del predicato, e perciò tali proposizioni si risolvono nell'affermare che una natura possiede le proprietà dell'altra, cadendo così nel monofisismo.

In conclusione, secondo il giusto senso fissato dalla dottrina cattolica, la mutua attribuzione delle proprietà umane e divine in Gesù Cristo non avviene direttamente fra natura umana e natura divina, bensì fra la persona denominata secondo una natura e le proprietà dell'altra natura.

Il fatto della c. degli i. si riscontra già apertamente nella S. Scrittura, come, p. es., nei passi seguenti: « E il Verbo si è fatto carne e abitò fra noi » (*Io.* 1, 14); « Il Figliolo di Dio è fatto dal seme di Davide secondo la carne » (*Rom.* 1, 3); « Dai quali (Ebrei) è nato il Cristo secondo la carne, che è sopra tutte le cose Dio benedetto nei secoli » (*Rom.* 9, 5); « Il quale (Gesù Cristo), essendo nella forma di Dio... annichilò se stesso, presa la forma di servo... umiliò se stesso fatto obbediente sino alla morte e alla morte di Croce » (*Phil.* 2, 6-7).

La dottrina della c. degli i. è stata solennemente definita dalla Chiesa nei Concili Efesino e Lateranense (Denz-U, 116, 124, 255). I Padri, come Origene, Cirillo di Gerusalemme, Cirillo di Alessandria, s. Giovanni Damasceno, la svilupparono nella polemica contro le eresie cristologiche; e gli scolastici la espressero in formole filosofiche, fissando in modo preciso le leggi che devono presiedere al nostro modo di parlare intorno a Cristo, e delle quali possiamo ricordare la più importante, quella che riguarda i nomi concreti ed astratti.

In senso filosofico, per nomi concreti si intendono quelli che designano un soggetto avente una natura o una sua proprietà, ad es.: uomo mortale, corporeo; « uomo » significa appunto « un soggetto avente la natura umana ». I nomi astratti, invece, indicano una sola parte

ma prescindendo dal soggetto concreto in cui son destinate a realizzarsi, ad es.: umanità, razionalità, mortalità, corpo, anima. Orbene, la regola scolastica afferma che la natura umana e le sue proprietà possono attribuirsi a Cristo-Verbo quando sono espresse con nomi concreti, non invece quando sono espresse con nomi astratti. È esatto dire che il Verbo di Dio è corporeo, è mortale; falso, invece, affermare che il Verbo è corporeità, è la mortalità, è un corpo. Questa regola trova la sua giustificazione alla luce del dogma dell'unione ipostatica, secondo cui la natura umana con i suoi attributi e le sue parti è posseduta dal Verbo, ma non è il Verbo; quindi, il Verbo è una persona che possiede la natura umana, ma non è la natura umana e tanto meno le sue parti e proprietà.

Trattandosi, però, di attributi divini, è legittimo predicarli della persona Cristo-Uomo, anche se sono espressi in modo astratto; ad es.: Il figlio di Maria Vergine è la Divinità; è Via, Verità e Vita. Il motivo della eccezione sta nel fatto che tutte le perfezioni divine sono sussistenti, sono esse il soggetto sostanziale, e perciò i nomi che esprimono le perfezioni divine possono prendersi come nomi concreti.

Bibl.: *Sum Theol.*, 3ª, q. 16; J. B. Franzelin, *De Verbo Incarnato*, Roma 1874, pp. 336-448; C. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, IV, Friburgo in Br. 1922, pp. 106-12; A. D'Alès, *De Verbo Incarnato*, Parigi 1930, pp. 135-40; A. van Hove, *De quibusdam communicationis idiomatis applicationibus*, in *Divus Thomas* (Piacenza), 40 (1937), pp. 510-16; E. Campana, *La c. degli i. in Gesù Cristo*, in *Palestra del clero* (1938, 11), pp. 241-44; 343-46; P. Parente, *De verbo Incarnato*, 2ª ed., Roma 1946, pp. 85-88. Antonio Gaboardi

IDIORITMIA: MONACHISMO ORIENTALE.

IDIOTA: v. RAIMONDO GIORDANO.

IDIOZIA, IDIOTI. - Del gruppo dei frenastenici (v.) più gravi o maggiori, insieme con gli imbecilli (v.), fanno parte gli idioti o « frenastenici cerebropatici » (S. de Sanctis) il cui stato è legato a mancato sviluppo dell'encefalo, per cause tossiche (alcoolismo) o circolatorie o meccaniche o infettive (sifilide o altri *virus* a tendenza neurotropa), che agirono sul cervello nel corso del suo sviluppo, nel periodo intrauterino o nel momento del parto o nei primi tempi della vita extrauterina; da ciò assai gravi disturbi delle funzioni, psichiche uniti a sintomi neurologici particolarmente motori (strabismo, paresi, paralisi, ecc.).

Le forme gravi di i. portano alla completa assenza di ogni manifestazione di vita psichica superiore, sia conoscitiva che affettiva, per cui l'individuo, incapace di comunicare con il prossimo per mezzo della parola, comprendendola o esprimendo con essa il proprio pensiero, e provvedere da sé alla propria esistenza, viene a trovarsi a un livello inferiore a quello della bestia.

In alcune varietà più lievi di i. può svilupparsi una forma rudimentale di comprensione e di linguaggio, capace di esprimere i bisogni più elementari e l'abbozzo di qualche stato di coscienza crepuscolare, rimanendo sempre l'intelligenza inferiore a quella di un bambino di sei anni; in tali casi può esser giustificata l'applicazione di alcuni Sacramenti. L'indole degli idioti, secondo il grado della povertà mentale, oscilla dalla completa insensibilità alla più inconsulta, aggressiva collericità, così da giungere a volte al suicidio e a brutali aggressioni; la pubertà è tardiva, le manifestazioni sessuali, di solito assai deboli, in alcuni casi assumono invece le forme più sfacciate e pervertite per la completa mancanza di inibizione morale.

Caratteristiche fisiche, legate all'anormale sviluppo cranico e alle lesioni neurologiche, accompagnano il quadro mentale (macrocefalia per idrocefalo, microcefalia, fronte sfuggente, strabismo, prognatismo, paralisi, ecc.), denunciando, anche al semplice aspetto esterno, la idiozia del soggetto.

La i. può manifestarsi sotto differenti sindromi, in rapporto alla varia sintomatologia neurologica; da questo lato, quindi, nel comune esponente dei disturbi psichici frenastenici, prendono aspetti clinici differenti i quadri delle « paralisi cerebrali infantili », della « sclerosi tuberosa ipertrofica », della « idiozia amaurotica famigliare », del « cretinismo mixedematoso sporadico », ecc.

In rapporto alla grave causa anatomica, postumo delle pregresse lesioni encefaliche, gli idioti non sono suscettibili di cura e miglioramento; se pure, potrà esser possibile, nei casi meno gravi, attraverso il ricovero e l'opera di adatti istituti (v. MINORATI PSICHICI), un'assai limitata valorizzazione di quel barlume di attività mentale eventualmente presente.

Bibl.: A. Ziveri, *Manuale di psichiatria*, Torino 1920, v. indice; E. Tanzi-E. Lugaro, *Trattato delle malattie mentali*, II, Milano 1923, p. 270 sgg.; O. Bumke, *Trattato di psichiatria*, Torino 1927, v. indice; G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, Roma 1946, v. indice; A. Vallejo Nágera, *Tratado de psiquiatría*, Barcellona 1949, v. indice. Giuseppe de Ninno

IDITHUN (ebr. *Jĕdhûthûn* e *Jĕdhîthûn* « lodante »). - Uno dei tre maestri di musica preposti ai cori da David.

È detto che costoro « profetavano », il che può riferirsi sia ad un autentico carisma profetico, sia, con minore probabilità, ad un'eccitazione mistica accompagnata da suoni e canti (*I Par.* 25, 1; *II Par.* 35, 15; cf. *I Sam.* 10, 5). I., discendente di Merari, con i suoi figli suonava la cetra. Durante il servizio liturgico, vestiti di bisso, essi formavano il coro ad oriente dell'altare degli olocausti (*II Par.* 5, 12). Dei discendenti di I. si parla al tempo del re Ezechia (*II Par.* 29, 14) e di Neemia (*Neh.* 11, 17). Anche il titolo di tre salmi (38, 61, 76) allude all'ufficio di I. e dei suoi discendenti.

Secondo alcuni, Ethan ezrahita, famoso per la sua sapienza (cf. *I Reg.* 4, 31) ed al quale è attribuito il salmo 88, sarebbe da identificarsi con I. L'identificazione si poggia su *I Par.* 15, 17. 19, ove Etham figura insieme a Heman ed Asaph (cf. *I Par.* 25, 1).

Bibl.: F. Vigouroux, s. v. in DB, III, col. 807 sg.; J. Kölberle, *Die Tempelsänger im Alten Testament*, Erlangen 1899, pp. 155-64. Angelo Penna

IDOLA: v. BACONE FRANCESCO; DEMOCRITO.

IDOLATRIA (εἰδώλων λατρεία). - I. NOZIONE. - Nel suo significato letterale indica il culto degli idoli. Il termine idolo (εἴδωλον) nella S. Scrittura è adoperato con vari significati: sta ad indicare enti sia reali che immaginari, cui viene prestato un culto; e l'agiografo non ignora che spesso sotto un'immagine ed un simulacro gli uomini prestano la loro adorazione ai demoni; ma comunemente sotto il nome di idolo è indicata l'immagine di una falsa divinità (*Deut.* 32, 17; *Ps.* 106, 37; *I Cor.* 10,20 ecc.; cf. ancora F. Prat, *Idole*, in DB, III, coll. 816-25).

Da s. Agostino vengono chiamati idolatri coloro che dànno ai simulacri quel culto che è dovuto a Dio.

Occorre tener presente che in vari modi l'umanità ha prestato e presta il suo culto agli idoli. Nell'antico mondo pagano greco-romano, mentre il popolino non separava la divinità dalla sua immagine, i teologi, per così dire, del paganesimo non partecipavano a questo errore, sebbene anch'essi stimassero che lo spirito del dio abitasse nelle immagini e le rendesse venerande e benefiche.

Perciò, l'i. in senso stretto si può definire l'attribuzione del culto supremo dovuto a Dio, ad una falsa divinità, alla sua immagine, al suo simbolo. In senso più ampio si può intendere per i. ogni culto vizioso prestato alla creatura, in quanto questo culto non può in nessuna maniera essere riferito a Dio.

Circa l'origine dell'i., dalla stessa Rivelazione è noto che essa fu posteriore al monoteismo (v.). Ma quanto a conoscere quali furono le cause dell'i., non è facile (v. POLITEISMO). Oggi alle forme rozze di i. si sono sostituite, nel mondo paganeggiante che vive ai margini del cristianesimo, altre forme più sottili, ma non meno pericolose di i., e si è divinizzata la materia, la collettività, il sangue, lo

(*fot.* *Alinari*)
IDOLATRIA - *Adorazione del vitello d'oro.* Particolare dell'affresco di Cosimo Rosselli (1483) - Vaticano, Cappella Sistina.

Stato. Per dimostrare il diverso grado di colpevolezza dei vecchi e nuovi idolatri, occorre quindi distinguere le varie forme e le varie prestazioni di i.

II. DIVISIONE. – Si può distinguere innanzi tutto: 1) un'i. per ignoranza: tale è il caso degli infedeli e dei pagani, i quali credono in buona fede che gli idoli siano la vera divinità; 2) un'i. reale che è il peccato di coloro che conoscendo il vero Dio, adorano gli idoli: questo caso è frequente nella storia degli Ebrei; 3) un'i. simulata, che è il peccato di coloro che per timore della persecuzione compiono l'atto esterno di adorazione davanti agli idoli, senza dare loro il culto interno; a questa categoria appartennero nell'antichità i cosiddetti « lapsi » (v.). L'i. « per ignoranza » o « simulata » viene anche detta i. materiale, mentre l'i. « reale » viene chiamata formale. Quest'ultima si può inoltre suddistinguere in perfetta ed imperfetta. Perfetta quando si attribuiscono ad una creatura gli onori divini, con la convizione che essa abbia realmente poteri divini. In questo caso l'i. è unita all'infedeltà (v. INFEDELI). Imperfetta, quando si conosce la falsità degli idoli e tuttavia, mossi da un sentimento di odio verso Dio o dalla speranza di ottenere dal demonio qualche vantaggio, si rende un culto divino all'idolo che si conosce come falso.

III. MALIZIA. – Ogni i., che non derivi da ignoranza invincibile, è peccato grave. Nel Vecchio Testamento fu proibita dal primo precetto del Decalogo e punita con pene severissime (*Deut.* 5, 7-9; 7, 25-26 ecc.). Sotto la legge evangelica, nei primi secoli della Chiesa, l'i. fu considerata come uno dei peccati più gravi e sottoposta ad una penitenza pubblica e molto lunga.

La malizia di questo peccato consiste nel fatto che esso comporta una vera e propria ribellione contro Dio, derubandolo di quel culto che a lui solo è dovuto e che indirizza alle creature. Nessuna meraviglia quindi che la S. Scrittura usi termini molto forti contro questo peccato: essa lo dice « fornicazione », « prostituzione » (cf. *Ex.* 34, 15; *Lev.* 17, 7; *Deut.* 31, 16 ecc.).

È i. anche offrire il sacrificio od altri atti appartenenti al culto di latria agli angeli, ai santi e in genere agli esseri superiori all'uomo e inferiori a Dio, perché, sebbene questi esseri siano vicini a Dio ed a lui cari, tuttavia non a tutti i superiori si deve uguale reverenza ed onore. A Dio in particolare si deve un culto superiore a tutti gli altri esseri, il culto appunto di latria. Però l'i. considerata sotto il punto di vista del peccatore, è più o meno grave secondo che uno la pratichi scientemente o per ignoranza (*Sum. Theol.*, 1^{a}-2^{ae}, q. 94 a. 3). È chiaro che l'i. simulata causata dal timore è meno grave che l'i. reale la quale deriva da perversità di cuore; però è sempre considerata peccato mortale.

Infatti viene in ogni caso offesa la virtù di religione, accordando esteriormente ad una creatura l'onore riservato esclusivamente a Dio: è una perfetta menzogna in materia religiosa e spesso vi è congiunto un grave scandalo. Infine costituisce una mancanza grave contro il precetto di professare la propria fede anche esteriormente. Perciò non è mai permesso di simulare l'adorazione degli idoli, neanche per salvare la vita.

Commette i., secondo tutti i moralisti e lo stesso s. Tommaso, il sacerdote che distribuisca ai fedeli ostie non consacrate o che esponga all'adorazione dei fedeli un'ostia non consacrata (*Sum. Theol.*, 3^{a}, q. 80, a. 6).

Per il peccato di i. nei primi secoli della Chiesa: v. LAPSI.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 1^{a}-2^{ae}, q. 102, a. 3; 2^{a}-2^{ae}, qq. 92 e 94; 3^{a}, q. 80, a. 6; A. D'Alès, *L'édit de Calliste*, Parigi 1914, passim; A. Michel, *Idolatrie*, in DThC, VII, coll. 602-69; E. Genicot-J. Salmans, *Institutiones theologiae moralis*, Bruxelles 1946, n. 263; P. Palazzini, *Il monoteismo nei Padri apostolici e negli apologisti del II sec.*, Roma 1946, passim. Giuseppe Sette

IDOLOTITO. - Carne sacrificata agli idoli (sostantivo biblico εἰδωλόθυτον, sinonimo del ἱερόθυτον

(*fot. R. Sansaini*)
IDOLATRIA - Clodoveo indica a Cristo gli idoli pagani ch'egli ha fatto distruggere e s. Remigio battezza i suoi compagni. Opera di Jacopino del Conte (1510-98) - Roma, chiesa di S. Luigi dei Francesi.

dei Greci), la quale era consumata dal fedele offerente nel recinto sacro, o era portata al mercato per la vendita.

Già *Ex.* 34, 15 proibiva di mangiare le carni immolate agli idoli, per non incorrere nell'« impudicizia » (*zānāh*) dell'idolatria (cf. *Apoc.* 2, 14. 20); si stabiliva un supposto rapporto tra l'idolo e chi mangiava i. (cf. *Ex.* 23, 32). Per *IV Mach.* 4, 26 e 5, 2, l'uso di i. è praticamente un'abiurare la religione. I rabbini ne proibiranno la vendita (sia pure a pagani) e qualunque utilizzazione e profitto. Al Concilio di Gerusalemme (*Act.* 15, 21. 23. 29; 21, 25) gli etnico-cristiani di Antiochia, Siria e Cilicia vennero impegnati ad astenersi dagli i., per riguardo ai giudeo-cristiani.

In *I Cor.* 8,1-11,1 s. Paolo pone e risolve il caso morale: i fedeli sono spesso invitati a mensa dai pagani; come devono comportarsi, dinanzi agli idolotiti, serviti a tavola? A Corinto ferveva la controversia: « i forti », per una bravura che abusava del principio della libertà cristiana (10, 2; cf. 6, 2) e della scienza dell'i., intesero giustamente quale cosa in sé indifferente il mangiarne (capp. 1-3): e, a costo di scandalizzare « i deboli », intervenivano perfino ai banchetti sacri (8, 10). « I deboli », al contrario, accordarono una certa realtà maledetta all'idolo (10, 19) ed arrivarono ad escludere anche quell'uso dell'i., che esulava da ogni atto cultuale. Mancava ad essi (per fortuna, non molti: 8, 7) una fede forte ed illuminata, che li preservasse dallo scandalo e dal peccato. S. Paolo richiama « i forti » alla carità che evita lo scandalo dei « deboli », (8, 1-13); ma condanna l'uso degli i. quando fa parte di una cerimonia idolatrica, mettendo in rapporto chi mangia i. con i demoni, per il senso che allora si dava all'atto di mangiare l'i. (10, 14-22). A questo l'Apostolo aggiunge una casistica pratica (10, 25 sg. 27.28), non senza aver fatto prima susseguire al richiamo fatto ai « forti » una conferma tratta dal proprio esempio e dalla storia dell'antico Israele (9, 1-10, 13).

Bibl.: E. Mangenot, *Idolothytes*, in DThC, VII, coll. 670-85; A. Faux, *Idolothyte*, in DBs, fasc. 18 (1941), coll. 187-95; H. Rongy, *L'usage des idolothytes d'après st Paul* (*I Cor.* 8 et 10, 14-33), in *Revue ecclésiastique de Liège*, 31 (1941), pp. 373-77.
Emmanuele da San Marco

IDROPARASTATI. - Dal greco ὕδωρ = acqua, e παραστατέω (cf. παρίστημι) = sto a fianco, e quindi: difendo, è il nome che ricorre in Teodoreto (*Haer. fab.*, 1, 20) e nel *Codex Theodosianus* (XVI, 5) per indicare gli acquariani (v.).

IDUHSIEN, prefettura apostolica di. - Nella parte centrale della provincia civile dello Shantung, nella Cina settentrionale; fu eretta il 16 giugno 1931, per divisione del vicariato apostolico di Chefoo (v.), e rimase affidata all'Ordine dei Frati Minori, che vi manda i religiosi della provincia regolare di S. Dionigi in Francia. Come prefettura apostolica dipende direttamente dalla S. Sede.

Ha una estensione di ca. 18.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 2.500.000 ab., i cattolici erano 12.620. Oltre al prefetto apostolico, alla stessa data, vi erano 15 francescani esteri e 9 sacerdoti secolari cinesi; 20 suore, di cui 17 cinesi; 3 alunni di teologia studiavano, per I., nel Seminario regionale di Tsinan. Tra le opere figurava 1 orfanotrofio con 17 bambine, mentre altre opere e le scuole, a causa degli ultimi avvenimenti, erano state sospese.

Il cristianesimo in queste terre è anteriore al 1641, anno in cui si ricorda il nome del missionario gesuita Nicola Longobardi venuto da Pechino a visitare i fedeli, e che in quell'anno conferì il Battesimo a un discendente della dinastia dei Ming, chiamato Paolo. Dal 1650, con il francescano spagnolo Antonio Cabarello, i figli di s. Francesco prendono la cura di questo territorio (insieme con il resto della provincia civile dello Shantung) e la conservano ancora.

Bibl.: AAS, 23 (1931), pp. 309-10; GM, p. 198; MC, 1950, p. 319; *Annuaire de l'Eglise catholique en Chine*, Sciangai 1948, passim; Archivio della S. Congr. de Prop. Fide, Relazione quinquennale 1935.
Adamo Pucci

IDUMEA e IDUMEI: v. edom; edomiti.

IEBUSEI. - Nome gentilizio di un antico *clan* (ebr. [*ha*] - *Jĕbhûsî*, sempre con l'articolo, ad eccezione di *II Sam.* 5, 8; *I Par.* 11, 6; *Zach.* 9, 7, ed al singolare; Settanta: ὁ Ἰεβουσαῖος), stanziato in Canaan (*Gen.* 10, 16; *I Par.* 1, 14), sempre incluso, come gruppo secondario, nella lista settenaria dei popoli che Israele doveva conquistare (*Deut.* 7, 1; 20, 17; cf. *Gen.* 15, 21; *Ex.* 3, 8. 17, ecc.). Insieme agli Amorriti e agli Hittiti abitavano nella zona montagnosa (*Num.* 13, 30), ma il loro centro era il pendio del colle (*kheteph ha-Jĕbhûsî*) della città di Gerusalemme, da essi designata, secondo un uso antico, *Jĕbhûs* (*Iudc.* 19, 10; *I Par.* 11, 4). Il loro Re fu ucciso da Giosuè (*Ios.* 10, 23-26), ma gli I. resistettero a tutti gli attacchi della tribù di Beniamin, a cui era stata assegnata la città (*Ios.* 18, 28), come pure alla confinante tribù di Giuda (*Ios.* 15, 63; *Iudc.* 1, 21; 19, 11), e rimasero nella città anche dopo la conquista di David (*II Sam.* 5, 6-7).

Areuna, da cui David comprò l'area per la costruzione del Tempio, era iebusea (*II Sam.* 24, 16. 18; *II Par.* 3, 1). Costretti ai lavori di costruzione da Salomone (*I Reg.* 9, 20), gli I. finirono con il disperdersi e con l'essere assimilati dagli Israeliti. Donato Baldi

IECHONIAS: v. ioachin.

IECTAN (ebr. *Joqṭān*, Settanta: Ἰεκτάν). - Figlio di Eber della linea di Sem (*Gen.* 10, 25), i cui figli (*Gen.* 10, 26-30) portano nomi riconoscibili in tribù o località dell'Arabia iemenitica, p. es., Saba, Asarmoth (Ḥaḍramūt), ecc.

Il nome parallelo Qaḥṭān di alcune tradizioni arabe pare da ritenersi indipendente dalla relazione mosaica, da collegarsi quindi, come anche le notizie di *Gen.* 10 (« tavola dei popoli »), con le memorie più arcaiche del ceppo semitico. Giovanni Rinaldi

IEDDOA (ebr. *Jaddûa'* « conoscitore » o « rinomato »). - Sommo sacerdote ebraico, figlio di Ionathan (*Neh.* 12, 11.22).

La Bibbia ci tramanda solo il nome senza riferire alcunché sulla sua attività. Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, XI, 326-39) narra come, avvicinandosi l'invasione di Alessandro Magno, I. attendesse con trepidazione il futuro. Confortato da un sogno rivelatore, andò incontro al conquistatore a nord di Gerusalemme per accoglierlo con una processione solenne. Alessandro si prostrò ad adorare il nome divino ed a salutare il sacerdote, che richiamava la sua attenzione sulla profezia di Daniele circa la supremazia futura del regno greco. Dopo tale incontro, Alessandro concesse ampi diritti e privilegi ai Giudei, alcuni dei quali si arruolarono nell'esercito macedone con l'assicurazione che avrebbero goduto grande libertà e garanzia per i loro usi particolari. Oggi comunemente si giudica leggendario l'episodio, ma si accetta il sincronismo fra Alessandro ed il sommo sacerdote I.
Angelo Penna

IEHIEL (ebr. *Jĕḥî'ēl* oppure *Jĕ'î'el*). - Nome biblico abbastanza frequente, proprio di leviti, dei quali non si conosce altro (*I Par.* 5, 7; 9, 35; 15, 18.21; 16, 5; *II Par.* 35, 9; *Esd.* 8, 13; 10, 21.26); v. iahiel.

Corrispondente alla forma *Jĕ'î'ēl* (*qĕrê*), è il nome di uno dei « valorosi » nell'esercito di David (*I Par.* 11,44), uno scrivano ed arruolatore dell'esercito al tempo del re Ozia (*II Par.* 26,11). Angelo Penna

IEHU. - Profeta, figlio di Hanani, che esplicò la sua attività profetica nel regno d'Israele al tempo del re Baasa (910-887 a. C.), al quale rimproverò i suoi misfatti e la defezione dal legittimo culto di Jahweh sull'esempio del suo predecessore Ieroboam I (v.), e predisse la rovina del casato.

Secondo la Volgata (*I Reg.* 16, 7), questo profeta sarebbe stato ucciso dallo stesso re Baasa; è un errore: nel testo ebraico, non è Baasa che uccide I., ma I. che rimprovera a Baasa lo sterminio crudele della famiglia di Ieroboam. Di fatto lo ritroviamo una trentina d'anni più tardi, quando rimprovera al re di Giuda Iosaphat (v.) di avere stretto amicizia e parentela con l'empio re Achab (*II Par.* 19, 2 sg.). Sopravvisse allo stesso re Iosaphat e scrisse le memorie del suo Regno (*II Par.* 20, 34).

Gaetano Stano

IEHU. - Decimo re d'Israele dopo lo scisma (842-815 a. C.). Capitano dell'esercito d'Israele sotto il re Ioram (v.), già prima al seguito del re Achab (*II Reg.* 9, 25), ricevette segretamente l'unzione a re per mano d'un profeta discepolo di Eliseo mentre era attendato presso Ramoth di Galaad (odierna es-Salṭ). Fu strumento nelle mani di Jahweh per punire il casato di Achab (v.), che trascinò Israele all'idolatria e perseguitò i profeti (*II Reg.* 9, 7 sgg.). Schieratisi dalla parte di I. i capitani dell'esercito, la rivolta divampò fulminea con carattere di reazione politico-religiosa contro la dinastia di Amri. Il re Ioram, sorpreso nella piana di Iezrael ov'era a curarsi delle ferite riportate a Ramoth di Galaad, venne ucciso sul posto. Anche Ochozia re di Giuda, imparentato con la famiglia di Achab, che era venuto a visitare Ioram, inseguito dai soldati di I. lasciò la vita a Mageddo. Fu poi la volta di Iezabel (v.), l'empia regina persecutrice dei profeti: I. la fece precipitare dalla finestra del suo palazzo, e calpestare il cadavere dai cavalli (*II Reg.* 9, 14-37). Quindi fece strage della casa di Ioram, come pure della congiunta famiglia di Ochozia, ed inaugurò in Israele una nuova dinastia (quinta) che si resse per circa un secolo, fino alla morte di Zaccaria (744 a. C.), più a lungo di tutte le altre.

Fin dall'inizio del suo regno I. si eresse a campione del jahwismo e si adoperò energicamente per sradicare il culto di Baal, che la politica sincretistica dei suoi predecessori aveva largamente favorito: radunati i sacerdoti di Baal con uno stratagemma nel loro tempio, li uccise tutti e demolì il santuario (*II Reg.* 10, 18-27). Non sembra però che in tutte queste repressioni I. fosse unicamente animato da zelo religioso; l'ambizione e la sete di vendetta vi ebbero una larga parte. Del resto anch'egli seguitò le pratiche superstiziose dei suoi predecessori, adorando il vitello d'oro nei santuari scismatici di Bethel e Dan (*II Reg.* 10, 29). In ogni modo le sue crudeltà, di cui si conservò triste ricordo in Israele per quasi un secolo (*Os.* 1, 4), non possono essere affatto imputate ad Eliseo, che per comando del Signore lo unse re. Durante il regno di I. le relazioni con Giuda e con la Siria si fecero più tese. Appunto per difendersi dal potente vicino di Damasco, I. si affrettò, al principio del suo regno, a fare atto di sudditanza verso il re assiro Salmanasar III, al quale inviò il suo tributo. Nel famoso « obelisco nero » (ora nel British Museum), che celebra le vittorie di Salmanasar, è rappresentato anche I. (impropriamente detto « del casato di Amri »: *Jaua bīt Humri*) in atto di adorazione davanti al Re assiro. Ma il re di Siria Hazael fece pagar cara ad Israele quest'alleanza con gli Assiri: non solo molestò il regno di Samaria con continue scorrerie, ma anche gli strappò tutto il paese oltre il Giordano, e lasciò per lungo tempo terribile ricordo delle sue atrocità guerresche (cf. *II Reg.* 8, 12; *Am.* 1, 3). I. morì dopo 28 anni di regno, lasciando il paese stremato di forze e occupato per una terza parte dai Siri.

Bibl.: H. Lesêtre, s. v., in DB, III, coll. 1245-47; D. Flattau, s. v. in *Enc. Iud.*, VIII, coll. 924-26; A. Pohl, *Historia populi Israël inde a divisione regni...*, Roma 1933, pp. 78-84; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1934, pp. 410-14. - Per il tributo di I. a Salmanasar III, cf. DBs, I, col. 784; IV, coll. 388-391.

Gaetano Stano

IEPHTE (ebr. *Jiphtāḥ*). - Prode galaadita, giudice d'Israele (*I Sam.* 12, 11), la cui gesta è narrata in *Iudc.* 10, 6-12, 7.

Figlio illegittimo di Galaad, scacciato dai fratelli legittimi, si rifugiò nella regione di Tob, alle sorgenti del Giordano; ivi, nella dura vita del razziatore, solo contro tutti (*Gen.* 16, 12), riuscì ad imporre il suo coraggio e la sua valentia (come David nel deserto di Giuda e di Ziph), e divenne capo di una grossa banda di gente, come lui, fuggita o scacciata dal proprio *clan*. Quando i suoi conterranei, oppressi dagli Ammoniti che, accampati in Galaad, irrompevano financo in Giuda, si rivolsero a Jahweh per esser liberati e, rimossa l'idolatria, si sollevarono in armi, non trovando tra loro chi assumesse il comando, mandarono a pregare I. che accettasse il grave compito. I. accettò, dopo aver fatto giurare nel nome di Jahweh agli anziani e alla sua tribù che dopo la vittoria gli avrebbero dato il potere. Era un tentativo, dopo quello di Gedeone, di stabilire un principato monarchico; tentativo che finì con I.

La partita era difficile, e I., mentre cercava di raccogliere armati, iniziò delle trattative. Fallite queste, I., fiducioso in Jahweh, cui fece voto di sacrificare la prima persona che al suo ritorno gli fosse venuta incontro uscendo dalla sua casa, attaccò gli Ammoniti di sorpresa, rapido e deciso. Li sgominò in tanti scontri vittoriosi; riconquistò 20 città israelite, liberò Galaad fino al Giordano. Al vincitore venne incontro, prima fra le altre vergini, l'unica sua figlia, per la rituale fantasia. A tal vista I. elevò un pietoso lamento. La figlia fece coraggio al padre; volle solo due mesi per piangere con le compagne sui monti la sua « verginità », cioè il fiore della sua giovinezza recisa; passati i due mesi, I. la sacrificò.

Gli Ephraimiti, come già con Gedeone, si eressero contro I. perché aveva vinto senza di loro. I., che li aveva invitati invano al momento del pericolo, rintuzzò sanguinosamente la loro insolenza. Ai guadi del Giordano gli Ephraimiti, riconosciuti dalla pronunzia del termine *šibbōleth* « spiga », che invece dicevano *sibbōleth* « corrente », vennero uccisi (episodio analogo nei Vespri Siciliani: i Francesi si svelavano pronunziando male « ceci »).

I. è un jahwista fervente; per lui Jahweh sa proteggere il suo popolo contro gli altri popoli e i loro dèi (*Iudc.* 21, 11 .24.27; cf. *Hebr.* 11, 32 sg.). Fede rudimentale però, con la macchia del sacrificio umano, fatto da I. nella sua ignoranza della legge del Sinai, e ad imitazione dei Cananei (così fece anche il re moabita Mesa: *II Reg.* 3, 27). Incomincia la flessione dal puro jahwismo, caratteristica di quel periodo di frazionamento, sotto l'influsso deleterio della cultura cananea.

Bibl.: L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I Parigi 1922, pp. 178-85, 308, 340, 383, 397 sgg.; id., *Juges*, in DThC, VIII, coll. 1846 sg., 1854, 1859; V. Zapletal, *Das Buch der Richter*, Münster in V. 1923, pp. 185-96; E. A. Zpeiser, *The shibboleth incident* (*Iudc. 12, 6*), in *Bulletin of the american schools of oriental research*, 85 (1942), pp. 10-13; H. Garner, *Shibboleth*, in *The expository times*, 53 (1941-42), p. 242.

Francesco Spadafora

IERACA. - Asceta in Egitto (preso Leontopoli), vissuto nel sec. III. Fonte principale della attuale conoscenza è Epifanio (*Haeres.*, 67; cf. anche 55, 6; 69, 7; *Ancor.*, 82; Agostino, *De haer.*, 47). Conoscitore della lingua e letteratura greca ed egiziana; che sia stato discepolo di Origene è una insinuazione di Epifanio. Sapeva a memoria gli scritti del Vecchio e Nuovo Testamento. Scrisse commentari biblici (p. es., sull'*Esamerone*) in lingua greca e copta

e compose nuovi salmi. La novità della dottrina di Gesù di fronte al Vecchio Testamento era, secondo J., l'encratismo. Negava la Risurrezione dei corpi e la beatitudine dei bambini, anche dei battezzati, perché non ancora in possesso dell'ascesi.

Secondo Epifanio (le fonti copte non ne parlano) avrebbe insegnato strane speculazioni sullo Spirito Santo, in base all'*Ascensione di Isaia* (cap. 9). Melchisedech sarebbe la rappresentazione dello Spirito Santo. Probabilmente J. era un erede della tradizione degli encratiti, in Egitto (*Vangelo degli Egiziani*, Giulio Cassiano). In Egitto fu combattuto da Atanasio (?), *De virginitate* (scritto copto); cf. Th. Lefort, in *Le Muséon*, 42 (1929), pp. 250, 252 e nella recensione maggiore della *Historia Lausiaca* (*Revue de l'Orient chrét.*, 3ª serie, 5 [1925-26], p. 263). Epifanio lascia aperta la questione, se I. era un mago.

BIBL.: A. Harnack, s. v. in *Realencyclop. f. protestantische Theol. und Kirche*, VIII, p. 38 sgg.; C. Schmidt, *Die Urschrift der Pistis Sophia*, in *Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft*, 24 (1925), p. 221 sgg.; Th. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubinga 1936, p. 58 sg. Un salmo in lingua copta è stato attribuito a I. da E. Peterson, in *Le Muséon*, 60 (1947), p. 257 sgg. Erik Peterson

IERAMEEL (ebr. *Jĕraḥmĕ'ēl*). - 1. Primo figlio di Hesron, nipote di Giuda (*I Par.* 2, 9. 25 sgg., 33.42).

I discendenti di I. (dei quali fantastica T. K. Cheyne) con i Cinei e i Calebiti abitavano nel *Negheb*; fanno parte della tribù di Giuda, sebbene d'origine edomita.

Il *Negheb* di I. stava a sud-est di Bersabea, verso il Wādī Raḥmah, tra 'Aslūğ e Kurnūb. Nella lista di Šešonq I a Karnak si riscontra *Iuraḥma* e *Iurḥem*, che rappresentano l'ebraico I. David dava a credere ad Achis di Geth che razziava gli ierameeliti (*I Sam.* 27, 8 sgg.), mentre invece mandava loro parte del bottino razziato ai nemici di Giuda (*I Sam.* 30, 29).

2. Levita della stirpe di Merari (*I Par.* 24, 29).

3. Principe di stirpe regia cui Ioakim commise l'arresto di Baruch e Geremia (*Ier.* 36, 26; Volg. *Ieremiel*).

BIBL.: P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Parigi 1910, p. 239; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, ivi 1922, pp. 72 sg., 297; II, ivi 1930, pp. 121, 125, 146; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, ivi 1933, p. 273 sg.; A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, 3ª ed., ivi 1936, p. 262 sg.; L. Marchal, *Les Paralipomènes* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 4), ivi 1949, p. 29 sg.
Francesco Spadafora

IEROBOAM I. - Re d'Israele (ca. 932-911 a. C.), figlio della vedova Sarva, della tribù di Ephraim. Fondò la prima dinastia nel Regno d'Israele dopo lo scisma.

Già durante il Regno di Salomone si era distinto come intelligente lavoratore ed era stato soprintendente degli operai del casato di Giuseppe (*I Reg.* 11, 26 sgg.). Ma negli ultimi anni di questo re, mentre si costruiva il *millō'* (opera di fortificazione già iniziata da David), I. si ribellò al suo sovrano: il motivo d'un tale gesto dovette essere il crescente malcontento nel popolo per i continui aggravi fiscali imposti dai nuovi lavori. In quel periodo il profeta Ahia gli significò con un'azione simbolica (stracciando il pallio in 12 parti) che sarebbe divenuto capo di 10 tribù (*I Reg.* 11, 29-39). Perseguitato quindi da Salomone, cercò rifugio in Egitto presso il faraone Sesac. Richiamato in patria dopo la morte di Salomone (a. 932 a. C.), fu incaricato di esporre al nuovo re Roboam (v.), nel convegno di Sichem, le richieste del popolo per un regime meno gravoso. Ma essendosi Roboam deciso per l'intransigenza, le tribù settentrionali si ribellarono alla dinastia davidica ed elessero un proprio re nella persona dello stesso I. (*I Reg.* 12, 1-26).

Così la nazione restò divisa in due regni: quello meridionale (Regno di Giuda), che continuò sotto la dinastia davidica, con l'obbedienza della tribù di Giuda e praticamente della tribù di Simeon e di vari elementi di Beniamin, e quello settentrionale (« Regno di Ephraim » o « d'Israele », detto più tardi anche « di Samaria »), che aveva dalla sua parte le rimanenti tribù con un più vasto territorio, comprendente la parte settentrionale della Cisgiordania e tutta la Transgiordania occupata.

Avvenuta la scissione, I. pensò subito a consolidare il nuovo Regno con provvedimenti di carattere politico-militare. Fortificò i principali centri, tra cui la nuova capitale Sichem, e Phanuel nel Galaad, ove per qualche tempo pose la sua residenza. Inoltre, per tagliare ogni legame con il Regno di Giuda ed impedire che il popolo fosse attratto a Gerusalemme per le pratiche religiose, diede vita nel suo Regno a due santuari scismatici: uno in Bethel (estremità sud), celebre per le memorie dei patriarchi, l'altro in Dan (estremità nord), ove fin dal tempo dei Giudici (*Iudc.* 18, 27-31) era stato un santuario illegittimo. Quivi istituì un servizio di sacerdoti ed un ciclo di riti e di feste religiose analoghe a quelle che si celebravano nel Tempio di Gerusalemme: è ricordata in particolare la festa dei Tabernacoli, la più popolare di tutte, la cui celebrazione venne però spostata di un mese. E, quel ch'è più grave, collocò in questi due santuari un vitello d'oro ed invitò il popolo ad adorare Jahweh sotto quella figura (*I Reg.* 12, 26-33), a un dipresso come Aronne aveva fatto nel deserto. Era la flagrante violazione d'una delle più delicate leggi mosaiche, e sebbene non fosse per se stesso un atto idolatrico – così gli odierni esegeti ritengono– tuttavia era per il popolo un serio pericolo d'idolatria, come si vide più tardi. Perciò il gesto di I. è severamente condannato nella S. Scrittura come « un incentivo di peccato » per tutto Israele (*I Reg.* 12, 30). Ed anche in appresso I. viene additato come colui che trascinò Israele al peccato (cf. *I Reg.* 15, 26; 16, 19.26; *II Reg.* 10, 31; ecc.).

Questo fallo fu anche la cagione della rovina e distruzione del suo casato, predettagli dallo stesso profeta Ahia che gli aveva preannunziato il trono (*I Reg.* 14, 1-16). Ma già all'inaugurazione dell'illegittimo culto in Bethel si alzò un profeta (*I Reg.* 13, 1-10) che protestò contro quella violazione della legge divina e predisse la distruzione del santuario sotto il re Iosia (v.). Nonostante il severo monito, I. fece prevalere nel suo animo ambizioso considerazioni d'ordine politico. Negli ultimi anni scese a battaglia contro il re di Giuda, Abia figlio di Roboam, ma ebbe una dura sconfitta (*II Par.* 13: le cifre che si leggono, 400.000 e 800.000 soldati da una parte e dall'altra, sono enormi; deve esserci errore del copista o scambio di lettere: si tratta al più di 40.000 e 80.000 uomini). I. morì dopo 22 anni di regno, e gli successe il figlio Nadab (911-909), che dopo appena due anni fu assassinato da Baasa; con lui ebbe fine la dinastia di I.

BIBL.: H. Lesêtre, s. v. in DB, III, coll. 1300-1303; A. Pohl, *Historia populi Israël inde a divisione regni...*, Roma 1933, pp. 35-42; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1934, pp. 370-79; J. Schuster - G. B. Holzammer, *Manuale di storia biblica*, trad. it., I, ivi 1942, pp. 762-66. Gaetano Stano

IEROBOAM II. - Re d'Israele (784-744 a. C.), figlio di Ioas, della dinastia di Iehu (v.), è forse il più illustre dei re d'Israele dopo lo scisma. Nei suoi 40 anni di regno riportò il paese alla sua massima potenza ed estensione territoriale, sì da ricordare in qualche modo i felici tempi di David e Salomone. La sua attività politica e militare è descritta sobriamente in *II Reg.* 14, 23-29, ma i pochi dati sono importanti.

Sostenne vittoriose battaglie contro Damasco, riconquistò Emath (al confine settentrionale della Palestina) e « restituì i confini d'Israele dal passo di Emath fino al mare della solitudine (Mar Morto) » (*II Reg.* 14, 25), come già il profeta Giona figlio di Amathi aveva predetto.

I. trovò Israele in condizioni di estrema decadenza e miseria, e il Signore si servì appunto di lui per risollevare il suo popolo (*II Reg.* 14, 26-27). L'interna prosperità di Israele sotto I. è attestata da *Am.* 4-6, ove pure si parla (1, 1) di un terremoto avvenuto ai tempi di

questo re. Favorevoli condizioni esterne agevolarono l'opera ricostruttrice di I. A mezzogiorno il Regno di Giuda, dopo la sconfitta del re Amasia da parte di Ioas padre di I., era in condizione di assoluta inferiorità e dipendenza; a settentrione la Siria, indebolita dalle continue guerre con gli Assiri, non incuteva più timore, ed anche l'Assiria attraversava un periodo di crisi, impegnata com'era con Babilonia. Ma la potenza e prosperità raggiunte da Israele sotto questo re declinarono rapidamente. Sotto l'apparente splendore si celava una crescente corruzione dei costumi: lo stesso I. è biasimato nella S. Scrittura per la sua condotta; ed il castigo più volte minacciato dai profeti, massime dal profeta dell'epoca Amos (cf. 3, 11 sg.; 5, 6. 27; 6, 8 sgg.) non si fece lungamente attendere: dopo 22 anni dalla morte di I. il Regno d'Israele cessò di esistere. A I. successe il figlio Zaccaria, che fu ucciso da Sellum dopo 6 mesi di regno: così la dinastia di Iehu fu estinta nel sangue, come Amos aveva predetto (7, 9).

BIBL.: A. Pohl, *Historia populi Israël inde a divisione regni...*, Roma 1933, pp. 86-87; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1934, pp. 516-17. Gaetano Stano

IEROCLE: v. GEROCLE di SOSSIANO.

IEROFANTE: v. ELEUSINI, MISTERI.

IEROGRAFIA, IEROLOGIA, IEROSOFIA: v. GOBLET D'ALVIELLA, EUGÈNE.

IESBAAM. - 1. Primo dei tre prodi di David; in un sol fatto d'arme uccise 300 (*Paralipomeni*) o 800 (*Samuele*) nemici. Era originario di Bêth-Kĕmōn (Ḥirbert Kammūneh, tra Naplusa e Gerusalemme; cf. *II Sam.* 23, 8; *I Par.* 11, 11); fu capo della prima divisione dell'esercito di David (*I Par.* 27, 2).

L'ebr. *Jāšobh'ām* è da correggere con la migliore lezione greca in *Jišba'al* «uomo di Baal» vocalizzato anche *Jišbōšeth* «uomo di ignominia» (Ιεσεβααλ, Ισβααλ *I Par.* 11, 11; Ισβααλ, Ιεβοσθε *II Sam.* 23, 8; Σοβαλ *I Par.* 27, 2).

2. Beniaminita (ebr. *Jāšobh'ām*; Settanta Ισβοαμ) della famiglia levitica di Core, tra i guerrieri che si unirono a David, a Siceleg (*I Par.* 12, 7).

BIBL.: L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, II, Parigi 1930, pp. 121, 239 sg., 243 sg., 250; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, p. 305; III, ivi 1948, pp. 45, 492; L. Marchal, *Les Paralipomènes* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 4), Parigi 1949, pp. 63 sg., 67 sg., 115. Francesco Spadafora

IESCHA. - Sotto questo nome, che non ricorre altrove nella Bibbia, è menzionata in *Gen.* 11, 29 una figlia di Aran fratello di Abramo, sorella di Lot e di Melcha.

Poiché di I. non si fa più menzione, mentre nel versetto citato ed in quello seguente si parla di Sara (v.) moglie di Abramo, la cui genealogia evidentemente interessa al sacro Autore, è opinione di molti, già attestata nell'antichità (Targum Ier., Flavio Giuseppe, Efrem, Girolamo, ecc.) che qui si tratti di un'unica e identica persona: I. = Sara (cf. *Gen.* 20, 12, ove Abramo asserisce che Sara è sua sorella, figlia, cioè nipote, di suo padre). È probabile che la diversità dei nomi sia avvenuta per uno scambio di lettere somiglianti nell'antica scrittura, o che la stessa persona, come in altri casi, avesse un duplice nome. Ma l'identità è negata da altri esegeti (H. Gunkel, Holzinger, G. Dillmann, M. Hetzenauer, ecc.).

BIBL.: Fr. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Parigi 1908, p. 362; M. Hetzenauer, *Comment. in librum Genesis*, Graz-Vienna 1910, p. 220; M. Hagen, *Lexicon Biblicum*, II, col. 715. Gaetano Stano

IESSE: v. ISAI.

IESUA. - Nome di alcuni personaggi biblici.

Oltre un figlio (ebr. *Jišwāh*, Volg. *Iesua*) del patriarca Aser (*Gen.* 46, 17; *Num.* 26, 44; *I Par.* 7, 30), portarono il nome *Jēšûa'* (Volg. *Iesua*) un sacerdote, cui era affidato il nono turno di servizio nel Tempio (*I Par.* 24, 11), un levita al tempo del re Ezechia (*II Par.* 31, 15: *Iesue*) e un levita tornato da Babilonia insieme a Zorobabel (*Neh.* 12, 8). Angelo Penna

« IESU CORONA CELSIOR ». - È l'inno delle Lodi nel Comune dei Confessori non pontefici, composto da ignoto autore del sec. X.

Esalta, nel Santo di cui si celebra la festa, le comuni virtù del disprezzo del mondo, la fuga delle tentazioni, il dominio sulla carne e lo sforzo per conseguire la vita eterna. L'inizio e la fine sono una invocazione a Cristo perché, per intercessione del Santo, perdoni i peccati e dia la vita eterna.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, pp. 380-81; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 322; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 257. Silverio Mattei

« IESU CORONA VIRGINUM ». - Inno dei Vespri e delle Lodi nel Comune delle Vergini, attribuito comunemente a s. Ambrogio.

La verginità ha sempre riscosso nella Chiesa alta considerazione e, quando è stata nobilitata dal martirio, la venerazione è stata spontanea e sentita. Qui la verginità è cantata in bella forma; Gesù non poteva essere circondato da una corona più splendida di quella formata da creature che hanno saputo conservare fresco e profumato il loro candore e vincere le attrattive del senso. Chiude una preghiera, perché si sia mondi da ogni contaminazione dei sensi.

BIBL.: G. G. Belli, pp. 388-89; V. Terreno, pp. 326-27; A. Mirra, pp. 259-260. Silverio Mattei

« IESU DECUS ANGELICUM ». - Inno delle Lodi nella festa del Nome di Gesù, tratto da una composizione di 49 strofe, attribuite a torto a s. Bernardo, intitolata: *Iubilus rytmicus de nomine Iesu*, ma di autore ignoto della prima metà del sec. XIII, o della fine del sec. XII (cf. A. Wilmart, *Le «Jubilus» sur le nom de Jésus, dit de st Bernard*, in *Eph. liturg.*, 57 [1943], pp. 222-27; ne dà anche il testo critico).

Queste strofe dicono le lodi del nome di Gesù, che riempie di dolcezza il cuore e irradia di luce l'intelligenza. L'inno fu introdotto nel Breviario da Innocenzo XII, che nel 1721 estese alla Chiesa universale la festa del Nome di Gesù, promossa nel sec. XV da s. Bernardino da Siena e s. Giovanni da Capestrano. Silverio Mattei

« IESU DULCIS MEMORIA ». - Inno dei Vespri nella festa del Nome di Gesù che, come il precedente, è tratto dal *Iubilus rytmicus de nomine Iesu*.

I concetti espressi in queste strofe sono di profonda tenerezza e di grande fiducia in Gesù in ricambio del suo immenso amore.

BIBL.: G. G. Belli, pp. 212-13; V. Terreno, p. 116; A. Mirra, p. 93. Silverio Mattei

« IESU REDEMPTOR OMNIUM ». - Inno delle Lodi nell'Ufficio del Comune dei confessori pontefici, nel quale si esaltano in modo generico i meriti del Santo di cui si celebra la festa. È di autore ignoto e risale a ca. il sec. X.

Motivo fondamentale il disprezzo dei beni terreni per la conquista della vita eterna. Notevole una scarsezza di colorito e di movimento.

BIBL.: G. G. Belli, p. 376; V. Terreno, p. 320; A. Mirra, p. 256. Silverio Mattei

« IESU REDEMPTOR OMNIUM - QUEM LUCIS ». - È l'inno del Vespro e del Mattutino nella festa del Natale, d'autore ignoto, del principio ca. del sec. X.

La nascita di Gesù *ab aeterno*, motivo su cui si insiste di preferenza, fa capire che l'inno è stato composto all'epoca della lotta ariana. Generato dal Padre fin dall'eternità, venuto al mondo da una vergine, rinasce in ogni

uomo spiritualmente. Queste tre nascite saluta con nuovo cantico l'universo intero.

BIBL.: G. G. Belli, p. 114; V. Terreno, p. 102; A. Mirra, p. 85. Silverio Mattei

«**IESU REX ADMIRABILIS**». - Inno del Mattutino nella festa del Nome di Gesù, tratto come gli altri due sopra riportati dal *Iubilus rythmicus de nomine Iesu*.

Gesù è l'unico oggetto dell'amore, il solo degno di esso. Quando egli è nell'uomo, tutta la luce lo avvolge e l'universo svanisce. A questi concetti di alta spiritualità l'autore si compiace ritornare spesso per svolgerli e approfondirli sempre più e meglio.

BIBL.: G. G. Belli, pp. 208-209; V. Terreno, pp. 114-15; A. Mirra, p. 93. Silverio Mattei

IETHER. - 1. Città sacerdotale (ebr. *Jattîr*) della tribù di Giuda (*Ios.* 15, 48; 21, 14; *I Sam.* 30, 27; *I Par.* 6, 42), corrispondente all'odierna *'Attīr*, 19 km. a sud di Hebron.

2. Nome di cinque personaggi biblici: il figlio primogenito di Gedeone (*Iudc.* 8, 20: ebr. *Jether*); due discendenti del patriarca Giuda (ebr. *Jether*), uno nella linea di Ierameel (*I Par.* 2, 32) ed uno in quella di Caleb (*I Par.* 4, 17); un discendente del patriarca Aser (*I Par.* 7, 37. 38: ebr. *Jether* e *Jithrān*); un Ismaelita (ebr. *Jether* e *Jithra'*) che con Abigail, sorella di David, generò Amasa (v.; *I Par.* 2, 16. 17), il quale ebbe una parte rilevante nella storia di David finché fu ucciso da Ioab (*II Sam.* 17, 25; *I Reg.* 2, 5. 32). Angelo Penna

IETHRO (ebr. *Jithrô*; *Ex.* 4, 18 *Iether*). - Sacerdote di Madian, suocero di Mosè (*Ex.* 2, 16; 3, 1; 4, 18; 18, 1. 5. 8. 12. 14. 27). Cultore del vero Dio (*Ex.* 18, 11 sg.; *Iudc.* 1, 16; 4, 11), è detto cenita (*cineaus*).

In *Ex.* 2, 18 e *Num.* 10, 29 è chiamato Raguel (*Rĕ'û'ēl*). Sembra che I. sia soprannome o titolo d'onore («eccellenza»), come *watar* (ebr. *jether*) delle iscrizioni sabee e il titolo di *imām* tra i musulmani; mentre Rĕ'û'ēl («amico di 'Ēl») è nome proprio. Per l'identità I.-Raguel è già la versione greca dei Settanta che in *Ex.* 2, 16 pone due volte 'Ιοθόρ. Data l'incertezza di significato dei nomi ebraici esprimenti parentela, può ben darsi che Raguel sia l'avo di Sephora e il padre di I., come Hobab (*Num.* 10, 29) sia solo cognato o parente di Mosè.

I. accolse Mosè, fuggitivo dall'Egitto, e gli diede in sposa la figlia Sephora. Presso I. rimase Sephora con i figli quando Mosè ritornò in Egitto per compier la missione datagli da Jahweh. I. glieli ricondusse quando, vittorioso, Mosè conduceva libero il popolo d'Israele verso Canaan; e gli consigliò di affidare a uno scelto numero di anziani il disbrigo degli affari meno importanti (*Ex.* 18).

BIBL.: F. X. Kortleitner, *De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione Mosaica rationibus* (*Commentationes Biblicae*, 3), Innsbruck 1930, p. 75 sg.; A. Clamer, *Les Nombres* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 2), Parigi 1940, p. 279; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 186, 369; M. Torres, *Jetro, sacerdote de Madian*, in *Rivista biblica*, 6 (1944), pp. 254-62. Per le relazioni dei nomadi Ceniti con i Madianiti, cf. L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, p. 72. Francesco Spadafora

IETTATURA: v. MALOCCHIO.

IEZABEL. - Figlia del re di Sidone Ethbaal e moglie di Achab (v.) re d'Israele (875-853), sul quale ebbe influenza nefasta, e dei cui misfatti fu in gran parte responsabile. Le conseguenze peggiori furono nel campo religioso, per la sistematica ostilità alla religione jahwistica ed il favore accordato alle divinità fenice Baal (il Baal di Tiro, detto Melkart) e Astarte.

L'idolatria dilagò sì da sommergere quasi tutta la nazione (cf. *I Reg.* 16, 30-33). Un tempio in onore di Baal fu eretto nella capitale, mentre a spese della regina si mantenevano centinaia di sacerdoti di Baal e di Astarte penetrati dalla Fenicia (*I Reg.* 18, 19). Né il favore per i culti pagani si mantenne nei limiti d'una politica sincretistica, ma sfociò in violenta persecuzione del jahwismo, già parzialmente scosso in Israele per le pratiche superstiziose introdotte da Ieroboam I (v.). La persecuzione infierì soprattutto contro i più genuini esponenti della tradizione religiosa, «i profeti di Jahweh», molti dei quali furono vittime dell'odio della crudele fenicia, e solo un centinaio poterono essere messi in salvo da un pio israelita, Abdia, che li tenne nascosti nelle grotte (*I Reg.* 18, 4).

L'eroe più insigne dell'epica lotta fu il profeta Elia (v.), tipica figura del profetismo arcaico. Quando l'idolatria sembrava aver sommerso il paese, Elia predisse la triennale siccità che desolò Israele; quindi riuscì ad avere un confronto con i sacerdoti di Baal e dopo un clamoroso prodigio li sterminò. Soltanto allora venne la pioggia ristoratrice. Ma Elia incorse nell'ira furiosa della regina, e dovette cercare scampo verso il sud, spingendosi fino a Bersabea e al monte Horeb (*I Reg.* 17-19).

L'animo perverso di I. è attestato anche dall'episodio della vigna di Naboth (*I Reg.* 21): per impadronirsi della vigna, indusse il marito ad uccidere con perfido espediente il legittimo proprietario. Ma la voce della giustizia tuonò inesorabile per bocca del perseguitato Elia, che rinfacciò aspramente al re e alla regina l'orribile delitto e predisse la prossima estinzione del casato ed una fine ignominiosa per l'istigatrice: «i cani divoreranno I. nel campo di Iezrael» (*I Reg.* 21, 23; v. IEZRAEL): ciò si avverò alla lettera agli inizi dell'insurrezione di Iehu (v.); cf. *II Reg.* 9, 30-37.

Dopo la morte di Achab, I. seguitava a spadroneggiare sotto il Regno dei due figli Ochozia e Ioram. La sua influenza malefica si estese sul Regno di Giuda per il matrimonio di Athalia sua figlia con Ioram (v.), figlio e successore di Iosaphat.

Il nome dell'empia regina divenne simbolo di donna seduttrice e istigatrice all'idolatria e alle male arti (cf. *Apoc.* 2, 20, la «donna di Tiatira»).

BIBL.: H. Lesêtre, s. v. in DB, III, col. 1535 sg.; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1934, p. 398 sgg. Gaetano Stano

IEZDEGERD I, IMPERATORE PERSIANO. - Della dinastia sassanide, divenuto imperatore nel 399 e m. nel 420. Fu I. – una specie di Costantino nella Persia – a por fine, per intervento di s. Mārūtā (v.), al periodo di persecuzione contro i cristiani iniziato da Sapore II nella metà del sec. IV. «Egli ordinò che in tutto il suo Impero si edificassero con magnificenza le chiese distrutte dagli antenati e si riparassero diligentemente gli altari sconvolti e coloro che per Dio erano stati provati dai ceppi e dai colpi acquistassero la libertà, e i presbiteri e i rettori con tutta la loro comunità fossero senza paura e senza rischio. E questo ebbe luogo nel tempo e nell'occasione dell'elezione del nostro reverendo... Mar Isacco, vescovo di Seleucia-Ctesifonte, katholikós e capo dei vescovi di tutto l'Oriente [399]». Così gli atti del Sinodo di Seleucia-Ctesifonte del 410 (cf. J. B. Chabot, *Synodicon orientale*, Parigi 1902, p. 18) I. concesse quindi libertà pubblica alla Chiesa in Persia la quale poté organizzarsi. I. convocò il Sinodo di Seleucia del 419 e consigliò ai vescovi persiani di mantenersi uniti all'Occidente. Contemporaneamente I. mantenne buoni rapporti con la corte bizantina, sia mediante i buoni uffici di s. Mārūtā, sia più tardi, nel 419, per mezzo di un suo legato, probabilmente il vescovo di Seleucia, Jahballāhā (*op. cit.*, p. 37).

BIBL.: I. Ortiz de Urbina, *Storia e cause dello scisma della Chiesa di Persia*, in *Orient. Christ. Periodica*, 3 (1937), pp. 468-75. Ignazio Ortiz de Urbina

IEZONIA (ebr. *Ja'ăzānjāh* e *Jĕzanjāh*[*ū*] « Jahweh ode »). - Nome di alcuni personaggi del Vecchio Testamento.

1. Uno dei comandanti militari che, sbandatisi dopo la conquista babilonese del 587-86, si presentarono a Godolia (v.) per collaborare alla ripresa materiale e morale della regione. Era figlio di un maachatita, forse così chiamato dal nome del suo villaggio oppure da quello di un antenato famoso (cf. *I Par.* 2, 48; 4, 19). I. dovette recarsi in Egitto con il gruppo fuggiasco dopo l'assassinio di Godolia (*II Reg.* 25, 23-26; *Ier.* 40, 8); ma in *Ier.* 42, 1, ove I. figura come il promotore capo di tale risoluzione, va letto piuttosto « Azaria ».

2. Il capo del gruppo rechabita, che Geremia introdusse nel Tempio (*Ier.* 35, 3).

3. Un personaggio ben noto agli Ebrei esuli in Babilonia, ma a noi sconosciuto. Ezechiele (8, 11) lo descrive come maggiore esponente del culto idolatrico. Non sembra che suo padre Saphan vada identificato con il segretario del re Iosia (*II Reg.* 22, 3. 4; *Ier.* 29, 3; ecc.).

4. Uno degli esponenti più in vista della politica antibabilonese (*Ez.* 11, 1). Angelo Penna

IEZRAEL (« Dio semina », allusione alla fertilità del suolo). - Città del territorio di Issachar (*Ios.* 19, 18), munita di mura, torri e porte (*II Reg.* 9, 17; 10, 8) ai piedi del monte Gelboe e non lungi da Bethsan (*I Sam.* 31, 1. 10).

Prima della battaglia di Gelboe il re Saul si accampò con il suo esercito « alla fontana vicina a I. », mentre i Filistei si disposero a Sunam nella zona di I. (*I Sam.* 29, 11; *II Sam.* 4, 4). Scelta a seconda capitale dalla famiglia di Amri (v.), il re Achab si costruì un palazzo a oriente della città, attiguo ad una vigna, il cui proprietario, Naboth, avendo rifiutato di cederla, fu ad istigazione della regina Iezabel condannato ed ucciso (*I Reg.* 21). Ma più tardi, come aveva annunziato il profeta Elia, il possesso ingiustamente acquistato divenne campo di morte di Iezabel e di tutta la famiglia reale (*II Reg.* 9, 25. 30). Dopo la grande strage eseguita da Iehu, la città non compare più nella storia israelitica. Nel sec. IV d. C. era un grande villaggio (*Onom.*, 108, 13) identificato con l'odierno Zer'in, nome arabizzato del crociato *parvum Gerinum* a 11 km. a sud di Ğenīn, *magnum Gerinum.* Il villaggio posto sul colle risponde alle esigenze del racconto biblico; la vista si estende sulla pianura d'Esdrelon (v.) e sulla valle del Giordano; è ai piedi della montagna di Gelboe (Ğebel Fuqū'ah) sulla via di Bethsan ed è vicina all'abbondante fonte di 'Ajn Ğālūd. Ad est della città dovevano stendersi i vigneti, come mostrano gli antichi frantoi tagliati nella roccia; nel villaggio vi sono vari frammenti d'epoca romana come pure della terza fase del bronzo.

Bibl.: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 364. Donato Baldi

IGIENE. - L'i. (ὑγίεια = sanità) può definirsi la scienza e la pratica della salute. Suo scopo fondamentale è il prolungamento della vita umana, attraverso il benessere fisico e psichico dell'individuo e della collettività, di cui questi fa parte; la realizzazione di tale fine essa cerca di conseguire mediante concezione, elaborazione e successiva applicazione di metodi propri, adeguati a rimuovere completamente, o per lo meno a neutralizzare, i fattori dannosi ambientali, oppure inerenti alle varie costituzioni individuali organiche o alla struttura del corpo sociale.

Da un largo punto di vista si può distinguere un'i. scientifica ed un'i. pratica. La prima indaga le motivazioni delle misure da applicarsi secondo principi teorici ben definiti; costituisce una grande branca del sapere medico, sviluppatasi particolarmente e notevolmente in seguito alle basilari scoperte microbiologiche ed osservazioni epidemiologiche del secolo scorso. La seconda trae, invece, dall'esperienza empirica secolare e dai dati della sperimentazione ed osservazione moderna le norme di attuazione tecnica dei postulati enunciati dall'i. scientifica; diversamente da quest'ultima, essa affonda le sue origini normative nelle legislazioni più antiche, e sotto questo riguardo ha in se stessa uno scopo educativo, civile e morale.

Dall'i. concernente il singolo individuo (i. individuale) e che storicamente ha costituito l'inizio d'un complesso empirico d'osservazioni, che nei tempi remoti s'imposero alla mente umana come concetti utili alla conservazione della vita fisica dell'individuo medesimo, si è sviluppata un'i. riguardante la collettività demografica nel suo complesso (i. pubblica), e la sua evoluzione si verificò sempre in diretta proporzione con la civiltà del popolo rispettivo.

Per la natura stessa dei suoi compiti l'i. deve spaziare nel dominio di molteplici discipline, che le somministrano le cognizioni su cui essa elabora ed imposta i propri metodi di ricerca e di pratica applicazione. Essa attinge il suo materiale dalla meteorologia, climatologia, geologia, idrologia, dagli svariati campi della fisiologia e della patologia, come pure dalle discipline sociologiche. L'aria, l'acqua, il terreno, le vestimenta, l'alimentazione, l'edilizia, urbana e rurale, la lotta contro le malattie infettive e quelle cosiddette « sociali » (tubercolosi, malaria, diabete, reumatismo, ecc.), le organizzazioni assistenziali per la maternità, l'infanzia, la vecchiaia, i minorati fisici e psichici, i lavoratori, ecc., il miglioramento igienico individuale e della specie, la legislazione sanitaria: ecco i principali oggetti dell'i. È addirittura un compito enciclopedico, che, per le necessità dei tempi moderni, si è suddiviso in branche specializzate (i. alimentare, industriale, ospedaliera, militare, navale, sociale-assistenziale, urbana, rurale, edilizia, ecc.), evolventesi ciascuna secondo rispettivi indirizzi teorici e pratici, ma tra loro in feconda collaborazione e tutte tendenti al benessere fisico e psichico dell'individuo e della collettività.

Lo sviluppo dell'i. è sempre decorso parallelo alla educazione intellettuale : all'educazione della collettività sociale, nel senso che questa abbia un'esatta valutazione dell'importanza da attribuirsi alla salute fisica e mentale dei suoi membri, ed alla educazione dell'individuo singolo come cittadino nello Stato; quest'ultimo, a sua volta, diviene fattore legislativo e quindi normativo ed imperativo, e codificante il concetto basilare che l'i., nella più vasta accezione del termine, debba considerarsi vera medicina preventiva sia dell'individuo medesimo che dell'aggruppamento demografico.

Il grado di sviluppo sociale d'una civiltà si misura dal complesso dei provvedimenti igienici che essa impone legislativamente, realizza ed infine propaganda tra la popolazione a scopo eminentemente educativo e fattivo.

Nozioni empiriche ed esperienze della vita quotidiana costituirono, agli albori della storia, all'epoca delle grandi migrazioni, i primi rudimenti di un'i. individuale e quando le popolazioni, abbandonando il nomadismo, si raggrupparono in sedi stabili, sorse la necessità di provvedere a misure normative che, limitando la libertà dell'individuo di fronte ai bisogni della comunità, difendessero la pubblica salute dai pericoli che derivavano dall'agglomeramento. La codificazione di quelle norme presso le prime civiltà (cinese, giapponese, assiro-babilonese, egiziana, indiana, ebraica) venne compiuta con un senso profondo della natura, e dalla medicina empirica di quelle epoche, a sfondo essenzialmente religioso, sacerdotale, derivarono le pratiche dei bagni, dei massaggi, della ginnastica, della dieta, mentre si evolveva (particolarmente presso il popolo giudaico) il pensiero igienico cui doveva incombere la necessità di provvedere, oltre che all'individuo singolo, anche e ben maggiormente alla salute fisica e psichica dell'aggregato demografico: in una parola, l'i. divenne cardine fondamentale di un programma politico.

Durante il travaglio dei secoli storici, l'influenza degli eventi sociali si è sempre manifestata profonda sull'evo-

luzione dell'idea igienica, e questa ha segnato nel corso dei tempi epoche di ascesa mirabile, alternate ad epoche di depressione, che in alcuni periodi calamitosi (carestie, guerre, pestilenze) giunsero anche all'annientamento di ogni consuetudine igienica più elementare.

Così si può tratteggiare come maestro incomparabile d'i. il mondo greco, il primo che abbia fatto dell'educazione fisica della gioventù un vero e proprio programma di Stato, tendendo a raggiungere, attraverso l'educazione individuale, nella collettività la più perfetta armonia euritmica, fisica e mentale. La dietetica assurse in Grecia alla dignità di scienza igienica, e molti dei concetti ippocratici che precorrono la dottrina contagionista moderna, informavano colà tutta una legislazione da cui emanava un netto programma di sanità pubblica: pulizia delle strade, provvidenze per l'acqua potabile, controllo dei viveri, disciplina dei mercati, polizia mortuaria, bagni, palestre, edilizia privata e pubblica, ecc.; questo risulta a chiaro documento che lo sviluppo dell'i. decorre parallelo all'educazione dell'intelletto.

Altrettanto può desumersi dal mondo romano con la sua tecnica, grandiosamente semplice, degli acquedotti, delle cloache, delle terme, delle bonifiche dei terreni acquitrinosi, con le sue opere edilizie in genere, con la sua organizzazione codificata per l'assistenza medica della popolazione.

E attraverso il fluire dei secoli, dal mondo greco-romano si discende all'alto medioevo, suo erede oscuro, ma che porta in sé i germi della Rinascenza e, pur nella decadenza delle pratiche igieniche, vede le prime fondazioni nosocomiali dell'Oriente bizantino e lo sviluppo degli Ordini monastici che si dedicano all'assistenza dei malati; mentre la scuola salernitana tramandava, in periodo difficilissimo per la tradizione scientifica, il pensiero medico-igienico nella sua forma più pura; mentre le epidemie, che infierivano in tutto l'orbe allora conosciuto e che avevano già dato alla Chiesa occasione di occuparsi della salute delle popolazioni (v. sotto), suscitavano, particolarmente nel '300 e nel '400, nelle Repubbliche mercantili, un rapido risveglio e progresso igienico, concretantisi nell'elaborazione d'una legislazione sanitaria profilattica, la quale servirà poi di chiaro paradigma a legislazioni simili posteriori. Compaiono allora i primi trattati d'i. individuale (Taddeo Alderotti fiorentino, Aldobrandino da Siena, Ugo Benzi), in cui rinasce, insieme al concetto dell'individualità personale, anche la coscienza di una difesa di se stesso come membro del corpo sociale.

La prosperità successiva delle industrie e dei commerci nei Comuni italiani della Rinascenza, i quali videro aumentare rapidamente la loro popolazione stabile, determinò la creazione d'istituti d'assistenza sociale e la emanazione di norme imperative che si possono oggi considerare il germe della futura legislazione protettiva del lavoro. Nomi indimenticabili nella storia della i. sorgono con il Rinascimento e la loro pleiade si continua cronologicamente sino ai nostri giorni: Fracastoro Ingrassia nel '500: il primo fa risorgere il principio del « contagium animatum sed vivum », il secondo, organizzatore instancabile contro la peste siciliana; nel '600 e '700, Vallisnieri che propugna pur esso la teoria contagionista, Ramazzini, vero iniziatore della medicina sociale moderna e che stabilisce i principi dell'i. e della clinica delle malattie professionali; Lancisi, nelle cui geniali osservazioni s'incontrano i precetti fondamentali che due secoli dopo dovranno formare i caposaldi della lotta antimalarica; mons. Gastaldi, commissario speciale di sanità del governo pontificio, geniale e fecondo legislatore della campagna antipestilenziale del '600 in Roma; Antonio Cocchi e Domenico Cotugno, per l'iniziativa dei quali si emanano nella Toscana misure di protezione contro la tisi; Giovanni Pietro Frank che, sullo scorcio del sec. XVIII, pone in un classico trattato, raccogliendole in coordinato sistema, le più importanti dottrine d'i. politica, ne disciplina i provvedimenti ed afferma la pubblica salute come loro base suprema.

Ma un ancor più rapido scorrere del progresso igienico s'inizia in Inghilterra a cagione dell'epidemia colerica del 1830. Quella nazione vede rese malsicure dal contagio le vie del mare e minacciato quindi il più importante fattore della vita economica inglese. Donde una serie di elaborate leggi di protezione a scopo profilattico sulle navi e nei porti di sbarco. E così pure l'inurbanamento della popolazione rurale nelle grandi città industriali e commerciali inglesi rende palese a quella nazione la necessità di regolare i problemi igienici che derivano dall'agglomeramento dei centri urbani: di qui una serie numerosa di « health acts » che costituiscono documento importante di un'evoluzione impareggiabile nel dominio dell'i. pubblica e privata.

Frattanto, anche in Germania si determinava un'organizzazione sistematica dell'amministrazione sanitaria, e là, come pure in Francia e in Italia, è un susseguirsi rapido di studi e ricerche, che, prendendo le mosse dai successi pratici dello Jenner nella vaccinazione antivaiolosa, dalle scoperte di Agostino Bassi (sul calcino del baco da seta), del Pasteur, del Lister e di tanti e tanti altri illustri, condurranno allo stato attuale della lotta contro i morbi infettivi, mentre si svilupperanno, secondate dalla tecnica moderna, anche tutte le altre branche dell'i., che formeranno un « corpus » di cognizioni e di applicazioni rivolte al benessere sociale ed economico delle nazioni.

L'i., seguendo il progresso d'incivilimento dei popoli, come ogni altra manifestazione dell'attività umana, è andata sempre più inducendo nell'uomo la persuasione della grande utilità che da essa deriva. Oggi tale attività si svolge in correlazione degli esiti dell'investigazione scientifica e tende in guisa sempre più razionale a procurare e conservare all'uomo ed alle collettività le migliori condizioni di vita. Essa ha preso posto tra le scienze biologiche e sociali e la sua importanza viene confermata ogni giorno dai vantaggi che ne riportano i popoli civili: prolungamento della vita media umana, diminuzione delle incidenze di mortalità e morbilità, accresciuta capacità produttiva, ecc. Avendo il dovere di garantire ad ogni individuo della collettività una completa tutela sanitaria, onde sopperire alla insufficenza dei mezzi di autodifesa individuale, l'i. è divenuta una funzione di Stato.

BIBL.: A. Celli, *Manuale dell'igienista*, Torino 1906-1907; L. Pagliani, *Trattato d'i. e sanità pubblica*, Milano 1912; autori vari: *Trattato italiano d'i.*, 26 voll., Torino 1925-31; L. Bernard-E. Debré, *Cours d'hygiène*, Parigi 1927; W. H. Park, *Public health and hygiene*, Filadelfia 1928; R. Cimmino, *Compendio d'i.*, Napoli 1931; D. Ottolenghi, *Trattato d'i.*, Milano 1933-34; E. Bertarelli, *Trattato d'i.*, ivi 1938; L. Tanon, *Hygiène*, Parigi 1947; J. L. Burn, *Recent advances in public health*, Londra 1947, V. Puntoni, *Trattato d'i.*, Roma 1948; W. P. Shepard, *Essentials of public health*, Filadelfia 1948; C. F. Bolduan - N. W. Bolduan, *Public health and hygiene*, ivi 1949. Guido Tegoni

I COMPITI DELLA I. PUBBLICA O SOCIALE. – Il più rapido progresso della i., che prese le mosse dall'Inghilterra, fece sorgere istituzioni di vario genere in tutte le nazioni civili, alcune per iniziativa privata, altre a cura degli Stati.

In Italia sono particolarmente efficenti la *Pontificia commissione di assistenza*, la *Croce rossa italiana*, l'*Opera maternità ed infanzia*, e vari Istituti di assicurazione. Ultimamente è sorta anche l'*Organizzazione mondiale della sanità* (O.M.S.).

I campi di azione della i. sociale, sono numerosi:

1. *Studio dello stato e del movimento della popolazione*. – Le indagini devono essere istituite con controlli statistici di larga base e le deduzioni devono essere confrontate con quelle di altre nazioni e con notizie desunte dalla esperienza dei tempi passati. Si è visto, p. es., che in molte nazioni esiste una rilevante eccedenza della popolazione femminile su quella maschile. Ciò può essere di pregiudizio alla salute e alla morale pubblica perché molti uomini restano celibi, trovando facilità di soddisfare il desiderio sessuale senza assumere gli obblighi e gli oneri della vita matrimoniale, aumenta inoltre la prostituzione, cresce il numero degli illegittimi, si ha infine un aumento della malattie sessuali, dannose a chi direttamente le contrae e alla prole. Si è visto inoltre che in molte nazioni si sta verificando un progressivo invecchiamento della stirpe per diminuzione delle nascite ed allungamento dell'età media della vita.

Spetta all'i. sociale indicare i mezzi per ovviare, per quanto è possibile, alle conseguenze di questi due fenomeni.

2. *Condizioni di lavoro.* – L'eccesso di ore lavorative, l'attività svolta in ambienti malsani, senza le dovute provvidenze, la inadeguata retribuzione, l'impiego di mano d'opera femminile a discapito di quella maschile, possono essere causa, secondo i casi, di danno alla salute (aumento della tubercolosi), di disgregamento delle famiglie (la donna non accudisce al buon andamento della famiglia), di denatalità, di disoccupazione, di nervosismo, di eccitazione ed anche di pertubamenti sociali.

3. *Alimentazione.* – Viene studiata dall'i. sociale in rapporto al fabbisogno calorico, vitaminico, minerale delle popolazioni e del lavoratore.

La malsana ed insufficente alimentazione può trovare fondamento in fattori di indole economica, dagli usi locali o dal particolare genere di vita che rende difficile attenersi alle regole di sana alimentazione; ne sono conseguenza, secondo i casi, la tubercolosi, la osteomalacia, il rachitismo, il deficente sviluppo fetale, il deficente sviluppo somato-psichico del bambino, l'astenia, molte malattie del ricambio, ecc.

4. *Abitazioni.* – Grande importanza ha il problema dell'abitazione perché l'uomo, per potere conservare la propria salute e per lo stimolo al lavoro, ha bisogno di spazio, del verde delle piante, di sole, di quiete. La insufficenza delle abitazioni è causa, fra l'altro, di promiscuità, dannosa alla salute fisica e morale delle popolazioni.

5. *Vestiario.* – L'i. sociale segnala i danni di alcune fogge di abbigliamento (busto, cinture strette, scarpe disadatte) e studia i tipi di vestito più confacenti alle diverse categorie dei lavoratori. Per i legami che ha con l'igiene morale, promuove inoltre la formazione di una coscienza etica che faccia rifuggire dall'uso di vestiti che eccitano in maniera sconveniente la sensualità : ognuno ha diritto di preferire il vestito che gli aggrada, ma esponendosi in pubblico deve sentire l'obbligo di rispettare la coscienza morale degli altri.

6. *Attività ricreative.* – Lo sport in tutte le sue manifestazioni (nuoto, canottaggio, giuoco del pallone, corse, escursioni, tennis ecc.) rientra nei compiti dell'i. sociale perché educa alla pulizia, all'ordine, alla disciplina e migliora la salute conferendo all'organismo freschezza ed energia.

Spetta inoltre all'i. sociale di procurare delle gioie sane, valorizzando la religione, pacificatrice degli animi, e fomentando la gioia del lavoro. La psicotecnica viene in aiuto all'i. sociale indicando le attività cui è maggiormente adatto chi aspira ad un posto di lavoro; è noto che l'adeguatezza delle attitudini al compito lavorativo è uno dei più importanti fattori della gioia del lavoro.

7. *Eugenica.* – Deve essere studiata al lume del progresso delle scienze biologiche e sociali, senza fanatismi e nel pieno rispetto della personalità umana.

Sono noti i dannosi influssi sulla prole di alcune malattie infettive e di alcune intossicazioni croniche; è noto inoltre che l'età avanzata della madre può essere causa di debolezza dei figli; che il concepimento in stato di ubriachezza può influire dannosamente sul prodotto del concepimento; che il matrimonio tra portatori di tare dello stesso genere rischia di far trasmettere ai figli difetti analoghi, che migliori sono i matrimoni tra persone che appartengono a regioni diverse (mentre invece il matrimonio contratto tra persone di razza diversa dà luogo a prodotti scadenti); che la figliolanza unica non è eugenicamente raccomandabile ecc.

Fondandosi su questi principi generali l'i. sociale si rivolge alla tutela della maternità, dei neonati, dei bambini e poi dell'adolescenza e della gioventù, promovendo le istituzioni idonee a salvaguardare la salute fisica e morale delle famiglie e di ciascuno dei componenti.

Svolge poi la sua azione a favore dei lavoratori, che difende dagli orari di lavoro troppo protratti, dalla insalubrità degli ambienti di lavoro, dall'azione delle sostanze tossiche nelle industrie insalubri, dai rumori eccessivi ecc.

Studia inoltre l'azione dell'ambiente sociale sulla insorgenza e sulla diffusione di alcune malattie particolarmente temibili, come la peste, il colera, la lebbra, il tifo, il vaiolo, la tubercolosi, le malattie sessuali e alcune intossicazioni particolarmente dannose come l'alcoolismo, il morfinismo, il cocainismo; esamina quindi il problema della prostituzione che aspetta tuttora la sua soluzione, essendosi dimostrati ugualmente inefficaci sia la regolamentazione che l'abolizionismo.

Altro compito dell'i. sociale è di provvedere alla profilassi delle malattie mentali, nella genesi delle quali hanno importanza la disposizione congenita e molte cause di natura tossica od ambientali.

L'i. sociale provvede infine perché sia attuata una efficente legislazione sanitaria per la protezione della salute del cittadino (assicurazione contro le malattie e in particolare contro la tubercolosi), per la protezione del lavoratore (assicurazione contro gli infortuni sul lavoro, disposizione per la prevenzione degli infortuni, per la salubrità degli ambienti di lavoro e per l'osservanza delle norme concernenti gli orari di lavoro), per la difesa delle malattie professionali, per la protezione contro la invalidità e la vecchiaia ecc., e a tal uopo organizza centri di studio, consultòri, ospedali, convalescenziari, refettori materni, nidi, asili, scuole all'aperto, brefotrofi, case di redenzione per traviati ecc.

Nella sua complessa opera l'i. sociale deve tener presenti le norme immutabili delle leggi morali e deve essere animata da quello spirito di carità vera che riconosce i diritti altrui e ammaestra a rispettare quelli degli altri.

Bibl.: T. Rosati, *Assistenza sanitaria degli emigranti e dei marinai*, Milano 1908; G. Pieraccini, *Le assicurazioni sociali contro le malattie*, ivi 1911; id., *Anatomia e fisiologia dell'uomo che lavora*, I, Firenze 1946; E. Morselli, *Le neurosi traumatiche*, Torino 1913; L. Imbert, *Guide pour l'évaluation des incapacités*, Parigi 1913; G. Rubino, *L'organizzazione igienico-sanitaria del lavoro professionale*, Genova 1919; A. Ilvento, *Eredità ed igiene*, Torino 1927; L. Sestini, *Profilassi della emigrazione*, ivi 1928; anon., *Contributo dell'Italia al V Congresso internazionale medico per gli infortuni del lavoro e per le malattie professionali*, Roma 1929; *Atti del 1° Convegno nazionale di medicina sociale* (*Milano, giugno 1929*), Milano 1930; V. De Giaxa, *Igiene delle città*, Torino 1930; R. Cimmino, *Compendio d'igiene*, Napoli 1931; Bureau intern. du travail, *La réglementation du travail féminin*, Ginevra 1931; id., *L'assurance invalidité-vieillesse-décès obligatoire*, ivi 1933; id., *Les services sociaux*, ivi 1933; id., *La réglementation du travail des enfants et jeunes gens*, ivi 1935; id., *L'alimentation des travailleurs et la politique sociale*, ivi 1936; id., *Les services sociaux en 1933*, 2 voll., ivi 1936; id., *Le standard de vie des travailleurs*, ivi 1938. Autori vari, *Bericht über den VIII. internationalen Kongress für Unfallmedizin und Berufs-Krankheiten* (Francoforte sul M. sett. 1938), 2 voll., Lipsia 1939; A. Ranelletti, *Le malattie del lavoro*, Roma 1940; L. Preti, *Trattato di patologia medica del lavoro*, Milano 1940; A. Gemelli, *L'operaio nella industria moderna*, ivi 1945; E.N.P.I., *Repertorio delle leggi sulla sicurezza e l'igiene del lavoro*, Roma 1947; I. Koelsch, *Lehrbuch der Arbeitshygiene*, Stoccarda 1947; G. Loriga, *Esame di alcune condizioni di disagio psichico nell'operaio*, in *Securitas*, 33 (1948), p. 67 sgg.; id., *Insidie che il lavoro tende alla salute dell'operaio e modo di evitarle*, *ibid.*, p. 54 sgg.; F. M. Trosi, *L'organizzazione sanitaria per la tutela del lavoro in Inghilterra*, in *La medicina del lavoro*, 39 (1948), p. 201 sgg.; A. Herlitzka, *Fisiologia del lavoro umano*, Milano 1948; V. Puntoni, *Trattato d'igiene*, Roma 1948; Commiss. internat. permanente pour la medicine du travail, *The proceedings of the ninth international Congress on industrial medicine* (*Londra, sett. 1948*), Wright Bristol 1949; H. Grenet, *Diritti e limiti della medicina sociale in rapporto alla persona umana*, in *Minerva medica*, 41 (1950), p. 23 sgg.; A. Vigliani, *L'organizzazione scientifica del lavoro e il suo settore igienico-sanitario*, in *Rassegna di medicina industriale*, 19 (1950), p. 1 sgg. Eleuterio Boganelli

IGINO, papa, santo. - È commemorato nel *Martirologio Romano* l'11 genn. come martire, ma nessuna fonte antica conosce o ricorda il suo martirio. Incerto è poi il tempo esatto del suo pontificato. Nelle liste episcopali più sicure è detto successore di papa Telesforo : sarebbe quindi stato eletto nel 138. Anche la durata del suo pontificato è diversamente e malamente attestata dalle fonti; sembra però più attendibile la notizia riferita da Eusebio che gli attribuisce 4 anni di governo : sarebbe perciò morto nel 142.

Pochissime e non meno incerte sono le notizie della vita. Secondo il *Liber Pontificalis* era di origine ate-

(fot. Pont. Comm. d'arch. cristiana)
IGINO, PAPA, santo - Effigie di I. nella serie dei Papi della basilica di S. Paolo (sec. IX) - Roma.

niese e filosofo. Durante il suo governo avrebbe istituito gli Ordini Minori della gerarchia ecclesiastica e distribuito i diversi uffici del clero. Gli sono attribuite anche alcune decretali, che sono certamente apocrife. Da s. Ireneo si sa che durante il suo pontificato vennero a Roma, per spargere i loro errori, gli gnostici Valentino e Cerdone. Quest'ultimo riuscì anche, mediante una subdola confessione di fede, a farsi ricevere nella comunità, ma poi, smascherato, ne fu cacciato via.

BIBL.: Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 10 sg.; *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi 1863, p. 665 sg.; *Lib. Pont.*, I, p. 131; E. Amann, s. v. in DThC, VII, col. 356 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 15.
Agostino Amore

IGLESIAS, DIOCESI di. - Diocesi e città in provincia di Cagliari, nella Sardegna.

Ha una superfice di 1600 kmq. con una popolazione di 122.000 ab. dei quali 121.950 cattolici. Ha 30 parrocchie con 53 sacerdoti diocesani e 7 regolari, 1 seminario; 2 comunità religiose maschili e 20 femminili (1949).

L'antica sede della diocesi fu in Sulcis, oggi S. Antioco; poi passò a Tratalias, dove all'esterno del Duomo un'epigrafe ricorda i due vescovi Alberto e Aimone (sec. XII). Il papa Giulio II trasferì la diocesi a I. il giorno 8 dic. 1503, creando vescovo mons. G. Pilares; ma nel 1513 I. venne unita a Cagliari. Il papa Clemente XIII con bolla del 18 marzo 1763 separò di nuovo I. da Cagliari, dandole per vescovo mons. L. Satta. La Cattedrale, dedicata a s. Chiara di Assisi e iniziata allo scorcio del sec. XIII, fu trasformata nell'interno con vòlte a crocera durante la dominazione aragonese; altre chiese notevoli sono quella gotica di S. Francesco e l'altra della Maddalena di Valverde, detta dei Cappuccini.

BIBL.: Cappelletti, XIII, pp. 83, 91; M. Pinna, *L'Archivio comunale di I.*, Cagliari 1898; F. Sanfilippo, *La cattedrale di I.*, in *Arte e storia*, 21 (1902), pp. 122-23; S. Pintus, *Sardinia sacra*, I, Iglesias 1904, pp. 53-79; A. Manno, *Bibliografia storica degli Stati della monarchia di Savoia*, VIII, Torino 1907, pp. 245-51; P. Sella, *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII e XIV, Sardinia* (*Studi e Testi*, 113), Città del Vaticano 1945. Enrico Josi

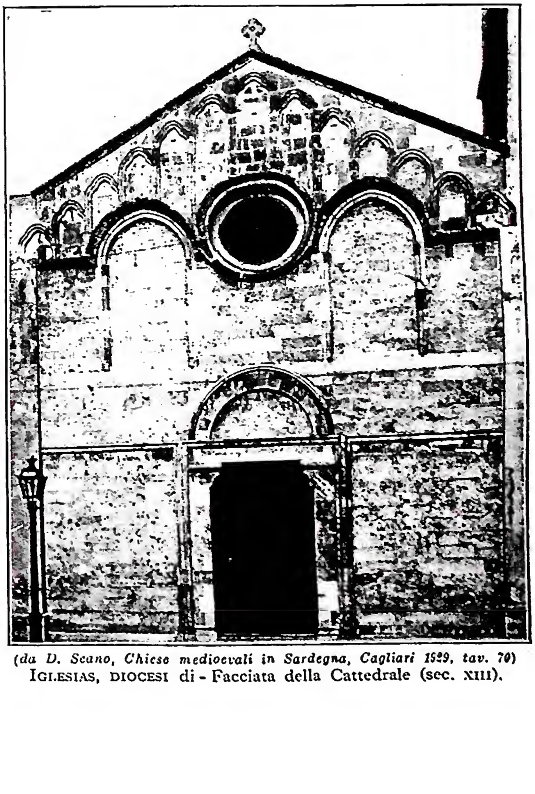
IGNAVIA. - « È una tendenza all'ozio o almeno alla negligenza e al torpore nell'operare » (A. Tanquerey, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, 7ª ed., Roma 1927, n. 884). È talora una disposizione morbosa, proveniente da cattivo stato di salute e va curata dal medico; ordinariamente però è di carattere morale ed è causata da una volontà fiacca che paventa e rifiuta lo sforzo. Così intesa l'i., più che essere opposta a una virtù particolare, lo è a tutte le virtù in quanto il loro esercizio importa difficoltà ed esige quindi sforzo.

Il peccato di i., in quanto opposto alla legge generale del lavoro, ordinariamente non è grave; lo diviene però quando è abituale e quando causa l'omissione o la trascuranza di obblighi gravi particolari. L'i. è uno degli ostacoli più seri alla perfezione, sia perché rende la vita più o meno sterile, come il campo dell'uomo pigro di cui parla la S. Scrittura (cf. *Prov.* 24, 30-34), sia, soprattutto, in quanto permette alle tentazioni di diventare più vigorose e insistenti. È noto infatti che quando le facoltà superiori sono inattive, le inferiori sono più libere di seguire i loro istinti e allora « l'ozio insegna molta malizia » (*Eccli.* 23, 29). Si comprende quindi come l'i. possa creare un pericolo grave alla stessa eterna salute. L'ignavo infatti merita la severa condanna del servo che non traffica i talenti (*Mt.* 25, 24-30), e dell'albero che non dà frutti (*Mt.* 3, 10).

Rimedi contro l'i. sono: le convinzioni profonde sulla necessità e sulla intima soddisfazione del lavoro amato; la coscienza delle gravi conseguenze che derivano dall'i., e il continuato e metodico sforzo che dà all'ignavo la soddisfazione di una vita utilmente impiegata.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 35; Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 2; A. Natale, *De peccatis*, in G. P. Migne, *Theol. cursus completus*, XI, Parigi 1841, coll. 1148-70; G. Faber, *Il progresso dell'anima nella vita spirituale*, Torino s. a., cap. 14; J. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, Parigi 1922, cap. 3; E. Vansteenberghe, *Paresse*, in DThC, XI, col. 2023 sgg.
Luigi Morstabilini

IGNAZIO, vescovo di ANTIOCHIA, martire. - Festa: 20 dic. nella Chiesa greca, 1° febbr. nella Chiesa romana. I., condannato *ad bestias* (Ireneo, *Haeres.*, V, 28, 4), scrisse durante il suo trasporto da Antiochia a Roma sette lettere, ammonendo le comunità cristiane con l'autorità di un carismatico (θεοφόρος) di stare attenti dinanzi al pericolo di



(da D. Scano, Chiese medioevali in Sardegna, Cagliari 1929, tav. 70)
IGLESIAS, DIOCESI di - Facciata della Cattedrale (sec. XIII).

una gnosi giudaizzante e di mantenere l'unità ecclesiastica, rappresentata dai vescovi. Le prime quattro lettere furono dettate a Smirne ed erano indirizzate ad Efeso, Magnesia e Tralle. Una quarta lettera fu spedita a Roma, con lo scopo di impedire l'intervento della Chiesa romana in suo favore (Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 36, 5, 6). Da Troade scrisse a Filadelfia, Smirne e al vescovo di Smirne, Policarpo (id., *loc. cit.*, 10). Queste sette lettere sono autentiche, mentre sei altre, contenute nelle prime edizioni delle opere di I., sono falsificazioni di un semi-ariano.

Una recensione siriaca di solo tre lettere (recensione *brevior* di W. Cureton) non rappresenta l'edizione originale. Scrittore originalissimo, probabilmente più greco che semita, I. si serve di mezzi letterari (protrettico; inno) con grande libertà, ma anche con qualche fretta nervosa, dettata probabilmente dalle circostanze. Anch'egli conosce, come gli eretici, la gnosi, l'astrologia e la magia (*Ad Trall.*, 5, 2), ma sa che tutto questo è finito con l'apparizione di Cristo che è veramente nato, fu battezzato, crocifisso e che risorse dai morti (*op. cit.*, 9; *Magn.*, 11; *Smirnei*, 1). La sua polemica è indirizzata contro i doceti; l'autore della eresia non è nominato, forse perché ancora vivo. Si potrebbe pensare eventualmente a Satornilo che insegnava ad Antiochia (Ireneo, *Haer.*, 1, 18) e che parlava di un Cristo senza corpo, che avrebbe sofferto solo per apparenza. Satornilo respingeva i profeti del Vecchio Testamento, mentre per I. i profeti sono stati i discepoli di Cristo nel suo *Descensus ad inferos* (*Magnes.*, 9, 2; *Filad.*, 5, 2, 9, 2). Anche il famoso tratto in *Ad Ephes.*, 19 che parla dell'apparizione della nuova stella nel cielo è probabilmente polemica contro formulazioni gnostiche, non genuina espressione del pensiero teologico di I. stesso. I. è importante come testimone della tradizione della Chiesa cattolica (la parola s'incontra per la prima volta presso di lui in *Smirn.*, 8, 2) e della sua gerarchia. Senza il vescovo non è valida l'Eucaristia (*op. cit.*, 8) e il Battesimo, l'agape (*ibid.*), il Matrimonio devono essere contratti davanti a lui (*Polic.*, 5, 2). L'Eucaristia è la carne del Cristo che ha sofferto (*Smirn.*, 7, 1), cibo dell'immortalità (*Eph.* 20, 2) e Cristo uomo e Dio, nato e non nato (*ibid.* 7, 2), Verbo uscito dal silenzio del Padre (*Magn.*, 8, 2). Famoso è il suo elogio della Chiesa romana nella *praefatio* alla sua *Epistola ai Romani*: la lettera allude all'attività istitutrice e caritativa di Roma (3, 1) e suppone l'esercizio dell'attività apostolica di Pietro e Paolo a Roma.

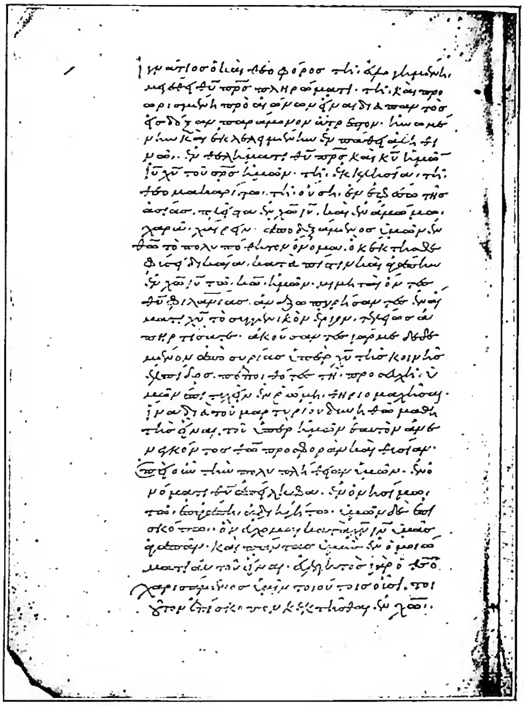
BIBL.: Ed. nelle edizioni dei Padri apostolici in: J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, 2ª ed., Oxford 1890; F. X. Funk, *Patres apostolici*, Tubinga 1901. Ed. minore di H. Bihlmeyer, Tubinga 1924. Testo siriaco di un Pseudo-Ignazio in A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, I, Cambridge 1927, p. 27 sg. Monografie: Th. Zahn, *Ignatius von Antiochia*, Lipsia 1873; M. Rackl, *Die Christologie des hl. I.*, Friburgo 1914; H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929; C. C. Richardson, *The cristianity of I.*, Nuova York 1935; W. H. Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei I.*, Gütersloh 1940; Chr. Maurer, *I. von Antiochien und das Iohannesevangelium*, Zurigo 1949. Versioni it. di P. Baldoncini, Roma 1912; di M. Belli, 2ª ed., Lanciano 1920; di U. Moricca, Roma 1923; di M. Monachesi, ivi 1929; di G. Bosio, *I Padri apostolici*, II, Torino 1942. Erik Peterson

IGNAZIO da BERGAMO: v. LUPI IGNAZIO.

IGNAZIO, patriarca di COSTANTINOPOLI, santo. – Niceta (I. è il nome posteriore), n. a Costantinopoli nel 797; fu patriarca nell'847-58 e nell'867-77; suo padre fu Michele imperatore (811-13).

Dopo l'espulsione del padre dal trono, visse con lui in un monastero dell'isola di Proti, nell'840 ne diventò *igumeno* (abate) e fu poi fondatore di tre altri monasteri. Durante la persecuzione iconoclasta si mostrò difensore intrepido del culto delle sacre immagini.

Dopo la morte del patriarca s. Metodio (843-47), diventò il suo successore sotto il nome di I. Il suo patriarcato fu molto tragico. Condannò tre vescovi e ne informò la S. Sede alla quale pure i condannati fecero appello. I. coraggiosamente proibì



(*fot. Enc. Catt.*)
IGNAZIO, vescovo di ANTIOCHIA, santo, martire – Inizio della *Epistola agli Efesini* – Biblioteca Vaticana, cod. Reg. Grec. 30, f. 161v (sec. XI).

la S. Comunione e l'ingresso alla chiesa di S. Sofia a Barda, uomo influentissimo alla corte imperiale, a cagione della sua vita immorale. Questi prese vendetta e lo fece condannare all'esilio nell'isola di Terebinto, sostituendogli la persona del dottissimo presidente della cancelleria imperiale, Fozio, e facendo approvare questo suo raggiro da un pseudosinodo, diretto dal vescovo, scomunicato, Gregorio di Siracusa.

Se I. abbia abdicato per il bene della Chiesa, è oggi discusso; quelli però che sostengono tale sentenza, parlano quasi tutti di un'abdicazione *condizionata* e mettono in rilievo che Fozio non ne osservò le condizioni. Né il papa Niccolò I (858-67), né Adriano II (887-72) riconobbero Fozio come legittimo patriarca; soltanto dopo la morte di I., Giovanni VIII (872-82) lo confermò sotto certe condizioni.

Ma L'imperatore Basilio di Macedonia, fin dal principio del suo regno (867), depose risolutamente Fozio, richiamò I., dopo nove anni di tribolato esilio e di persecuzione, al patriarcato di Costantinopoli e chiese l'approvazione della S. Sede. Questa, sotto Adriano II, in un Sinodo romano (giugno 869) e nel Concilio VIII ecumenico (869-70), per mezzo dei suoi legati e con la susseguente approvazione, restituì I. Nonostante però i vari benefici ricevuti dai papi, I. credette necessario di osservare un contegno contrario alle decisioni di Roma nella questione intorno alla giurisdizione della Bulgaria, cosicché Giovanni VIII gli minacciò la scomunica condizionata nell'apr. 878 se non avesse richiamato i sacerdoti e i vescovi greci della Bulgaria nel decorso di 30 giorni. Ma questa sentenza papale fu data quando I. era ormai morto (23 nov. 877). La

chiesa bizantina ed anche quella romana onorano I. come santo.

BIBL.: Una biografia di I. fu scritta dal suo coetaneo Niceta Paphlagonese: PG 105, coll. 488-573; V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I, 2, Costantinopoli 1935, pp. 64-71, 95-100; R. Janin, *I. de Constantinople (saint)*, in DThC, VII, coll. 712-22; J. Pargoire, *Les monastères de st I.*, in *Bull. de l'Inst. archéol. russe de Constantinople*, 7 (1902), pp. 56-91. Giorgio Hofmann

IGNAZIO della CROCE: v. DANISI, IGNAZIO.

IGNAZIO di GESÙ (CARLO LEONELLI). - Missionario carmelitano. Ebbe i natali a Sorbolongo (Pesaro, Italia), nel 1596. Laureato in *utroque iure*, si fece carmelitano scalzo nella provincia romana, e professò il 27 febbr. 1626 a Montecompatri. Dal 1629 fu missionario in Isfahan (Persia), poi dal 1634 in Shiraz. Trasferito, nel 1641, a Basra come superiore di quel convento, vi faticò molto per la conversione dei mandei, ossia pseudo-sabei, comunemente chiamati « cristiani di s. Giovanni Battista », riguardo al culto dei quali egli inviò a Roma, per conoscenza della S. Congregazione di Propaganda, un interessante documento illustrato, il cosiddetto *Divan Mandaeorum* con le proprie annotazioni e spiegazioni in margine (Biblioteca Vaticana, cod. Borgiano, siriaco 175). Trasferito, nel 1656, alla missione di Siria, lavorò a Tripoli e sul Monte Libano fino al 1664, anno in cui venne richiamato a Roma, ove morì il 21 febbr. 1667.

Rimangono di lui: *Narratio originis, rituum, et errorum Christianorum S. Joannis*, con una confutazione degli errori di questa gente (Roma 1652); *Grammatica linguae Persicae* (ivi 1661); *Dictionarium latino-Persicum* (ms., Biblioteca Vaticana, fondo Borgia); *Scrinium duarum linguarum orientalium, i. e. Persicae et Arabicae* (ms., Biblioteca Vittorio Emanuele, Roma); *Doctrina Christiana Em.mi D. card. Bellarmini in Persicum translata* (ms., Biblioteca Vittorio Emanuele, Roma).

BIBL.: *Chronicle of Carm. i. Persia*, II, pp. 898-900; Ambrosius a S. Theresia, *Biobibliogr. Miss. C. D.*, Roma 1941, nn. 202, 224, 233, 291, 289/91; id., *Nomenclator Miss. C. D.*, ivi 1944, pp. 182-83. Ambrogio di Santa Teresa

IGNAZIO da LÁCONI, beato. - Fratello laico cappuccino della provincia di Sardegna, n. a Láconi (Nuoro) il 17 (o il 10?) dic. 1701. Durante una grave malattia fece voto di farsi religioso e vestì l'abito di novizio il 10 nov. 1721 nel convento di S. Benedetto (Cagliari). M. a Cagliari l'11 maggio 1781.

Addetto prima ai servizi nei conventi di Buoncammino, a Cagliari, e di Iglesias, dal 1741 fino alla morte esercitò l'ufficio di questuante del suddetto convento di Cagliari, perfezionandosi nelle tradizionali virtù dei santi cercatori cappuccini: preghiera, penitenza, carità verso tutti i bisognosi nel corpo e nello spirito. I doni soprannaturali di cui era favorito lo fecero amare e venerare da ogni classe di persone. Fu beatificato da Pio XII il 16 giugno 1940. Sono in corso i processi di canonizzazione.

BIBL.: Sacra Rituum Congregatio, *Positiones super causa beatificationis et canonizationis servi Dei I. a L.*, Roma 1854-69; Giorgio De Dominicis da Riano, *Vita del ven. I. da L.*, Cagliari 1929; Arcangelo da Castiglion Fiorentino, *Compendio della vita del beato I. da L.*, Roma 1940; Samuele Cultrera da Chiaramonte, *Il beato I. da L.*, ivi 1940. Ilarino da Milano

IGNAZIO di LOYOLA, santo. - Ultimo figlio di Beltrán Yáñez de Oñaz y Loyola e di Marina Sáenz de Licona y Balda, n. nel 1491 prima del 23 ott. nel palazzo-fortezza di Loyola presso Azpeitia (Guipúzcoa, Spagna), m. a Roma il 31 luglio 1556. Si chiamava Iñigo López de Loyola (non Recalde), benché quasi mai adoperasse il López, e cambiasse l'Iñigo in I. tra il 1537-42.

Educato fino ai 12-13 anni nella fede profondamente cattolica e nelle usanze basche della famiglia a Loyola, fu poi (1506?-17) paggio di Juan Velázquez de Cuéllar, ministro delle Finanze del re Ferdinando il Cattolico, residendo con la corte a Arévalo e Valladolid. Appartengono a questi anni le sue letture dei libri di cavalleria e le sue avventure peccaminose (processo di Azpeitia, 1515), ma anche il suo amore per la musica e per le canzoni sacre (poema a s. Pietro e orazioni alla Madonna nei tornei). Dopo la caduta del Velázquez (1517), diventa non capitano, come è stato detto, dell'esercito regio, bensì gentiluomo del suo parente il duca di Nájera, viceré di Navarra. In questa veste partecipa con prudenza e altezza di spirito alla pacificazione di Nájera e Guipúzcoa e alla difesa della rocca di Pamplona, dove è gravemente ferito dai Francesi (20 maggio 1521).

Durante la convalescenza a Loyola, mentre aspira nei suoi sogni mondani alla mano di una Infanta (donna Caterina, sorella di Carlo V?), la Grazia divina lo trasforma in quel perfetto cavaliere di Cristo descritto nel *Flos sanctorum* e nella *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia che egli stava leggendo. Per amore del nuovo re, inizia il pellegrinaggio a Gerusalemme al principio del 1522; ma lo interrompe per quasi un anno, menando prima, dopo una breve sosta a Manresa, vita solitaria nella montagna di Montserrat e in una grotta presso Manresa, e dimorando poi per molti mesi in questa città catalana. Là egli si trasforma in uno dei più autentici mistici della Chiesa, e nell'autore degli *Esercizi spirituali* (v.), perfezionati poi a Alcalá, Parigi, Venezia e Roma (1522-41). Dopo il pellegrinaggio in Terra Santa (1523), cominciò i suoi lunghi studi per prepararsi ad aiutare le anime e per radunare compagni di apostolato, prima a Barcellona (1524-26), poi ad Alcalá e Salamanca (1526-27), più tardi a Parigi (1528-35), Bologna e Venezia (1535-36). Ad Alcalá e Salamanca venne incarcerato, giudicato e assolto dai vicari diocesani Figueroa e Frías non, come spesso si dice, dall'Inquisizione. Nell'Università di Parigi, da lui altamente lodata, ottenne, dopo la visita delle Fiandre e di Londra, il grado di maestro nelle Arti (apr. 1534). Pure a Parigi riuscì finalmente a radunare i primi grandi compagni (Faber, Saverio, Laínez, Salmerón, Bobadilla, Rodrigues) e ad infonder loro attraverso gli *Esercizi* lo spirito del voto di Montmartre (15 ag. 1534): apostolato in povertà e castità, se possibile in Palestina fino al martirio per Cristo; se questo non riuscisse, là dove vorrà il vicario di Cristo, fra fedeli, infedeli o protestanti, benché senza disegno direttamente antiprotestantico. I. evita fino al 1539 la fondazione di un Ordine, non (come talvolta si è detto) per un certo spirito erasmista, ma per il timore che gli si imponga qualche regola antica che tarpi l'attuazione del suo ideale apostolico di nuovo tipo. L'impossibilità di passare in Palestina (maggio 1537-maggio 1538), l'esempio dei recentissimi Chierici regolari conosciuti per prima a Venezia (i Teatini), la protezione di Paolo III per opera del dott. Ortiz e del card. Contarini, finalmente l'esperienza mistica della Storta (nov. 1537), gli fanno nel 1539 tentare la fondazione del nuovo Ordine: la Compagnia di Gesù (v.). Ne segue la prima approvazione verbale di Paolo III a Tivoli (3 sett. 1539), quella scritta della bolla del 27 sett. 1540, poi l'elezione di I. a generale e la prima professione solenne a S. Paolo fuori le mura (8 e 22 apr. 1541).

La sua attività di fondatore e generale si sviluppa in due tappe, divise dall'Anno Santo 1550. Nella prima (1541-49) attua l'apostolato per fare di Roma l'esempio, non più lo *scandalo*, del mondo: *Esercizi*, catechismo, preservazione delle fanciulle pericolanti, conversione delle cortigiane, Battesimo e difesa degli Ebrei, vita pastorale intensa a S. Maria della Strada presso il Palazzo Venezia, residenza abituale del Papa. I. istituisce nello stesso tempo il primo noviziato dell'Ordine, formando personalmente i suoi figli nel nuovo spirito (Ribadeneira, Domenech, Polanco, Nadal, Canisio, Manareo, Palmio, Mercuriano e il primo giapponese venuto in Europa, Bernardo...), e poi inviandoli in Portogallo, nelle Indie, in Spagna, a Parigi, a Venezia, in Germania, nelle Fiandre, a Trento,

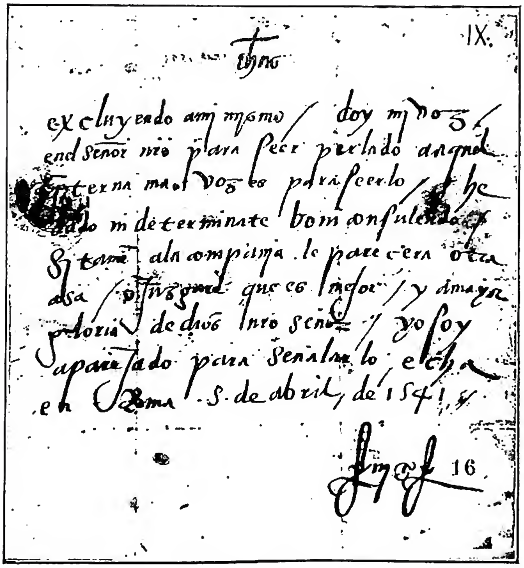
(per cortesia del p. P. Leturia, S. I.)
IGNAZIO DI LOYOLA, santo - Maschera in gesso del volto di s. I. presa sul cadavere - Roma, Archivio della Postulazione S. I.

nel Congo, nel Brasile, in Etiopia. Ottiene anche, per mezzo di Francesco Borgia, entrato da poco nell'Ordine, uno dei suoi più ardenti voti a vantaggio della Riforma cattolica, l'approvazione papale degli *Esercizi spirituali* (31 luglio 1548). Dopo parecchie prove pedagogiche nelle province (Goa, Gandía, Ingolstadt, Messina) concepisce la fondazione a Roma di un collegio per la formazione sacerdotale dei Gesuiti e non Gesuiti, che faccia della città dei papi un centro di scienza ecclesiastica (1549). Compone infine, con l'aiuto di Polanco, la prima e seconda redazione delle Costituzioni della Compagnia (1546-49), convocando a Roma per approvarle, durante l'Anno Santo, tutti i professi dell'Ordine.

La seconda tappa (1550-56) comincia con la nuova approvazione della Compagnia, fatta da Giulio III (21 luglio 1550) con descrizione più espressa del suo fine – adesso coscientemente anche antiprotestantico – e della sua interna struttura. Seguono l'approvazione delle Costituzioni da parte dei professi e la rinuncia al generalato da parte di I., a causa (sostiene il Santo) dei suoi peccati e delle sue malattie (30 genn. 1551). Egli infatti credeva di aver compiuta la sua missione personale, e forse voleva anche levare ogni pretesto presente e futuro al sospetto che avesse introdotto nel proprio interesse il generalato perpetuo, contro la corrente degli altri Ordini e di Gian Pietro Carafa. Ma la rinuncia venne respinta da tutti i professi, tranne l'Oviedo, e dovette continuare l'ufficio, certo con un aiuto ancora più largo del Polanco e del Nadal. In questi ultimi anni fondò il Collegio Romano (1551) e il Germanico (1552); sviluppò così ampiamente l'apostolato pedagogico da fare della Compagnia (con nuovo disegno) un Ordine insegnante; fece promulgare le Costituzioni per le province (1553-1555), dando la terza mano al suo testo ed aggiungendo la lettera della ubbidienza (26 marzo 1553), il Sommario delle Costituzioni e gran parte delle Regole; dietro istanza dei suoi discepoli, dettò il racconto della sua vita al p. González de Cámara (1553-1555) in una prosa che crea un tipo nuovo di autobiografia, non più umanista; estese finalmente norme importanti sul modo di dare gli *Esercizi*, di attrarre con la convinzione e con l'amore i protestanti, e di ottenere l'unione degli eretici e scismatici dell'Etiopia. Così, quando I. morì, aveva fatto per la Compagnia quanto forse nessun altro fondatore ebbe il tempo e la fortuna di fare per il proprio Ordine. E lo aveva fatto nella ferma persuasione di prestare con ciò alla Chiesa e al pontificato il più grande servizio possibile. Per mezzo della Compagnia, aggiunse di fatto al programma di riforma della Chiesa due note, che in gran parte mancavano al celebre *Consilium reformationis* del 1537, e sono state poi della più grande influenza: la diffusione di una spiritualità organica e trasformativa come quella degli *Esercizi* e l'organizzazione sapiente dell'educazione e dell'istruzione della gioventù, in primo luogo di quella destinata al sacerdozio; questo simultaneamente in Europa, America ed Estremo Oriente.

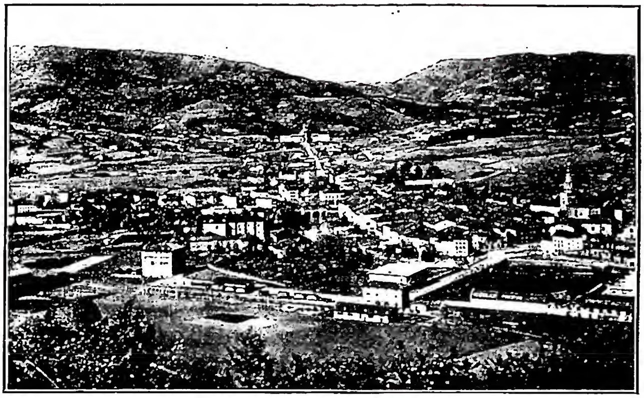
Come nei Teatini e negli altri Chierici regolari, anche nella creazione ignaziana è l'apostolato sacerdotale l'anima che informa la struttura giuridica dell'Ordine; ma in essa con tratti più originali e conseguenti, come sono l'*ecumenicità obbligatoria* dell'apostolato stesso, l'assenza del coro e delle penitenze in comune, la rinuncia alle dignità ecclesiastiche e al governo di monache, il prolungamento del noviziato e il lungo ritardo della professione solenne, la figura canonica dei voti semplici che la precedono e il governo monarchico e vitalizio del generale, soggetto però sempre alla Congregazione generale, che può essere convocata in casi gravi anche contro il suo parere. È risaputa l'efficacia che questa struttura giuridica ha dato e dà ancor oggi al funzionamento della Compagnia, e l'influenza che ha esercitata nel posteriore sviluppo degli Ordini e Congregazioni religiose, anzi, in alcuni punti, dello stesso diritto canonico.

I. è uno dei mistici più genuini della Chiesa, come lo rivelano le quasi abituali esperienze trinitarie registrate nel suo *Diario espiritual* (dal 2 febbr. 1544 al 27 febbr. 1545). Da queste altissime vette si intendono il suo amore forte e tenero verso Gesù e la Madonna, verso la Chiesa gerarchica « quae Romana est », Corpo Mistico di Cristo, Sposa dello Spirito Santo e Madre nostra; e verso le anime redente col sangue del Figliolo divino. Ma la sua mistica personale va unita ad una somma riservatezza nel parlarne, e ad una grande insistenza nel fondare gli *Esercizi* sulla più cosciente abnegazione e solida ascesi: è proprio là che l'anima, con l'aiuto della Grazia, dà a Dio quanto può e si prepara per il vero apostolato. È anche caratteristica di I. l'unione del soprannaturale con la massima stima ed uso delle forze naturali, anzi di tutti quei mezzi onesti (lingue, scienza, arte di conversare, penetrazione dello spirito dell'epoca, adatta e flessibile organizzazione, ecc.) che spesso servono al male, ma possono e devono servire piuttosto al bene. Il Loyola riuscì anche a fondere in una unità di azione l'apprezzamento sommo dell'universalità ultranazionale



(per cortesia del p. P. Leturia, S. I.)
IGNAZIO DI LOYOLA, santo - Voto autografo di s. I. per l'elezione del Preposito Generale (5 apr. 1541) - Archivio romano della C. di G.

della Chiesa con la stima e l'uso di molti valori nazionali, spesso opposti fra loro. Si vedano i suoi rapporti con i contrastanti sovrani cattolici del suo tempo e con le università spesso rivali, l'intesa che riuscì a stabilire nelle sue comunità tra Francesi, Italiani, Fiamminghi, Tedeschi e Spagnoli. Nell'unificare queste forze per la Riforma cattolica, superandone gli antagonismi, si rivelò un vero genio pratico di organizzatore. È vero che nell'insieme del suo carattere spicca meno l'ingenua e dolce spontaneità di un Francesco di Assisi o di un Filippo Neri; ma nemmeno la sua riflessiva consequenzialità mancava di flessibile e amabile attrazione. Ne è prova l'amore cordiale che gli hanno professato i suoi figli, anche se spesso fortemente da lui rimproverati, come il Laínez, il Nadal, il Loarte. Questi lo definì bellamente: « il p. I. è una fontana di oleo ». Dal punto di vista della psicologia nazionale, I. ha saputo attuare l'unione riuscitissima dello spirito realistico, riflessivo e tenace dei Baschi con quello idealmente cavalleresco ed ecumenico della nobiltà castigliana del Cinquecento.



(fot. Galarza)

IGNAZIO DI LOYOLA, santo - Panorama di Azpeitia. In fondo santuario di S. I.

S. I. fu beatificato il 27 luglio 1609, canonizzato il 12 marzo 1622. Festa il 31 luglio.

ICONOGRAFIA. - Si ha la maschera in cera, presa subito dopo la morte, e quella in gesso che viene riprodotta in queste colonne. I dipinti più antichi e autentici sono tre: il primo, fatto a Roma da Jacopino del Conte, figlio spirituale d'I.; il secondo, eseguito a Madrid da Alonso Sánchez Coello sotto la direzione del Ribadeneira; il terzo, da un anonimo assai stimato dal Manareo e dai padri del Belgio. Nella ricca iconografia artistica ignaziana, spiccano le statue di Montañes, Hernández e P. Le Gros, i bassorilievi di Alessandro Algardi e di Renato Fremin, infine i dipinti del Rubens, del Roelas, del Carracci, del Gaulli, di fratel Pozzo e del Salaverria. - Vedi tav. XCVIII.

BIBL.: Fonti: *Monumenta Ignatiana*, 1ª serie, *Epistolae*, 12 voll., Madrid 1903-13; 2ª serie, *Exercitia et Directoria*, ivi 1918; 3ª serie, *Constitutiones et Regulae*, 4 voll., Roma 1934-48; 4ª serie, *Scripta de s. Ignatio*, 2 voll., Madrid 1904-18, nuova ed. sotto il titolo: *Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola*, finora 1 vol., Roma 1943. - Per il grande pubblico: *Obras completas de s. Ignacio, introd. y notas* del p. Vict. Larrañaga, finora 1 vol., Madrid 1947. - Biografie: P. Ribadeneira, Napoli 1572, 1583 ecc.; G. Polanco (1575), Madrid 1894; G. P. Maffei, Roma 1585 ecc.; D. Bartoli, ivi 1659 sgg.; E. Gothein, Halle 1895 (cf. la critica in *Hist. Jahrbuch* 17 [1896], p. 561 sgg.); A. Astrain, *Hist. de la Comp. de Jesús en la asistencia de España*, I, Madrid 1902; H. Boehmer, *Studien zur Gesch. der Gesellschaft Jesu*, I, Bonn 1914; P. Tacchi Venturi, *Storia d. Compagnia d. Gesù in Italia*, II-III, Roma 1950-51; I. Casanova, *S. Ignasi de Loyola*, Barcellona 1922 (ed. spagnola per cura di M. Quera, ivi 1944); H. D. Sedgwick, *I. L.*, Londra 1923; P. van Dyke, *I. L.*, Nuova York 1927; V. Kolb, *Das Leben des hl. I. von Loyola*, Friburgo in Br. 1931; A. Huonder, *Ignatius, Beiträge zu seinem Charakterbild*, Colonia 1932; vers. it., Torino 1935; P. Dudon, Parigi 1934, vers. spagnola Madrid 1947 e inglese Londra 1948; fino a Manresa: P. de Leturia, *El Gentilhombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*, Barcellona 1938, 1941, 1949, vers. inglese 1950. - Monografie: J. Beguiriztáin, *S. Ignacio de Loyola apóstol de la comunion frecuente*, Barcellona 1909; J. Granero, *La acción misionera y los métodos misionales de s. Ignacio*, Burgos 1931; A. Albareda, *St. Ignasi a Montserrat*, Barcellona 1935; J. A. de Laburu, *La salud corporal y s. Ignacio de Loyola*, Montevideo 1938; J. de Guibert, *Mystique ignatienne: à propos du « Journal spirituel » de st Ignace de Loyola*, Tolosa 1938; N. D. Díaz, *S. Ignacio de Loyola y los seminarios*, Montevideo 1939; P. de Leturia, *Perché la Compagnia di Gesù divenne un Ordine insegnante*, Roma 1940, vers. inglese, Nuova York 1941; id., *Génesis de los Ejercicios de s. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús*, Roma 1941, Oña (Burgos) 1941; H. Pinard de la Boullaye, *Les étapes de rédaction des Exercices de st Ignace*, Parigi 1945; I. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios de s. Ignacio de Loyola en vida de su autor: 1522-56*, Roma-Bilbao 1946; H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz 1947, vers. franc. 1948; P. de Leturia, *Origine e senso sociale dell'apostolato di s. I. di L. in Roma*, in *Miscellanea Pio Paschini*, II, Roma 1949, pp. 223-49; I. Ortiz de Urbina, *S. I. y los Orientales*, Madrid 1950; J. de Guibert, *St Ignace mystique*, Tolosa 1950; P. Leturia, *S. I. di L. e l'Anno Santo 1950*, in *Civ. Catt.*, 1950, IV, pp. 609-15; 726-37.

Pietro de Leturia

IGNAZIO di SAN PAOLO. - Passionista, al secolo George Spencer, n. a Londra il 21 dic. 1799, m. a Carstairs (Scozia) il 1° ott. 1864. Compì gli studi nel Collegio di Eton e all' Università di Cambridge e ricevette gli ordini anglicani. Convertitosi al cattolicesimo nel 1830, fu ordinato sacerdote a Roma il 26 maggio 1832. Si dedicò con zelo al ministero pastorale in Inghilterra, iniziando nel 1838 una fruttuosa « crociata di preghiere per il ritorno dell'Inghilterra all'unità della fede », da lui predicata e sostenuta non solo in Inghilterra, ma anche in Irlanda, Scozia, Italia, Germania e Francia. Nel 1848 abbracciò l'Istituto dei Passionisti, e fu un valente ed instancabile missionario.

BIBL.: *A short account of the conversion of the hon. and rev. G. Spencer, written by himself*, Londra, s. d.; Pius a Spirito Sancto, *Life of father Ignatius of St. Paul, passionist (The hon. and rev. George Spencer)*, Dublino 1886; A. Ross, *Father Ignatius Spencer, passionist, the apostle of the conversion of England (1799-1864)*, Londra 1915; U. Young, *Life of father Ignatius Spencer, C. P.*, ivi 1933.

Paolo Luigi del Crocifisso

IGNORANZA. - È, secondo l'accezione più ampia, la privazione di cognizioni o di scienza in soggetto capace di averne. Se il soggetto è incapace, si parla piuttosto di nescienza. Così intesa, l'i. ha ragione innanzi tutto di privazione. In latino si hanno due vocaboli per indicare questo stato del soggetto pensante: *ignorantia*, indica lo stato abituale; *ignoratio*, lo stato attuale di chi non sa.

In senso più ristretto, con il termine i. si suole intendere il difetto colpevole della scienza. Entra quindi nel concetto di i. un secondo aspetto, la colpevolezza del proprio stato abituale o attuale. L'i. si distingue dall'errore, che è una cognizione inesatta o deficente, o meglio il ritenere per vera una cosa oggettivamente falsa (giudizio falso); dall'inavvertenza, che è la momentanea non considerazione di quanto la persona conosce; e dalla dimenticanza, temporanea o perpetua, di conoscenze precedentemente avute. Tuttavia agli effetti morali e giuridici l'errore, l'inavvertenza e la dimenticanza equivalgono all'i., e conseguentemente ciò che si dice di questa ha valore per quelli. Per aspetti e considerazioni particolari, v. tuttavia anche ERRORE.

Sommario : I. Divisioni dell'i. - II. L'i. nel diritto canonico. - III. L'i. nel diritto italiano. - IV. Osservazioni sul diritto penale canonico e statale. - V. L'i. nella morale. - VI. Questioni varie.

I. Divisioni dell'i. – Relativamente alla responsabilità dell'agente si distingue un'i. invincibile e una vincibile. Si intende per i. invincibile, quella che è assolutamente ineliminabile (fisicamente dicono i moralisti) o è eliminabile solo con uno sforzo straordinario, al quale la persona non è tenuta : chiunque pone nella ricerca della verità che deve conoscere una diligenza moralmente sufficente, ossia proporzionata alla gravità della cosa e ciò nonostante non riesce a conoscerla, si trova in i. invincibile. Per i. vincibile invece si intende quella che esiste per mancanza di proporzionata e doverosa ricerca della verità da parte della persona. Essa viene suddivisa in i. affettata, ossia voluta di proposito per esimersi dall'osservanza della legge; in i. crassa o supina, effetto della completa noncuranza della persona nella ricerca della verità; in i. semplicemente vincibile benché grave (in quanto la sproporzione tra la ricerca e la gravità del dovere di sapere ciò che si deve sapere, rimane grave anche dopo insufficenti ricerche); e in i. vincibile benché lievemente colpevole. Naturalmente, benché le nozioni siano chiare e ben distinte, è facile capire che non sempre in pratica sarà agevole distinguere tra l'una e l'altra i., ad es., tra la crassa o supina e la semplicemente grave, o tra l'i. leggermente colpevole e quella nient'affatto colpevole.

In relazione all'influsso dell'i. sull'azione si ha un'i. antecedente, una concomitante e una conseguente. Si chiama i. antecedente quella che si trova nella persona senza alcuna sua colpa o volontà ed è la ragione per cui essa agisce in modo diverso da come avrebbe agito se avesse avuto conoscenza della cosa; per questo l'i. antecedente non solo non è effetto di cattiva volontà o noncuranza nella ricerca della verità, ma è causa del tutto involontaria dell'umano operare. L'i. concomitante denota lo stato di chi, pur volendo per altri precedenti l'effetto che con la sua azione ha di fatto ottenuto, tuttavia nell'operare ha conseguito detto effetto per i. e quindi, di fatto, involontariamente : ossia l'effetto che nell'operare l'agente voleva non si è avuto, perché in lui v'era l'i.; ne venne però un altro che allora non voleva ma che, se fosse stato previsto (qualora non vi fosse stata la supposta i.), l'agente avrebbe voluto : si ripete però che di fatto non lo volle e non l'intese quando pose l'azione da cui derivò. Pertanto l'i. concomitante è inefficace e di fatto non è in relazione all'atto umano posto dal soggetto.

L'i. conseguente è l'i. direttamente o almeno indirettamente voluta dalla persona e contemporaneamente causa e motivo dell'azione. Si chiama conseguente perché è conseguenza di un atto di volontà della persona che volle rimanere ignorante.

Quanto all'oggetto ignorato dalla volontà si distingue l'i. *iuris*, ossia della legge, l'i. *poenae*, ossia della pena, e l'i. *facti*, ossia l'i. circa la natura o un elemento essenziale dell'oggetto perseguito dalla volontà. L'i. della legge riguarda l'esistenza o l'estensione di una legge, sia essa naturale, sia divina, sia ecclesiastica, sia civile : la persona ignora che una determinata legge esiste o inesattamente riformata sul contenuto o la porfata della legge stessa.

L'i. della pena si ha quando il soggetto, pur conoscendo la legge, ignora che alla sua violazione è annessa una pena.

L'i. del fatto invece, pur supposta la conoscenza della legge ed eventualmente anche della pena annessa per i violatori, si ha nei casi nei quali la persona crede che l'atto che pone non ne sia compreso, in quanto le sfugge qualche elemento essenziale che la legge richiede, perché l'oggetto dell'azione venga compreso sotto il suo impero.

II. L'i. nel diritto canonico. – Il CIC nelle norme generali pone un principio che ha in parte un valore relativo, in parte un valore assoluto. Nel can. 16 § 2 dice espressamente che l'i. o l'errore circa la legge o la pena o circa un fatto proprio (che riguarda cioè la persona stessa di cui si tratta) o circa un fatto altrui notorio (ossia universalmente conosciuto) generalmente non si presume. È quindi solo di regola generale (valore relativo) che la scienza o conoscenza delle cose predette si suppone di diritto. Invece nel seguito del canone è detto che l'i. circa un fatto altrui non notorio si presume (s'intende sempre, valore assoluto) finché non è provato il contrario. Per il CIC quindi, benché non si presuma, è ammessa esplicitamente la possibilità di i. della legge e di i. della pena. Bisogna sempre tener presente questo principio, soprattutto per il contrasto che crea con le leggi civili e penali di molti Stati, per i quali l'i. della legge e della pena non solo non si presume, ma non scusa mai. In conseguenza il CIC nel libro V (dei delitti e delle pene), benché sancisca (can. 2200 § 2) che, posta la violazione esterna della legge, in fòro esterno è presunto, fino a prova contraria, il dolo, tuttavia con il can. 2202 stabilisce perentoriamente che la violazione di legge ignorata non è in alcun modo imputabile se l'i. fu incolpevole, mentre l'imputabilità stessa diminuisce proporzionatamente con il diminuire della colpevolezza (§ 1); per l'i. della sola pena annessa alla violazione, è detto che essa non toglie l'imputabilità del delitto, ma solo che la diminuisce (§ 2). Comunque, anche per il CIC è assioma che l'i. va provata da chi l'allega, e che l'imputabilità del delitto dipende pure dalla colpa che la persona ebbe nell'ignorare la legge (v. anche errore; pena).

III. L'i. nel diritto italiano. – 1. *Nel Codice civile.* – L'errore o i. ricorre soprattutto nel libro delle obbligazioni (nei contratti); non mancano però norme particolari riguardanti il matrimonio, le successioni, le donazioni, e qualche altro punto. Non bisogna dimenticare tuttavia, come principio generale, che le leggi statali, benché prendano generalmente in considerazione l'errore e l'i., preferiscono tutelare la certezza e la stabilità dei rapporti giuridici. Ciò nonostante c'è un solo caso in cui l'errore è totalmente irrilevante e quindi non concede alcuna scusa, ed è quello contenuto nell'art. 483 capov. 1 : « L'accettazione dell'eredità non si può impugnare se è viziata da errore ».

Ciò premesso, ecco quanto la legislazione civile dispone circa l'i. : *a*) nei negozi giuridici l'i. non rende l'atto nullo (di nullità assoluta), ma solo rescindibile (annullabilità). Ciò è dedotto dall'art. 1427 : « il contraente, il cui consenso fu dato per errore, ... può chiedere l'annullamento del contratto »; il quale annullamento peraltro viene concesso solo a norma di legge, ossia quando l'errore « è essenziale ed è riconoscibile dall'altro contraente » (art. 1428). Ed è lo stesso Codice civile che determina quando l'i. sia essenziale. In relazione all'errore nel calcolo è stabilito che questo è causa di annullamento solo se, riferendosi alla quantità, sia stato determinante del consenso; altrimenti è concessa solo la possibilità della rettifica (art. 1430). Negli altri casi, anche se l'i. abbia influito direttamente sulla determinazione della volontà, essa non è causa di annullamento del negozio, in quanto è rilevante non l'errore sul motivo che indusse a contrattare, ma solo la sua illiceità (Barassi); *b*) per i testamenti e la successione è stabilito che la disposizione testamentaria può essere impugnata da chiunque è interessato, solo se essa è effetto di errore (art. 624, cpv. 1), il che evidentemente significa che in tal caso il testamento è non rescindibile (annullabile) ma assolutamente nullo (nullità assoluta). Il medesimo articolo, cpv. 2, concede, contro la norma ordinaria ammessa per i negozi giuridici, che l'errore di diritto o di fatto anche sul motivo (impulsivo) è causa di annullamento, purché il motivo risulti dal testamento e sia il solo che abbia determinato a disporre. È inoltre ammesso che la disposizione testamentaria abbia effetto anche se fu erroneamente indicata la persona, purché risulti senza equivoco chi il testatore voleva nominare

(art. 625, cpv. 1); questo vale anche nel caso dell'oggetto delle disposizioni, qualora anche questo sia stato erroneamente indicato (art. cit., cpv. 2); *c*) per la donazione è stabilito, contro la norma generale sui negozi giuridici, che essa può essere impugnata per errore sul motivo tanto di fatto che di diritto, se il motivo risulta dall'atto ed è l'unico che ha determinato il donante (art. 787); *d*) nella transazione è espressamente stabilito che essa « non può essere annullata per errore di diritto relativo alle questioni che sono state oggetto di controversia tra le parti » (art. 1969); *e*) infine per la confessione (cf. art. 2730 per la nozione) è determinato che essa « non può essere revocata se non si prova che è stata determinata da errore di fatto » (art. 2732).

2. *Nel Codice penale.* – La distinzione tra i. di diritto e i. di fatto è ancora più essenziale nel diritto penale italiano; esso è agli antipodi con il CIC in quanto, all'art. 5, stabilisce categoricamente che « nessuno può invocare a propria scusa l'i. della legge penale ». Appare pertanto in tutta la sua crudezza la gravissima conclusione che in questa materia è inutile qualunque distinzione tra l'i. colpevole e quella incolpevole.

L'art. 5 costituisce infatti, a detta di tutta la giurisprudenza, una norma assoluta, richiesta da motivi inderogabili di ordine pubblico e politico, norma che crea a sua volta, per molti almeno, una presunzione *iuris et de iure.* Per questo può facilmente accadere che, a norma applicata, rimanga palese l'ingiustizia o per lo meno l'inopportunità di detta legge e l'enorme contrasto tra questa e la realtà psicologica: del resto è evidente l'impossibilità di conoscere tutta la congerie delle indefinite leggi odierne, almeno da parte della massa. Praticamente quindi è meglio parlare di una finzione giuridica, piuttosto che di presunzione della conoscenza della legge penale. È dato forse da questa osservazione che anche nella dottrina italiana si vada affermando l'opinione di tenere, almeno in alcuni casi, il debito conto dell'i. della legge penale. Tuttavia, come osserva lo stesso art. 5, l'i. che non può essere addotta come scusa è l'i. della sola legge penale. In verità non è neppur tanto facile distinguere tra leggi penali e non penali; il termine è infatti alquanto vago e lascia adito a varie interpretazioni. Si può dire che, *grosso modo*, è da ritenersi penale ogni disposizione che prevede un reato, delitto o contravvenzione che sia, anche se si trova fuori della cerchia delle norme del Codice penale (ad es., in leggi speciali), ogni disposizione che ha di esse un valore integrativo, e i vari precetti, anche se di ordine civile; rimanendone escluse le sole norme di ordine puramente civile, commerciale, amministrativo, costituzionale, ecc., nelle violazioni delle quali l'i. *iuris* scusa dalla punibilità se abbia originato un errore sul fatto che costituisce il reato. Ciò nonostante, come si accennava, oggi ci si va orientando per l'applicazione rigorosa dell'art. 5 solo nei casi di delitti, mentre nei reati contravvenzionali è già evidente l'orientamento verso maggior mitigazione.

Più mite è il Codice penale per quanto riguarda l'errore e l'i. di fatto. È detto infatti all'art. 47: « l'errore sul fatto che costituisce il reato esclude la punibilità dell'agente ». Pertanto, essendo necessario che l'i. *facti*, perché possa applicarsi l'art. 47, versi su un elemento essenziale, non può neppur ritenersi un assioma che l'i. *facti* scusi: l'i., ad es., su elementi accessori o accidentali non è protetta da questo articolo. Come pure non è protetta l'i. colpevole se il fatto concreto commesso è preveduto dalla legge come delitto colposo (art. 47 stesso): il medico che seziona una persona credendola cadavere risponderà di omicidio colposo; risponderà pure di lesione personale se farà un'operazione che per i. colpevole ritiene necessaria mentre non la è. Se però la legge non prevede il fatto neppure come delitto colposo, l'i. scusa da tutto il fatto (art. 47 stesso): così chi ruba credendosi, anche per i. colpevole, in stato di necessità, non è soggetto a pena alcuna, poiché il furto a norma di legge è punibile solo se frutto di dolo, mentre nel caso è solo colposo; lo stesso dicasi di chi inavvertitamente prende in treno l'altrui valigia credendola propria, anche se l'inavvertenza sia colpevole.

Naturalmente « l'errore sul fatto che costituisce un determinato reato non esclude la punibilità per un reato diverso » (art. 47, cpv. 2), supposto che non manchino gli elementi essenziali di questo: chi offende un pubblico ufficiale credendolo un semplice cittadino non risponde di oltraggio ma risponde di ingiuria; chi uccide il padre non riconoscendolo non commette parricidio ma è punibile per semplice omicidio.

Altre disposizioni particolari hanno gli artt. 48, 49, 59, 60, 82, 83. Importanza notevole assume l'art. 539, il quale stabilisce che, per i delitti preveduti nel tit. IX del Codice penale (artt. 519-44, dei delitti contro la moralità pubblica ed il buon costume), il colpevole non può invocare a propria scusa l'i. dell'età dell'offeso se quest'ultimo è un minore degli anni quattordici, e ciò non solo quando l'età costituisce esclusivamente un'aggravante (ad es., nell'art. 531, cpv. 1), ma anche quando ne è un elemento costitutivo (ad es., art. 519): un'i. *facti* su elemento essenziale che eccezionalissimamente, contro la regola generale, non scusa.

IV. Osservazioni sul diritto penale canonico e statale. – Il CIC riflette certamente meglio delle leggi civili il diritto naturale per quanto concerne l'influsso dell'i. sugli atti che l'uomo pone. Già definendo il delitto come « ... moraliter imputabilis legis violatio ... » (can. 2195 § 1), esso richiede non solo la responsabilità oggettiva ma anche quella soggettiva della persona. Non è concepibile che una persona debba rispondere di ciò che ha fatto ignorando senza alcuna sua colpa la legge. Per questo il CIC non solo libera da ogni responsabilità il soggetto che provi la sua i., ma sovente esso stesso di diritto (can. 16 § 2) la suppone, lasciando in ciò relativa libertà al giudice, il che non avviene nel Codice penale italiano e in quelli di molti Stati. Comunque bisogna riconoscere che per le leggi penali dello Stato è più difficile tralasciare il principio dell'art. 5 del Codice penale italiano di quanto non lo sia per il CIC: allo Stato, tra l'altro, mancano molti degli elementi che la Chiesa invece possiede. Del resto vari altri Stati seguono un indirizzo molto più moderato, che trae origine da precedenti storici abbastanza notevoli. Taluni tacciono completamente, ad es., il Codice penale tedesco e olandese, ma altri, ad es., l'austriaco, stabiliscono che, benché l'i. *legis poenalis* non scusi nei delitti, essa scusa tuttavia nelle contravvenzioni.

V. L'i. nella morale. – Si volga ora uno sguardo alla morale, che, salvando il diritto naturale, cerca di scandagliare la vera portata degli atti umani, considerandoli più dal lato reale, ossia della coscienza, che da quello apparente. Maggiore unanimità caratterizza la dottrina morale sull'i. Tenendo presenti la nozione e le divisioni premesse all'inizio si cercherà di formulare dei principi chiari, valevoli naturalmente per il fòro interno, anche se discordanti da quello esterno.

Delle diverse specie dell'i. vincibile (ossia colpevole): *a*) l'i. affettata, più che diminuire, può dirsi che in un certo senso aumenti la responsabilità, almeno in molti casi, in quanto denota la volontà perversa di ignorare apposta quanto dovrebbe servire a far agire rettamente o a far cambiare il modo scorretto ed immorale tenuto dalla persona; *b*) l'i. crassa o supina, benché meno grave dell'affettata, è tuttavia molto grave, in quanto è indice di nessuna buona volontà nella conoscenza della legge, ed equivalendo quasi a noncuranza assoluta, lascia completa la responsabilità delle azioni; *c*) anche l'i. gravemente colpevole, senza altre aggravanti, crea una grave responsabilità nel soggetto; *d*) come è stato già accennato, l'i. leggermente colpevole, qualunque effetto produca (anche se oggettivamente moralmente grave), costituisce peccato veniale, benché di essa non si curi affatto il diritto. L'i. invincibile (antecedente)

invece scusa da ogni responsabilità, in quanto chi agisce in quello stato manca, senza colpa alcuna, della cognizione dell'eventuale immoralità dell'azione: ed è di diritto naturale che nessuno può volere ciò che ignora.

Pertanto, per quanto concerne la teologia morale, si possono brevemente formulare i seguenti principi: l'i. antecedente essendo invincibile, e quindi scevra da qualunque colpa, scusa completamente da ogni responsabilità per gli effetti da essa prodotti; l'i. concomitante non influendo sull'azione, non può né scusare né accusare in quanto in relazione a questa è semplicemente inefficace; l'i. conseguente accusa sempre, perché frutto di colpa nella persona: l'i. affettata particolarmente, ma anche la crassa o supina e qualunque altra che sia gravemente oppure leggermente colpevole. È da tenere presente infine che qualunque i., esclusa in parte quella affettata, diminuisce la responsabilità dell'atto umano, in quanto chi viola una legge che ignora, malgrado colpa grave o gravissima in questa i., la viola solo indirettamente: ed è principio morale che il volontario diretto sia più grave di quello indiretto.

VI. Questioni varie. – Si deve accennare pure, brevemente, alla relazione tra l'i. e alcuni stati della persona o degli atti umani: *a*) per un uomo normale che abbia raggiunto l'uso completo della ragione, non pare possibile l'i. invincibile (ossia non colpevole né in sé, né in causa) dell'esistenza di Dio nel senso che egli lo possa semplicemente ignorare; *b*) quanto alle norme morali che regolano gli atti umani, è comunemente ammesso che non è possibile ignorare i primi principi fondamentali morali (il male si deve evitare; il bene si deve fare; bisogna amare Dio; non bisogna fare ad altri ciò che non si vuole ci si faccia; ecc.); alle volte, molto raramente però, è possibile l'i. delle conseguenze immediate di detti primi principi; più facilmente se ne possono ignorare le ultime conseguenze (ad es., se in questo o quel caso vi sia l'obbligo di restituire; se vi sia l'obbligo di amare i nemici); *c*) per i Sacramenti, operando essi per intrinseca virtù e forza (*ex opere operato*, dicono i teologi), non v'è dubbio che essi vengano validamente confezionati anche da chi ignora che cosa siano i Sacramenti, purché si abbia l'intenzione di fare quanto intende fare la Chiesa (ad es., il Battesimo può essere validamente dato da un infedele che non conosce affatto la religione cristiana; il Matrimonio tra due cristiani è Sacramento anche se essi ignorano che sia un Sacramento); *d*) chi ignora che in un dato giorno v'è l'obbligo di ascoltare la Messa perché festivo, soddisfa egualmente al precetto se di fatto l'ascolta.

Una particolare attenzione merita l'i. circa l'oggetto del contratto matrimoniale, come vizio di consenso; su cui v. errore.

Bibl.: diritto canonico: I. Sole, *De delictis et poenis*, Roma 1920, pp. 21-24; A. Van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, Malines-Roma 1930, pp. 238-45; G. Michiels, *De delictis et poenis*, I, Lublino 1934, pp. 181-93; F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, Roma 1941, nn. 76-78; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de delictis et poenis*, Trento-Vicenza 1943, nn. 6, 20, 27. Diritto italiano: G. Maggiore, *Principi di diritto penale*, I, Bologna 1932, pp. 219-23; E. Altavilla, *Lineamenti di diritto criminale*, Napoli 1933, pp. 55 sgg., 102 sgg., 241 sgg.; T. M. Taraschi, *Il Codice penale commentato*, I, 1, Como 1934, pp. 44-51; G. Sabatini, *Istituzioni di diritto penale*, I, Roma 1935, pp. 136-42; G. Bettiol, *Diritto penale*, parte generale, Palermo 1945, pp. 314-24; L. Barassi, *Istituzioni di diritto civile*, Milano 1948, pp. 135, 145-46, 169, 293-95; V. Manzini, *Istituzioni di diritto penale*, I, Padova 1949, pp. 87-92; F. Antolisei, *Manuale di diritto penale*, parte generale, Milano 1949, pp. 202, 206-25; A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, Padova 1950, pp. 135-38, 140, 169, 230, 658, 755, 784, 790, 793, 809. Teologia morale: E. Mangenot, *Ignorance*, in DThC, VII, coll. 731-40; F. Caiton de Wiart, *Ignorantiae notio et divisiones et de influxu ignorantiae in voluntarium*, in *Collectanea Mechliniensia*, 4 (1930), pp. 441-44, 537-40; J. Brys, *De ignorantia eiusque influxu in actum humanum*, in *Collationes Brugenses*, 30 (1930), pp. 116-21; O. Lottin, *La nature du péché d'ignorance*, in *Rev. thom.*, 37 (1932), pp. 634-52, 723-38; id., *Le problème de l'« ignorantia iuris » de Gratien à st Thomas d'Aquin*, in *Rech. de théol. ancienne et médiév.*, 5 (1933), pp. 345-68; C. Esposito, *La conoscenza della legge nel diritto e nella morale*, in *Rivista intern. di filosofia del diritto*, 15 (1935), pp. 407-19; O. Lottin, *Principes de morale*, II, Lovanio 1947, pp. 185-90. Lorenzo Simeone

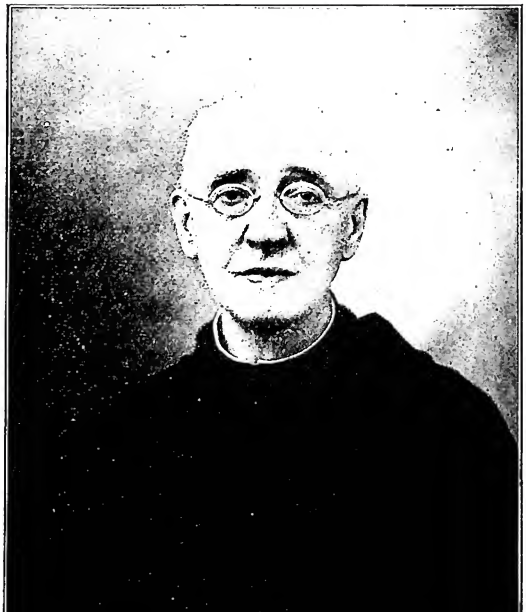
IGNORATIO ELENCHI: v. sofisma.

IGNUDI, Stefano. - Teologo e dantista dei Minori Conventuali, n. a Genova il 28 febbr. 1865, m. a Roma il 2 giugno 1945. Entrato nell'Ordine nel 1886, laureato in teologia nell'Ateneo di Propaganda Fide (1891) e sacerdote nello stesso anno, insegnò lettere e teologia a Colle Val d'Elsa e a Genova (1891-1895), passando poi tutto il resto della vita a Roma. Apprezzato discepolo del Poletto, lo sostituì per vari anni alla cattedra dantesca, pubblicando numerose note e studi danteschi in vari giornali e riviste. Spiegò grande attività nell'Ordine e nei dicasteri della Curia romana. Come rettore del Collegio Serafico guidò il p. Massimiliano M. Kolbe (v.) nella fondazione della « Milizia dell'Immacolata » (v.; Roma 1917).

Fra i numerosi suoi scritti (un centinaio editi, spesso anonimi, e circa altrettanti inediti), si ricordano: *Il canto dantesco di Francesca da Rimini* (Prato 1898); *Il sistema politico di Dante* (ivi 1899-1901); *Il canto di Dante a s. Francesco* (ivi 1926); *Commento alla Divina Commedia* (3 voll., Padova 1948-50). Il valore della concezione e delle interpretazioni dantesche dell'I. potrà essere giudicato dall'esame di quest'ultimo commento, teologico-spirituale, e in tal senso pure originale.

Bibl.: Necrologio in *Comment. O. F. M. Conv.*, 42 (1945), pp. 153-62; G. M. Stano, *Un insigne dantista francescano, il p. m. St. I.*, in *Miscell. Franc.*, 47 (1947), pp. 436-77 (con elenco delle opere, pp. 465-77). Lorenzo Di Fonzo

IGUASSU, prelatura nullius: v. foz de iguassu, prelatura nullius.



(per cortesia del p. Gaetano Stano, O.F.M. Conv.)
Ignudi, Stefano - Ritratto.

ILARIANO. - Vescovo in Africa proconsolare, che pubblicò nell'a. 397 due scritti: *De ratione Paschae et mensis* e *De cursu temporum*. Il primo libro contiene teorie sul calcolo pasquale (cf. E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Berlino 1905, p. 59 sg.). L'opera *De cursu temporum* è di carattere millenarista.

BIBL.: edizioni: PL 13, 1097 sgg. Il *De cursu temporum* è pubblicato in nuova recensione da C. Frick, *Chronica minora*, I, Lipsia 1892, pp. 153-74 (cf. pp. LXXVII-CCXVII). Una aggiunta da un *Laterculus imperatorum Romanorum* dell'a. 486 al cap. 16 sta in MGH, *Auctores antiquissimi*, XIII, *Chronica minora*, ed. Th. Mommsen, III, pp. 415-17. Sull'autore: H. Gelzer, *Sextus Iulius Africanus und die byzantinische Chronographie*, II, 1, Lipsia 1885, pp. 121-29; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, VI, Parigi 1920, p. 249 sgg. Erik Peterson

ILARIO di ARLES. - Monaco di Lerino, semipelagiano, m. nel 444. Metropolita di Arles, venne a conflitto con papa Leone Magno (L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, pp. 112-29).

Scrisse una *Vita s. Honorati decessoris sui* (Gennadio, *De vir. ill.*, 69: PL 50, 1249-72). La vita di I. (PL 50, 1219-46) menziona altri scritti di lui: *Homiliae in totius anni festivitatibus expeditae, Symboli expositio ambienda, Epistolarum vero tantus numerus, versus etiam fontis ardentis*. Poco di questo si è conservato.

BIBL.: I resti degli scritti di I. nella edizione dei fratelli P. e G. Ballerini delle *Opere* di Leone Magno, II, Venezia 1753-57, pp. 305-92; cf. A. Riese, *Anthologia latina*, 2ª ed., Lipsia 1906, n. 487. Sulla vita: B. Kolon, *Die vita s. Hilarii Arelat.*, Paderborn 1925; Bardenhewer, IV, p. 571 sgg. Erik Peterson

ILARIO da BARENTON. - Scrittore e studioso cappuccino della provincia di Parigi, n. il 28 febbr. 1864; già sacerdote e coadiutore parrocchiale entrò nel noviziato il 2 ag. 1891, m. a Parigi il 24 febbr. 1946.

Professore di discipline sacre, difese la dottrina dogmatica e biblica contro il modernismo; propugnò in opuscoli polemici, riviste e con associazioni il diritto all'esistenza degli Ordini religiosi contro le leggi francesi d'espulsione; illustrò la storia francescana e cappuccina francese attraverso articoli e monografie. Si distinse soprattutto negli studi sulle civiltà antiche con ricerche personali, degne d'attenzione, anche se discusse. In numerose monografie, raccolte nella *Collection d'études orientales* (1-10, Parigi 1920-37), nella *Collection d'études orientales et bibliques* (1-3, ivi 1923-25), e nella *Collection de sciences et découvertes modernes* (1-6, ivi 1935-46), esamina con nuove soluzioni i problemi riguardanti l'origine delle lingue, delle religioni, dei popoli, la diffusione della civiltà nel mondo mediterraneo. La vastità della sua erudizione offre, accanto a qualche riserva, molti elementi capaci di sviluppo.

BIBL.: P. Perali, *L'origine delle lingue, dei popoli e delle religioni negli studi del p. cappuccino Hilaire de Barenton*, in *Miscellanea Franc.*, 34 (1934), pp. 263-71; Godefroy de Paris, *Un orientaliste capucin. Le r. p. Hilaire de Barenton*, in *Analecta Ord. Min. Cappuccinorum*, 64 (1948), pp. 92-97, 123-25, e in *Les Amis de st François*, 49 (1948), pp. 15-24. Ilarino da Milano

ILARIO da PARIGI. - Teologo cappuccino, n. a Parigi il 23 nov. 1831, m. annegato presso Castel S. Elia (Viterbo) il 18 luglio 1904. Già sacerdote, laureato in teologia e diritto canonico, si fece religioso il 2 ag. 1859; accompagnò come teologo il vescovo di Ginevra Mermillod, poi cardinale, al Concilio Vaticano.

Iniziò una *Theologia universalis* (3 voll., Lione 1868-1871), rimasta incompleta per la vastità del progetto; nel *Cur Deus homo?* (Lione 1867, Amiens 1886) espone l'opinione tomista sul motivo dell'Incarnazione; in rapporto con il Concilio Vaticano è il trattato *De dogmaticis definitionibus* (Friburgo 1871); in *Notre-Dame de Lourdes et l'Immaculée Conception* (Lione 1880) studiò a fondo il privilegio di Maria; nel *Liber Tertii Ordinis s. Francisci*

(per cortesia del p. Ilarino da Milano, O.F.M. Capp.)
ILARIO DA PARIGI - Ritratto - Roma, Archivio generale dei Frati Minori cappuccini.

(Ginevra, Parigi, Bruxelles 1888) pubblicò un ricco materiale storico e giuridico, ch'era prima servito alle Congregazioni romane (2 voll., Roma 1881-82) per la riforma del Terz'ordine compiuta da Leone XIII. In queste e altre pubblicazioni diede prova d'ingegno acuto e di erudizione; ma furono condannati alcuni suoi apprezzamenti sulla filosofia scolastica, come pure sulla *Regula Fratrum Minorum* (Lione-Parigi 1870; ed. francese *Exposition de la règle des Frères Mineurs* [Friburgo 1872], messe all'Indice il 12 giugno 1895); inoltre la posizione sostenuta nel conflitto con i superiori maggiori, a proposito del voto capitolare ai fratelli laici, lo fece uscire dall'Ordine (rescr. 5 marzo 1894); trovò ospitalità fraterna nel convento di Castel S. Elia dei Minori tedeschi.

BIBL.: *Opera et opuscula p. Hilarii Parisiensis*, in *Analecta Ord. Min. Capuccinorum*, 1 (1885), pp. 382-83; *Decretum S. C. Indicis*, *ibid.*, 11 (1895), p. 205; P. Edouard d'Alençon, *Hilaire de Paris*, in DThC, VI, coll. 2462-66; Théotime de St-Just, *Les Capucins de Lyon*, St-Etienne 1942, pp. 107-109. Ilarino da Milano

ILARIO di POITIERS. - N. fra il 310 e il 320 a Poitiers da nobile famiglia pagana.

Dopo un'inquieta peregrinazione tra le filosofie pagane nella ricerca di Dio, trovò nella lettura del Vecchio Testamento la prima luce; l'Evangelo lo rinsaldò più tardi nella fede di Cristo. Poco dopo aver ricevuto il Battesimo fu eletto vescovo, verso il 350, per unanime volontà di popolo e del clero, e, per quanto avesse moglie e una figlia, si dedicò completamente alla Chiesa, intervenendo con una attività ininterrotta nella lotta contro l'arianesimo, affrontandone con spirito forte i non lievi rischi. Nel 356 fu infatti esiliato dall'imperatore Costanzo in Frigia; nell'esilio I. ebbe modo di aver contatti con i teologi orientali e di conoscerne le dottrine trinitarie e cristologiche, ma anche dalla Frigia egli venne allontanato, perché giudicato, per la sua tenace fedeltà al-

l'ortodossia e per la sua insofferenza ai maneggi degli eretici, perturbatore dell'Oriente. Fu inviato in Gallia, donde venne a Milano, dove contrastò con Aussenzio, che godeva la protezione dell'Imperatore.

Ritiratosi infine nella sua diocesi poté dedicarsi ai suoi studi prediletti e al commento dei *Salmi*, finché lo colse la morte il 1° nov. del 367; nel 1851 è stato proclamato dottore della Chiesa.

I. è una tra le figure più notevoli del cristianesimo occidentale per aver diffuso in esso le dottrine teologiche dell'Oriente, e per aver esplicato nel mondo occidentale lo stesso ruolo che Atanasio esplicò in Oriente nella difesa contro l'arianesimo. Degno di rilievo è il modo con cui egli vide, prima di Agostino, i rapporti tra *ratio* e *fides*, affermando la necessità di un equilibrato uso della *ratio* e della *fides* che, essendo l'una e l'altra provenienti da Dio, non si escludono a vicenda ma piuttosto si integrano. Il *De Trinitate*, una delle opere più complete fra quante siano scaturite dalla lotta contro l'arianesimo, rivela la prudenza, l'amore, con cui appunto I. salì fino alle più eccelse cime della cristologia, ora fidando nella *ratio* ora abbandonandosi alla *fides*. I dodici libri del *De Trinitate* sono condotti con rigoroso ordine logico e sono riscaldati nello stesso tempo dalla trepida preghiera del teologo, che cerca in Dio la luce e i mezzi per esprimere i gravi misteri della Trinità. I. riesce a volte più gradito dello stesso Agostino, perché rifugge quanto più può dagli ardui artifici accademici della metafisica agostiniana. È da dolersi tuttavia per le difficoltà che incontra il lettore nell'intendere le opere di I., che ha dovuto piegare la lingua latina ad esprimere sottili disquisizioni teologiche, ardui problemi cristologici, che avevano avuto profondo sviluppo nella lingua greca, ben più adatta del latino alle più delicate sfumature di pensiero. Né I. aveva potuto trovare alcun aiuto nelle scuole galliche, che allora si dibattevano tra il peso della tradizione e la ricerca di nuove vie: lo scrittore, consapevole delle sue difficoltà, chiede infatti spesso aiuto a Dio perché gli fornisca i mezzi per esprimere le nuove idee (*De Trin.*, I, 38; *Tractatus super Psalmos*, 13, 1).

Il giudizio che Girolamo dà di I. quale scrittore si può ancor oggi sottoscrivere: «Hilarius Gallicano cothurno adtollitur et, cum Graeciae floribus adornetur, longis interdum periodis involvitur» (*Ep.* 58, 10).

L'oscurità, la contorsione, che sono infatti i più gravi difetti di I., risaltano ancora di più nelle sue poesie: i tre inni rimasti, oscuri, contorti, fastidiosi, hanno il solo merito di aver aperto la serie dell'innografia cristiana nel proposito di contrapporsi all'attività poetica degli eretici.

La sua molteplice attività comprende: opere esegetiche: 1) *In Matthaeum commentarius* (scritto prima del 355): I. per le concezioni trinitarie segue le idee di Tertulliano e Novaziano. 2) *Tractatus super Psalmos* (356): I. segue con moderazione il metodo allegorico di Origene. 3) *Tractatus in Iob*: si hanno solo due frammenti, conservati da Agostino. 4) *Liber mysteriorum* (365): I. dimostra che in ogni avvenimento del Vecchio Testamento si annunzia la venuta di Cristo.

Opere dogmatiche: 1) *De Trinitate* (356), in 12 ll.: I. dimostra la consustanzialità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo contro le affermazioni degli eretici in generale e degli ariani e sabelliani in particolare. 2) *De synodis seu de fide orientalium* (358) suddivisa in due parti: nella prima I. si occupa dei decreti di alcuni concili orientali, nella seconda affronta la questione sui termini «homousios» ed «homoiusios» aderendo al primo termine, accolto dal Concilio niceno, ma non del tutto rigetta il secondo (per questo I. venne aspramente criticato). 3) *Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa* (dopo il 358): è una difesa contro coloro che attaccarono I. per la precedente opera; se ne hanno solo frammenti.

Opere storiche e polemiche (*Fragmenta historica, Collectanea antiariana Parisina*): 1) *Opus historicum adversum Valentem et Ursacium* (356-67), scritta a varie riprese in sua difesa per le accuse mossegli in vari concili; contiene il *Liber primus ad Constantium Augustum*. 2) *Liber secundus ad Constantium Augustum* (359): I. chiede di essere ascoltato dall'Imperatore. 3) *Liber contra Constantium imperatorem* (360): I. inveisce contro l'Imperatore, che gli ha negato il colloquio richiesto. 4) *Contra Auxentium* (364), scritta dopo il Concilio di Milano contro il vescovo ariano; se ne hanno solo frammenti. 5) *Libellus contra Dioscorum medicum ad Sallustium praefectum* (360), di cui non resta nulla.

Inni: di autentici ne restano solo tre: uno sull'unità del Padre e del Figliuolo (metro: gliconeo, asclepiadeo minore); un secondo sulla redenzione dell'uomo (metro: senari giambici); un terzo sull'Incarnazione di Cristo (metro: settenari trocaici).

Lettere: sono perdute; quelle riportate sotto il suo nome devono considerarsi spurie.

BIBL.: edizioni: PL 9, 10. *Tractatus super Psalmos*, ed. A. Zingerle (CSEL, 22), Vienna 1910; *Tractatus Mysteriorum: Collectanea antiariana Parisina (Fragmenta historica) cum appendice (Liber I, II ad Constantium)*; *Hymni, Spuria*, ed. A.Feder (CSEL, 65), Vienna 1916; *Hymni*, ed. W. N. Myers, Filadelfia 1928. - Studi: P. F. Gamurrini, *Hilarii Tractatus de mysteriis et hymni*, Roma 1887; A. Largent. *St Hilaire*, Parigi 1902; X. La Bachelet, *St Hilaire, évêque de Poitiers, père et docteur de l'église*, in DThC, VI, II, coll. 2388-2462; E. W. Watson, *The Life and Writings of st Hilary of Poitiers*, Nuova York 1902; H. Lindmann, *Des hl. Hilarius von Poitiers Liber mysteriorum. Eine patristisch-kritische Studie*, Münster in V. 1904; C. Bertani, *Vita di s. I. vescovo di Poitiers*, Monza 1905; G. Girard, *St Hilaire*, Angers 1905; G. Rauschen, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, in *Theol. Quartalschr.*, 87 (1905), pp. 424-39; A. Beck, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, in *Zeitschrift f. kathol. Theol.*, 30 (1906), pp. 108-22; A. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers, Die sogenannten Fragmenta Historica und der sogenannte Liber I ad Constantium Imperatorem*, in *Sitzungsbericht. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien*, 162 (1910); M. F. Buttel, *The rhetoric of st. Hilary of Poitiers*, Washington 1922; R. Favre, *La communication des idiomes dans les oeuvres de st Hilaire de Poitiers*, in *Gregorianum*, 17 (1936), pp. 481-514; *ibid.*, 18 (1937), pp. 318-336; B. Lorscheid, *Das Verhältnis der Freiheit der Menschen zur Barmherzigkeit Gottes nach der Lehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Roma 1940; G. Bardy, *Un humaniste chrétien: st Hilaire de Poitiers*, in *Rev. d'hist. de l'Eglise de France*, 27 (1941), pp. 5-26; O. Casel, *Gnosis und Mysterium*, in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 21 (1941), pp. 155-305; L. Coulange, *Métamorphose du consubstantiel. Athanase et Hilaire*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1922, pp. 169-214; E.Emmenegger, *The functions of faith and reason in the theology of St Hilary of Poitiers*, Washington 1947. Emanuele Rapisarda

ILARIO di ROMA. - Diacono, aderente di Lucifero di Cagliari. Pubblicò, secondo s. Girolamo (*Altercatio Luciferiani*, 27) «libellos de haereticis rebaptizandis». Probabilmente è lo stesso che accompagnò nel 355 Lucifero a Milano. Era morto verso il 382, quando Girolamo pubblicò la sua *Altercatio Luciferiani et orthodoxi*.

BIBL.: Bardenhewer, III, p. 477. Erik Peterson

ILARIO di SEXTEN. - Cappuccino, al secolo H. Gatterer, e teologo moralista, n. a Sexten il 15 dic. 1839, m. a Merano il 20 ott. 1899. Entrò in religione nel 1858 e, ordinato sacerdote nel 1862, dopo un periodo di ministero pastorale divenne professore di teologia morale e per tre anni provinciale dell'Ordine nel Tirolo.

Elaborò un *Compendium theologiae moralis iuxta probatissimos auctores ad usum confratrum theologorum tertii anni* (2 voll., Merano 1889). Altre opere: *De Sacramentis* (trattato pastorale, ivi 1895); *De censuris et irregularitatibus* (Magonza 1898), ecc.

BIBL.: Hurter, V, II, col. 2056; E. d'Alençon, s. v. in DThC, VI, col. 2464; D. M. Prümmer, *Manuale theol. moralis*, I, Friburgo in Br. 1931, p. 24. Pietro Palazzini

ILARIONE, santo. - Istitutore della vita eremitica in Palestina, n. a Thabitha presso Gaza nel 291, m. a Cipro nel 371.

Mandato dai genitori ad Alessandria per studiare, sentì parlare del solitario Antonio e della sua vita ascetica; si recò perciò a visitarlo e con lui rimase 2 mesi infiamman-

(fot. Enc. Catt.)
ILARO, PAPA, santo - Iscrizione posta da papa I. sull'architrave dell'oratorio eretto, nel Battistero Lateranense, a s. Giovanni l'Evangelista. Il *diligite alterutrum* è un'aggiunta del sec. XVII - Roma.

dosi per quella vita. Ritornò quindi in patria, e, trovati morti i genitori, distribuì tutti i suoi beni ai poveri, e, appena quindicenne, si ritirò in un luogo solitario a 7 miglia da Maiuma. Per 5 anni visse in un tugurio, poi si costruì un'angusta celletta; parco nel cibo e austero nel vestire trascorreva il tempo nella penitenza e nella preghiera. Spargendosi intorno la fama delle sue virtù e dei miracoli che operava, molti gli si unirono nel tenore di vita. Nel 329 costruì il primo monastero, dando così origine alla vita cenobitica in Palestina, che ben presto vide moltiplicarsi i monasteri. Infastidito però dalle continue visite, I. abbandonò il monastero in cerca di un luogo più quieto; si recò allora nella Tebaide dove visitò i luoghi santificati da Antonio; fu successivamente ad Alessandria, in Sicilia, in Dalmazia e finalmente a Cipro dove, già ottantenne, morì. Il suo corpo fu in seguito trafugato dal discepolo Esichio e tumulato a Maiuma.

La biografia di I. fu scritta, poco dopo la sua morte, da s. Girolamo, verso il 391; da essa dipendono tutte le altre posteriori, non escluse le versioni, la più antica delle quali, in greco, risale alla prima metà del sec. V e si deve ad un certo Sofronio, amico di s. Girolamo stesso. Il carattere aneddotico della biografia geronimiana, infarcita di particolari più o meno leggendari e retorici, spinse qualche critico a negarle ogni fondamento storico, sostenendo che si trattasse di un romanzo completamente inventato, non escluso il protagonista. Certo s. Girolamo volle presentare un modello di virtù monastiche per l'edificazione delle anime pie, e a tal fine scrisse la biografia di I.; ma ciò non autorizza a negare l'esistenza storica del soggetto. Della vita, infatti, dei discepoli e della venerazione che I. riscuoteva in Maiuma, è testimonio anche, ed indipendentemente da s. Girolamo, lo storico Sozomeno. Nel *Martirologio romano* è commemorato il 21 ott.

BIBL.: S. Girolamo, *Vita Hilarionis*: PL 23, coll. 29-54; Sozomeno, *Hist. eccl.*, III, 14; V, 10; *Acta SS. Octobris*, IX, Parigi 1869, pp. 16-59; P. Van den Ven, *St Jérome et la vie du moine Malchus le captif*, in *Le Muséon*, 20 (1901), pp. 270-86, 307-26; P. De Labriolle, *Vie de Paul de Thèbes et vie d'Hilarion*, Parigi [1906]; *Martyr. Romanum*, p. 466 sg. Agostino Amore

ILARIONE. - Il secondo metropolita di Kiev di cui si possa documentare la storia (1051-54). Non era greco bensì slavo. Dietro invito del granduca Jaroslav I il Saggio (1019-54), fu eletto dai vescovi « russi » e poi consacrato metropolita mediante l'imposizione sul suo capo delle reliquie di s. Clemente. Non se ne chiese conferma al patriarca bizantino.

Di lui è conservata una eccellente predica « sulla legge e la grazia » in cui viene descritta la conversione della Russia come un avvenimento a sé e non in dipendenza da Bisanzio. Non vi si trova nessuna espressione contro Roma.

BIBL.: W. Philipp, *Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken im Kiewer Russland*, Breslavia 1940, passim; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, v. indice. Alberto M. Ammann

ILARO (*Hilarus*), PAPA, santo. - N. in Sardegna, era arcidiacono del clero romano al tempo di s. Leone I. Nel 449 fu dal Pontefice inviato legato della Sede Apostolica al cosiddetto « latrocinio di Efeso ». Essendosi giustamente schierato dalla parte del patriarca Flaviano, fu costretto ad allontanarsi per sfuggire le ire di Dioscoro e dei suoi partigiani. Recò a Roma l'appello che Flaviano rivolse a s. Leone, il cui testo fu ritrovato nel 1882 da A. Amelli in un manoscritto della Biblioteca capitolare di Novara e da lui pubblicato in *S. Leone Magno e l'Oriente* (1882); a sua volta Th. Mommsen riprodusse il manoscritto, in *Neues Archiv*, 11 (1886), pp. 362-64.

Divenuto papa, fece costruire a fianco del Battistero Lateranense due oratòri, uno dei quali, dedicato a s. Giovanni Evangelista, esiste ancora; sull'architrave della porta si legge l'iscrizione piena di riconoscenza per il suo liberatore: « Liberatori suo b. Iohanni Evangelistae Hilarus episcopus, famulus Christi ».

Il suo pontificato di sette anni (461-68) non fu contrassegnato da grandi eventi. Le sue lettere conservate si riferiscono quasi esclusivamente alla Gallia meridionale. Subito dopo la sua elezione, I. diresse una lettera a Leonzio, vescovo di Arles, per restituire la sede primaziale a quella città (MGH, *Epistolae*, III, p. 23, n. 16); non sembra però che Leonzio si dimostrasse troppo disposto a diventare il vicario apostolico del Papa in Francia. Con una lettera enciclica del 3 dic. 462 ai vescovi della Gallia meridionale, I. ordinava gli annuali sinodi provinciali e dava precetti sul dovere di residenza e di alienazione dei beni ecclesiastici. Per la Spagna, dove Silvano di Calahorra aveva fatto ordinazioni irregolari, indisse un Sinodo a Roma, celebrato il 19 nov. 465 nella basilica di S. Maria Maggiore, trattando questioni disciplinari e della scelta dei vescovi. Il periodo di pace che Roma ebbe sotto il pontificato di I. rese possibile l'ampliamento del Laterano e il restauro delle chiese danneggiate dal saccheggio dei Vandali. M. il 29 febbr. 468, giorno in cui è stata riportata la sua festa, che prima si celebrava il 10 sett.

BIBL.: *Acta SS. Septembris*, III, Parigi 1750, pp. 553-74; *Vita Hilari*, in *Lib. Pont.*, I, pp. 92 sg., 242-48; A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, I, Brunsberg 1868, pp. 126-74; Jaffé-Wattenbach, pp. 75-77; Hefele-Leclercq, II, pp. 900-905; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, I, Roma 1930, pp. 380-384; Fliche-Martin-Frutaz, IV (1941), pp. 332-33.
Lucchesio Spätling

ILDA (HILD), santa. - N. in Nortumbria (Inghilterra) nel 614, m. nel monastero di Streaneshalch, ove era badessa, il 17 nov. 680.

Figlia del nipote del re Eduino di Nortumbria, abbracciò la fede in seguito alla predicazione di Paolino di York

nel 627; a 33 anni entrò nella vita monastica; dopo aver pensato a raggiungere la sorella Heresuinde nel monastero di Chelles in Francia, fu fermata in patria dal vescovo Aedan. Fu badessa nel monastero doppio di Herepool, poi del monastero di Newton Kyme. Costruito nel 658, sotto la sua direzione, il monastero doppio (maschile e femminile) di Streaneshalch, ne fu badessa fino alla morte. Il monastero maschile fu un centro di seria formazione ecclesiastica, da cui uscirono molti vescovi per l'Inghilterra. Dal 674 fino alla morte sostenne con eroica pazienza lunghe infermità. Festa il 17 nov.

BIBL.: L'unica fonte della sua vita è s. Beda, *Historia ecclesiastica*, l. IV, cap. 23: PL 95, 208-12; cf. BHL, I, p. 583; St. Hilpisch, *Die Doppelklöster*, Berlino 1928, pp. 45-59.

Alberto Ghinato

ILDEBERTO di LAVARDIN (di LE MANS, di TOURS, *Hildebertus Cenomanensis*). - Vescovo e teologo, n. nel 1056 a Lavardin (diocesi di Le Mans), m. a Tours il 18 dic. 1133. Formatosi nella fiorente scuola di Le Mans e divenutone capo, fu eletto arcidiacono (1092) dal vescovo Hoel, cui successe nel 1097. Superate le difficoltà che opposero alla sua elezione Guglielmo, re d'Inghilterra, ed Elia, conte di Maine, si dedicò con zelo alla cura della sua diocesi. Dopo un viaggio a Roma e in Sicilia, dove ebbe lieta accoglienza da Ruggero, figlio del Guiscardo, lottò contro gli enriciani e riuscì a terminare la costruzione della Cattedrale. Nel 1125 divenne arcivescovo di Tours e con l'aiuto del Papa seppe resistere all'intromissione laica negli affari ecclesiastici. Partigiano, in buona fede, di Pier Leoni (l'antipapa Anacleto), fu ricondotto all'obbedienza del vero papa, Innocenzo II, da s. Bernardo.

Le sue numerose opere, lodate dai contemporanei, furono integralmente stampate per la prima volta da dom Beaugendre, *Ven. Hildeberti Turonensis arch. opera tam edita quam inedita* (Parigi 1708). Questa edizione è stata aspramente criticata dai Benedettini, autori dell'*Histoire littéraire de la France*, XI (Parigi 1754), dall'agostiniano X. Schier, *Dissertatio de Hildeberti operibus, eorum genuinitate, integritate, editionibus* (Vienna 1767), da V. Leclerc, nelle osservazioni aggiunte alla 2ª ed. dell'*Histoire littéraire*, XI (Parigi 1869), pp. 20-26 e da Hauréau (v. bibl.). Malgrado ciò il Bourassé l'ha ripubblicata, con dei supplementi, in PL 171, 1-1463. Il nutrito epistolario (177 lettere) è prezioso per la dogmatica, la pietà e la storia (ad es., le lettere 11, 21, 22 trattano della prigionia di Pasquale II). Redatte in buon latino e ricche di fini osservazioni, queste lettere furono molto gustate nel medioevo e costituiscono l'opera migliore di I. La critica dello Hauréau è stata più severa nei riguardi della sua opera oratoria: dei 141 *sermones* a lui attribuiti, 54 sono di Goffredo Babione, 25 di Pietro Lombardo, 24 di Pietro Comestor, 7 di Maurizio di Sully, 21 di ignoti, 4 sono di dubbia autenticità, 4 certamente gli appartengono e gli confermano l'antica fama di *sonora Christi tuba*. La vasta opera poetica riguarda principalmente l'Eucaristia (*De mysterio Missae*; *De sacra Eucharistia*). Il p. Hurter ha stampato a parte (*SS. Patrum opuscula selecta*, XXXIX, Innsbruck 1879, pp. 274-84) il succinto e concettoso *Tractatus de Sacramento altaris*. In agiografia sono note le sue *Vitae ss. Redegundis et Hugonis cluniacensis*. L'ascetica è toccata nel dialogo in prosa e versi *De quaerimonia et conflictu carnis et spiritus*. La dogmatica è svolta, in forma che annunzia il metodo scolastico, nel *Tractatus theologicus*, sulla cui autenticità si muovono dubbi.

BIBL.: Hurter, II, coll. 17-20; A. De Déservillers, *Un évêque au XIIe siècle: Hildebert et son temps*, Parigi 1877; B. Hauréau, *Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin*, ivi 1882; id., *Notice sur les sermons attribués à Hildebert de Lavardin*, ivi 1883; B. Dieudonné, *Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, archevêque de Tours; sa vie, ses lettres*, ivi 1898; F. Barth, *Hildebert von Lavardin, und das kirchliche Stellenbesetzungsrecht*, Stoccarda 1906; Manitius, III, pp. 853-65; A. Wilmart, *Le Tractatus theologicus attribué à Hildebert*, in *Revue bénédictine*, 45 (1933), pp. 153-64; id., *Les sermons d'Hildebert*, *ibid.*, 47 (1935), pp. 12-51; I. Besse, s. v. in DThC, VI, 1, coll. 2466-68; I. De Ghellinck, *Eucharistie au XIIe siècle en Occident*, *ibid.*, V, col. 1251; id., *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1946, p. 222 e passim; id., *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2ª ed., Bruges-Parigi 1948, p. 254.

Antonio Piolanti

ILDEBRANDO: v. GREGORIO VII, PAPA.

ILDEFONSO da TOLEDO, santo. - Arcivescovo di Toledo, n. a Toledo nel 617, m. ivi il 23 genn. 667. Fu chiamato *El Capellán de la Virgen*, nella commedia di questo titolo, che Lope De Vega compose su di lui, e deve questo soprannome alla sua opera principale, *De virginitate Sanctae Mariae contra tres infideles*, che è alla base di tutta la letteratura mariana in Spagna.

Fu monaco e abate nel monastero dei SS. Cosma e Damiano di Agali, nei dintorni di Toledo, celebre per aver dato alla Chiesa spagnola una serie di vescovi e abati, figure che emergono nella storia. Verso la fine del 657 un ordine di Recesvinto venne a strapparlo da questo suo ritiro per elevarlo al seggio metropolitano di Toledo. La sua attività episcopale e letteraria durò un decennio. Il suo successore al vescovato, s. Giuliano da Toledo, tracciò con amorevole mano il catalogo delle sue opere: la prima è quella a cui già si è accennato, il *Libellus de virginitate Sanctae Mariae contra tres infideles*, controversia teologica indirizzata specialmente contro gli Ebrei. Seguono il *Liber in cognitione Baptismi unus*, di eccezionale importanza per la storia del catecumenato e della liturgia del Battesimo in Spagna; il *De progressu spiritualis deserti*, complemento dell'opera precedente, che espone il progresso del battezzato attraverso la vita spirituale fino al regno di Dio, mediante l'allegoria del popolo ebreo peregrinante nel deserto fino alla terra promessa; *De viris inlustribus*, quattordici biografie consacrate a personalità spagnole, ed in particolare toledane: con questa opera I. continuava l'opera di s. Isidoro dallo stesso titolo; essa è

(da V. Leroquais, *Les bréviaires mss. des bibliothèques publiques...* Parigi 1934, tav. 89)

ILDEFONSO DA TOLEDO, santo - I. da T. vestito degli abiti pontificali dalla Vergine aiutata da un angelo. Breviario francescano spagnolo (2ª metà sec. XV) - Parigi, Biblioteca nazionale, ms. lat. 1064, f. 285.

importante perché sotto diversi aspetti è l'unica fonte per la vita e la storia ecclesiastica in Spagna. Si conoscono pure due lettere indirizzate a Quirico, vescovo di Barcellona, in occasione del *Libellus de virginitate*.

La teologia di I. rientra nel patrimonio tradizionale dei grandi Padri della Chiesa, principalmente di s. Girolamo, s. Agostino, s. Gregorio Magno. Caratteristico è lo stile dei sinonimi, adottato nel *Libellus de virginitate* e spinto fino all'estremo: fervida effusione di affetto traboccante. Nelle altre opere l'esposizione è più serena ed equilibrata.

Il *Libellus de virginitate* fu tradotto in castigliano nel sec. XV da Alfonso Martínez di Toledo, arciprete di Talavera.

BIBL.: Opere: a cura di F. De Lorenzana, *SS. pp. Toletanorum quotquot extant opera*, I, Madrid 1782, pp. 94-290; riprodotta in PL 96, 195-206; si pubblicarono in seguito varie opere col suo nome, ma dubbie o apocrife. Del *Libellus de virginitate* si ha un'edizione critica e uno studio filologico di V. Blanco García, *San I. « De virginitate Beatae Mariae »*, Madrid 1937. Studi: *Acta SS. Ianuarii*, II, Anversa 1643, p. 535 sgg.; Manitius, I, pp. 234-36; Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, II, 2, Madrid 1933; S. Athanasius Braegelmann, *The life and writings of saint I. of Toledo*, Washington 1942; J. Madoz, *S. I. de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talevera*, Madrid 1943; id., *Escritores de la época visigota*, in *Historia general de las literaturas hispánicas*, Barcellona 1949, p. 126.

Giuseppe Madoz

ILDEGARDA di BINGEN, santa. - Mistica, chiamata, per la sua importanza, la « profetessa della Germania », n. dalla nobile famiglia Vermersheim a Bermersheim (provincia di Rheinhessen) nel 1098 (cf. M. Schrader, *Heimat und Sippe der deutschen Seherin St. Hildegard*, Salisburgo-Lipsia 1941; cf. anche: id., *Die Heimat und Abstammung der hl. Hildegard*, in *Studien und Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens*, 54 [1936], pp. 199-221; 57 [1939], pp. 117-133), m. a Bingen il 17 sett. 1179. A tre anni cominciò a godere di visioni celesti; a otto fu affidata alla direzione di Jutta di Spanheim, che presso l'abbazia di Disibodenberg accoglieva fanciulle nobili per prepararle alla vita monastica; a quindici prese l'abito benedettino. Alla morte di Jutta (1136) accettò la direzione della piccola comunità, che tra il 1147-50 trasportò nel monastero da lei fondato a Bingen. Nel 1165 fondò una filiale ad Eibingen presso Rüdesheim.

Si può dire che tutta la sua vita fu un'ininterrotta malattia; che però non le impedì di intraprendere numerosi viaggi per il bene della Chiesa, del clero e delle persone religiose, né di spiegare un'attività letteraria prodigiosa, tanto più che per la scarsa cultura (Jutta le aveva insegnato soltanto i *Salmi* di Davide) dovette ricorrere a molti segretari e correttori. Numerosi miracoli resero celebre il suo sepolcro; da Gregorio IX fu anche ordinato un processo di canonizzazione, che non giunse mai a termine (cf. *Martyr. Romanum*, p. 403); però fu venerata come santa fin dal sec. XIII. La festa cade il 17 sett.

Le sue opere principali sono: *Liber Scivias* (= « Scito vias lucis ») composto tra il 1141-51, nel quale descrive le sue visioni e le sue profezie, approvato nel 1147 da Eugenio III e da s. Bernardo (PL 197, 383-738; meglio in J. B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, VIII [Montecassino 1882], pp. 503-17, 600-603) e in A. Damoiseau, *Novae edit. opp. omnium s. Hildegardis experimentum* [2 voll., Sampierdarena 1893-99]); *Liber vitae meritorum*, tra il 1159-64, intorno alla vita virtuosa (Pitra, *op. cit.*, pp. 1-224); *Liber divinarum operum*, composto tra il 1164-70, in cui dalle cose naturali ricava simboli ed espressioni delle spirituali (PL 197, 741-1038); altre opere trattano di musica, di medicina, di letteratura, di scienze naturali (particolarmente notevole, in mezzo a cose puerili, l'opinione che la terra giri intorno al sole, che il sole sia il centro del mondo, che le stelle fisse si muovano, che il sangue circoli nell'organismo); e inoltre poesie e canti musicali (Pitra, *op. cit.*, pp. 441-67) e un importante epistolario, che la fanno vedere consigliera

(*Da D. Maura Böckeler, Die heilige Hildegard von Bingen, s. a.*)
ILDEGARDA DI BINGEN, santa - La Santa detta le sue visioni. Miniatura del piccolo codice di I. (1151-79) - Wiesbaden, Biblioteca statale di Nassau.

nelle più importanti questioni concernenti la riforma degli ecclesiastici e delle persone religiose (145 lettere in PL 197, 145-382 e altre 145 in Pitra, *op. cit.*, pp. 320-440; 518-82).

BIBL.: *Acta SS. Septembris*, V, Parigi 1866, p. 679 sgg.; P. Bruder, *Acta inquisitionis de virtutibus et miraculis s. Hildegardis*, in *Anal. Boll.*, 2 (1883), pp. 116-29; J. Pothier, vari tratti di musica in *Revue du chant grégorien*, 7 (1898-99), pp. 6-10, 59-68; 8 (1899-1900), pp. 17-22; 16 (1908-1909), p. 38 sgg.; 17 (1909-10), pp. 75 sgg., 109 sgg.; H. Herwegen, *Les collaborateurs de ste Hildegard*, in *Revue bénédictine*, 21 (1904), pp. 192-204, 302-16, 381-403; G. Sommerfeldt, *Die Prophetien der hl. Hild. v. B.*, in *Hist. Jahrbuch*, 30 (1909), pp. 43-62, 297-307; J. Gmelh, *Die Kompositionen der hl. H.*, Düsseldorf 1913; L. Bronarski, *Die Lieder der hl. H.*, Zurigo 1922; J. M. Besse, *Les mystiques bénédictines des origines au XIIIe siècle*, Parigi-Maredsous 1922, pp. 184-201; J. May, *Die hl. Hildegard von B., Ein Lebensbild*, 2a ed., Monaco 1929; H. Fischer, *Die hl. Hildegard v. B., die erste deutsche Naturforscherin u. Ärtzin*, Monaco 1927; H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard v. B.*, ivi 1930; M. Ungrund, *Die metaphysische Anthropologie der hl. H. v. B.*, Münster in V. 1938; D. Baumgardt, *The concept of mysticism*, in *Review of religion*, 12 (1948), pp. 277-86.

Celestino Testore

ILDEGONDA di Schönau. - Nata a Neuss, m. a Schönau il 20 apr. 1188. Con il padre pellegrinò in Palestina, in abiti maschili e con il nome di Giuseppe. Al suo ritorno in patria, entrò nel monastero dei Cistercensi di Schönau ove rimase fino alla morte, ritenuta sempre come uomo. In vari monasteri cistercensi tedeschi fu venerata con il titolo di santa o beata.

BIBL.: Una breve vita scritta poco dopo la morte, da Engelhard abate di Langheim, fu edita nel *Neues Archiv*, 6 (1881), pp. 516-21; un'altra, posteriore e leggendaria, in *Acta SS. Aprilis*, II, Anversa 1675, pp. 780-90.

Alberto Ghinato

ILDIBADO, re goto d'ITALIA. - Caduta Ravenna in mano ai Bizantini, per opera di Belisario nel maggio del 540, i Goti dell'Italia settentrionale, non

ancora occupata dai Greci, elessero a loro re Uraia, nipote dell'antecessore Vitige, il quale declinò l'onore a I., comandante della guarnigione gota di Verona e zio di Totila.

Eletto in Pavia, ove ebbe un piccolissimo esercito, aumentato poi con i Goti di altre zone dell'Italia settentrionale, assalì e sconfisse presso Treviso Vitalio, *magister militum* dell'Illirico, e Visando re degli Eruli. Ma si alienò ben presto l'animo dei Goti per aver messo a morte Uraia; e un giovane goto, soldato della guardia del corpo, anche per una vendetta privata, lo uccise durante un banchetto nel giugno (?) del 641.

BIBL.: Procopio di Cesarea, *La guerra gotica*, ed. D. Comparetti, II, Roma 1896, pp 200-19; F. Dahn, *Storia delle origini dei popoli germanici e romanici*, I, Milano 1901, pp. 343-345; G. Romano-A. Solmi, *Le dominazioni barbariche in Italia*, Milano 1940, p. 243 sg. Alberto Ghinato

ILDUINO, abate di ST-DENIS. - N. da nobile famiglia nella seconda metà del sec. VIII, m. il 22 nov. 844. Compì gli studi sotto Alcuino ed ebbe a discepolo Incmaro di Reims, che gli restò sempre affezionato. Dall'814-15 fu abate di St-Denis, a Parigi e da ca. l'820 fu arcicappellano di corte di Lodovico il Pio, di cui accompagnò, nell'842, a Roma il figlio Lotario.

Nel Concilio di Parigi dell'825 favorì i legati orientali nella questione delle immagini. Partecipò alle mene di corte, prendendo parte anche al complotto dei figli di Lodovico contro il padre, effettuato nella Pasqua dell'830; in conseguenza di che fu esiliato a Paderborn e, in seguito al processo del 2 febbr. 831, fu spogliato delle varie abbazie cui presiedeva e relegato a Nuova Corbie (Sassonia). Ma, difeso da Incmaro, ben presto ritornò a Parigi, ove verso l'832 riformò il suo monastero e si diede, lontano dagli intrighi politici, a vita di studio.

Sono di questo periodo le sue opere: alcune lettere a Ludovico il Pio; un *Libellus passionis* in cui si sforza di mostrare l'identità di s. Dionigi l'Areopagita con il primo vescovo di Parigi; una vita di s. Dionigi, scritta per ordine di Ludovico il Pio verso l'834, di cui fece anche una versione ritmica; particolarmente importante la traduzione latina, quantunque assai imperfetta, del *Corpus Dionisianum* compiuta fra l'831-34.

BIBL.: Lettere di Ludovico il Pio a I. e di I. a Ludovico il Pio, in MGH, *Epistolae*, V, pp. 325-37; M. Levillain, *Etudes sur l'abbaye de St-Denis à l'époque mérovingienne*, in *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, 83 (1921), pp. 28-58; P. G. Théry, *Le texte integral de la traduction de Ps. Denis par Hilduin*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 21 (1925), pp. 33-50, 197-214; Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 106, 221-23, 321 sgg. Alberto Ghinato

ILEMORFISMO. - Da ὕλη (materia) e μορφή (forma), indica la teoria filosofica, dovuta a Platone ed Aristotele, che ritiene la sostanza corporea composta di un elemento indeterminato (materia) e di uno determinato (forma).

La prima filosofia greca, con i tentativi di spiegare il divenire, preparò l'i. Contro il mobilismo di Eraclito, Parmenide afferma l'immobilità: «Esiste infatti l'essere, mentre il nulla non è» (frg. 6, 1-2); questo essere è immobile. Infatti la mutazione è o dall'essere o dal non-essere; ma l'uno e l'altro è impossibile, «poiché né l'essere può divenire (è gia infatti), né dal non-essere può divenire qualche cosa; οὔτε γὰρ τὸ ὂν γίγνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη), ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδέν ἄν γενέσθαι (Aristotele, *Phys.*, I, 8, 191 a 30-31). Niente pertanto nasce, niente muta. Questo dilemma incise sui filosofi posteriori, che tentarono di infrangerlo. Empedocle ed Anassagora spiegano il divenire cosmico in modo meccanicistico; così pure Leucippo e Democrito, per cui «il pieno e il solido è l'essere, il vuoto è il non-essere», e pertanto «l'essere non esiste più del non-essere, poiché il pieno non esiste più del vuoto» (id., *Met.*, I, 4, 985 b 7-9). Parti dell'essere (pieno) sono gli atomi, indivisibili (ἄτομος) ed impassibili (ἀπαθής) come l'essere di Parmenide, differenti tra di loro per figura, ordine e posizione: il loro muoversi nel vuoto e il mescolarsi dà ragione del divenire (*ibid.*, 985 b 5 sgg.).

Platone spiega la mutabilità delle cose mondane con una χώρα «difficile ed oscura», quasi «un ricettacolo (ὑποδοχήν) di ciò che si genera, quasi nutrice» (τιθήμην, *Tim.*, 49 a), che non ha in sé alcuna forma, ma riceve tutte le forme, le quali sono immagini delle idee immutabili. Il corpo risulta dall'unione della χώρα e di una immagine delle idee. Aristotele, supposta evidente l'esistenza del divenire (*Phys.*, I, 2, 185 a 13-14), osserva: come quando un uomo diventa musico, l'uomo che è sostrato rimane, mentre il non-musico scompare (*ibid.*, 7, 190 a 95 sgg.), così in ogni mutazione c'è il sostrato che rimane, la privazione della forma, e la forma: δῆλόν ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαί τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τἀναντία δύο εἶναι (*ibid.*, 191 a 4-5). Con questi concetti Aristotele propone una prima soluzione del dilemma parmenideo, sviluppata poi in base alla dottrina della potenza e dell'atto (*ibid.*, 8, 191 b 27-29). In tanto una realtà diventa attualmente qualche cosa, in quanto aveva una reale capacità o potenza soggettiva a divenire, quindi tra il non-essere in senso totale (μὴ ὄν) e l'essere in atto (ἐνεργείᾳ ὄν) c'è l'essere in potenza (δυνάμει ὄν). Non dal μὴ ὄν né dal ἐνεργείᾳ ὄν, ma dal δυνάμει ὄν avviene la mutazione: «Poiché duplice è l'essere, ogni cosa muta dall'essere in potenza all'essere in atto...; dall'essere ogni cosa diviene, s'intende dall'essere in potenza, dal non-essere in atto» (*Met.*, XII, 2, 1069 b 15-20). Aristotele applica queste nozioni al divenire sostanziale, il quale suppone un sostrato indeterminato, il δυνάμει ὄν in ordine sostanziale, detto materia prima (ὕλη ἡ πρώτη, *ibid.*, V, 6, 1017 a 5), la privazione della determinazione (στέρησις) e la determinazione sostanziale, detta forma (μορφή): «In tutti i mutamenti tra opposti, c'è qualche cosa che fa loro da sostrato... E similmente dicasi per i mutamenti sostanziali: c'è qualche cosa che è ora nella generazione ed ora nella corruzione, ora è sostrato determinato ed ora è secondo la privazione» (*ibid.*, VIII, 1, 1042 a 32-b3). La sostanza corporea è pertanto composta di materia e di forma: γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς (*Phys.*, I, 7, 190 b 20). S. Tommaso commenta: «Omne quod fit, est et fit ex subiecto et forma... Et notandum est quod hic intendit inquirere principia non solum fiendi sed etiam essendi: unde signanter dicit: ex quibus primis [principiis] sunt et fiunt» (*Phys.*, I, *lect.* 13; cf. *Met.*, VIII, *lect.* 1, ed. M. R. Cathala, Torino 1915, pp. 488-89, n. 1689).

La materia prima è principio totalmente indeterminato: «Chiamo materia quella che in sé non è una cosa determinata, né una quantità, né nessun'altra delle determinazioni dell'essere» (*Met.*, VII, 3, 1029 a 20); «materia, secundum suam substantiam, est potentia ad esse substantiale» (s. Tommaso, *Phys.*, I, *lect.* 15). La forma sostanziale è invece il principio che conferisce il primo essere specifico e l'unità ontologica al composto. Materia e forma non sono quindi esseri (*ens quod*) ma principi dell'essere (*ens quo*). La forma poi non esiste, prima e indipendentemente dalla materia, ma sorge dalla stessa potenzialità della materia nel processo del suo divenire, «in quantum materia, quae est in potentia ad formam, fit actu sub forma, quod est facere compositum» (s. Tommaso, *In Met.*, VII, *lect.* 7, ed. cit., n. 1423).

L'i., inteso in vario modo dai Greci, Arabi e Latini, e chiarito per primo nel suo vero senso da s. Tommaso (cf. P. Hoenen, *Cosmologia*, 3ª ed., Roma 1945, p. 274), è invece travisato da Duns Scoto che sostiene la materia prima poter esistere separata (*Op. Ox.*, l. II, dist. 12, q. 2, n. 3; VI, ed. L. Wadding, Lione 1539, p. 682; cf. *ibid.*, n. 4, p. 682). Similmente F. Suárez (*Disp. Met.*, d. 13, s. 4-5). Non comprendono la nozione di forma come *ens quo*, né, conseguentemente, la «eductio formae e potentia materiae» R. Descartes (*Epist. ad Regium*, ed. C. Adam e P. Tannery, Parigi 1897-1910, III, pp. 502, 505-506), P. Gassendi (*Physica*, I, sect. 1, l. VII, cap. 3, Lione 1658, p. 469), G. Leibniz (*Essais de théodicée*, I, nn. 87-89; VI, ed. C. I. Gerhardt, pp. 149-51), E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, II, II, 4ª ed., Berlino 1876, p. 347 sgg.), e molti altri (cf. P. Hoenen, *De origine formae materialis*, Roma 1932). Negano l'i. vari sistemi filosofici (meccanicismo, atomismo, dinamismo, positi-

vismo, fenomenismo, idealismo, ecc., v. queste voci) per ragioni metafisiche generali.

Supposta la realtà oggettiva dei corpi estesi, non pochi autori fondano l'i. sull'argomento aristotelico della mutazione sostanziale. In seguito alle difficoltà avanzate dalla teoria atomica scientifica, altri tentano la derivazione dell'i. dal fatto che il corpo è una realtà spazio-temporale, con proprietà energetiche ed inerziali. L'unità attuale e la molteplicità potenziale del continuo, sostengono, non si possono adeguatamente spiegare senza ammettere nella sostanza corporea un principio di unità e determinazione (forma) e un principio di molteplicità e indeterminazione (materia prima; cf. s. Tommaso, *C. Gent.*, II, cap. 65; P. Descoqs, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Parigi 1924, p. 237). Analogo argomento vien tratto dalla considerazione dell'esistenza corporea cui compete insieme l'unità e la diffusione nel tempo (cf. F. Renoirte, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, Lovanio 1947, p. 227). Infine l'i. è ancora convalidato dalla duplice e opposta serie di proprietà della sostanza corporea: da una parte la quantità e l'energia, dall'altra la qualità e l'attività (forze elettro-magnetiche, ecc.; cf. P. Descoqs, *op. cit.*, p. 269 sgg.). Queste ultime tre considerazioni sono connesse fra loro e possono considerarsi come un solo fondamento dell'i., sotto diversi punti di vista, che si integrano a vicenda. Altri autori, supposto evidente il principio che l'atto puro è unico e infinito e si moltiplica quando è partecipato in un soggetto potenziale, dal fatto che esistono più individui corporei della stessa specie deducono che questi corpi sono composti di un atto sostanziale partecipato e di una potenza sostanziale che lo riceve (cf. s. Tommaso, *De spir. creat.*, a. 1, ad 9; *Phys.*, VIII, *lect.* 2). L'argomento è assai discusso in quanto altri sostengono essere il principio di partecipazione fondato sull'i.

All'i. sembra opporsi la scienza moderna, secondo la quale la materia è costituita di particelle, che alcune teorie fisiche ritengono ontologicamente distinte e talora anche spazialmente distanti. In merito si osserva che qualora i corpi dovessero realmente intendersi come aggregati di particelle (e pertanto di individualità distinte), a queste può riferirsi la teoria ilemorfica. Non sembra infatti potersi ammettere, come affermano alcuni (s. Alberto Magno, P. Descoqs, M. Fatta, ecc.), che le particelle, pur restando immutate, vengano assunte da una forma sostanziale superiore in una unità metafisica sostanziale, né che l'unità metafisica possa consistere sulla discontinuità fisica. Ma l'attività del corpo vivente persuade fortemente la sua unità sostanziale, da cui risulta che, sia nell'assimilazione del cibo come nella distruzione del vivente in seguito a morte, intervengano mutazioni sostanziali. Ciò arguisce, negli elementi assunti all'unità del vivente, e, per estensione, nei corpi in genere, la composizione essenziale di materia e forma.

Nella stessa fisica, se si prescinde dalle costruzioni teoriche, le osservazioni su nuclei, atomi e cristalli, intese nel loro valore concreto sperimentale, indicano una costituzione particellare eterogenea (cioè con diverse proprietà nelle diverse parti) della materia, per cui non si impone di pensare le particelle nel composto come individui ontologici distinti (cf. P. Hoenen, *Cosmologia*, p. 316 sgg.); nell'atomo, nei composti chimici e anche nei cristalli è pertanto possibile una continuità eterogenea, che permette l'unità sostanziale ontologica dei corpi superiori. Inoltre la recentissima teoria fisica della meccanica quantica, rigettando la nozione intuitiva di corpuscolo come punto materiale, respinge le teorie meccaniche della materia discontinua, cioè: « respinge il presupposto, insito in tutte le teorie precedenti, che gli atomi, i fotoni e le altre entità del mondo atomico si dovessero concepire alla stregua di corpi o meccanismi immensamente piccoli » (E. Persico, *Fondamenti della meccanica atomica*, Bologna 1945, p. 68, cf. p. 87). Conseguentemente afferma che il corpuscolo, per es., l'elettrone, entrando in complessi superiori, perde la sua individualità fisica, non potendo essere segnato e seguito, e resta come una modificazione del complesso. « La proprietà della individualità non corrisponde in tal caso ad alcuna realtà fisica » (*ibid.*, p. 467; cf. P. Langevin, *La notion de corpuscules et d'atomes*, Parigi 1935); L. De Broglie (*Materia e luce*, Milano 1940, p. 274) scrive: « In fisica quantica, il sistema è una specie d'organismo nell'unità del quale le unità elementari costituenti si trovano quasi assorbite ». Concetto, questo, simile a quello di esistenza virtuale dei componenti nel composto, sviluppato da Aristotele e s. Tommaso. Si può pertanto concludere che le esperienze fisiche non sembrano escludere l'i. e in particolare la meccanica quantica sviluppa concetti che gli sono favorevoli.

Per analogia ai concetti dell'i. si parla spesso di materia e forma in campi disparati. E. Kant chiama in genere materia il molteplice, mentre la forma è ciò per cui il molteplice viene ordinato (cf. *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Bari 1945, p. 64). Si hanno « forme » dell'intuizione, esterna (spazio), interna (tempo), del pensiero (categorie), della ragion pura (idee), ecc.

Nella teologia sacramentaria i maestri dei secc. XII e XIII formularono la dottrina generale secondo cui ogni Sacramento, in quanto segno sensibile, è composto di cose (*res*) e di parole (*verba*). Guidati da analogia ed osservando che la *res* ha un significato indeterminato, mentre le parole hanno senso preciso, chiamarono la prima « materia », la seconda « forma » del Sacramento.

Bibl.: S. Tommaso, *In Phys. Aristotelis commentaria*, l. I, in *Opera omnia*, ed. P. Fiaccadori, XVIII, Parma 1865; id., In *Met. Aristotelis commentaria*, l. VIII, ed. cit., XX, ivi 1886; G. von Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, Bonn 1871; C. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster in V. 1890; L. Schmöller, *Die scholastische Lehre von Materie und Form*, Passau 1903; A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière des origines de la philosophie grecque jusqu'à Théophraste*, Parigi 1906; P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 voll., ivi 1913-17; A. Perier, *Matière et forme*, ivi 1923; W. D. Ross, *Aristotele*, trad. it. di A. Spinelli, Bari 1946, pp. 91 sgg., 248 sgg.; E. Lowyck, *Substantiële verandering en hylemorphisme. Een critische studie over de neoscholastiek*, Lovanio 1948; M. Luaces, *Atomismo o hilemorfismo?*, in *Ciencia y fe*, 4 (1948), pp. 63-66; R. Masi, *L'i. di fronte alla fisica di oggi*, in *Divus Thomas Plac.*, 52 (1949), pp. 41-48. Roberto Masi

ILHÉOS, diocesi di. - Città e diocesi nello Stato di Bahia in Brasile, eretta dal papa Pio X il 20 ott. 1913 per smembramento del territorio dell'arcidiocesi di San Salvatore di Bahia della quale è suffraganea.

La diocesi ha una superfice di 57.210 kmq. con 650.000 ab. dei quali 648.000 cattolici. Conta 37 parrocchie con 21 sacerdoti diocesani e 9 regolari, 1 seminario, 2 comunità religiose maschili e 3 femminili (1949).

Bibl.: *Cath. Enc.*, *Supplement*, p. 389. Enrico Josi

ILITÍA (Εἰλείθυια). - In Creta 'Ελεύθυια, in Laconia 'Ελέθια, nella letteratura 'Ελευθώ, forse dalla radice * ελυθ con significato di « venire (alla luce) »; latino *Ilithyia*. È la dea che aiuta a portare felicemente a luce i parti, funzione che l'ha fatta assimilare, fino a divenirne epiteto, ad Era e ad Artemide e rispettivamente, presso i Latini, a Giunone Lucina e a Diana.

Il suo culto, antichissimo, era diffuso in vari luoghi della Grecia, specialmente a Delo, Delfi, Attica, Tegea. A Creta, Omero (*Od.*, XVIII, 188) menziona una grotta sacra dedicata a I. Gli scavi eseguiti nella città di Lato

(Priansos) hanno messo in luce iscrizioni in cui la dea è associata a divinità del giuramento, ciò che, secondo il Nilsson, farebbe di I. anche una tutrice del diritto privato.

In Roma I. ebbe solenne sacrificio durante i Ludi secolari (17 a. C.) celebrati da Augusto, che le offrì la libagione di 27 focacce nella seconda notte della festa, come è documentato dal processo verbale (*Commentarium*) della medesima ov'è riportata la preghiera alla dea, invocata al singolare (come fa anche Orazio nel *Carme Secolare*, 17, dove le dà gli epiteti di Giunone Lucina e Genitale), mentre dalla menzione del *Commentarium* (*deis Ilithyis*), dal numero delle focacce (3 × 9 = 27) e per analogia con le tre Moirae, cui fu fatto il sacrificio nella prima notte, si ricava che anche in Roma, come in Grecia, I. fosse invocata anche al plurale: Εἰλείθυιαι, *Ilithyiae*.

Bibl.: Sybel, s. v. in Roscher, *Lexikon*, I, coll. 1219-21; O. Jessen, *Eileithyia*, in Pauly-Wissowa, V, coll. 2101-10; Th. Mommsen, *I commentarii dei Ludi secolari Augustei e Severiani*, in *Mon. antichi della R. Acc. dei Lincei*, 1 (1891), pp. 651-53; G. B. Pighi, *De Ludis saecularibus populi Romani Quir.*, Milano 1941, p. 127; M. P. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, I, Monaco 1941, p. 290. Nicola Turchi

ILLEGITTIMITÀ: v. LEGITTIMITÀ.

ILLIBERI: v. ELVIRA, CONCILIO di.

ILLIRICO (*Illyricum*). - Regione costiera ad oriente dell'Adriatico, comprendente in origine la Dalmazia e l'Albania, che sotto l'Impero romano si estese progressivamente all'interno fino al Danubio e sul mare fino all'Egeo, esclusa la Tracia. Fu evangelizzata da s. Paolo (*Rom.* 15, 19), che vi soggiornò più volte fino al termine della sua attività apostolica (*Tit.* 3, 12: si reca a Nicopoli, ove chiama Tito). Prefettura del pretorio da Diocleziano in poi; le corrispondeva nell'epoca costantiniana, quando ancora non era organizzata la gerarchia ecclesiastica, un gruppo di sedi vescovili per forza di circostanze in frequenti relazioni tra loro, come appare nel Concilio di Sardica (343-44); durante però lo stesso sec. IV cominciarono a prendere speciale importanza due sedi, residenze imperiali, Sirmio per l'I. occidentale e Tessalonica per l'orientale; decadendo però Sirmio, in quella zona acquistarono influenza Aquileia, Milano (s. Ambrogio) e più tardi Salona; Tessalonica già dalla fine del sec. IV cominciò ad avere importanti incarichi dal Papa, sicché andò delineandosi la istituzione del cosiddetto vicariato, quasi una specie di legazia.

Si vede così nel sec. V una gerarchia completa, formata di province corrispondenti alle province civili, Norico Ripense e Mediterraneo (metropoli Lauriaco e Teurnia), Dalmazia (metropoli Salona), Pannonia I, Valeria, Pannonia II (metropoli Sirmio), Savia, formanti il gruppo occidentale; Mesia I, Dacia Ripense, Dacia Mediterranea (metropoli Sardica), Dardania (metropoli Scopi, poi Giustiniana I), Prevalitana (metropoli Scodra), Macedonia (metropoli Tessalonica), Epiro Nuova (metropoli Durazzo), Epiro Vecchia (metropoli Nicopoli), Tessaglia (metropoli Larissa), Acaia (metropoli Corinto) e Creta, la quale ultima però si mantiene ecclesiasticamente quasi a sé.

L'ascesa di Costantinopoli, come capitale dell'Impero e quindi anche come importantissima sede vescovile e poi addirittura patriarcale, da un lato, le molte relazioni dell'I. dall'altro con la Sede Romana, fecero di questa regione il campo classico di contesa fra la vecchia e la nuova Roma in materia giurisdizionale (ancora non si parlava di scisma); ci furono tentativi, a cominciare da s. Giovanni Crisostomo, da parte di Costantinopoli per estendere l'influenza bizantina sull'I., ma per la tendenza occidentale del paese e per la vigilanza papale, andarono a vuoto; la storia ecclesiastica illirica dei secc. V, VI e VII è tutto un tessuto di misure amministrative papali, esercitate direttamente o per mezzo del vescovo di Salona, per l'I. occidentale (senza alcuna intromissione di Costantinopoli in questa parte); e direttamente o per mezzo del « vicario » di Tessalonica o d'altro incaricato, per l'orientale; inoltre la Sede Romana esercitava influenza sull'I. fino a Scodra per mezzo degli amministratori dei patrimoni pontifici di Dalmazia e Prevalitana. Sotto Giustiniano (535), Tessalonica, che era ormai praticamente decaduta dal vicariato per la sua partecipazione allo scisma acaziano (fine del sec. V; principio del VI), lo perdette a favore della patria dell'Imperatore, la neoeretta Prima Giustiniana, e di altre sedi che a volta a volta ricevevano importanti incarichi. Il risultato fu che l'I. occidentale e le province settentrionali dell'orientale (specialmente la Prevalitana) mantennero sempre una fisionomia e un'ortodossia schiettamente romana, e quelle meridionali, seppure talvolta si lasciarono trarre a movimenti eretici o scismatici, finirono sempre con il tornare a rettificare la propria posizione.

È caratteristica, ad es., la posizione costante dei vescovi illirici nei grandi Concili (Efeso, Calcedonia ecc.): pure contando degli esponenti di forte valore teologico, si mantengono da principio esitanti o neutri, finché, appena cristallizzatasi la posizione romana, automaticamente vi si riannodano.

Le invasioni barbariche che sommersero la maggior parte della penisola fecero da una parte scomparire quasi tutte le antiche sedi, e dall'altra resero difficili le relazioni di Roma con le superstiti; ne approfittò l'iconoclasta Leone Isaurico per staccare l'I. da Roma e attribuirlo a Costantinopoli: la costa adriatica da Scodra in su continuò però nella sua tradizione, mentre da allora il resto della regione, pure attraverso a proteste pontificie e a locali resistenze, fu in pratica perduto per la diretta giurisdizione romana; l'ultimo atto del dramma si svolse circa la giurisdizione sui Bulgari (seconda metà del sec. IX) insediatisi in province illiriche, e perciò reclamati da Roma; da allora anche in materia di eresia e di scisma, se non sempre, molto spesso l'I. orientale seguirà Costantinopoli; vero è però che oramai del toponimo ecclesiastico « I. » non si parla ufficialmente più.

Bibl.: L. Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, in *Byzant. Zeitschr.*, 1 (1892), p. 531; id., *Autonomies ecclésiastiques, Eglises séparées*, 2ª ed., Parigi 1905, pp. 229-80; A. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, ivi 1918; R. Janin, *Bulgarie*, in DHG, coll. 1120-34; G. Silva-Tarouca, *Collectio Thessalonicensis*, Roma 1937; E. Condurachi, *Monumenti cristiani nell'I.*, in *Ephemeris Dacoromana*, 9 (1940); G. Valentini, *Contributi alla cronologia albanese*, I, Roma 1942, II, ivi 1944; V. Laurent, *L'érection de la métrop. d'Athènes et le statut ecclésiast. de l'I. au VIIIe siècle*, in *Etudes byzantines*, 1 (1943), pp. 58-72; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Friburgo in Br. 1943, pp. 779-87 e passim. Giuseppe Valentini

ILLIRICO, MATTIA FLACIO: v. FLACIO, MATTIA.

ILLIRICO, TOMMASO, beato. - Predicatore e teologo francescano, n. ca. il 1485 a Vrana (Dalmazia, donde il cognome di I.), m. a Mentone (Ventimiglia) nel 1528. A Osimo, ove si era recato da bambino con la famiglia, entrò tra i Minori Osservanti e fu ordinato sacerdote. Animato da spirito apostolico predicò per tutta la vita in Liguria, Dalmazia, Piemonte, Francia, Germania, soprattutto contro l'eresia protestante, che in quel momento si diffondeva.

Nominato da Clemente VII inquisitore generale per gli Stati sabaudi, combatté in modo particolare i valdesi, allora in gran fermento.

Oltre i *Sermones* (2 voll., Tolosa 1521) scrisse varie opere polemiche contro il protestantesimo, tra cui vanno

ricordati: *Libellus de potestate Summi Pontificis* (Torino 1523); *Conditiones veri pastoris animarum* (ivi 1523); *In lutheranas haereses clypeus catholicae Ecclesiae* (ivi 1524: confutazione degli errori del *De captivitate babilonica* intorno al Battesimo e alla Penitenza). La sua dottrina intorno al papa non è immune da macchia, poiché ammette la teoria conciliare, ossia la superiorità del concilio ecumenico sul romano pontefice; ma in T. I. fu un errore materiale, dovuto all'influsso del sec. XV.

BIBL.: Hurter, II, col. 1272 (incompleto); B. Fontana, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia* (*Archivio della R. Società romana di storia patria*, 15), Roma 1892, pp. 97-101; G. Gelcich, *Fra T. I. detto da Osimo. Appunti biografico-critici*, Spalato 1903; B. Rode, *Documenti di Ragusa*, in *Miscellanea francescana*, 15 (1914), pp. 178-80; R. J. M. Mauriac, *Nomenclature et description sommaire des oeuvres de d. T. I.*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 18 (1925), pp. 374-85; id., *Une enquête en vue de la béatification de T. I.*, *ibid.*, 24 (1931), pp. 513-522; id., *Un réformateur catholique: T. I.*, in *Etudes Franciscaines*, 46 (1934), pp. 329, 434, 584; 47 (1935), p. 58; J. Mercier, *Thomas Illyricus*, in DThC, I, XV, coll. 777-78 (inesatto); G. Cantini, *I Francescani d'Italia di fronte alle dottrine luterane e calviniste durante il Cinquecento*, Roma 1948, pp. 50-69 (il più recente e il più completo lavoro su T. I.). Antonio Piolanti

ILLUMINATI. - Società segreta a base etico-politico-religiosa, sorta in Germania nella città bavarese di Ingolstadt il 1° maggio 1776 per opera di Adamo Weishaupt (1748-1830). Secondo le intenzioni del suo fondatore mirava al perfezionamento morale e politico dei suoi aggregati (furono, infatti, denominati inizialmente *perfettibilisti*); aveva lo scopo, inoltre, di restituire all'individuo i diritti naturali, resi nulli dalle istituzioni governative e dalla religione, e di iniziare una religione della ragione con cui soppiantare il cristianesimo.

L'organizzazione della società si fondava sull'incondizionata obbedienza, la reciproca sorveglianza e la massima segretezza. I soci, che si distinguevano tra di loro con nomi tolti in prestito dall'antichità classica (sotto il nome di Spartaco, ad es., si celava il Weishaupt medesimo), erano divisi in varie classi, avendosi i « novizi » ed i « piccoli illuminati » (prima classe), i « novizi scozzesi » ed i « cavalieri scozzesi » (seconda classe), e gli appartenenti ai « piccoli » e ai « grandi misteri » (terza classe).

La società ebbe una rapida diffusione, estendendosi anche fuori della Germania, soprattutto nei Paesi Bassi, pur non raggiungendo mai un numero elevato di associati: vi appartenne fra gli altri il Goethe. La sua attività fu tuttavia di breve durata; infatti, caduta in sospetto dello Stato, un editto dell'elettore Carlo Teodoro di Baviera del 22 giugno 1784 ne ordinava lo scioglimento. Condannata anche da Pio VI in due lettere inviate al vescovo di Frisinga il 18 giugno ed il 12 nov. 1785, il vero sfaldamento dell'associazione si ebbe con la Rivoluzione Francese.

Per gli I., pseudo mistici spagnoli dei secc. XVI e XVII, v. ALUMBRADOS.

BIBL.: A. Weishaupt, *Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Baiern*, Francoforte-Lipsia 1786; P. Tschackert, s. v. in *Realenc. für prot. Theol. u. Kirche*, IX, pp. 61-68; R. Le Forestier, *Les illuminés de Bavière*, Digione 1915; A. Viatte, *Les sources occultes du romantisme*, Parigi 1928; J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution Française*, ivi 1949, p. 403 sgg. Niccolò Del Re

ILLUMINAZIONE. - Per il significato gnoseologico del termine: v. AGOSTINO AURELIO, V. *L'illuminazione*.

ILLUMINAZIONE NELLE CHIESE ANTICHE. - Monumenti di un certo valore sono le lampade paleocristiane, sia in terracotta, sia in bronzo, sia pensili, come pure combinate con sostegni; esse furono usate per l'illuminazione dei luoghi sacri.

I. LUCERNE FITTILI. – Di colore rosso, giallo fino al grigio, furono trovate non solo a Roma (R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, VI, Prato 1880, tavv. 468-76) ed in Italia (J. Führer, *Sicilia sotterranea*, Monaco 1897, p. 280), ma in tutti gli altri paesi dell'Impero romano, specie in Gallia (cf. G. M. Tournet, *Sur quelques objets d'antiquité chrétienne*, in *Revue archéologique*, 1883, pp. 47-55), in Africa (A. Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, Lilla 1890) e nell'Oriente (O. M. Dalton, *Catalogue*, Londra 1901; O. Wulff, *Altchristliche Bildwerke*, Berlino 1909; R. Forrer, *Die frühchristlichen Altertümer von Achmim-Panopolis*, Strasburgo 1893).

In Occidente queste lucerne fittili erano in genere di forma ovale o rotonda (cf. *Römische Quartalschrift*, 18 [1904], p. 21); in Oriente invece zoomorfa oppure con forme poi proprie dell'arte araba (R. Forrer, *op. cit.*, tav. 2, 7). Fornite di un corto manico, di uno o due becchi sporgenti, sulla superficie avevano uno o più fori per rifornire l'olio. Se di media grandezza (5-15 cm.) venivano portate in mano o poste dentro nicchie o fissate nei sepolcri. Nel rovescio si trova spesso una marca di fabbrica (J. Fink, *Formen und Stempel...*, Monaco 1900, pp. 658-703), il nome del padrone o della figlia (*Anniser Annii Serapiodori*; G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 2ª serie, 1 [1870], p. 77; 3ª serie, 4 [1879], p. 29; 3ª serie, 6 [1881], p. 14), segni decorativi o senza particolare significato, ovvero simboli cristiani (palma, croce, monogramma: *ibid.*, 3ª serie, 3 [1878], p. 50). Nella parte superiore si trovano talvolta motivi animali (leone, cavallo, aquila, pesce), figurazioni ornamentali (calice ansato, candeliere a sette braccia), scene della mitologia (Ulisse), del Vecchio come anche del Nuovo Testamento (i due esploratori che portano il grappolo: cf. O. Marucchi, in *Römische Quartalschrift*, 1 [1887], p. 325), il sacrificio di Abramo (R. Garrucci, *op. cit.*, tav. 475, n. 2), i fanciulli nella fornace (*ibid.*, n. 7), Giona (*ibid.*, n. 5), Daniele (cf. *Römische Quartalschrift*, 10 [1896], p. 190), le donne al sepolcro, l'Orante e il Buon Pastore.

Le lucerne con il monogramma di Cristo sono di un valore singolare, perché nella successione dei diversi tipi si può constatare lo sviluppo della croce dalla forma monogrammatica fino a quella latina. Quelle con iscrizioni, sia latine sia greche, contengono in gran parte acclamazioni (*Herennia... vivas in* ☧ : cf. O. M. Dalton, *op. cit.*, n. 713), formole dedicatorie (*vita Donato Choromagistro*: cf. G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 3ª serie, 2 [1877], p. 142), nomi di alcuni martiri (V. Schultze, *Archäologie*, Monaco 1895, p. 299), come anche espressioni della dottrina cristiana (φῶς ἐκ φωτός: cf. *Bull. arch. neapol.*, 1857, p. 111). In base a tali iscrizioni si può dedurre che spesso queste lucerne furono regalate a distinte persone come ricordo (eulogia) dei luoghi santi.

II. LAMPADE IN METALLO. – Scarse sono le lampade antiche in oro, argento e cristallo (G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist*, 1ª serie, 1 [1863], p. 53); più numerose invece quelle in bronzo. Come modello fu usato il tipo ellenistico, concavo e stretto, il quale imitava talvolta le forme degli animali (O. M. Dalton, *op. cit.*, n. 508; J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, Vienna 1904, tav. 33): colombe (O. M. Dalton, *op. cit.*, tav. 27; J. Strzygowski, *op. cit.*, n. 9139), leoni, pavoni, pesci (*ibid.*, 9142; O. Wulff, *Altchristliche Bildwerke*, Berlino 1909, n. 777), draconi (G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 1ª serie, 1 [1867], pp. 9-16; 2ª serie, 5 [1874], p. 129; 4ª serie, 5 [1887], p. 164; 5ª serie, 1 [1890], p. 13; La Blanchère-Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, nn. 499-503; A. Delattre, *Lampes chrétiennes*, n. 690; O. M. Dalton, *op. cit.*, n. 721), come anche di una nave (O. Wulff, *op. cit.*, n. 780) o di una basilica (R. Garrucci, *op. cit.*, tav. 469, nn. 2-4; L. Fanciulli, *De lucernis...*, Macerata 1802).

Questi vasi in metallo, con un manico stilizzato e con un becco più o meno sporgente, avevano talvolta un coperchio sormontato da una colomba o da una croce. Sospesi per mezzo di catene (λύχνος, *lychnus pensilis*: cf. C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn 1922, p. 590, fig. 294) o messi sopra sostegni tripodi (id., *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Christentums*, Magonza 1900, tav. 3; J. Strzygowski, *op. cit.*, n. 9124; O. M. Dalton, *op. cit.*, n. 49) furono usati per illuminare i cubicoli dei martiri ma soprattutto le chiese paleocristiane, come si ha dal *Testamentum D. N. J.*: « Sint omnia loca illuminata tam propter figuram tam propter lectionem » (I. E. Rahmani, I, Magonza 1889, p. 19).

III. Corone (*coronae, phara canthara, polylychnion*). – Dal sec. iv in poi furono introdotte, come nuovo tipo di illuminazione, le corone pensili. Un primo tipo fu usato in forma di una ruota orizzontale, perforata, per le lucerne vitree in diversi colori (J. Strzygowski, *op. cit.*, n. 9156; O. Wulff, *op. cit.*, n. 1004; O. M. Dalton, *op. cit.*, n. 529); un altro tipo invece in forma di una bassa lamiera cilindrica con bracci esternamente sporgenti, spesso in forma di delfini (J. Strzygowski, *op. cit.*, n. 9153), come lampadari. Tutte queste corone erano sospese per mezzo di catene, tra i cui anelli si alternavano croci e monogrammi decorativi.

IV. Gabate. – Oggetti sacri usati per l'illuminazione nelle basiliche paleocristiane e medievali. L'etimologia della parola gabata non è chiara. La sua radice viene cercata nella parola ebraica *gab* o nella greca κάβος, misura di capacità per il grano (*II Reg.* 6, 25; *Lc.* 16, 6), anche nel γαβαθόν = τρύβλιον (*hesychos*) nel senso di « piatto, bacinella », oppure infine nel verbo latino *cavare, cavatus*, « incavare », « traforare », nel senso di un piatto concavo, di una patena (Isidoro di Siviglia, XX, 40). In tutte queste diverse etimologie la parola gabata è forse sempre nel solo senso di oggetto sacro (Venanzio Fortunato, *Carmen* XI, 10).

Dal tempo del papa Ormisda (514-23) in poi, la parola gabata viene adoperata più di cento volte nel *Liber Pontificalis* e diventa caratteristica denominazione di un certo tipo di oggetti sacri usati sia per decorare che per illuminare la basilica, sia anche come *ex voto*.

Quanto alla decorazione (« ad nitorem basilicae » : *Lib. Pont.*, II, p. 117), le gabate sono ornate con pietre preziose (« cum gemmis » : *ibid.*, II, p. 10), con croci (« cum crucibus » : *ibid.*, II, p. 13), mostrano incisi diversi motivi e scene diverse, piante, leoni (« in medio stantem pineam et IV leoncellos »: *ibid.*, II, p. 79), grifi (« habentes grifos » : *ibid.*, II, p. 3) o figurazioni cristiane come la croce (« signochristas » : *ibid.*, II, p. 30), gli Apostoli (« apostolam » : *ibid.*, II, p. 62). Esse erano sospese mediante tre o quattro catene non solo sulla pergola davanti all'altare maggiore (*ibid.*, II, p. 10) e nell'interno delle basiliche (*ibid.*, II, pp. 13, 30), soprattutto in onore di un santo (*ibid.*, II, p. 14) o di un santuario (*ibid.*, II, p. 13), ma anche nel quadriportico (*ibid.*, II, p. 30). Fuse in materiale prezioso, oro (*ibid.*, I, p. 323) ed argento (*ibid.*, II, p. 3), venivano offerte alle chiese da papi, imperatori e devoti quali *ex voto* (F. X. Kraus, s. v. in Pauly-Wissowa, I [1882], p. 548; II [1886], pp. 595-96; H. Leclercq, *Gabata*, in DACL, VI, 1, pp. 3-10).

V. Sostegni e candelabri. – Si possono immaginare quasi come predecessori degli attuali candelieri. Erano composti di un sostegno a tripode in combinazione con un piatto che rifletteva la luce di una lampada posta al di sopra (J. Strzygowski, *op. cit.*, n. 9126; O. Wulff, *op. cit.*, n. 994). Questo tipo fu usato in prevalenza nelle cripte dei martiri, nei santuari, nei luoghi santi e nelle chiese davanti all'altare. Si veda, ad es., l'altare con candele accese nel musaico proveniente da Tabarca (cf. tav. xxvii, 1, della voce africa).

VI. Fonti di informazione. – Le fonti da cui si possono attingere notizie di illuminazione antica sono per Roma il *Liber Pontificalis*, in cui nelle donazioni di Costantino alle chiese vengono enumerati, p. es., per il solo S. Pietro una corona in oro a ottanta delfini (bracci), una in argento a 120 bracci e più di cento altre corone per le navate della Basilica (*Lib. Pont.*, I, pp. 172-87). Per Gerusalemme la *Peregrinatio Aetheriae* mostra il S. Sepolcro illuminato da lampade vitree in tutti i colori (*Peregrinatio Aetheriae*, 24, 7, 9; 25, 7, 8 in CSEL, 39, 73, 5-8, 23; 76, 3. 15-17). Per Costantinopoli si ha la descrizione della Hagia Sophia da parte di Paulus Silentiarius (*Descriptio S. Sophiae*, nn. 885-920, in *Corpus script. hist. Byz.*, Bonn 1837, pp. 42, 467-43, 504) : la cupola era circondata da cerchi luminosi; ai cornicioni erano sospesi dischi in argento con lucerne vitree. Fra questi dischi erano lampade cruciformi. Alle pareti della chiesa si vedevano piatti in argento con lucerne sospese per mezzo di catene. Fra le colonne erano sostegni per lampade. Sulla iconostasi come anche sull'architrave dell'ambone erano alberi di luce, formati da più cerchi con lampade. Tutta la chiesa era piena di luce. Centinaia di lampade mutavano la notte in giorno e con lo splendore della luce simboleggiavano il mistico faro che è salvezza al navigante fra i pericoli del mare.

Per la questione liturgica della i. nelle chiese, v. candele; luce elettrica. - Vedi tav. XCIX.

Bibl.: L. Fanciulli, *De lucernis lampadibusque pensilibus in sedibus sacris veterum Christ.*, Macerata 1802; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, 6 voll., Prato 1873-80, passim; J. Fink, *Formen und Stempel römischer Tonlampen*, in *Sitzungsbericht der Kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften*, Monaco 1900; O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum*, Londra 1901, pp. 139-54; J. Strzygowski, *Koptische Kunst zu Cairo* (*Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*), Vienna 1904, pp. 228, 285-95, 318; O. Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke*. I. *Altchristliche Bildwerke*, Berlino 1909. Ludovico Voelkl

ILLUMINISMO. - Movimento di idee che impronta la cultura e la filosofia dagli ultimi decenni del 600 alla fine del '700 e da cui prende nome una particolare fase della civiltà europea. Vuole significare nella sua etimologia (ted. *Aufklärung*) « rischiaramento » della realtà con i « lumi della ragione »: « illuminazione », e orientamento in senso progressivo, dei molteplici aspetti, anche pratici, della vita; nel suo sviluppo : lotta contro i residui di una mentalità legata ai valori consacrati dalla « tradizione » (costruzione di una ragione astratta, universale, unica; fiducia nella potenza della ragione rinnovatrice; demolizione della « barbarie » medievale e, nei principali esponenti, opposizione alla metafisica cristiana o alla metafisica senz'altro; riformismo economico-sociale).

Iniziatosi in Inghilterra con il Locke, l'i. si propagò in Francia ove assunse un carattere prevalentemente politico, in Germania dove si associò al risveglio della poesia nazionale, e in Italia dove si affermò soprattutto nel campo delle discipline sociali. Contribuirono allo sua formazione una molteplicità di indirizzi la cui origine può essere cercata anche molto lontano dal periodo in cui l'i. propriamente si inquadra – la Rivoluzione inglese del 1688 e la francese del 1789 – e cioè gli indirizzi del materialismo, dell'empirismo, del razionalismo, dell'idealismo e del sensismo. Il razionalismo offre all'i. il metodo critico inteso ad instaurare la chiarezza e l'evidenza della ragione, l'empirismo i suoi processi di meccanicismo e di associazionismo intesi alla ricostruzione di tutta la realtà. Nel quadro delle forze essenziali che plasmarono la filosofia illuministica e ne determinarono i concetti fondamentali in sede religiosa, storica, etica, sociale, ecc., si deve tener conto soprattutto di questi due filoni del razionalismo e dell'empirismo, in cui tutti gli altri, ad un certo punto, si assommano; essi ispirano più o meno direttamente i maggiori esponenti del periodo e, anche a prescindere dalle singole dottrine, informano tutta la mentalità del secolo. Queste correnti non significano scissura, ma soltanto suddivisione, e una continuazione degli indirizzi filosofici propri del paese dove esse rispettivamente fioriscono : l'indirizzo razionalistico sembra appartenere più propriamente alla Francia, ricca dell'eredità di Cartesio, e l'empirico va debitore all'Inghilterra dove è vivo l'insegnamento di Bacone.

Il razionalismo, dopo essersi alimentato di quel vivo desiderio di chiarezza in lotta contro ogni « pregiudizio della tradizione » (cf. P. Bayle, *Oeuvres diverses Pens. div.*, sez. VII, XII, L'Aia 1737, pp. 95 e 235), si è innestato nella vita speculativa fino a soppiantarne i valori essenziali. La ragione umana è da esso considerata non più soltanto quale apportatrice di cognizione, ma quale misura di tutte le cose, norma unica e suprema della vita. Nata dall'individuo,

essa ora vuol superarlo e rappresentare non tanto il singolo quanto la collettività, dominare la vita intellettuale ed etica. Il razionalismo illuministico rimette al primo posto una astratta e ragionata concezione della natura, in tutti i campi, nel conoscitivo come nel volitivo, nelle scienze sociali e politiche, nel diritto, nell'arte, nell'etica, nella pedagogia, nella religione, ecc. Perciò ripudia la storia e la tradizione, contrappone al diritto storico il diritto naturale, alla metafisica la scienza empirico-razionalista. Si nota una tendenza a livellare, a confondere le differenze qualitative, a sopprimere le differenze individuali, a « imborghesire » la stessa vita dello spirito; una tendenza al formalismo, inseparabile dal culto della ragione astratta. Il razionalismo illuministico bandisce perciò la fantasia, considera in sottordine gli affetti e i movimenti istintivi, non concepisce, oltre il fatto, l'imponderabile, oltre la ragione, lo spirito.

L'altro motivo illuministico, l'empirismo di derivazione inglese, prima di subire contaminazioni in Francia rappresenta l'antitesi più espressiva del razionalismo illuministico, pur accentuando in esso la posizione antimetafisica, antindividualista e antispirituale. Mentre il razionalismo illuministico nega il senso storico, l'empirismo illuministico lo rivaluta, teso com'è all'esperienza dei fenomeni; mentre il razionalismo si astrae nella generalizzazione, l'empirismo individualizza fino a negare ogni possibilità di astrazione. Il compromesso tentato da Locke e dai suoi seguaci tra l'intellettualismo, ossia la fede ottimistica nella forza della ragione al servizio del mondo e della vita umana, e il sensismo empirico, non regge più, e si conclude in una posizione di razionalismo positivo, in quella scepsi così fortemente rappresentata da Bayle e da Hume.

Attraverso la corrente empirica l'i. perviene a una negazione di ciò che aveva da principio supremamente valorizzato, ossia la dea ragione, e rivendica nuovamente, sui valori di una fredda astrazione lontana dall'esperienza, il valore dell'istinto, dell'impulso, della passione. Correnti di scetticismo si intrecciano così, in questo clima, ad affermazioni del più crudo materialismo, e il desiderio di immettere il risultato della teoria e dell'esperienza nella vita vissuta, comune tanto alla corrente empirica quanto alla razionalistica, fa sì che questa ondata di pensiero sovvertitrice del passato si riversi nel dominio etico e religioso : e con tanta maggior facilità in quanto sono stati adottati, in Inghilterra prima, e successivamente in Francia, metodi di esposizione chiari, popolari, accessibili ad ogni categoria di persone. Con tattiche diverse, da punti di vista che sembrano quasi divergere, l'esaltazione dell'astratto e l'esaltazione del positivo, tutte le istituzioni sono scalzate alla base, e si vuol togliere ogni autorità al costume, alla religione, allo Stato. Dichiarando falsa e malefica la tradizione, si inneggia ad un ordine nuovo che deve distruggere perfino il ricordo dell'ordine antico, si plaude al progresso, si esaltano i valori contingenti, si vuole una riforma degli istituti sociali, si proclamano i diritti dell'uomo (cf. A. Espinas, *La philosophie sociale au XVII*[e] *siècle*, Parigi 1908; M. Ferraz, *La philosophie de la Révolution*, ivi 1900).

È innegabile, tuttavia, che se l'i. ha distrutto, ha cercato però di ricostruire; in ogni settore esso ha tentato, e non inutilmente, di erigere, accanto alle macerie, un edificio, e di gettare un pilastro vicino ai residui della sua opera di corrosione. Non si può infatti negare il carattere positivo di taluni atteggiamenti dell'i., i quali hanno fruttato anche là dove sembravano solo demolire, non fosse che per il risveglio vasto e attivo dell'intelligenza, l'impulso dato al pensiero e al vaglio di tutto attraverso il pensiero, il controllo cioè di quanto si crede, si fa e si sogna, e della vita in funzione della ragione. Molte aberrazioni del secolo dei lumi sono mescolate di verità, e nei suoi stessi errori ci sono intuizioni geniali e feconde.

I. I. INGLESE. – Esso si rifà sostanzialmente a Hobbes e a Locke; a Hobbes, che concepisce la religione un *instrumentum regni*, materia quindi di legislazione umana, e considera chimerica ogni esistenza che non abbia la corpulenza e la solidità della materia (cf. *Elementorum philosophiae, sectio prima : de corpore*, Londra 1655; *sectio secunda : de homine*, ivi 1658; *sectio tertia : de cive*, Parigi 1642); a Locke, che pretende che la conoscenza critica si esaurisca nell'esperienza sensitiva, eliminando quindi dall'intelligibile la causalità, la sostanza, l'atto di essere (cf. *Essay concerning human understanding*, l. I). Il sistema di Locke è come il punto di partenza dell'idealismo religioso di Berkeley, dello scetticismo di Hume, del materialismo sensistico di D. Hartley (v.) e di J. Priestley (v.); esso ispira il sensismo speculativo di Condillac (v.), la sottile ironia di Voltaire contro le costruzioni speculative prive dei dati dell'esperienza, la scuola degli ideologi francesi, la corrente scettica che va da Bayle (v.) fino a Diderot (v.) e d'Alembert (v.) e dà, se pure indirettamente, origine al deismo (v.), la religione naturale dei liberi pensatori (v.). I maggiori esponenti del deismo inglese, che è un prodotto tipicamente illuminista, quali M. Tindal (v.), J. Toland (v.), A. Collins (v.) ed H. Bolingbroke (v.), accentuano il razionalismo religioso inteso a distaccare, dalla Rivelazione cristiana, i motivi empiristi e scettici che sostengono l'autonomia della religione naturale. Si affianca al deismo la corrente della « morale naturale », che abbraccia tre diversi indirizzi : l'intellettualistico, di cui è esponente il teologo S. Clarcke (v.), e accetta il concetto della trascendenza divina, dell'immortalità dell'anima, delle cause finali, ecc.; il sentimentalistico, che fa capo allo Shaftesbury (v.), e fonda la morale non più sulla ragione ma sul sentimento, e paragona il senso morale al senso estetico; l'idealistico, rappresentato da Berkeley (v.), da J. Norris (v.) e da Arturo Collier (v.).

II. I. FRANCESE. – L'influenza del pensiero inglese in Francia, di cui si deve tener conto per studiare le origini dell'i. nella patria di Voltaire, va ricondotta alle sue giuste proporzioni, non avulsa cioè dalle correnti sotterranee che guidano la Francia in quegli anni, e dalle eredità che ne alimentano la speculazione; basti ricordare che prima dei liberi pensatori inglesi vi erano stati i libertini francesi « precursori » del volterianesimo contro i quali si era scagliato Pascal (cf. F. Strowski, *Pascal et son temps*, I, Parigi 1907; P. Serini, *Pascal*, Torino 1942, pp. 85-114; M. F. Sciacca, *Pascal*, 2ª ed., Brescia 1945, pp. 44-51). L'i. francese prende le mosse da Cartesio e da Newton. Il genuino filone del razionalismo illuminista è infatti da cercarsi in Cartesio, il quale rivive, sotto l'aspetto delle teorie meccaniciste, tenuto il debito conto dell'influenza di Newton, negli scritti di La Mettrie (v.), Cabanis (v.), Bonnet (v.), e, sotto l'aspetto delle teorie antistoricistiche, in Bayle, Diderot, Condorcet (v.), ecc.

Con Newton, ma al di là delle sue premesse e dei suoi propositi, l'i. francese sostituisce all'ideale cartesiano della logica deduttiva l'ideale della certezza induttiva, alla metafisica dell'io lo studio sistematico delle leggi fisiche (studio che vorrebbe fondare esclusivamente la scienza sull'esperienza e sul calcolo per evitare l'immissione del soprannaturale nel dominio della natura). Voltaire, che aveva notato l'affinità tra Locke e Newton e la tendenza unitaria della filosofia inglese verso il razionalismo scientifico, si propose, con le sue *Lettres sur les Anglais* (Parigi 1734), di diffondere in Francia la nuova impostazione filosofica dell'i. inglese; e il suo appello non rimase infecondo in un ambiente che seguiva con simpatia l'In-

ghilterra non soltanto per l'indirizzo della speculazione, ma anche per le sue idee religiose e politiche. In Francia tuttavia l'i. si trasportò subito dal terreno puramente speculativo e scientifico a quello ideologico, e assunse carattere « estremistico ».

Tra i « fondatori » francesi dell'i. vanno ricordati P. Bayle, autore del *Dictionnaire historique et critique* (5ª ed., Amsterdam 1734), il quale, attraverso un minuto lavoro di revisione critica di tutto il passato, demolisce, con il suo scetticismo, le basi del pensiero religioso e della concezione etica e sociale; Fontenelle (v.) che, gettando lo scherno su tutte le costruzioni e le tesi tradizionali, intenta il processo all'umana credulità (cf. *L'origine des fables*; *L'histoire des oracles*, in *Oeuvres*, Amsterdam 1744). In questa corrente scettica si incontrano quasi tutte le figure dominanti dell'i. francese, tra cui tuttavia emerge Voltaire (v.) il quale accentua la posizione antireligiosa di Bayle, considera la Provvidenza e la spiritualità ipotesi assurde, nega il libero arbitrio, fa discendere la concezione del soprannaturale sul piano della pura immanenza, si erige a giudice del cristianesimo, e sogna una religione universale sulla base della negazione di ogni religione positiva; negazione che non è cos totale come in Holbach (v.) e nei materialisti, ma trova accenti forse più persuasivi per la violenza che la ispira (cf. *Traité de la tolérance*, in *Oeuvres*, Parigi 1878; *Traité de méthaphysique*, *ibid.*, *Homélie sur l'athéisme*, *ibid.*). Nella corrente materialista e sensista, che annovera nomi come La Mettrie, Holbach, Helvétius, Condillac, Bonnet, Destutt de Tracy, Diderot, Cabanis, Robinet, ecc., si fa strada una concezione che, tentando di sbarazzarsi di tutto ciò che non sia la realtà corporea di Hobbes, elimina gli ultimi residui di spiritualismo che permanevano nella corrente scettica.

Alle tendenze irreligiose, scettiche e materialiste si ispira anche l'etica dell'i. contrassegnata da quella nota di edonismo che si ritrova nelle opere di Voltaire, di Helvétius, di Holbach, ecc. Abolite la religione e la morale trascendente, si vuole condannare anche ogni trascendentalità del concetto politico; la visione empirista e razionalista della vita non permette di confessare una morale nemica della natura e neppure un diritto nemico degli istinti naturali. Uno dei problemi che l'i. francese ha posto più tenacemente è quello dei rapporti tra il diritto e il potere; uno dei sogni che ha cullato con più insistenza è quello di una società migliore riformata nella sua gerarchia politica e nelle sue basi economiche, tesa alla felicità dell'individuo e al benessere della collettività (cf. H. Sée, *L'évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle*, Parigi 1925). L'indirizzo del dispotismo illuminato, ossia dell'assolutismo razionale per il bene dei popoli e dell'umanità, che mette la forza al servizio della ragione e che trova consenzienti molti pensatori del periodo, si alterna con quello derivante dal liberalismo costituzionale inglese che esprime invece fiducia nel popolo e nella classe borghese desiderosa e capace di libertà. Il maggior esponente francese di questo indirizzo è Montesquieu (v.). L'opera letteraria fondamentale dell'i. non soltanto francese ma europeo in genere, è l'*Encyclopédie*, diretta dal D'Alembert, cui hanno collaborato i più eminenti filosofi e scrittori francesi dell'epoca (per il pensiero dei quali v. ENCYCLOPÉDIE).

Sempre nella cultura francese, ma già ai margini del movimento, è Rousseau (v.) figlio dell'i. per l'atteggiamento che egli assume di fronte al problema storico e sociale, per la guerra che muove alla tradizione, per l'eudemonismo che ispira la sua morale e il naturalismo che alimenta la sua concezione religiosa; ma anti-illuminista nella sua esaltazione del sentimento, della spontaneità naturale contro l'astrattismo della ragione illuminista (v. *Confessions*, parte 1ª, l. III) e pre-romantico per l'inquietudine e la passione che contrassegnano la sua attività.

III. I. TEDESCO. – L'esigenza razionalistica di questo periodo appare in Germania nell'indirizzo della filosofia leibniziana e in colui che può essere considerato il fondatore dell'i. tedesco, C. Wolff (1679-1754) divulgatore del sistema di Leibniz. Esso si inquadra nell'età di Federico II, mecenate di filosofi, il cui lungo regno (1740-86) diffonde e accelera il movimento. Precursori in certo qual modo ne sono Walter Tschirnhaus (1651-1708), il quale ribadisce la tendenza a quel matematismo filosofico che domina incontrastato da Cartesio a Leibniz a Wolff (cf. *Medicina mentis seu artis inveniendi praecepta generalia*, Amsterdam 1687) fino a che non si incontra con la decisa opposizione di Kant; Samuele Pufendorf (v.) e Christian Thomas (v.) che vogliono reintegrare l'uomo nei suoi diritti originari ed estendono il fine individualistico fino a giustificare la rivoluzione (Pufendorf) o a liberare il diritto di natura da ogni dipendenza teologica (Thomas). Wolff non ha dato nessuna nuova visione del mondo ma la sua volgarizzazione della dottrina del maestro ha permesso un largo e fecondo incrociarsi di idee nell'i. tedesco. Vi appartengono infatti le dispute che si sono accese tra wolfiani e antiwolfiani sopra i singoli punti del sistema di Leibniz, le critiche all'astratto razionalismo che hanno resa viva l'esigenza di innestare in esso la nuova linfa dell'empirismo inglese, i contrasti che sorgono nel campo della cosmologia fisica per l'accettazione o il ripudio della dottrina di Newton (tra i suoi sostenitori è M. Knutzen, maestro di Kant; tra i suoi oppositori il grande fisico L. Euler); e il nuovo modo di affrontare il problema della conoscenza per cui J. H. Lambert (1728-1777) mutua agli empiristi inglesi un senso della realtà oggettiva che sia più concreto che nel Wolff, e J. N. Tetens (1736-1805) stabilisce quella triplice divisione di sentimento, intelletto e volontà che prelude alla concezione critica di Kant (cf. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 voll., Lipsia 1777).

L'incontro tra la filosofia di Leibniz e l'empirismo inglese di Locke e di Hume suscitò nell'i. tedesco un vivo interesse per il problema estetico e, per opera di A. A. Baumgarten (v.), l'estetica venne trattata per la prima volta nella storia del pensiero come una parte speciale della filosofia. L'incontro del pietismo (v.) con la corrente dei liberi pensatori inglesi, diede vita anche in Germania al deismo, in due diversi indirizzi: quello secondo cui la religione positiva in genere e il cristianesimo in specie coincidono con la ragione; e quello secondo cui si vuole demolire criticamente ogni credo religioso. Esponente del primo indirizzo è la cosiddetta « filosofia popolare » con a capo Mosè Mendelssohn (v.) che attribuì alla metafisica la stessa evidenza della matematica e rivendicò per la filosofia la necessità di occuparsi soltanto di quanto occorre alla felicità umana (cf. *Abhandlungen über die Evidenz in der metaphisischen Wissenschaft*, Berlino 1764); esponente del secondo E. S. Reimarus (v.) che sostenne l'esistenza di Dio e la finalità del mondo, ma combatté strenuamente la possibilità di accettare qualsiasi forma di rivelazione (cf. *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Amburgo 1754). Alla corrente dell'i. mondano, di cui fece parte Mendelssohn, appartiene anche F. Nicolai (v.), scrittore, editore e per molti anni redattore della *Allgemeine Deutsche Bibliothek* che, se non ebbe una diffusione pari a quella della *Encyclopédie* francese, fu tuttavia per la Germania di grande importanza. Emerge nell'i. tedesco la figura di Lessing (v.), critico, poeta, filosofo, e per taluni suoi atteggiamenti già annunziatore del moto romantico. L'i. tedesco, che a differenza di quello inglese e francese non si presenta con forme rivoluzionarie e almeno nella sua struttura formale è fedele alla tradizione, tradisce continuamente aperture verso una concezione spiritualista del mondo che non appartiene già più al razionalismo del '700; e questo spiega la ricca produzione poetica della Germania in quegli anni. Esso sembra chiudersi con Kant, il quale dà pieno riconoscimento alla funzione chiarificatrice della ragione, ma vuole insieme che lo spirito critico assoggetti al suo esame la nozione stessa da cui procede.

IV. I. ITALIANO. – Con caratteristiche sue ben definite si presenta l'i. anche in Italia; esso ha attinto allo sperimentalismo di Newton, all'empirismo di Locke, al sensismo di Condillac, allo spirito dell'*Encyclopédie*, ma riallacciandosi anche alle grandi tradizioni della Rinascenza. Di qui la reazione che, in pieno periodo illuminista, si nota in alcuni filosofi italiani contro il razionalismo cartesiano,

l'antistoricismo, l'astrattismo e l'antispiritualismo, a favore di una concezione religiosa, platoneggiante, teistica o cristiana, che pur essendo germogliata su motivi offerti dall'i. ne rappresenta già l'antitesi e il superamento.

In Italia l'i. si interessa soprattutto di questioni sociali, economiche, giuridiche e politiche. La sua nota fondamentale è data dal risveglio della coscienza civile che conduce gli scrittori dell'epoca a studiare il modo di promuovere ed elevare i rapporti della convivenza umana, e a porsi il problema della scienza non tanto in funzione del « benessere » (come volevano gli illuministi francesi) quanto in funzione della « civiltà ». Di qui il rinato senso storico che appare nell'i. italiano, il culto e non l'ostracismo dato a molti valori del passato, lo sforzo per contemperare i nuovi indirizzi della speculazione con la spiritualità che appartiene alla tradizione filosofica italiana, il suo interesse, come in Germania, per questioni letterarie ed estetiche, e infine un senso di umanesimo che lo percorre tutto e lascia un'impronta nei suoi storici, nei suoi giuristi, nei suoi pensatori. L'empirismo ispira a Napoli il Genovesi (v.), a Parma il Soave (di cui furono più tardi discepoli il Romagnosi e il Gioia).

Gli studi di economia politica sono coltivati dal Genovesi e dall'abate Ferdinando Galiani (v.); quelli giuridici da Nicola Spedalieri (v.), il quale tenta una sintesi tra i. e cristianesimo dimostrando che i diritti dell'uomo proclamati dalla Rivoluzione Francese erano quelli stessi già annunziati al mondo dal cristianesimo; da Mario Pagano (1748-99) che compilò la costituzione della repubblica partenopea e nei suoi saggi politici si sforza di conciliare Vico e Rousseau; da Gaetano Filangieri (v.) che polemizzando con Montesquieu, cui tuttavia si ispira, vuole ricondurre tutta la legislazione ad esigenze strettamente razionali non riposte in un immaginoso stato ori ginario di natura ma nel termine più perfetto della società civile. Nel campo politico e giuridico va ricordato il Giannone, (v.) che sostiene le rivendicazioni dello Stato sulla Chiesa (egli ha lavorato con crudo razionalismo anche nel campo teologico-dogmatico con il *Triregno*); Cesare Beccaria (v.) che con il suo celebre *Dei delitti e delle pene* tanto influì sull'evoluzione del moderno diritto penale; e nel campo letterario-politico tutti coloro che frequentarono il cenacolo dei fratelli Verri dove, alimentandosi dei nuovi ideali razionalistici umanitari e liberali dello spirito europeo, si preparava la rinascita della coscienza nazionale. Nel campo più puramente letterario e storico vanno ricordati il Gravina, il Muratori, lo Spalletti, il Cesarotti, ecc.

L'i. italiano è dominato dalla figura di G. B. Vico (v.); con le sue istanze di religiosità e di ritorno ai valori della tradizione che egli contrappone costantemente all'indirizzo delle nuove filosofie, con le sue tesi dei ricorsi storici e della Provvidenza che guida i destini del genere umano, con la sua scoperta del momento fantastico, con la sua interpretazione del linguaggio, della poesia, del mito, egli non soltanto supera l'àmbito del pensiero del secolo e anticipa alcune vedute dell'idealismo romantico, ma conferisce all'i. italiano tonalità che già esulano dalla genuina concezione illuministica.

Bibl.: Ph. Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, 2 voll., Parigi 1858-64; L. Brunel, *Les philosophes de l'Académie française au XVIIIe siècle*, ivi 1884; W. E. Lecki, *History of the rise and influence of rationalism in Europe*, 2 voll., Londra 1890; J. P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1839*, Parigi 1913; W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II: *Friedrich d. Gr. und die Aufklärung*, Tubinga 1921; E. Cassirer, *Gesch. des Erkenntnissproblems in d. Philos. u. Wissenschaft*, 3 voll., Berlino 1922; id., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga 1932, trad. it. di E. Pocar, Firenze 1944; O. Ewald, *Die französische Aufklärungsphilosophie*, Monaco 1924; E. Codignola, *La pedagogia rivoluzionaria*, Firenze 1925; R. Unger, *Hamann u. die Aufklärung*, Lipsia 1925; C. Brockdorff, *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, Monaco 1926; C. Dentice d'Accadia, *Il pre-i.*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 8 (1927), pp. 1 sgg., 81 sgg., 170 sgg., 256 sgg., 432 sgg.; A. Gerbi, *La politica del Settecento*, Bari 1928; D. Mornet, *La pensée française au XVIIIe siècle*, Parigi 1929; id., *Les origines intellectuelles de la Révolution Française*, ivi 1933; H. Vossler, *Das Zeitalter der Aufklärung in Frankreichs Kultur u. Sprache*, Berlino 1929; G. De Ruggiero, *Storia della filosofia : l'età dell'i.*, 2 voll., Bari 1939; C. Capone Braga, *La filosofia italiana e francese del Settecento*, 2 voll., Padova 1942; M. Petrocchi, *Razionalismo architettonico e razionalismo storiografico*, Roma 1947. – Sull'influenza della cultura inglese : G. Ascoli, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française au XVIIIe siècle*, 2 voll., Parigi 1930; Marsden Price, *The reception of english literatur in Germany*, University of California Press 1932. – Sull'atteggiamento religioso : P. Lanfrey, *L'Eglise et les philosophes au XVIIIe siècle*, Parigi 1879; E. Sayous, *Les déistes anglais et le christianisme, principalement depuis Toland jusqu' à Chubb*, ivi 1882; J. Kremer, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Berlino 1909; J. M. Robertson, *A short history of freethought ancient and modern*, Londra 1915; Fr. Puaux, *Les précurseurs français de la tolérance au XVIIIe siècle*, Parigi 1915; M. Freund, *Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, Halle 1927; E. Préclin, *Les jansénistes au XVIIIe siècle, et la constitution civile du clergé*, Parigi 1929. – Sul pensiero politico e sociale : C. Aubertin, *L'esprit public au XVIIIe siècle*, ivi 1889; A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIIIe siècle*, ivi 1895; A. Espinas, *La philosophie sociale au XVIIIe siècle*, ivi 1898; H. Sée, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, ivi 1923; G. Bonne, *La constitution britannique devant l'opinion française du XVIIIe siècle*, Univ. of California Press 1929; A. Gerbi, *op. cit.*; L. Becker, *The heavenly city of the XVIII century philosophers*, Nuova Haven 1932; A. Le Flamanc, *Les utopies prérévolutionnaires et la philosophie du XVIIIe siècle*, Parigi 1934. – Sul pensiero etico : M. Pellisson, *La sécularisation de la morale au XVIIIe siècle*, Parigi 1903; J. Devaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès à la fin du XVIIIe siècle*, ivi 1910; F. Lachèvre, *Les derniers libertins*, ivi 1924; K. Löwith, *Meaning in history*, Chicago 1949. – Per una bibliografia più completa sull'i. cf. B. Magnino, *Alle origini della crisi contemporanea: i. e rivoluzione*, Roma 1946, pp. 275-91; P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, 3 voll., Parigi 1946 (tutto il III vol. di note); e F. Venturi, *Le origini della Enciclopedia*, Firenze 1946.

Bianca Magnino

ILLUSTRAZIONE VATICANA. - Il 25 dic. 1930 usciva il primo numero di questo periodico quindicinale, diretto da G. Dalla Torre e da un comitato redazionale di cui fecero parte A. Mercati, B. Nogara e G. Peruzzi.

L'impresa editoriale, impersonata nel Peruzzi, ebbe appoggio dalla Città del Vaticano pur non essendone emanazione diretta. Il periodico, ricco di illustrazioni, fu bene accetto al pubblico anche per i riflessi dei recenti Patti Lateranensi. I fasti del pontificato di Pio XI vi furono ampiamente illustrati con articoli di valenti scrittori, e insieme vi furono trattati con competenza argomenti di cultura ed arte che ne impreziosiscono la collezione.

Il periodico cessò, per motivi vari, con l'ott. 1938. Un tentativo di surrogarlo con la *Illustrazione romana* ebbe scarso successo.

Guido Anichini

ILOZOISMO. - Da ὕλη, materia e ζωή, vita, è la teoria che riconosce alla materia in quanto tale una forma di vita.

Negli antichi l'i. coincide con panpsichismo (πάν, tutto, ψυχή, anima), in quanto si riteneva che la vita deriva dall'anima. Secondo Anassimene e Diogene di Apollonia l'aria è l'anima, perché principio sottilissimo di tutto (Aristotele, *De an.*, I, 2, 405 a 21 sgg.); per Eraclito invece l'anima è il vapore, che è il principio mobilissimo (*ibid.*, 405 a 25-26; cf. Eraclito, *Raccolta dei frammenti*, a cura di R. Walzer, Firenze 1939, frg. 36). Tutto il mondo ha un'anima, affermano gli stoici, ed in tutte le cose sono i λόγοι σπερματικοί (Diogene Laerzio, VII, 149, 156-57). Plotino sostiene che la terra e gli elementi sono animati e viventi (*Enneadi*, VI, 7, 11). L'i. si ritrova in forme nuove nel pensiero moderno. T. Campanella, dal fatto che la natura « aborrisce il vacuo » deduce che « il mondo sia un animale tutto senziente, e che godano tutte le parti della comune vita » (*Del senso delle cose e della magia*, l. I, cap. 9, ed. A. Bruers, Bari 1925, p. 26). Giordano Bruno, nel suo monismo neoplatonico pensa che tutto l'universo e tutte le cose sono animate e viventi (*De la causa*, dialogo 2; ed. G. Gentile, ivi 1907, p. 179). W. Leibniz nega che ci sia un'anima del mondo (*Opera omnia*, II, ed. L. Dutens, Ginevra 1768, parte 2ª, p. 49), ma afferma che i corpi sono composti di monadi, sostanze « ayant quelque chose de répondant aux âmes » (*ibid.*, parte 1ª, p. 46). E. Haeckel, in accordo con il suo monismo ma-

terialistico, afferma che la materia tutta ha «Empfindung und Willen, natürlich niedersten Grades» (*Die Welträthsel*, Bonn 1900, p. 254). Anche il materialismo dialettico di V. I. Lenin ammette che «nel fondamento dell'edificio stesso della materia si può solo presupporre l'esistenza d'una facoltà simile alla sensazione» (*Materialismo ed empiriocriticismo*, Brescia 1946, p. 37). Ammette l'i. ogni monismo sia materialistico sia idealistico, in quanto la vita del tutto, concepita in modo materiale o spirituale, è anche nei corpi, che sono parte del tutto.

BIBL.: H. Spitzer, *Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus*, Graz 1881; N. Soury, *De hylozoismo apud recentiores*, Parigi 1881. V. inoltre ai singoli autori. Roberto Masi

IMĀM. - Vocabolo arabo, dalla radice *'mm* («dirigersi verso un luogo», «marciare in testa»), che significa «guida», *antistes*. Nell'islamismo, esso designa: 1) colui che sta innanzi ai fedeli nella preghiera e serve di modello nei movimenti; 2) il capo della comunità (che in origine assolveva anche la precedente funzione). Questo capo è per i sunniti il califfo, sui cui requisiti e prerogative v. CALIFFO E CALIFFATO. Particolare sviluppo ha avuto la concezione dell'*i.* presso gli šī'iti: egli deve appartenere alla famiglia di Maometto; la divinità lo assiste (šī'iti moderati), o è immanente in lui in una particella di luce (šī'iti medi), o si identifica addirittura con lui (šī'iti estremi). Su ciò v. ISLĀM, *le sètte*. Il termine *i.* può essere inoltre applicato a qualsiasi capo, ed è stato usato in specie per i fondatori dei quattro riti giuridici ortodossi.

BIBL.: C. Huart, s. v. in *Encyclopédie de l'Islām*, II, p. 503 (con bibl.). Cf. inoltre la bibl. delle voci sopra citate.
Sabatino Moscati

IMBALSAMAZIONE. - Gli antichi cristiani usarono in genere due tipi di i.; il primo, economico, consisteva nel deporre uno strato di calce idrovora o direttamente sul fondo del sepolcro, o intorno al cadavere, specie tra l'addome e la sindone o lenzuolo, nel quale i cadaveri erano avvolti e di cui si scorge spesso ancora la trama.

Così furono osservati più volte da A. Boldetti specie nei cimiteri cristiani dell'Appia e della Nomentana (*Osservazioni sopra i cimiteri dei ss. Martiri*, Roma 1720, pp. 290-91), più tardi da G. Marchi in sepolcri del cimitero maggiore della Nomentana (*Monumenti della arti cristiane primitive*, ivi 1844, p. 19), da M. Armellini nel cimitero di S. Agnese (*Il cimitero di S. Agnese*, ivi 1880, p. 22); recentemente nel cimitero di Panfilo (E. Josi, *Il cimitero di Panfilo*, in *Riv. di arch. crist.*, 3 [1926]), p. 93). Lo strato di calce era, normalmente, più spesso nel letto dei sarcofagi, come nei due sarcofagi rinvenuti nel 1624 in S. Bibiana (P. Franchi de' Cavalieri, *Recenti studi intorno a s. Cecilia*, in *Note agiografiche*, IV [*Studi e testi*, 24], Roma 1912, p. 18 n. 1), così pure a Cartagine (L. Audollent, *Carthage romaine*, Parigi 1901, pp. 430-31) e più volte in Algeria (S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, II, ivi 1901, pp. 40, 42, 258, 291, 343, 403).

Il secondo tipo di i. più accurato e usuale nell'antichità è quello dell'impiego di aromi che, secondo il noto passo di Tertulliano, i cristiani impiegavano per i loro sepolcri in quantità assai maggiore di quanta se ne bruciasse per gli dèi (*Apolog.*, 42: PL 1, 558).

Prudenzio conferma che a suo tempo si usava avvolgere i corpi dei defunti in candidi lini impregnati di mirra che ha la proprietà di conservare il cadavere (*Cathamerinon*, X, 49-52: *ibid.*, 69, 888). S. Giovanni Crisostomo parla anche di aloe e mirra mescolati insieme. Questo sistema di i. si è riscontrato assai spesso nell'apertura di sarcofagi, nei quali per lo più i cadaveri sono disposti con le braccia lungo i fianchi (Tertulliano, *De anima*, 51: *ibid.*, 2, 782); quindi si trovano avvolti in più strati di lini sovrapposti. P. Styger riscontrò fino a sette strati, quelli più vicini al cadavere di trama più larga e filo più grosso (*Il monumento apostolico della Via Appia*, in *Dissertazioni della Pont. accad. rom. di arch.*, 2ª serie, 13 [1918], p. 21). Il cadavere avviluppato con preparazioni aromatiche fra strato e strato, fino ad 8 cm. di spessore, veniva poi fasciato con bende incrociate, come è rappresentata la mummia di Lazzaro sia nelle pitture cimiteriali che nei sarcofagi (Wilpert, *Pitture*, tavv. 137, 2; 181, 2; 192; 222, 2; 228, 4; 248). M. Boldetti riscontrò nei sepolcri l'esistenza di materie resinose (*Osservazioni*, pp. 290-91) e avvertì l'odore di aromi nell'aprire sepolcri intatti nei cimiteri (*Osservazioni*, p. 307); così si è constatato negli aromi rinvenuti durante gli scavi «in Catacumbas» nel 1915; inoltre in Pretestato (aroma direttamente nel cadavere), in Domitilla, in Panfilo, nel cimitero sotto il Viale Regina Margherita. Gregorio di Tours constatò l'esistenza di strati di foglie d'alloro nel sepolcro del vescovo Valerio (*De gloria confessorum*: PL 71, 892); M. Boldetti constatò l'esistenza di foglie di alloro (*Osservazioni*, p. 34). P. Styger trovò uno strato di foglie e ramoscelli di ca. 10 cm. di spessore che forse servirono da cuscino (*Il monumento apostolico*, p. 25). In qualche caso si rinvennero cadaveri con materie resinose; così M. Boldetti a Roma (*Osservazioni*, pp. 290-91) e L. Delattre a Cartagine (*Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles lettres*, 1902, p. 597).

Durante gli scavi «in Catacumbas» si sono rinvenuti in un sarcofago, sul petto e ai piedi, cumuletti di sostanze aromatiche di color verde chiaro che vi erano stati immessi mediante tubi di rame, attraverso i fori constatati del coperchio (A. Profumo, *La memoria Apostolorum in Catacumbas*, in *Studi romani*, 2 [1914], p. 459). S. Paolino da Nola attesta che i fedeli spargevano aromi preziosi sui sepolcri dei martiri (*Natal. s. Felicis*: PL 61, 491).

La mummia era spesso poi ricoperta con stoffe di porpora o d'oro, come più volte si è verificato. Così attesta G. Marchi per le reliquie del martire s. Giacinto (*Monumenti*, ecc., pp. 266 e 268). G. B. De Rossi ne rinvenne nel cimitero di Pretestato (*Roma sotterr.*, I, Roma 1864, p. 169); più volte se ne sono ritrovati negli scavi sotto la basilica «in Catacumbas» (P. Styger, *Il monumento apost.*, p. 25) e nel cimitero sotto il Viale della Regina. Maria, figlia di Onorio, era ricoperta di drappi d'oro nel mausoleo vaticano (G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 1 [1863], p. 53). S. Girolamo biasimò questo uso (in *Vita Pauli*: PL 23, 30). Enrico Josi

IMBART DE LA TOUR, PIERRE-GILBERT-JEAN-MARIE. - Storico francese, n. il 22 ag. 1860 a Valenton (Seine-et-Oise), m. il 18 dic. 1925 a Parigi. Allievo de l'Ecole normale supérieure e di Fustel de Coulanges, si specializzò nello studio della storia medievale ed in particolare di quella religiosa della Francia di quell'epoca.

Professore a Bordeaux dal 1885 al 1910, membro dell'Accademia delle Scienze morali e politiche dal 1909, si ricordano di lui soprattutto due monografie di storia medievale, l'una sulle immunità ecclesiastiche nell'età carolingia (*Les immunités accordées aux Eglises à l'époque carolingienne*, Parigi 1899), l'altra sulle elezioni episcopali (*Les élections épiscopales dans l'Eglise de France du IXe au XIIe siècle*, ivi 1891). L'opera sua più importante è quella sulle origini della «riforma» protestante, in vari volumi, rimasta purtroppo incompiuta (*Les origines de la réforme*, ivi 1905-35: 4 voll., di cui l'ultimo pubblicato postumo).

BIBL.: R. G. Lévy, *Allocution prononcée à l'occasion du décès de M. I. de la T.*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte-rendu 1926, 1er semestre*, pp. 199-203; J. Chevalier, *P. I. de la T. et son histoire de la réforme*, in *Revue des deux mondes*, 8ª serie, 23 (1934), pp. 140-43.
Silvio Furlani

IMBECILLITÀ, IMBECILLI. - Gli imbecilli o «frenastenici (v.) biopatici» sono individui in cui l'insufficenza mentale, più o meno grave, ma sempre minore di quella degli idioti (v.), è dovuta particolarmente a tare neuropatiche ereditarie, pur non essendo esclusi, in misura però meno grave, quei fattori tossici o infettivi di tanta importanza nella genesi dell'idiozia.

Dal lato organico gli imbecilli non presentano quelle gravi anomalie e malformazioni proprie degli idioti, né quella sintomatologia neurologica della sfera motrice così manifesta nell'idiozia; è spesso, però, presente in essi un difettoso e insufficente sviluppo corporeo, piccolezza del cranio (submicrocefalia), dismorfie del capo, volto, denti, orecchie, ecc., atipie morfologiche rivelatrici della tendenza degenerativa familiare. Da alcuni (S. De Sanctis) vengono descritte forme intermedie non facilmente classificabili nell'uno o nell'altro gruppo (« imbecilli-idioti » o « frenastenici bio-cerebropatici »).

Il grado di sviluppo intellettuale degli imbecilli è maggiore di quello degli idioti, ma non sorpassa all'incirca quello di un fanciullo prossimo alla pubertà. La deficenza appare dalla torpidità della percezione, tale quale è l'attività degli organi dei sensi, e dalla labilità dell'attenzione; particolarmente poveri sono i poteri più elevati della mente, che si manifestano con l'incapacità ai concetti astratti, a porre tra essi nuovi legami, a vagliarne il valore nel ragionamento. In alcuni imbecilli risalta lo sviluppo unilaterale, a tipo meccanico, anche in grado assai elevato, di alcune facoltà (orecchio musicale, verbosità ridondante, memoria di date e numeri, estrema facilità al calcolo mentale, ecc.); elementi, però, non utilizzati organicamente in ragionevoli costruzioni mentali.

Nei riguardi dell'indole, gli imbecilli appaiono sotto il *tipo torpido* o il *tipo eccitato*. I primi conservano verso l'ambiente un contegno disinteressato e apatico, con tendenza all'automaticità riflessa, l'aspetto del volto è inespressivo, i gesti lenti e pesanti, il soggetto rimane docile senza prendere alcuna iniziativa. Gli imbecilli eccitati appaiono irrequieti, aggressivi, incostanti e capricciosi nella loro volontà, manifestando un'attività esterna spesso continua e senza sosta, che tradisce però, nella discontinuità e nell'incoordinazione del suo oggetto, l'illogicità e l'incoerenza dei motivi che l'animano; per cui vengono anche denominati instabili, particolarmente quando, passando in second'ordine il carattere dell'aggressività, prevale quello della dispersione nell'attività psichica e della dissipazione nella condotta pratica. Gli imbecilli eccitati, per l'inclinazione delle loro idee al tumulto e all'incoerenza logica, tendono alla fantasticheria, alle costruzioni mentali e a un parlare in cui l'attività mnemonica è falsata dalla fantasia, l'impronta dell'oggettività completamente assente, il giudizio deficente ; da ciò la tendenza al travisamento dei fatti e all'essere assai spesso bugiardi, non nel senso di menzogna deliberatamente voluta al fine di trarre in inganno o cavarne vantaggio, ma per il disordine della fantasia, per la mancanza di fedeltà e tenacia della memoria. Così, a somiglianza di quanto avviene in altri anormali psichici e psico-nevrotici, si può giungere a testimonianze e a racconti concatenati e verosimiglianti, completamente privi, però, di rispondenza alla realtà (« pseudologia fantastica », « mitomania »).

La coscienza morale degli imbecilli segna lo stesso livello di quella intellettuale, assai spesso anormale e pervertita per la completa assenza dei sentimenti più elevati, per cui la maggioranza di tali soggetti va considerata amorale e antisociale. Sessualmente, la grave o completa deficenza di pudore si manifesta spesso con sfacciate forme di abuso e di perversione. In una determinata categoria di tali infermi, la mancanza di sentimenti morali passa tanto in primo piano da dare all'individuo l'intonazione del cosiddetto « imbecille morale » o « pazzo morale », mentre da alcuni si parla addirittura di « immoralità costituzionale », caratterizzata da assoluta insensibilità ai motivi superiori nel regolamento delle azioni, insofferenza di freno e di legami sociali, ineducabilità, ottusità affettiva, insensibilità alle sofferenze altrui, tendenza ad associarsi o a lasciarsi dominare (succube) da altri in attività delinquenziali, a scivolare in aberrazione e delitti sessuali. La cosiddetta « scuola criminale positiva », auspici C. Lombroso e E. Ferri, volle creare il tipo del « delinquente nato », caratterizzato anche da particolari anomalie somatiche che, secondo i sostenitori di tale tipo antropologico, avrebbero avuto il valore di caratteri degenerativi ancestrali, segnacolo di arresti o ritorni nella normale evoluzione filogenetica del genere umano. Tale individuo, per le note caratteristiche della ineducabilità e della irresponsabilità costituzionale, avrebbe beneficiato della più assoluta non imputabilità.

Attualmente il classico concetto lombrosiano ha perduto il suo valore caro all'impostazione materialistica della persona umana, proprio dell'epoca in cui ebbe vita; da un lato, non viene più ammessa una costituzione delinquenziale nello stretto senso antropologico della parola, dandosi grande importanza, accanto alle caratteristiche neuropsicologiche del soggetto, all'educazione e all'ambiente quali fattori determinanti al delitto; dall'altro, l'indagine statistica mostra che la grande maggioranza dei reclusi in stabilimenti di pena è costituita da individui comuni, non somaticamente predestinati alla delinquenza (v. ANTROPOLOGIA CRIMINALE; DELINQUENTE). È chiaro che con ciò non si vuole escludere l'eventualità del pazzo delinquente.

La educabilità degli imbecilli non può esser tracciata in maniera assoluta, dato che essa è subordinata al grado di sviluppo mentale del soggetto; in seno alla famiglia, essa si riduce il più spesso a un'opera d'isolamento sociale che potrà esser utile dal lato profilattico, specialmente in quei casi in cui la particolarità clinica della malattia rende l'individuo pericoloso per la società. A parte l'isolamento prudenziale negli istituti manicomiali, una qualche opera di sviluppo di quel tanto di facoltà presenti ed educabili nei singoli imbecilli potrà compiersi solo con i moderni metodi scientifici, attuati da personale tecnicamente addestrato in adatti istituti, particolarmente in quei soggetti meno colpiti, gruppo di passaggio ai frenastenici meno gravi o minori (v. MINORATI PSICHICI).

La imbecillità, in rapporto alle profonde cause degenerative e alle eventuali alterazioni anatomiche più o meno manifeste dell'encefalo, particolarmente della zona corticale, non è suscettibile di cura medica; allorché la sifilide congenita entra in causa, sarà giustificata una cura specifica assai precoce, da cui potrà sperarsi, in alcuni casi, un arresto del male e un minor danneggiamento dell'individuo. A parte ciò, la cura rimarrà sintomatica, particolarmente sedativa (bromuri, luminale, ecc.) nelle forme con eccitazione.

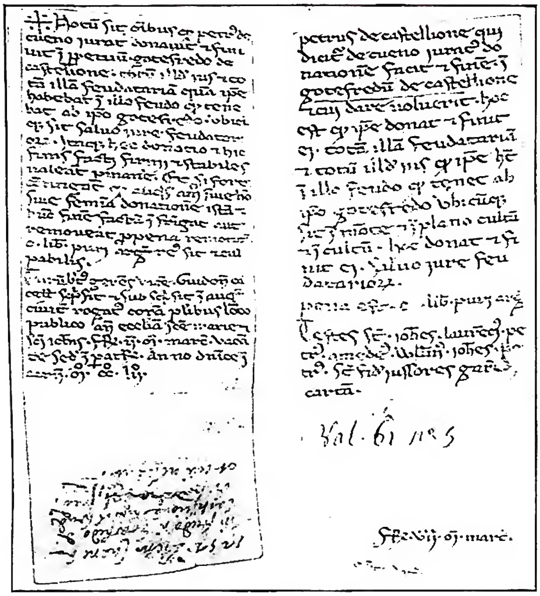
Nella genesi dell'imbecillità, come s'è detto, giuoca fortemente il fattore ereditario; ciò non inteso nel senso erroneo che la ripetizione della malattia avvenga similarmente e fatalmente nella totalità dei discendenti, ma nel modo di ricomparsa con quelle caratteristiche di ritorno e di percentualità proprie dell'eredità alternata mendeliana, a tipo a volte dominante (forme lievi), a volte recessivo (forme gravi). Non può invece considerarsi ereditaria in senso stretto la cosiddetta *blastoftoria* in rapporto all'azione di particolari agenti dannosi (alcool, sifilide, ecc.) estrinseci all'individuo, che abbiano agito sul plasma delle cellule germinali alterandone l'integrità; attraverso tal via, può aversi la nascita d'individui frenastenici da genitori di normale sviluppo intellettuale.

Nei riguardi dell'applicazione dei Sacramenti, va tenuto presente il livello di sviluppo mentale del soggetto e corrispondentemente il grado di comprensione e di deliberatezza attribuibili alla sua coscienza e alle sue azioni; quindi, mentre il Battesimo dovrà sempre esser amministrato, gli altri Sacramenti verranno negati, oppure dati sotto condizione o senz'altro in quei casi in cui potrà farsi assegnamento su un minimo di disposizione (v. alle rispettive voci dei vari Sacramenti).

BIBL.: v. IDIOZIA ; inoltre, V. M. Palmieri, *Medicina legale canonistica*, Città di Castello 1946; id., *Medicina forense*, ivi 1947; F. Dominici, *La medicina legale*, Milano 1950.

Giuseppe de Ninno

IMBONATI, CARLO GIUSEPPE. - Ebraista cistercense del sec. XVII, di cui si hanno scarse notizie biografiche, n. a Milano, vissuto a lungo in Roma, m. nel 1697. Dal suo confratello G. Bartolocci (v.) apprese il greco e l'ebraico, e lo aiutò nella raccolta dell'ampia *Bibliotheca magna rabbinica*, continuandone la pubbli-



(*per cortesia del conte C. P. d'Entrèves*)

IMBREVIATURA - Carta Augustana con relativa i.: Pietro di Conoz (da Cuneo) dona a Gottofredo di Châtillon (de Castellione) « totam illam feudatariam et totum illud ius » del feudo che teneva dallo stesso Gottofredo (Aosta, 7 marzo 1252) - Châtillon (Aosta), Archivio Challant, mazzo 61, 5.

cazione dopo la morte del suo maestro. Nel 1693 ne licò così il vol. IV, desunto quasi tutto dagli dell'estinto.

Come lavoro personale I. pubblicò una *Bibliotheca latino-hebraica sive de scriptoribus latinis qui ex diversis rationibus contra Iudaeos vel de re hebraica utcumque scripsere...* (Roma 1694), con una lunga appendice apologetica (*Adventus Messiae*) sul Messia e con uno studio sulla cronologia della Bibbia.

BIBL.: C. G. Morotius, *Cistercii reflorescentis chronologica historia*, 3ª parte, Torino 1690, p. 130; M. Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Casinensis*, IV, Foligno 1736, p. 15; F. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, II, Milano 1745, coll. 737 e 1997; J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de st Benoît*, II, Bouillon 1777, p. 4; B. Heurtebize, s. v. in DThC, VII, coll. 844-45; Hurter, IV, coll. 474-78. Angelo Penna

IMBREVIATURA. - È, nella terminologia medievale, l'atto minutato dal notaio rogatario in un foglio a parte e talora anche sul verso della pergamena stessa destinata a contenere il documento, o, più tardi, nel registro di protocollo, detto a volte anch'esso, per estensione, i. Veniva scritta di solito in transunto, con l'omissione delle parti fisse del formulario, che il notaio integrava nella stesura definitiva. Le i. nei tempi più antichi venivano normalmente distrutte dopo la redazione del documento; ma dall'età dei Comuni furono conservate dallo stesso rogatario e costituirono il materiale degli archivi notarili (v. NOTARIATO).

Un caso a parte è quello della *carta augustana* (secc. XI-XV), e cioè dei documenti emessi dalla cancelleria della città di Aosta, dove la nota dorsale, che costituisce documento di prova, tiene dietro all'i. notarile e precede la scritta sul *recto*, che rappresenta il documento dispositivo.

BIBL.: A. Giry, *Manuel de diplomatique*, Parigi 1894, pp. 11-12; H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, II, 1, 2ª ed., Lipsia 1915, pp. 115-31 (con ampia bibl. nelle note, cui si rimanda per la complessa questione del valore giuridico delle i.); A. de Boüard, *Manuel de diplomatique française et pontificale*, II, *L'acte privé*, Parigi 1948, pp. 177, 207. Per le *carte augustane* cf. L. Schiaparelli, *Charta augustana*, in *Archivio stor. ital.*, 5ª serie, 39 (1907), pp. 253-351; F. G. Frutaz, *La Charte d'Aoste*, in *Augusta Praetoria*, 1 (1919), pp. 76-83. Alessandro Pratesi

IMBRIANI, VITTORIO. - Scrittore, n. a Napoli il 27 ott. 1840, m. a Pomigliano d'Arco il 1 genn. 1886. Fu critico d'arte e di letteratura, raccoglitore di canti e fiabe popolari, verseggiatore, novelliere.

Incapace di una equilibrata visione di interessi morali, concepì la religione quale un prodotto della « potenza immaginativa allucinata » (lett. al De Meis in *Critica*, 5 [1936], pp. 380-85), Il suo *Libro di preghiere muliebri* è una frigida esercitazione stilistica. Assertore di uno Stato italiano di forme assolutistiche (cf. *La croce sabauda ed altri scritti inediti*, Bari 1938), ne postulò, quale uno dei coefficienti essenziali di consolidamento, la conciliazione con la Chiesa.

BIBL.: Opere: *Critica d'arte e prose narrative*, a cura di G. Doria (con bibl.), Bari 1937; recensione di E. Cione in *Letteratura*, 1 (1937), pp. 155-58, e di E. Carli, in *La critica d'arte*, 3 (1938), pp. 38-39; F. Flora, *V. I.* in *Taverna del Parnaso*, Roma 1943, pp. 11-51. Lanfranco Fiore

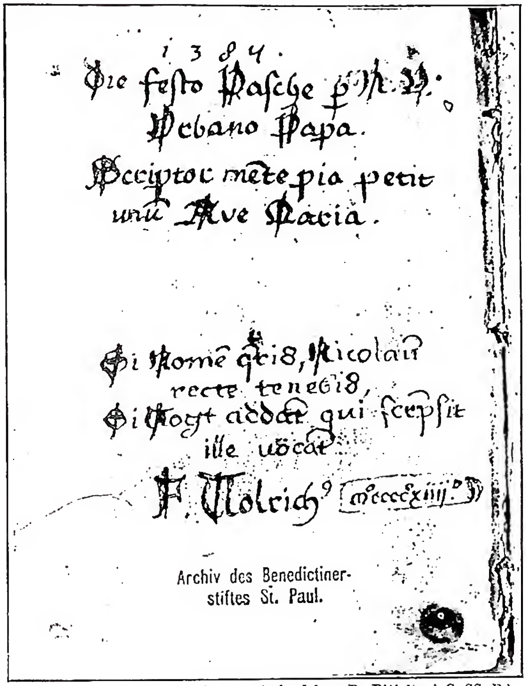
IMENEO (Ὑμέναιος). - Propagatore di false dottrine, ricordato da s. Paolo in *I Tim.* 1, 19 sg. e in *II Tim.* 2, 17 sg. Nel primo di questi passi l'errore è denunciato in maniera piuttosto generica e si insiste con forza sulla condanna della persona; nel secondo, invece, oggetto della riprovazione dell'Apostolo è la dottrina insegnata. Nel primo caso I. è ricordato con Alessandro, nel secondo con Fileto: si tratta del medesimo individuo.

La sua dottrina concerneva particolarmente la risurrezione, che concepiva come già avvenuta (*II Tim.* 2, 18). Non è improbabile che si trattasse di tendenze pregnostiche, che, considerando il corpo come opera del principio del male, davano tutta l'importanza all'anima, al punto d'interpretare anche la risurrezione in senso puramente spirituale, come il passaggio dal peccato alla grazia o dall'errore alla verità (cf. Ireneo, *Adv. haer.*, II, 31, 2; Tertulliano, *De Resurr. carnis*, 19). L'insegnamento erroneo di I. e di Fileto viene paragonato a cancrena che serpeggia nel corpo e lo corrode. Da questa alcuni fedeli sono stati effettivamente intaccati. All'avere deviato dalla verità di *II Tim.* 2, 18 corrisponde in *I Tim.* 1, 19 l'avere naufragato intorno alla fede. L'immagine della navigazione e del naufragio era molto usata da filosofi e da moralisti. Quanto alla pena inflitta, ossia al venire abbandonato nelle mani di Satana, non è una semplice analogia con il caso di Giobbe; vi è l'equivalente di una scomunica: l'eretico viene escluso dalla comunione dei fedeli con uno scopo medicinale, sottolineato fortemente dalle parole « affinché imparino a non bestemmiare » (*I Tim.* 1, 20).

BIBL.: G. Milligan, *Hymenaeus*, in *Dict. of the Bible*, II, p. 440; C. Spicq, *Les Epîtres pastorales*, Parigi 1947, pp. 49 sgg., 353 sgg. Teodorico da Castel San Pietro

IMITAZIONE DI CRISTO (*De imitatione Christi*). - Opera ascetica medievale, una delle più sublimi e più diffuse nel mondo. Si compone di quattro libri o trattati: il I, *Admonitiones ad spiritualem vitam utiles*, in 25 capp.; il II, *Admonitiones ad interna trahentes*, in 12; il III, *De interna consolatione*, in 59, in forma dialogica tra il Signore e l'anima fedele; il IV, *De Sacramento Altaris*, ne comprende 18, anch'essi in forma di colloquio, mediante la formola « Parla il Diletto » (*Vox Dilecti*), « Parla il discepolo » (*Vox discipuli*).

Ogni libro può essere considerato indipendente dall'altro; ma come si presentano ora, formano una unità organica e completa, quasi un direttorio spirituale. Nel l. I si hanno, di solito, consigli generali; nel II, consigli più specifici per una vita interiore più intensa, mentre nel III, il più fine di tutti, la vita di grazia vi appare nella sua pienezza: nel IV



(*per cortesia del p. R. Pitigliani C. SS. R.*)
IMITAZIONE DI CRISTO - *Codex Paulicianus* o *Wiblingensis*, descritto da C. Wolfsgruber nel 1880, trascritto da N. V. con la data 1384. *F. Uolrichus* fa conoscere che l'amanuense è *Nicolaus Vogt*, aggiungendovi la data MCCCCXIIII - Archivio dell'abbazia di St. Paul (Austria).

se ne illustra il divino alimento. Così il cammino di perfezione vi è adombrato secondo le tre « vie » : purgativa, illuminativa e unitiva. Lo studio approfondito dell'*I. di C.* ne ha rilevato non solo lo spirito benedettino ma anche la singolare affinità con la Regola di s. Benedetto. I due maggiori capolavori ascetici medievali s'integrano a vicenda : la Regola avvia le anime alla perfezione e l'*I. di C.* indica loro ed illumina le altezze spirituali da raggiungere.

Evidentemente l'*I. di C.* è una tipica opera monastica, scritta da un monaco per monaci (cf. I, 17-20 e 25, 1; III, 10, 2); ma ciò non pregiudica punto la sua universalità : per la profonda conoscenza del cuore umano e la superiore saggezza del suo insegnamento, si adatta mirabilmente a tutti gli stati della vita e a tutte le circostanze particolari nelle quali un'anima può trovarsi.

Irreprensibile nella sua dottrina, il pio autore, benché si mostri al corrente dell'insegnamento teologico e filosofico del suo tempo, non sposa mai teorie particolari improntate alla teologia positiva o scolastica : si tiene al di fuori e al di sopra di ogni scuola, e il suo insegnamento è eminentemente pratico. Non ignora le altezze e le mistiche gioie della contemplazione, né ignora le prove penose che precedono questi divini favori, ma non ne parla se non per alludervi da un punto di vista immediatamente pratico. Così la descrizione dei « mirabili effetti dell'amore divino » (III, 5), vero cantico spirituale, conviene appieno alla carità prodotta nell'anima dalla contemplazione straordinaria, mentre l'« exilium cordis » del l. II (cap. 9) sembra preludere alla « notte oscura » di s. Giovanni della Croce.

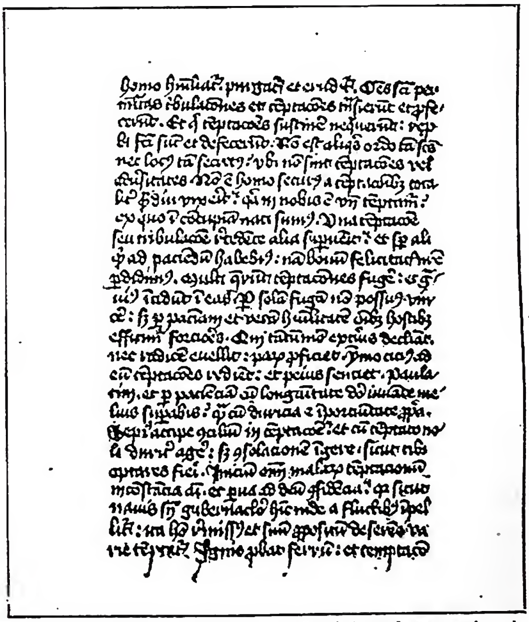
Mortificazione, pratica delle virtù cristiane, unione costante con Gesù Cristo, sono i tre punti fondamentali dell'*I. di C.*, che comprendono tutta l'ascetica cristiana, adatta a tutte le anime. In questo suo insegnamento l'*I. di C.* riflette una tendenza che può chiamarsi « affettiva » : la pratica dell'amore di Dio come nota dominante di tutta l'opera (« Magna res est amor, magnum omnino bonum », III, 5, 3). È qui una delle cause della sua universalità e del suo inconfondibile fascino.

Non avendo forma e finalità scientifica, l'*I. di C.* supera ogni limite di categoria e di tempo. È universale e perenne : esercita nella vita delle anime e della Chiesa la più profonda e durevole influenza.

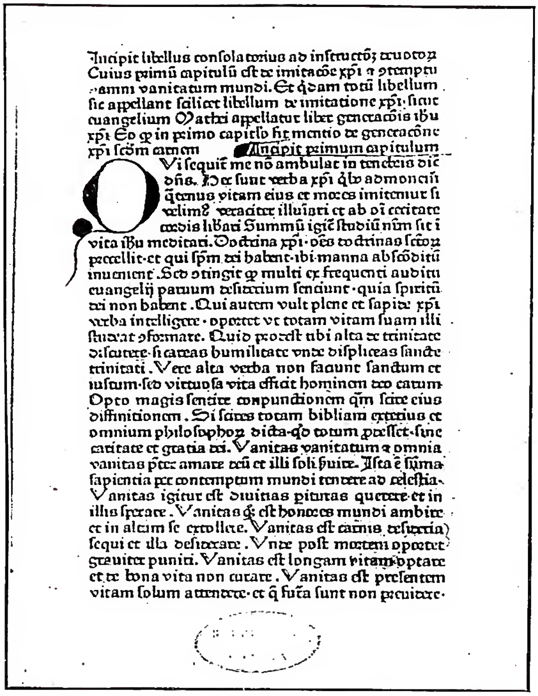
Quanto all'importanza teologica speciale di alcuni tratti, va ricordato il suo contributo al problema del discernimento degli spiriti (« motus naturae et gratiae ») con i capp. 54 e 55 del l. III (cf. A. Chollet, *Discernement des esprits*, in DThC, IV, coll. 1385-88), e il chiarimento sulla Grazia in I, 10 (per il quale cf. P. Debongnie, *Debetur gratia*, in *Recherches de théologie anc. et méd.*, 12 [1940], pp. 145-54).

L'AUTORE. – Si disputa da secoli circa l'autore, ed è interessante la stessa storia della controversia. Con sufficiente certezza si può affermare che lo scritto uscì anonimo. Portato fuori del luogo di origine, fu attribuito a scrittori diversi (se ne contano, a dire di Fr. Brehm, « non meno di duecento »), tra i quali primeggiano Gersen di Vercelli, Gersone di Parigi e Tommaso da Kempis.

La vera polemica in proposito sorse al principio del sec. XVII, dopo che il Bellarmino segnalò, nel suo *De Scriptoribus Eccl.* (Roma 1613, p. 233), che un brano dell'*I. di C.* (I, 25) era riportato nelle *Collationes ad Fratres Tolosanos*, ritenute opera di s. Bonaventura. Sorsero allora due partiti, gersenisti e kempisti, che trassero nella lite anche Congregazioni romane e il Parlamento francese. Si radunarono pure congressi con l'intervento dei maggiori rappresentanti della scienza francese, tra cui



(*da The Imitation of Christ, being the Autograph manuscript of Thomas a Kempis... reproduced in facsimile from the original... by Ch. Ruelens, Londra 1879*)
IMITAZIONE DI CRISTO - Codice dell'I. di C. trascritto da Tommaso da Kempis (1441), f. 10, contenente il cap. 13 del l. I. Bruxelles, Biblioteca reale, cod. 5855-61.


Incipit libellus consolatorius ad instructionem devotorum
Cuius primum capitulum est de imitatione xpi et contemptu
omnium vanitatum mundi. Et quidam totum libellum
sic appellant scilicet libellum de imitatione xpi. sicut
euangelium Mathei appellatur liber generationis ihu
xpi. Eo quod in primo capitulo fit mentio de generatione
xpi secundum carnem Incipit primum capitulum
Qui sequitur me non ambulat in tenebris dicit
dominus. Hec sunt verba xpi quibus admonemur
quatenus vitam eius et mores imitemur si
velimus veraciter illuminari et ab omni cecitate
cordis liberari. Summum igitur studium nostrum sit in
vita ihu meditari. Doctrina xpi omnes doctrinas sanctorum
precellit. et qui spiritum dei haberet ibi manna absconditum
inveniret. Sed contingit quod multi ex frequenti auditu
euangelii parvum desiderium sentiunt. quia spiritum
dei non habent. Qui autem vult plene et sapide xpi
verba intelligere. oportet ut totam vitam suam illi
studeat conformare. Quid prodest tibi alta de trinitate
disputare. si careas humilitate unde displiceas sancte
trinitati. Vere alta verba non faciunt sanctum et
iustum. sed virtuosa vita efficit hominem deo carum.
Opto magis sentire compunctionem quam scire eius
diffinitionem. Si scires totam bibliam exterius et
omnium philosophorum dicta. quid totum prodesset. sine
caritate et gratia dei. Vanitas vanitatum et omnia
vanitas preter amare deum et illi soli servire. Ista est summa
sapientia per contemptum mundi tendere ad celestia.
Vanitas igitur est divitias perituras querere et in
illis sperare. Vanitas quoque est honores mundi ambire
et in altum se extollere. Vanitas est carnis desideria
sequi et illa desiderare. Unde post mortem oportet
graviter puniri. Vanitas est longam vitam optare
et de bona vita non curare. Vanitas est presentem
vitam solum attendere. et que futura sunt non previdere.

(fot. Pisseri)

IMITAZIONE DI CRISTO - Prima edizione a stampa dell'I. di C. (Augusta, G. Zainer, s. a. [1472 ?]), l. I, cap. 1 - Parma, esemplare della Biblioteca Palatina, Inc. Pal. 328, c. 1r.

C. Du Cange, E. Renaudot, Et. Baluze, J. Hardouin e J. Mabillon, i quali si pronunciarono per il Gersen di Vercelli, dichiarando alcuni codici (*Aronensis*, *Bobbiensis*, *Parmensis*) anteriori al Kempis. Così pure G. de Gregory, dopo la scoperta da lui fatta, nel 1830, del *Codex de Advocatis* (degli Avogadro di Vercelli). Altri però, come G. Loth, S. Denifle, H. Hay, hanno pensato ad un ignoto tedesco, anteriore al Kempis; mentre non è mancato chi ha formulato persino l'ipotesi che l'*I. di C.* non abbia un autore propriamente detto, ma sia « oeuvre impersonnelle », un centone (*rapiarium*) di sentenze della scuola ascetica fiamminga, detta « devotio moderna » (v.): ipotesi questa che in parte arrise anche a C. Guasti.

La pubblicazione, però, del *Codex Kempesianus* della Biblioteca reale di Bruxelles, che reca in calce la dichiarazione « Finitus et completus anno Domini MCCCCXLI per manus fratris Thomae [a] Kempis in Monte S. Agnetis prope Zwollis » (scritto cioè, e terminato nel 1441, da Tommaso da Kempis), e gli studi relativi del Pohl, che ha curato l'edizione critica dell'intero *Corpus Kempesianum* (7 voll., Friburgo in Br. 1904-22), hanno corroborato potentemente la tesi dei « kempisti », tanto da farla ritenere da molti studiosi come definitiva.

Ma la lotta perdura accesa come prima. La suddetta nota autentica del Kempis, si dice, non è da prendersi come firma d'autore, bensì di amanuense (*per manus*). Inoltre il Codice è così pieno di inesattezze, di raschiature e di errori, da far dire al Denifle che «le grand ennemi de Thomas à Kempis c'est son autographe». J. Van Ginneken poi toglie al Kempis non solo l'*I. di C.* ma anche altri opuscoli, per attribuire tutto al suo «Gerardo Groote» (Amsterdam 1942), seguito, in questo, da J. Huby.

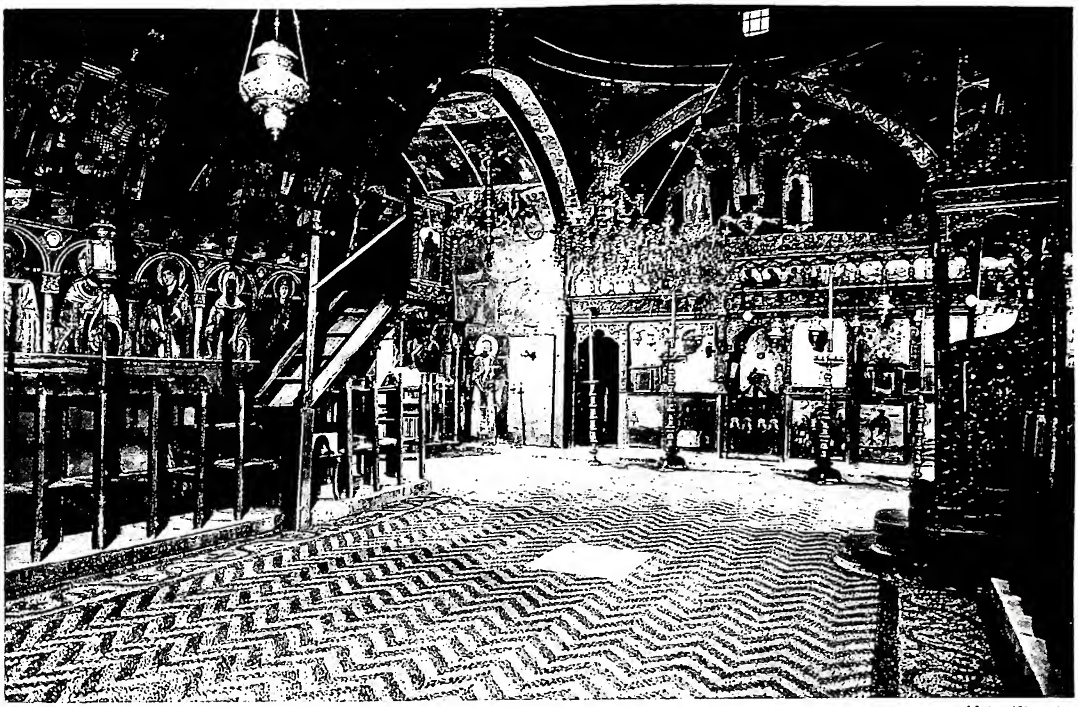
Pertanto ancor oggi c'è chi pensa con il Mansi che si tratti di questione insolubile: « rem iacere sub lite, nunquam dirimenda ». Tuttavia la tesi « gerseniana » acquista sempre più credito e valore, e si asserisce che, nonostante la resistenza, un giorno i sostenitori del Kempis dovranno pur « capitolare ». I codici più antichi sopraricordati, ed altri (*Vercellensis, Brerensis, Vicentinus, Paulicianus, Georgianus* o *Patavinus*, ecc.), e le prime traduzioni in volgare, reclamano un'origine italiana dell'*I. di C.*, e precisamente « gerseniana ». Si aggiunge che gli argomenti interni non sono favorevoli al Kempis; si è ricondotti a ricercare la patria dell'*I. di C.* in una vecchia abbazia italiana del sec. XIII, in un ambiente eminentemente universitario, com'era la Vercelli di Gersen.

Effettivamente gli argomenti addotti dai sostenitori di Giovanni Gersen (v.) da Canabaco (Cavaglià, presso Biella), abate di S. Stefano di Vercelli tra il 1220 e il 1240, creano non poca difficoltà ad asserire che l'autore sia Tommaso da Kempis.

In favore di Tommaso si adduce la somiglianza di stile e di pensiero che si riscontra tra l'*I. di C.* e i suoi opuscoli. Ma mentre i fautori della tesi parlano di rassomiglianza perfetta, gli avversari la dicono « superficiale », e parlano invece di « contrasto stridente, insanabile, incomponibile » (R. Pitigliani). In verità i testi del ven. Tommaso sono belli, ma ci si avverte un non so che di ricercato e di artificioso, in confronto dell'autore dell'*I. di C.* La parola dell'*I. di C.* scaturisce spontanea, semplice, immediata, così penetrante, che afferra subito lo spirito. Il periodo è lapidario e conciso. Ogni pensiero, si può dire, è punteggiato. E anche quando le idee procedono per antitesi, quasi per parallelismo, generalmente non vengono legate tra loro con punti e virgole, sì da formare un lungo periodo, ma con il punto, che conferisce ad esse una maggiore autonomia. Né l'autore indulge a delle enumerazioni più o meno prolisse, ripetendo, ad es., un avverbio tante volte quante si ripete un diverso sostantivo, come avviene in Tommaso (cf., ad es., il cap. 1 del *De disciplina claustralium*, che nel codice kempisiano segue immediatamente ai libri dell'*I. di C.*, e in *De imitatione Christi*, I, 20, 6). Nel Kempis spunta talora l'oratoria e un certo tono cattedratico. L'autore invece dell'*I. di C.* si ascolta, ma non si vede mai sulla cattedra. C'è in lui un tono di umiltà così ineffabile, che conquista con la forza suggestiva della verità, e costringe a meditarla quasi giunta all'orecchio per tramite non umano (cf. *ibid.*, III, 1). Cosciente della sua dottrina, il pio autore si nasconde sempre (cf. *ibid.*, I, 2, 3; 5, 1; III, 15, 4). Anche per questa caratteristica si può dire con G. Zanella che l'*I. di C.* è « un'opera non umana, ma angelica, anzi divina ».

V'è inoltre nell'*I. di C.* un *cursus*, un ritmo che si potrebbe dire benedettino, con sfumature di cadenze e di pensiero, che un orecchio sensibilissimo non ritrova nelle altre opere genuine di Tommaso da Kempis: anzi, com'è stato ben rilevato, un « fluire di versi liberi, simili a quelli delle sequenze di S. Gallo, con ritmi, assonanze e rime » (G. Prampolini). Ad es.: « Melius est peccata cavere | quam mortem fugere » (I, 23, 1). «Amans volat, currit et laetatur: | liber est et non tenetur. | Dat omnia pro omnibus | et habet omnia in omnibus » (III, 5, 4). È vero che lo stile era comune ai figli del chiostro in quei tempi, specie in materia ascetica. Di qui la difficoltà di potere, da criteri interni, puramente stilistici, venire a una conclusione quasi definitiva. Tuttavia, dalla prosa semplice ed eloquente dell'*I. di C.* si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad un'anima ispirata, che dice le cose con spontaneità immediata, tinta d'una tenerezza che non conosce debolezze, che non sa le malie di un linguaggio affettato e fiorito: parla perché lo spirito di Dio la fa parlare, sia pure, forse, ammaestrata da un'esperienza diuturna e laboriosa d'una vita vissuta, prima di adagiarsi, come Giovanni nell'Ultima Cena, sul cuore del Maestro, per dissetarsi ai fiumi dell'Infinito.

Appare, infatti, l'*I. di C.*, « un frutto della perfetta maturità » (Michelet). Nella tesi « kempisiana » invece, secondo la quale la data dell'opera oscillerebbe tra il 1415 e il 1427, l'*I. di C.* sarebbe un frutto giovanile di Tommaso (1379-1471); mentre frutto della sua maturità sarebbero gli altri opuscoli. Ora, certamente, questi non possono essere avvicinati all'*I. di C.* senza loro discapito. È molto difficile quindi poter attribuire a un'opera quasi giovanile dello stesso autore un'esperienza ascetica di gran lunga superiore a quella che si rivela negli opuscoli scritti nella maturità degli anni.



(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

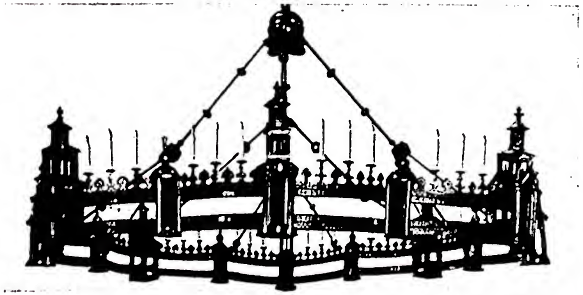
In alto: ICONOSTASI DI TIPO ORIENTALE (sec. XVI) - Lindo (Rodi) chiesa della Madonna.
In basso: ICONOSTASI DI TIPO OCCIDENTALE. Chiesa di S. Maria in Valle Polcraneta (sec. XII) - Rosciolo.

(fot. E. Mariani)

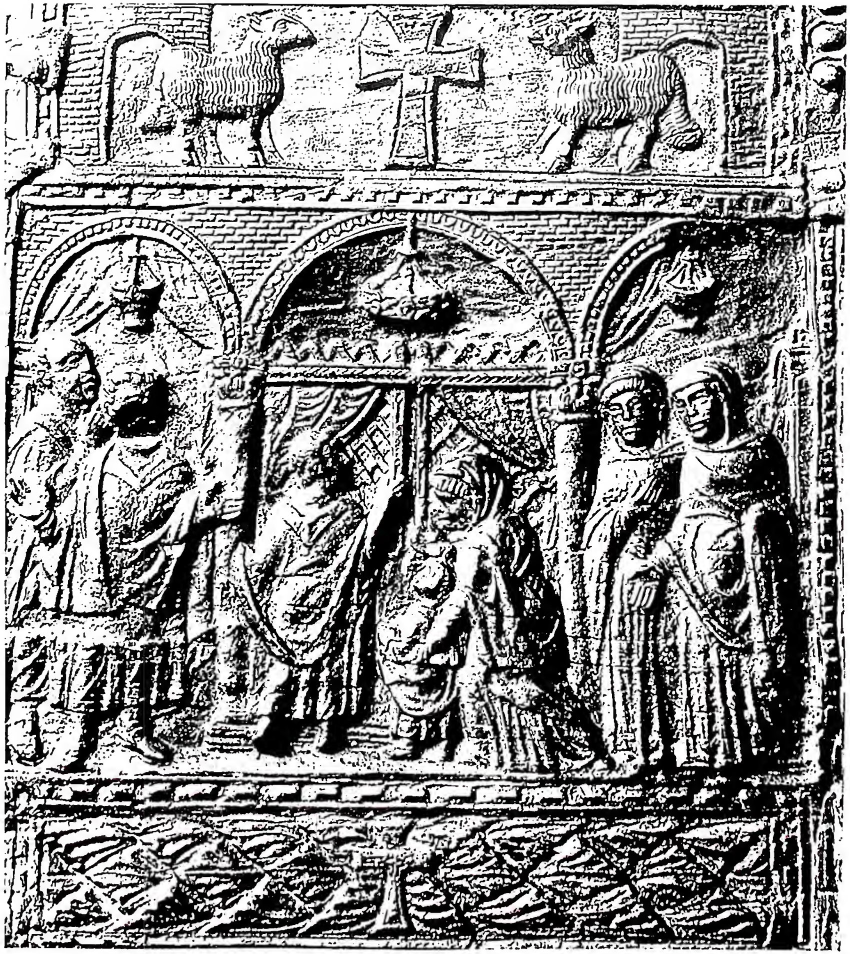
QUADRO DI JUAN DE LAS ROLLAS (1558-1625).
Siviglia, Museo provinciale, collezione Gonzalez Aboen.

(fot. Pont. comm. arch. sacra)

(da Ambrosiana, Milano 1942, tav. 40)



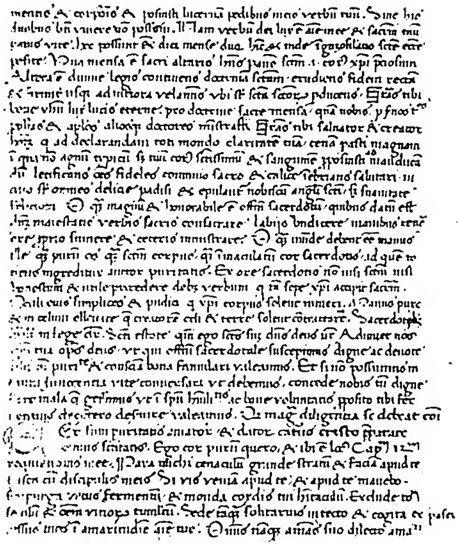
(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)



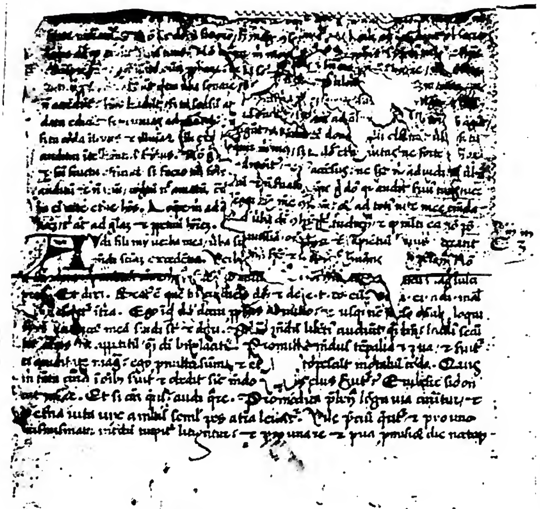
(fot. Alinari)

In alto a sinistra: LAMPADA VOTIVA IN ARGENTO (sec. v) - Roma, basilica dei SS. Silvestro e Martino ai Monti. *In centro a sinistra:* INTERNO DELLA BASILICA DI TOURS CON ILLUMINAZIONE. Particolare del musaico absidale della basilica di S. Ambrogio (sec. v) - Milano. *In basso a sinistra:* CORONA DI RAME DORATO DONATA DA FEDERICO BARBAROSSA per l'illuminazione del Duomo in ricordo della sua incoronazione. Lavoro dell'orefice Wiberto (seconda metà del sec. XII) - Aquisgrana. *A destra:* INTERNO DI EDIFICIO SACRO CON CORONA E LAMPADE (GABATE) PENSILI (sec. v). Lato sinistro di un cofanetto d'avorio - Pola, Museo civico.

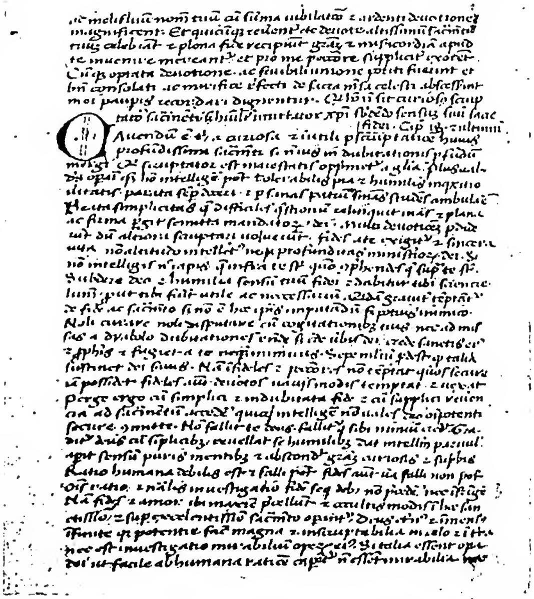
(per cortesia del p. R. Pitigliani, C. SS. R.)



(per cortesia del p. R. Pitigliani, C. SS. R.)



(per cortesia del p. R. Pitigliani, C. SS. R.)



(per cortesia del p. R. Pitigliani, C. SS. R.)

In alto a sinistra: COD. DE ADVOCATIS, f. 1r., l. I, intestazione, cap. 1° e parte del 2°. L'amanuense cominciò a trascrivere il testo su due colonne (fine sec. XIII - prima metà sec. XIV). Le macchie nere sono dovute ai reagenti adoperati nel secolo scorso per far rivivere la scrittura consunta dall'uso. *In alto a destra:* COD. DE ADVOCATIS, f. 47v., l. IV, cap. 11° e principio del 12°. L'amanuense continuò a trascrivere il testo normalmente a righe piene (fine sec. XIII - prima metà sec. XIV) - Vercelli, Archivio della Metropolitana. *In basso a sinistra:* FRAGMENTA VERCELLENSIA. Frammento B, l. III, cap. 2° e principio del 3°. I 3 frammenti di questo importante codice trascritto nel sec. XIV, provengono da una legatura d'un libro e furono ritrovati nel 1924 a Rossignano Monferrato - Vercelli, Archivio della Metropolitana. *In basso a destra:* CODEX GEORGIANUS, f. 67v., l. IV, fine del cap. 17° e cap. 18°. Il codice fu trascritto tra la fine del sec. XIV e i primi del sec. XV - Padova, Biblioteca dell'Università, ms. n. 950.

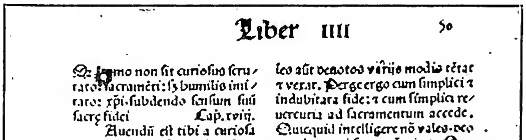
Quanto alla questione degli idiotismi germanici, che alcuni rilevarono nell'*I. di C.*, si è opposta una serie molto più copiosa di evidenti italianismi.

Infine, l'*I. di C.* è stata considerata come l'espressione più genuina e rappresentativa della *devotio moderna*. Ma si deve rilevare che, se per metodo e dottrina essa concorda con quanto si sa della scuola ascetica di Windesheim (v.), non ne viene per necessità che sia frutto della medesima. Del resto tale scuola, eminentemente tradizionale, propagò, con i suoi *scriptoria*, operette medievali.

Composizione. – L'ordine attuale dei libri che compongono l'*I. di C.* è quello primitivo, dato costantemente dai codici di origine italiana (o « cisalpina »); nei codici invece di origine non italiana (o « transalpina ») si hanno, a questo proposito, molte anomalie. Il codice di Bruxelles, che i « kempisti » considerano come l'archetipo dell'opera, antepone il l. IV al III. In altri codici la confusione è ancora maggiore, e non sempre viene data l'opera intera (II-I-III-IV; III-II-IV-I; I-II-IV; III-II-I; II-III-I; ecc.); anzi, i singoli libri sono dati come indipendenti l'uno dall'altro o isolati del tutto o, talvolta, con opuscoli diversi interposti (cf. cod. *Bambergensis*).

Il titolo generale dell'opera fu mutuato dal cap. 1 (*De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi*) del l. I, o per intero o in parte (sia la prima che la seconda); fu usato anche il titolo del cap. 1 (*De interna conversatione*) del l. II; come pure il titolo del l. III (*De interna consolatione*), che passò nella famosa traduzione francese, l'*Internelle consolation*.

La divisione dei capitoli in paragrafi e le citazioni bibliche furono introdotte nelle edizioni a stampa. Il benedettino Th. Erhard (sec. XVIII) introdusse nel testo la numerazione dei versetti come si usa per la Bibbia: il sistema è stato adottato nella edizione della



(fot. Enc. Catt.)

Imitazione di Cristo - Prima edizione dell'I. di C., pubblicata in Italia (Venezia 1483). Fine del l. IV - Esemplare della Biblioteca Vaticana.

Bibliotheca ascetica di Pustet (I, Ratisbona 1911), e, in Italia, dal dott. Sestili e da A. Mercati; è stato accolto anche nella ed. italiana di Hoepli a cura di Zumpini e Galbiati, ma questi opportunamente aggiungono anche il paragrafo tradizionale.

Diffusione. – La grande diffusione dell'opera è attestata dal numero dei codici: ne rimangono ca. 400 (di cui 160 benedettini, e ca. 40 agostiniani o dei Canonici Regolari). Con l'invenzione della stampa le edizioni si moltiplicarono rapidamente, sì da superare le duemila già ai tempi di Hurter (II, col. 978). La prima è quella di Augusta (1472); in Italia, quella di Venezia (1483), sotto il nome di Gersone.

Del codice kempense, riprodotto in fac-simile da Carlo Ruelens (Lipsia 1879), hanno dato un'edizione critica K. Hirsche (Berlino 1891) e M. J. Pohl nell'*Opera omnia* di Tommaso da Kempis (II, *De Imitatione Christi quae dicitur libri IIII cum coeteris autographi Bruxellensis tractatibus*, Friburgo in Br. 1904). Dipendono dallo stesso codice l'edizione di M. Hetzenauer (Innsbruck 1901) e quella di A. Mercati (Poliglotta Vaticana 1925).

Le versioni sono innumerevoli: in tutte le lingue europee, e in molte orientali. Un volgarizzamento italiano nel toscano del Trecento, accolto dalla Crusca come testo di lingua, è stato pubblicato da C. Mella, con ampia introduzione storica (Roma 1775; Torino 1880). Tra le moderne versioni italiane si distinguono quelle letterarie di A. Cesari e di C. Guasti, e quella, più popolare, del card. E. Enriquez.

Tra le recenti, si ricordano le traduzioni di O. Tescari (Torino 1929; 3ª ed. 1947), dell'abate Placido Lugano (Roma 1932); del p. G. Lottini (Roma 1932; 3ª ed. 1949), e quella di mons. A. Masini (Firenze 1941), preferita da M. Cordovani nel suo *Breviario spirituale secondo l'I. di C.* (Roma 1950). Ottimo commento letterario nella ristampa del Guasti a cura di Zumpini e Galbiati (Milano 1938). A. Levasti ha uniformato C. Guasti all'edizione critica del Pohl (Firenze 1928).

In Francia sono celebri le versioni di P. Corneille (in versi), di Le Maistre de Sacy, di Michel de Marillac e del Lamennais (v.), le cui « riflessioni » vengono riportate spesso nelle edizioni italiane del card. Enriquez.

Anche negli altri paesi sono molto numerose le versioni dell'*I. di C.* Libro veramente universale, caro a tutti, perché a tutti è apportatore di luce e di conforto: libro piccolo e immenso, possente e soave, altamente benefico all'umanità. - Vedi tav. C.

Bibl.: La bibl. è sconfinata: nel suo *Essai bibliographique sur le livre De Imitatione Christi*, Liegi 1864, Ag. de Backer, senza essere completo, enumera, tra edizioni, traduzioni, commentari, studi di ogni genere, 3301 opere: da allora il numero si è fortemente accresciuto. Si indicano solo alcuni studi moderni di maggiore interesse. Anzitutto quelli di mons. P. E. Puyol, che all'*I. di C.* consacrò tutta la sua vita, formulando il sistema paleografico che ha per base il cod. *Aronensis*, Parigi 1898-1900: 1) *De Imitatione Christi*, testo secondo il detto codice; 2) *Paléographie*; 3) *Héliotypies* dei principali manoscritti; 4) *La doctrine*; 5) *L'auteur*: I sez. *La contestation*; II sez.: *Bibliographie de la contestation*; 6) *Description des manuscrits et des principales éditions*; 7) *Variantes*, secondo i vari codici; 8) *Philologie*; 9) *Lexique, Tables, Concordances*.

Prima del Puyol, da ricordare: G. de Grégory, *Histoire du livre de l'I. de J.-C. et de son véritable auteur*, 2 voll., Parigi 1843; K. Hirsche, *Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der « Imitatio Christi » nach dem Autograph des Thomas v. Kempen*, 3 voll., Berlino 1873-94; L. Santini, *I diritti di Tommaso da Kempis*, 2 voll., Roma 1879-80; H. Denifle, *Kritische Bemerkungen zur Gersen-Kempisfrage*, in *Zeitschr. für kath. Theologie*, 6 (1882), pp. 692-718; 7 (1883), pp. 692-743 (cf. *ibid.*, 9 [1885], pp. 193-96).

Tra i più recenti: L. Dumas, *L'I. de J.-C.*, Parigi 1913 (esposizione sistematica della dottrina); P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, II, ivi 1924, pp. 379-400 (la *Devotio moderna*); J. Coumoul, *Les doctrines de l'I. de J.-C.*, Lilla 1926; J. Huijben, *Les premiers documents historiques concernant l'« Imitation »*, in *La vie spirituelle*, degli aa. 1925-26, *Suppl.* al t. XII, pp. 213-28 e al t. XIII, pp. 1-17 e 96-116; id., *Quelques objections contre Thomas à Kempis*, *ibid.*, *Suppl.* al t. XIII, pp. 202-22; id., *Gerson et l'« Imitation »*, *ibid.*, 1934, *Suppl.* al t. XXXIX, pp. 146-65; al t. XL, pp. 28-47 e 90-104; E. De Schaepdrijver, *Qui est l'auteur de l'« Imitation »?*, in *Revue d'asc. et de myst.*, 9 (1928),

pp. 209-11; F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Parigi 1920, pp. 59-60; P. Debongnie, *Un témoignage méconnu en faveur de Thomas à Kempis (le ms. 4338 de Vienne)*, in *Revue d'hist. eccl.*, 26 (1930), pp. 109-15; id., *Les thèmes de l'« Imitation »*, *ibid.*, 36 (1940), pp. 289-344; id., *Henri Suso et l'« I. de J.-C. »*, in *Revue d'asc. et de myst.*, 21 (1940), pp. 242-68; id., *Urschrift ou Remaniement? l'« Imitation » de Lubeck*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 44 (1949), pp. 488-507 (a proposito dei lavori del p. van Ginneken: cf. *ibid.*, 43 [1948], pp. 608-10); R. Pitigliani, *Contributo di documenti nuovi alle controversie sull'I. di C.: Saggio bibliografico-critico*, in *Aevum*, 9 (1935), pp. 321-429; F. Meda, *Le traduzioni italiane del « De I. C. »*, in *Convivium*, 9 (1937), pp. 215-23; Piergiovanni di G. e M. (d. Giovanni Bonardi), *L'autore italiano della I. di C.: Giovanni Gersen*, Biella 1938 (cf. recensione di P. Ferraris, in *Civ. Catt.*, 1939, I, pp. 151-154); I. Schuster, *L'ascetica benedettina e la I. di C.*, in *La scuola cattolica*, 67 (1939), pp. 273-93; M. Lewandowski, *Une énigme de l'histoire: l'auteur inconnu de l'I. de J.-C.*, con pref. di P. Pourrat, Parigi 1940; J. Huby, *Les Origines de l'« I. de J.-C. »*, in *Science réligieuse*, 1943, pp. 102-39; 1944, pp. 211-44; M. Batllori, *Las ultimas aportaciones al problema de la « I. de C. »*, Palma de Maiorca 1944; J. Mahieu, *Le bénédictinisme de l'I. de J.-C.*, in *Ephem. Theol. Lovanienses*, 22 (1946), pp. 376-94 (a proposito dell'art. del card. Schuster); T. Lupo, *Kempis o Gersen?*, in *La scuola cattolica*, 75 (1947), pp. 220-37. Igino Cecchetti

IMMACOLATA CONCEZIONE. - Con questi termini si indica la dottrina cattolica secondo cui « la Beatissima Vergine, nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio concessole da Dio onnipotente, in previsione dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano, fu preservata immune da ogni macchia di peccato originale » (bolla *Ineffabilis Deus*).

SOMMARIO: I. Il dogma. - II. Storia della festa in Oriente. - III. Storia della festa in Occidente. - IV. Arte.

I. IL DOGMA. – Discendendo da Adamo per via di naturale generazione, anche Maria, come tutti gli uomini, nell'atto in cui l'anima veniva unita al corpo, avrebbe dovuto contrarre la colpa originale. Ma per lei, affinché fosse una « degna abitazione di Dio » fu fatta eccezione: pertanto, se gli altri vennero da Cristo Redentore liberati dal peccato originale, dopo averlo contratto, la Vergine fu preservata dal contrarlo. Questa unica eccezione alla legge comune è stata solennemente definita dalla Chiesa come rivelata da Dio e perciò contenuta nelle fonti della Rivelazione. I teologi hanno cercato di individuare i vari testi della Bibbia e della Tradizione, in cui questa dottrina è contenuta, se non in modo esplicito, almeno implicito, in termini cioè equivalenti.

1. *Dal sec. I al sec. IV.* – Presso i Padri e scrittori dei primi secoli la dottrina dell'I. C. è implicita nel frequente parallelismo Eva-Maria (classici i testi di s. Giustino, s. Ireneo e Tertulliano), che importa una doppia relazione: di somiglianza: come Eva uscì pura dalle mani di Dio, così Maria doveva uscire dalle medesime mani immacolata; di opposizione: colei che doveva essere la restauratrice delle rovine di Eva, non poteva esserne travolta. Nello stesso periodo, s. Ippolito dice che il Salvatore era « un'arca fatta con legni (la B. Vergine) non soggetti alla putrefazione della colpa » (*In Ps.* 22: PG 10, 610). In termini equivalenti si esprimono s. Gregorio Taumaturgo, s. Efrem e altri. Questi elogi escludono nella Vergine qualsiasi macchia di colpa.

2. *Dal sec. IV al sec. IX.* – La dottrina si fa più esplicita. S. Efrem (m. nel 373) in più modi esprime l'immunità di Maria dalla colpa originale. Equipara la immacolatezza di Maria a quella stessa di Cristo, e asserisce che tale purità è privilegio esclusivo di loro due: « Tu soltanto (o Signore) e la tua Madre siete belli sotto ogni aspetto; poiché non v'è in te macchia alcuna, o Signore, né macchia alcuna v'è nella Madre tua » (*Carmina Nisibena*, ed. Bickell, Lipsia 1866, p. 40). S. Ambrogio asserisce che Maria fu « ab omni integra labe peccati » (PL 15, 1599). L'asserzione universale esclude qualsiasi peccato.

Nel sec. V s. Procolo ammise uno speciale intervento di Dio nella formazione della futura Madre di Dio, affinché fosse una nuova creatura, formata « da un'argilla monda », simile ad Adamo prima del peccato (*De laud. s. Mariae*: PG 65, 733, 752, 756, 757); Teodoto d'Ancira oppone Maria a Eva, dichiarando che quantunque « la Vergine sia inclusa nel sesso muliebre, fu tuttavia esclusa dalla nequizia di quel sesso; fu una Vergine innocente, senza macchia, senza colpa, intemerata, santa di anima e di corpo, come un giglio che sboccia fra le spine » (*Homilia in s. Mariam Dei genitricem et in s. Christi nativitatem*: PG 77, 1427); Cirillona Siro, esponendo anch'egli l'antitesi Eva-Maria, afferma che la Vergine « restituì il primitivo splendore » di Eva: « Eva aveva nascosto nella nostra massa il lievito della morte e del dolore: ma ecco che apparve Maria e lo cacciò via, affinché non si corrompesse tutta la creazione » (ed. Bickell, in *Zeitschr. d. Deutschen morgenl. Ges.*, 27 [1873], pp. 591-92).

S. Agostino, nella lotta contro il pelagianesimo (v.), fu il primo a vedersi porre la questione dell'I. C. nei suoi termini. Sono due i testi al riguardo: uno del *De natura et gratia* (cap. 36, n. 42: PL 44, 267), e l'altro dell'opera *Contra Iulianum* rimasta imperfetta (l. IV, cap. 22: PL 45, 1417 sg.), composta verso la fine della sua vita. Nel primo testo, rispondendo a Pelagio, asserisce che tutti i giusti del Vecchio Testamento, durante la loro vita, avevano peccato, « eccettuata la Vergine Maria, riguardo alla quale, per l'onore del Signore, quando si tratta di peccati, non voglio affatto avere questione alcuna, poiché sappiamo che, per aver meritato di concepire e dare alla luce Colui che chiaramente consta non aver avuto alcun peccato, le fu conferita più Grazia che non occorresse per vincere da qualsiasi parte il peccato ». Il senso immacolista di questo testo è apparso così ovvio da essere inserito nella bolla *Ineffabilis*. Nel secondo passo, rispondendo a Giuliano, il quale gli aveva obiettato che con la teoria della universalità del peccato originale veniva ad assoggettare Maria al dominio di Satana, diceva: « Noi non sottomettiamo Maria al demonio per la condizione della nascita, ma per questo (alcuni vorrebbero leggere: *ma a Dio*), perché tale condizione (della nascita) viene sciolta dalla grazia della rinascita ». Evidentemente qui la « grazia della rinascita » viene opposta alla « condizione della nascita ». Ora se la grazia della rinascita, di cui parla il santo Dottore, non fosse stata una grazia preservatrice ma soltanto liberatrice dalla colpa originale, la Madonna sarebbe stata soggetta a Satana: cosa obiettata da Giuliano e recisamente negata da s. Agostino. Che poi il Santo abbia avuto la nozione di una grazia preservatrice, appare chiaro dall'inciso che immediatamente precede il nostro testo, ove si parla di una grazia di liberazione, che consiste non già nel rimettere il peccato, ma nel preservarne (per le obiezioni cf. G. Roschini, *Mariologia*, I, 2ª ed., Roma 1948, pp. 146-151). S. Massimo di Torino dice che « Maria fu certamente un'abitazione degna di Gesù Cristo, non per la bellezza del corpo, ma per la grazia originale » (*Homilia V de nativ. Dom.*: PL 52, 235).

Nel sec. VII, s. Sofronio è il primo che sembri accennare ad una preservazione dalla colpa. Dice infatti: « Hai trovato presso Dio una grazia che nessuno ha ricevuto... Nessuno, eccetto te, fu *prepurificato* » (*Hor. II in Deip.*: PG 87, 3248). Verso la fine del sec. VII o agli inizi del sec. VIII incominciò a celebrarsi, in Oriente, la festa della I. C., come consta dal *Canone* di s. Andrea di Creta: « In conceptione sanctae ac Dei aviae Annae » (PG 97, 1305-16). La prima omelia che si conosca sulla Concezione è quella di Giovanni d'Eubea (PG 96, 1459-1500), contemporaneo del Damasceno. Al tempo di Fozio questa festa era divenuta già universale nella Chiesa greca. Al suo oggetto primitivo, che era l'annunzio della miracolosa Concezione di Maria fatta dall'angelo ai genitori, non tardò ad aggiungersi quello odierno, ossia la Concezione passiva della Madre di Dio, dichiarata, non di rado, santa, immacolata. Così Giovanni d'Eubea (m. ca. nel 750) asserisce l'intervento della S.ma Trinità nella formazione di Maria in modo da crearla nello stato di giustizia originale (PG 96, 1485, 1488, 1500). Nella Chiesa latina invece la festa della Concezione incominciò ad essere celebrata verso il sec. VIII in Irlanda.

Nei secc. IX e X, sia in Oriente che in Occidente, vari autori asseriscono in termini più o meno espliciti l'insigne privilegio mariano: s. Tarasio, s. Teodoro Studita, s. Giuseppe l'Innografo, Fozio, Giorgio di Nicomedia, Niceta David, Eutimio, Giovanni Geometra, Aimone d'Halberstadt, s. Pascasio Radberto e s. Fulberto di Chartres (cf. G. Roschini, *op. cit.*, II, II, 2ª ed., Roma 1948, pp. 39-45).

3. *Dal sec. XI al sec. XV.* – Nella Chiesa greca si nota una professione di fede nel singolare privilegio con termini molto precisi. Nessuno, durante questo periodo, per quanto consta, negò il grande privilegio. Tra gli assertori più espliciti si distinsero Michele Psellos (n. ca. nel 1119), Neofito Recluso (m. ca. nel 1220), Germano II, patriarca di Costantinopoli (1222-40), Gregorio Palamas (m. nel 1360), Nicola Cabasilas (m. nel 1371), Teofane Niceno (m. nel 1381), Emanuele Paleologo (1391-1425) e Giorgio Scholarios (m. ca. nel 1472).

Mentre nella Chiesa greca la dottrina dell'I. C. aveva raggiunto il suo pieno trionfo, nella Chiesa latina s'accese una controversia che si protrasse, con battute assai vivaci, per più secoli. Diede occasione alla controversia la festa della Concezione (v. sotto, *Storia della festa in Occidente*). Si distinsero nella difesa della festa il monaco Eadmero di Canterbury (v.) e Osberto di Clare. Un grande assertore dell'I. C. fu anche lo spagnolo Pietro Micha, detto il Compostellano, nell'opera *De consolatione rationis* composta ca. il 1140. Assai più violenta di quella sorta in Inghilterra fu l'opposizione suscitata in Francia dal teologo parigino Giovanni Beleth e, in modo tutto particolare, da s. Bernardo, nella celebre lettera ai canonici di Lione (PL 182, 323 sgg.). Il santo Dottore protestò energicamente contro l'introduzione di tale festa nella Chiesa di Lione. È stato molto discusso non solo sull'autenticità (che è fuori d'ogni dubbio) ma anche, e soprattutto, sul senso genuino di questa lettera. È un fatto però che il Santo non pone alcuna sostanziale differenza fra la santificazione del Battista e quella di Maria. Almeno implicitamente perciò negò l'I. C. È da notare tuttavia che egli si rimise, in definitiva, al giudizio della Chiesa, pronto a sottomettersi a un eventuale insegnamento di questa in senso contrario al suo. La lettera di s. Bernardo, data la sua autorità, esercitò un influsso notevolissimo nei teologi dei secoli seguenti, e in modo particolare sui grandi scolastici Alessandro di Hales, s. Bonaventura, s. Alberto Magno, s. Tommaso d'Aquino, Pietro di Tarantasia (poi Innocenzo V), Enrico di Gand, Egidio Colonna, i quali si dimostrarono nettamente contrari al singolare privilegio. Le principali cause di questo disorientamento, da parte di menti così alte, furono: *a*) la teoria di Pietro Lombardo sulla carne infetta dal peccato originale che avrebbe infettato, a sua volta, l'anima nell'atto di unirsi ad essa; *b*) la universalità della redenzione di Cristo, alla quale la teoria immacolista sembrava volesse sottrarre Maria; *c*) la universalità del peccato originale insegnata esplicitamente da s. Paolo. Queste obiezioni diedero un valido contributo al processo di chiarificazione del privilegio mariano.

Non mancarono tuttavia in quel medesimo tempo forti sostenitori della sentenza immacolista: Oddone, cardinale cistercense (m. nel 1273), s. Pietro Pascasio (m. nel 1300), Guglielmo Ware O. F. M. (m. nel 1300), maestro di Scoto ad Oxford e poi professore a Parigi, Raimondo Lullo (m. nel 1315), maestro parigino.

Riguardo alla posizione di Scoto nei confronti dell'I. C., è necessaria una precisazione. Nei *Theoremata* Scoto nega l'I. C. (cf. C. Balič, *Ioannis Duns Scoti doctoris Mariani theologiae Marianae elementa*, Sebenico 1933, p. CXXII). Ignorandosi il tempo della composizione di quest'opera, non è possibile dire se una tale negazione rappresenti il primo o l'ultimo giudizio di Scoto sull'argomento. Nell'*Opus Oxoniense* Scoto si limita a dimostrare la sola possibilità del privilegio mariano, insegnando però la eguale possibilità dell'opposto, e sciogliendo tutte le ragioni sia favorevoli che contrarie alla sentenza macolista. Per Scoto perciò le due sentenze sono ugualmente possibili. Quale delle due sia stata attuata, lo sa Dio soltanto: « Deus novit ». « Sembra probabile attribuire alla Vergine ciò che è più eccellente, purché ciò non ripugni all'autorità della Chiesa o della Scrittura ». Allora l'autorità ecclesiastica non si era ancora pronunziata (la Chiesa romana, infatti, come rilevava s. Tommaso, non celebrava la festa della Concezione) e la Scrittura sembrava apertamente contraria, asserendo l'universalità della colpa originale e della Redenzione. Per questo Scoto procedette con molta cautela e, per il momento, non osò spingersi oltre. Solo più avanti, mosso indubbiamente dal suo « videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae », asserisce che in cielo « v'è la B. Vergine Madre di Dio, la quale mai gli fu nemica in atto per ragione del peccato attuale, né per ragione dell'originale: lo sarebbe stata, tuttavia, se non fosse stata preservata » (*In III Sent.*, d. 18, q. unica). Tuttavia, nella *Reportatio Parisiensis*, verso la fine della vita, Scoto mise in dubbio l'I. C. asserendo che la B. Vergine « non fu mai nemica di Dio in atto per ragione del peccato attuale e forse neppure per ragione del peccato originale ». È stato fedele il discepolo che ha scritto la *Reportatio* nel mettere quel « forse »? Anche il celebre « potuit, decuit, fecit », così frequentemente attribuito a Scoto, non gli appartiene. Riguardo poi alla disputa parigina, sulla quale la leggenda ha molto ricamato, è necessario dire che essa o non ebbe mai luogo, o se veramente si tenne non dovette sorpassare i limiti di un ordinario atto accademico.

Durante tutto il sec. XIV il campo teologico si mantenne diviso tra contrari (la scuola comune) e favorevoli (specialmente Francescani, Carmelitani, Serviti). Verso la metà del secolo, sia in Francia che in Aragona, per opera di alcuni maestri domenicani, si attizzò una violenta controversia. L'autorità ecclesiastica in Francia e quella civile (Giovanni I) in Aragona imposero silenzio e ritrattazione ai suddetti maestri. Frutto di questo dibattito fu un reale progresso della dottrina immacolista. Allora appunto cominciò a comparire l'argomento biblico, specialmente quello desunto dal Protovangelo (*Gen.* 3, 15) e dal saluto angelico (*Lc.* 1, 28). Anche la festa della Concezione, in quel tempo, si diffuse ovunque, specialmente presso i religiosi.

All'inizio del sec. XV la sentenza immacolista era già comune presso i Francescani ed altri Ordini religiosi, eccettuati i Domenicani. Questo favore crebbe talmente che il card. Giovanni Gonzales, nel Concilio di Basilea (1438), invocava in favore del singolare privilegio la testimonianza di « quasi tutto l'orbe ». In quello stesso Concilio, dopo tre anni di discussioni, svoltesi specialmente tra i domenicani Giovanni di Montenero con il card. Torquemada da una parte, e Giovanni Gonzales con il p. Perqueri O. F. M. dall'altra, nella sessione XXXVI (17 sett. 1439) fu emesso un decreto, in cui si dichiarava che la credenza nell'I. C. era pia, conforme al culto della Chiesa, alla fede cattolica, alla S. Scrittura e alla retta ragione, e perciò doveva esser tenuta da tutti i cattolici, con proibizione a chiunque di insegnare il contrario. Ma il Concilio, nel tempo in cui emise questa definizione, non era più legittimo, per essersi sottratto alla dipendenza del Romano Pontefice. Influì tuttavia in modo eccezionale nel trionfo della pia sentenza, e rese universale, di fatto, la festa della Concezione. Non diminuì però l'opposizione da parte di non pochi Domenicani, tra i quali si resero celebri Raffaele da Pornassio e Vincenzo Bandelli, maestro generale dell'Ordine (dal 1501 al 1506). Quest'ultimo giunse a stabilire la tesi: « È cosa empia ritenere che la B. Vergine non sia stata concepita nel peccato originale ». A questo momento cominciarono a intervenire, in modo sempre più decisivo i Romani Pontefici. Sisto IV, francescano, il 27 febbr. 1477 promulgava la costituzione *Cum praecelsa* con la quale approvava solennemente la festa dell'I. C. celebrata in molti luoghi, con Messa e Ufficio propri, composti dal veronese Leonardo de Nogarolis (cf. C. Sericoli, *Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta Sixti IV constitutiones*, Roma 1945, p. 73 sgg.). Questa Costituzione tuttavia non valse a porre termine alle intemperanze degli avversari, i quali incominciarono a travisare il significato della festa della I. C., asserendo che si trat-

tava della santificazione della Vergine avvenuta quando fu *concepta Deo* (concepita in rapporto a Dio) mediante la purificazione dal peccato originale. Sisto IV, con la bolla *Grave nimis*, minacciando la scomunica, dichiarò le suddette asserzioni false, erronee e contrarie alla verità. Il severo provvedimento, riconfermato l'anno seguente, giovò non poco a far progredire la pia sentenza, alla quale aderirono le Università di Parigi (imponendola con giuramento, nel 1469, ai suoi dottori), di Oxford, di Cambridge, di Tolosa, di Bologna, di Vienna.

4. *Dal sec. XVI al sec. XIX.* – Nella Chiesa greco-russa, dopo ca. 15 secoli di mirabile concordia nell'asserzione del singolare privilegio, si iniziava una epoca di inesplicabile discordia, originata dal crescente favore che gli veniva accordato dalla Chiesa di Roma. Vari insorsero contro di essa, specialmente dopo la solenne definizione. Non mancarono tuttavia nella Chiesa greca, anche in questo periodo di smarrimento, convinti assertori dell'I. C. con termini identici a quelli usati da Pio IX nella definizione. Basti citare Cirillo Lucaris, Gerasimo I, patriarca di Alessandria, Niccolò Cursulas, Elia Miniatis.

(per cortesia della Direzione della Mostra)

IMMACOLATA CONCEZIONE - Immacolata. Statuetta indiana in avorio (sec. XX), con la caratteristica archeggiatura induista, simbolo di venerazione. Il loto per gli Indiani simboleggia la purezza. Roma, Mostra d'Arte missionaria 1950.

Nella Chiesa latina, al contrario, la sentenza immacolista si avviava al suo trionfo. L'adesione nei teologi andò talmente crescendo, che il card. Gaetano (m. nel 1534), quantunque contrario, non esitò a riconoscere che i dottori, i quali ritenevano che la B. Vergine era stata preservata dal peccato originale, erano di numero infinito se si guardava ai moderni. Ciò nonostante la sentenza contraria, per opera specialmente di alcuni Domenicani, continuò a persistere. L'elaborazione teologica fece nuovi progressi. I teologi incominciarono a chiedersi se l'I. C. fosse verità di fede o se almeno potesse divenirlo. Si sviluppò inoltre la questione connessa, se la Vergine, preservata dal peccato originale, fosse anche immune dall'obbligo più o meno stretto di contrarlo (*utrum immunis evaserit a debito proximo vel remoto originalis culpae contrahendae*). L'indagine biblica e patristica si arricchì di nuovi dati, di modo che nella sessione VI del Concilio di Trento (1546) non mancò una forte corrente favorevole alla definizione dogmatica dell'insigne privilegio. Siccome però il Concilio era adunato contro gli eretici e non già per dirimere le controversie vigenti tra i cattolici, si scartò l'idea della definizione e fu deciso di aggiungere al decreto sulla universalità del peccato originale, la seguente significativa dichiarazione: « Dichiara tuttavia questo S. Sinodo che non è nelle sue intenzioni di comprendere nel decreto relativo al peccato originale la Beata e Immacolata Vergine Maria, madre di Dio, ma che sono da osservarsi le Costituzioni di papa Sisto IV sotto le pene contenute in esse e che vengono rinnovate » (Denz-U, 792).

Nel sec. XVII si ebbe l'intervento di altri tre Papi: Paolo V, in seguito alle vive istanze di Filippo III, re di Spagna, impressionato dalle vivaci dispute tra macolisti ed immacolisti, proibiva a chiunque di attaccare in pubblico, in qualsiasi modo, la dottrina favorevole all'I. C.; Gregorio XV vietava che anche in privato una tale dottrina venisse attaccata, imponendo così il silenzio all'opinione contraria; Alessandro VII poi, con la cost. *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (8 dic. 1661), determinava, contro le false interpretazioni dei pochi avversari rimasti, l'oggetto preciso della festa, dichiarando che si trattava della preservazione dell'anima della Vergine dalla colpa originale, nel primo istante della sua creazione e infusione al corpo, per speciale grazia e privilegio di Dio, in vista dei meriti di Cristo suo figlio, Redentore del genere umano. Rinnovò inoltre i provvedimenti dei suoi predecessori contro i sostenitori della sentenza contraria. L'effetto di questa Costituzione fu incalcolabile. Diocesi, re, popoli e città si misero sotto la protezione dell'I. Varie Congregazioni vennero fondate in suo onore. I teologi raddoppiarono le loro fatiche per difendere il singolare privilegio e per appianare la via alla definizione. Molti giunsero fino al punto di obbligarsi con voto a versare il proprio sangue, ove occorresse, per la difesa del medesimo, p. es., s. Alfonso. Quest'atto di filiale amore, denominato « voto sanguinario », fortemente impugnato da L. Muratori, l'ultimo grande avversario, nella sua opera *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (Parigi 1714, l. II, cap. 6) e *De superstitione vitanda sive censura voti sanguinarii* (Venezia [ma Milano] 1740). Anche tra i Domenicani gli oppositori del privilegio divennero sempre più rari.

All'inizio del sec. XVIII, Clemente XI, con la bolla *Commissi nobis* (6 dic. 1708) estendeva *de iure* (poiché lo era già *de facto*) la festa dell'I. C. a tutta la Chiesa. Durante tutto il secolo l'entusiasmo dei fedeli e dei dotti per il singolare privilegio andò sempre crescendo, e con esso crebbero anche le suppliche rivolte ai Romani Pontefici da vescovi, re e Ordini religiosi per la solenne definizione del dogma.

Pio IX, non appena asceso al soglio pontificio (nel 1846) decise di appagare il vivo desiderio dei fedeli. Nel 1848 nominò una particolare commissione di cardinali e di teologi per esaminare a fondo la questione della definibilità del privilegio mariano. Poco dopo (2 febb. 1849), da Gaeta inviava a tutti i vescovi una lettera per chiedere il loro parere. La risposta fu plebiscitaria: su 665 risposte, 570 erano entusiasticamente favorevoli, qualche altra incerta sull'opportunità di una tale definizione e 8 soltanto contrarie. La commissione intanto, dopo aver stabiliti di comune accordo i requisiti necessari per la definibilità di una dottrina (contenenza almeno implicita, sia pure in una delle due fonti della Rivelazione, Scrittura e Tradizione), si chiese « se nella S. Scrittura vi abbiano testimonianze le quali solidamente provino l'immacolato concepimento di Maria ». E venne a una favorevole conclusione (cf. V. Sardi, *La solenne definizione del dogma*

dell'Immacolato Concepimento di Maria S.ma. Atti e documenti, I, Roma 1905, pp. 796-804).

In seguito alla risposta favorevole sia dei vescovi, sia dei teologi, Pio IX, l'8 dic. 1854, procedeva nella Basilica Vaticana alla solenne definizione del dogma, alla presenza di oltre 200 fra cardinali, arcivescovi e vescovi, e di una incalcolabile moltitudine di fedeli esultanti.

BIBL.: I. Perrone, *De immaculato Deiparae Conceptu*, Roma 1847; C. Passaglia, *De immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu*, 3 voll., Napoli 1855; I. B. Malou, *L'Immaculée Conception de la très Ste Vierge Marie, considérée comme dogme de foi*, 2 voll. Bruxelles 1857; G. Mansella, *Il domma dell'I. C. della B.V. Maria, ossia storia e prove di questo domma di fede*, 3 voll., Roma 1866-67; I. B. Terrien, *L'Immaculée Conception*, 2ª ed., Parigi 1904; H. Perreyve, *Etude sur l'Immaculée Conception*, 2ª ed., Parigi 1904; X. Le Bachelet, *Immaculée Conception*, in DThC, VII, 1, coll. 854-93, 979-1218; id., s. v. in DFC, III, coll. 209-75; M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Eglise grecque après le Concile d'Ephèse*, in DThC, VII, 1, coll. 893-975; V. Mancini, *Il primo difensore dell'I. C.: s. Pietro Pascosio*, Napoli 1939; E. Longpré, *La Vierge Immaculée. Histoire et doctrine*, 2ª ed., Parigi 1945; G. Roschini, *Mariologia*, II, II, 2ª ed., Roma 1948, pp. 11-96; P. Bonnetain, *Immaculée Conception*, in DBs, III, coll. 233-98; A. Dufourcq, *Comment s'éveilla la foi à l'Immaculée Conception et à l'Assomption aux Ve et VIe siècles*, Parigi 1948; N. Ladomerszky, *Il domma dell'I. C. di Maria nella Chiesa russa*, in *Unitas*, 4 (1949), pp. 264-72. Gabriele Roschini

II. STORIA DELLA FESTA IN ORIENTE. – Oggi questa festa si celebra in tutte le Chiese orientali, dissidenti e cattoliche; fanno eccezione la Chiesa sira monofisitica e la Chiesa caldea nestoriana. La data della festa è tradizionalmente il 9 dic. e nel titolo si insiste generalmente sulla « Concezione attiva » di Anna: « la Concezione di Anna quando concepì la Madre di Dio ». Però alcune Chiese unite a Roma celebrano la festa l'8 dic. e dànno ad essa il titolo medesimo che dànno i Latini.

Rito bizantino. – Si ammette che la festa ebbe origine in Oriente e il più antico documento a questo riguardo appartiene ai secc. VII-VIII ed è un canone liturgico di s. Andrea di Creta (PG 97, 1305-16). Un'omelia di Giovanni di Eubea (*ibid.* 96, 1459-1580), quattro di Giorgio di Nicomedia (*ibid.* 100, 1335-1402), una di s. Eutimio di Costantinopoli, una di Pietro di Argos, il *Menologio* di Basilio II provano la sua diffusione, e in particolare la Costituzione di Manuele Comneno del 1166 (*ibid.* 133, 750) vietando in quel giorno la sessione dei tribunali. Se si esaminano i menologi e omeliarii (raccolti da A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand*... [*Texte und Untersuchung.*, 50, 51, 52]), si vede che al sec. XI la festa appare assai raramente, più spesso al sec. XII, malgrado che in alcuni luoghi la festa fosse celebrata con un grado liturgico più elevato di quello di oggi (cf. A. Schultz, *Der liturgische Grad des Festes der Empfängnis Mariens im byzantinischen Ritus vom 8. bis 13. Jahrh.*, Roma 1941). Non venne mai assunta nel rango delle dodici grandi feste del rito bizantino.

Gli Italo-Greci, i Melchiti e i Ruteni hanno adottato talvolta il titolo latino e innalzato la solennità della festa.

I basiliani ruteni nella loro Congregazione generale di Zyrovice (1661) decretarono di aggiungere una ottava alla festa (cf. *Capitulorum volumen*, Vilna 1900, p. 71), ciò che notano soltanto il *Liturgicon* di Vilna (1692) e quello di Unev (1740). Nel Sinodo provinciale di Leopoli (1891) fu composto un nuovo Ufficio e l'antico relegato alla vigilia. Il *Liturgicon* di Roma (1942) ristabilisce l'antico titolo e l'antico Ufficio, conservando alla festa il suo grado liturgico.

Nessuno meglio del p. M. Jugie studiò il significato della festa presso i Bizantini nei loro documenti letterari e testi liturgici; ecco la sua principale conclusione: l'oggetto della festa è complesso e vi si possono distinguere tre punti di vista: l'annunzio della Concezione per mezzo dell'Angelo, il miracolo della Concezione attiva nel seno sterile, la Concezione passiva della futura Madre di Dio. E questo ultimo elemento occupò principalmente il pensiero degli oratori e dei poeti (cf. DThC, VII, 1, col. 959).

Rito armeno. – Dagli Armeni dissidenti la festa al 9 dic. sarebbe stata introdotta soltanto due secoli fa (cf. C. Tondini de Quarenghi, *Etude sur le calendrier liturgique de la nation arménienne*, Roma 1906, p. 2); nel Calendario pubblicato dai Mechitaristi a Vienna nel 1877 il titolo è quello latino; la data è sempre il 9 dic. (cf. N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis*, II, Innsbruck 1897, p. 625).

Rito siro. – In un *Menologio* scritto nell'a. 1166 (cod. Bodl. Dawk. 32) e poi in un Calendario redatto da Giacomo di Edessa ma scritto nel 1635 (cod. Vat. Syr. 37) si riscontra al 9 dic. la nostra festa con il titolo in uso presso i Bizantini. In tanti altri *Menologi* però della Chiesa sira monofisita (cf., p. es.: PO 10) non se ne trova menzione.

Invece i Siri uniti a Roma la celebrano solennemente all'8 dic. con il titolo latino (cf. *Synodus Sciarfensis Syrorum a. 1888*, Roma 1897, p. 65); anzi nel loro *Fenqitho* (II, Mossul 1886, pp. 376-412) si trova l'Ufficio con tutta una ottava: creazione recente.

Anche i Maroniti celebrano la festa dell'Immacolata; in un Calendario pubblicato a Roma nel 1830 la festa si trova menzionata al 9 dic. (cf. N. Nilles, *op. cit.*, II, p. 681), ma oggi la celebrano all'8 dic.

Nel Calendario di Ǧibrā'īl ibn al-Golai scritto nel 1673 (cf. PO 10, 349-53) la festa non è menzionata e nel Sinodo del Monte Libano (cf. *Acta et decreta.... collectio Lacensis*, II, Friburgo 1876, col. 109) non figura fra le feste di precetto come lo è oggi.

Rito caldeo. – Soli fra gli Orientali i nestoriani non conoscono né hanno conosciuto, a quanto pare, la festa dell'I.C. I Caldei uniti a Roma l'hanno con il titolo latino all'8 dic. e un certo monaco Damiano ha composto per essa un Ufficio (cf. *Maria. Etudes sur la Ste Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir*, I, Parigi 1949, p. 349). Non appare ancora fra le nuove feste introdotte dal patriarca Giuseppe II Ma'rūf (1695-1713; cf. Vat. Borg. Syr. 89) né fra quelle segnalate da una relazione del 1765 (cf. J. Vosté, *Les actes du synode chaldéen de.... 1853*, Roma 1942, p. 137) ma esiste certamente al tempo del patriarca Giuseppe Audo (1847-78).

I Malabaresi hanno da lungo tempo adottato il Calendario dei Latini.

Rito copto. - I documenti copti portano la memoria della concezione di Anna a due date diverse. Il *Sinassario* attribuito a Michele, vescovo di Malig del sec. XIII (cf. J. Forget, *Synaxarium Alexandrinum*, in *Corp. Script. Christ. Or.*, 3ª serie, XIX, p. 252), come un calendario moderno dei Copti dissidenti (cf. S. C. Malan, *The Calendar of the Coptic Church*, Londra 1873, p. 37) indicano la festa al 7 Mesrì (oggi, sarebbe il 31 luglio, secondo il Calendario giuliano). Ma altri documenti appartenenti ai secc. XIII e XIV (cf. PO 10, 175, 195, 226, 260), come anche un calendario moderno (cf. N. Nilles, *op. cit.*, II, p. 700) e il Sinodo dei Copti cattolici (cf. *Synodus Alexandrina Coptorum habita Cairi a. 1898*, Roma 1899, p. 67) hanno la festa al 13 Koiak (oggi, sarebbe il 9 dic., secondo il Calendario giuliano).

Gli Etiopi hanno tradotto il *Sinassario* di Michele di Malig nel sec. XIV (cf. PO 9, 393), e così celebrano la festa ancora oggi al 7 Nahasi ossia al 31 luglio (cf. G. Nollet, *Le culte de Marie en Ethiopie*, in *Maria*, cit., I, Parigi 1949, p. 393).

Ma gli Etiopi uniti a Roma la celebrano all'8 dic.

La differenza di data, 8 e 9 dic., suscita una questione. Come la natività della Madonna si festeggia da tutti all'8 sett. e come quella festa esisteva prima della nostra, si domanda come i Bizantini e quelli che li hanno seguiti, sono arrivati a mettere la Concezione al 9 dic. Il p. Pl. de Meester, *La festa della Concezione di Maria Santissima nella Chiesa greca* (in *Bessarione*, 9 [1904], pp. 95-97) avanza varie ipotesi delle quali nessuna soddisfacente, mentre il p. G. Hanssens, *Cinque feste mariane dei riti orientali* (in *Incontro ai fratelli separati di Oriente*, Roma 1945, p. 371) scrive: « A noi sembra più semplice pensare che, mettendo la Concezione al 9 dic. si sia voluto fare in modo che il giorno stesso di detta festa fosse il primo dello spazio di nove mesi di cui il giorno della Natività è l'ultimo, come, p. es., il giorno di Pasqua è il primo del

cinquantesimo che si termina con tutto il giorno della Pentecoste, il giorno di Natale il primo della quarentena che finisce con tutto il giorno della Presentazione del Signore al Tempio ».

Bibl.: Oltre ai libri citati sopra, cf. una doppia raccolta di testi liturgici del rito bizantino: T. Toscani-J. Cozza, *De Immaculata Deiparae Conceptione hymnologia Graecorum*, Roma 1862; J. Thibaut, *Panégyrique de l'Immaculée dans les chants hymnographiques de la liturgie grecque* (con le note musicali), Parigi 1909. Alfonso Raes

III. Storia della festa in Occidente. – La festa della Concezione di Maria solevasi denominare, nel medioevo, la « festa dei Normanni », perché era comune convinzione che questi l'avessero conosciuta in Sicilia e nell'Italia meridionale, da dove l'avrebbero poi trasportata in Normandia e in Inghilterra. Il progresso degli studi liturgici invece ha dimostrato che l'origine della festa in Occidente è da ricercarsi nella Chiesa celtica dell'Irlanda.

Infatti il *Martirologio* di Tallaght (inizio sec. IX) e il Calendario di Oengus (ca. 825) hanno una festa della Concezione di Maria al 3 maggio, data sulla cui provenienza si disputa ancora. In Inghilterra poi, prima dell'invasione normanna (1066), alla data 8 dic. si trova la festa della Concezione di Maria in vari Calendari (Old Minster, Winchester, ca. 1030, New Minster, ca. 1035) e soprattutto nel noto Messale e Pontificale del vescovo Leofric di Exeter (ca. 1050). Bernoldo di Costanza, autore del *Micrologo* (m. 1110) non dà alcuna notizia sulla festa. In Inghilterra e nei territori limotrofi invece essa si diffuse ancora; nel 1128 appare in alcuni monasteri benedettini (Ramsay, Edmundsbury, Reading, ecc.); nello stesso tempo anche nella provincia ecclesiastica di Rouen (sotto il vescovo Ugone, ca. 1129). Nel 1140 si verificò a Lione il celebre contrasto fra il Capitolo, che voleva introdurla, e s. Bernardo, che la rigettava. Nel 1154 il priore di S. Pietro di Regula (diocesi di Bazan), introducendola nella sua abbazia, dichiarò che quasi tutta la Francia la celebrava. Il Beleth, nel suo *Divinorum officiorum ac eorundem rationum explicatio* (ca. 1161-65), pur riconoscendone la diffusione la rigettò come « non authentica ». A Rouen la festa ebbe il grado uguale a quella dell'Assunta sotto l'arcivescovo Rotrico (1165-83). A Parigi la *Conceptio* è regolarmente celebrata nel 1196.

Anche in Italia fa la sua apparizione, ma il vescovo Sicardo di Cremona (m. nel 1225), nel suo celebre *Mitrale*, servendosi quasi delle stesse parole del Beleth, la rigetta acremente. Per l'Italia, sono istruttive le notizie raccolte da A. Ebner (*Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Friburgo in Br. 1896). La festa si trova già in un Sacramentario (sec. XII) appartenuto ai frati Agostiniani di Gerusalemme (Roma, Biblioteca Angelica, D. 7, 3), in un altro della Biblioteca Vaticana (lat. 7231) del sec. XII-XIII, in un Sacramentario della Basilica Vaticana, della seconda metà del sec. XIII (Capitolo S. Pietro, F 13), in un Messale "pieno" della chiesa di S. Nicola a Trani della fine del sec. XIII (Biblioteca Vaticana, Reg. 2049), in un altro Messale "pieno" della stessa epoca dei Certosini di S. Croce a Roma (Biblioteca Casanatense, 1394) con l'indicazione: *Sanctificatio Virginis gloriosae Mariae*. Del sec. XIV sono un Messale di Roma (o di Alatri) ora alla Biblioteca Vaticana (Ott. 356), un altro di Orvieto (Roma, Biblioteca Casanatense 704), uno della chiesa di S. Nicola in Carcere a Roma, ove è ricordata anche la dedicazione di un *altare Conceptionis*; del sec. XV esiste un Messale domenicano della regione napoletana: *Sanctificatio B. Mariae Virginis* (Napoli, Biblioteca nazionale, VI E 3), uno dei Certosini, con la stessa denominazione (Biblioteca Vaticana, lat. 7209). Dei libri con la festa aggiunta al testo originale basta accennare ad alcuni: a Montecassino, in un Messale "pieno" del sec. XI, la festa è stata aggiunta quasi contemporaneamente (Montecassino, NN. 540); così anche in un Sacramentario dei Benedettini di Moggio (Udine) del sec. XIII (Udine, Biblioteca arcivescovile, f. 16); spesso si trovano le relative aggiunte nei Messali dei Frati Minori e di altri religiosi.

In Francia, il Concilio di Le Mans (1247) dichiarò la festa della Concezione *de praecepto*; a Reims la si celebrava certamente nel 1261-71. Di grande importanza per la sua diffusione è l'a. 1263, in cui il Capitolo generale dei Francescani ne stabilì la celebrazione in tutto l'Ordine. In Inghilterra, mentre un Sinodo provinciale di Oxford (1222) si rifiutò di dichiararla, già in uso, come festa *de praecepto*, il Sinodo diocesano di Exeter (1287) la impose anche al clero secolare. Durando, vescovo di Mende, profondo conoscitore della liturgia romana e papale (m. a Roma nel 1296) non ne fa alcun cenno nella grande opera *Rationale divinorum officiorum*, compendio generale della scienza liturgica di quell'epoca. Nel 1300 un Sinodo di Bajeux annovera la festa della Concezione fra quelle mariane *de praecepto*. Nel 1306 il Capitolo generale dei Carmelitani la introduce nell'Ordine come *totum duplex* (cioè festa solenne). A Magonza la festa è attestata nel 1318. Verso il 1330 ad Avignone è celebrata con grande solennità nella chiesa dei Carmelitani, e poco dopo è accolta da Giovanni XXII nella propria cappella. Verso lo stesso tempo (1334) è celebrata nella certosa di Val-St-Aldegonde, e l'anno dopo in tutto l'Ordine certosino; nel 1343 riceve il grado di *festum solemne*. Fra gli aa. 1338 e 1348 è accolta nella grande diocesi di Treviri: nel 1350 ad Utrecht e Münster in Westfalia. Nel 1394 è accolta anche dal Capitolo generale dei Domenicani come *totum duplex*. È impossibile seguire più minutamente la diffusione della festa, che durante il sec. XV divenne praticamente comune.

Per decreto del Concilio di Basilea, sess. XXVI (17 sett. 1439) concernente la dottrina dell'I. C., la festa guadagnò molto terreno. Un Breviario stampato a Magonza nel 1507 si serve dei testi di questo Concilio per il secondo notturno.

Di grande importanza per la definitiva ed universale accettazione della festa è il pontificato di Sisto IV. Nella iscrizione (ora nel cortile dell'ex-ospedale della Consolazione) che contiene la concessione di molte indulgenze per la costruenda chiesa di S. Maria delle Grazie (1472), egli chiama la Vergine « Immaculata virgo » (V. Forcella, *Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma*, VIII, Roma 1876, p. 324, n. 780); nel 1476 pubblicò una bolla con cui elargì per la festa della Concezione le stesse indulgenze concesse dai suoi predecessori per la festa del *Corpus Domini*, adottando i formulari liturgici redatti, dietro suo ordine, dal notaio Leonardo de Nogaroli (*Bullarium Romanum*, V, Torino 1860, pp. 269-70). Questi testi furono introdotti nei libri dei Francescani ed ebbero una larga diffusione. Fece inoltre costruire presso S. Pietro una sontuosissima cappella ad uso del coro, dedicata l'8 dic. 1479, in onore della I. C. di Maria e dei ss. Francesco ed Antonio (E. Steinmann, *Die sixtinische Kapelle*, I, Monaco 1901, pp. 11-26), ove volle esser sepolto (il celebre monumento del Pollaiuolo).

Pio V, nella riforma del Breviario (1562), sostituì l'Ufficio del Nogaroli con quello della Natività di Maria, con gli opportuni adattamenti, aggiungendo anche nuove lezioni. Nell'edizione del Breviario di Clemente VIII, la festa della Concezione fu elevata a *duplex maius*. In molti luoghi era celebrata con ottava; così, p. es., Alessandro VII (1665) concesse l'ottava alla Repubblica di Venezia, Clemente IX (1667) allo Stato pontificio, elevando in pari tempo la festa al grado di seconda classe. Innocenzo XII (15 maggio 1693) prescrisse l'ottava a tutta la Chiesa, innalzando in pari tempo la festa a seconda classe. Clemente XI poi (6 dic. 1708) impose la festa a tutta la Chiesa *de praecepto*. Benedetto XIV istituì la solenne Cappella papale nel giorno della Concezione di Maria

nella basilica di S. Maria Maggiore. Fino a questo tempo, nelle solite cappelle papali dell'Avvento, quando nella seconda domenica d'Avvento occorreva la festa della Concezione, precedeva sempre la domenica; Benedetto XIV invece dava la precedenza alla festa. Durante le discussioni per la riforma liturgica sotto lo stesso Benedetto XIV, si trattò molto della opportunità di sopprimere l'ottava perché ingombrante in Avvento, ma l'adunanza conclusiva del 2 febbr. 1742 non portò ad alcuna decisione; poi tutta la riforma si arenò.

Al momento della definizione (1854), erano in uso in tutta la Chiesa latina tre diversi formulari di Messa e Ufficio, fra i quali primeggiava ancora quello del Nogaroli.

Pio IX, ad istanza di molti vescovi e per proprio desiderio, ordinò nel 1863 la composizione di un nuovo testo liturgico « dogmatico », che rendesse cioè con precisione la verità definita. A questo scopo istituì un'apposita Congregazione, che tenne la prima adunanza il 23 maggio di quello stesso anno. Fu proposto per la discussione un formulario (Messa e Ufficio), dovuto al p. Luigi Marchesi C. M., e da lui divulgato per la stampa; ma le discussioni finirono con l'eliminazione del progetto. In seguito a contatti diretti del segretario della Congregazione dei Riti, mons. Bartolini, con Pio IX, egli stesso, per volere del Pontefice, preparò un nuovo testo, il quale, dopo vari cambiamenti e sostituzioni, fu approvato da Pio IX il 27 ag.; la festa fu allora chiamata della I. C. In data 25 sett., con un apposito breve apostolico, Pio IX abolì i formulari esistenti, prescrivendo a tutta la Chiesa, anche a coloro che avevano un rito proprio, il nuovo testo della Messa e Ufficio per la festa e per l'ottava, e, ove fosse in uso, Messa vigiliare. Dell'Ufficio del Nogaroli rimase l'*Oremus* principale, con una piccola, ma significativa innovazione: invece di *filio suo* si legge adesso *filio tuo*. Finalmente Leone XIII (30 nov. 1879) prescrisse a tutta la Chiesa anche la vigilia. Purtroppo nell'Ufficio della festa e dell'ottava sono state introdotte delle lezioni apocrife. Nella festa, il *sermo s. Hieronymi* del secondo notturno è di Ambrogio Autperto (v.), e nel giorno dell'ottava l'omelia del terzo notturno non è di s. Epifanio di Salamina, ma di un altro Epifanio, detto il Cipro, vissuto nella metà del sec. IX (S. Congregazione dei Riti, *Decreta* 1863, App. C.).

Bibl.: P. Lambertini (Benedetto XIV), *Delle feste di Gesù Cristo Signor Nostro e della B. Vergine Maria*, Venezia 1757, pp. 321-34; S. Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, trad. franc. di R. Biron, 2 voll., Parigi 1905, passim; M. Cerrati, *Tiberii Alpharani de Basilicae Vaticanae antiquissima et nova structura* (*Studi e Testi*, 26), Città del Vaticano 1914, pp. 165, 190; K. A. H. Kellner, *L'anno ecclesiastico*, trad. it., 2ª ed., Roma 1914, pp. 212-33; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 255-261.

Giuseppe Löw

(*fot. Attualità Giordani*)

Immacolata Concezione - Omaggio floreale alla statua dell'I. (1950). Roma, Piazza di Spagna.

IV. Arte. – Nei testi liturgici orientali, fino dal sec. X le illustrazioni che si riferiscono all'8 dic., giorno festivo della Concezione di Maria Vergine, rappresentano l'incontro di Gioacchino ed Anna sotto la Porta d'Oro del Tempio di Gerusalemme; infatti da quell'istante viene posto in Anna l'inizio della vita di Maria. E con la rappresentazione di tale concetto viene cominciata nei libri dei monaci del Monte Athos la vita della Vergine.

Tale rappresentazione è ripetuta più volte nell'arte sia orientale che occidentale, e basti a questo proposito citare quella mirabile rappresentazione che ne dette Giotto negli affreschi della Cappella dell'Arena a Padova, quella di un pittore del XIV sec. nella crocera del duomo di Bressanone, quella del Dürer in una sua stampa famosa. Talvolta tale rappresentazione viene resa più complessa dalla presenza di un angelo che congiunge le teste di Anna e di Gioacchino; così nell'affresco di un pittore giottesco in S. Maria Novella a Firenze e in una tavola di Bartolomeo Vivarini in S. Maria Formosa a Venezia. Altre volte, come in un breviario belga con l'Ufficio della Vergine nella Biblioteca di Vienna (n. 1984), due arbusti nascono dal petto di Gioacchino e di Anna e s'uniscono a sorreggere un fiore che porta impresso nel Calice la immagine della Vergine. Ma già alla fine del XV sec. i pittori e gli illustratori dei sacri testi tendono alla rappresentazione diretta della I. C. raffigurando la Vergine che, per volontà di Dio, scende su questa terra al compiersi dei tempi. Così in un quadro di Luca Signorelli nel duomo di Cortona, così in un altro di Antonio Sogliani agli Uffizi di Firenze.

Frattanto altri pittori del Rinascimento, quali Francesco Zaganelli da Cotignola in un quadro della Pinacoteca di Forlì del 1513, ove è raffigurato l'Eterno che lascia cadere sulla terra ove è la Vergine fra alcuni santi una cintola con su scritto « Tota pulchra es et macula originalis non est in te », cercano di rappresentare figurativamente gli attributi litaniaci.

Ma è nell'arte spagnola, ad opera del pittore Jan de Juanes (1507-76), in un quadro dipinto per la chiesa dei

Gesuiti di Valencia, che la Vergine biancovestita, a mani aperte, per la prima volta si erge sulla luna per rendere figurativamente il concetto di « pulchra ut luna » mentre nella parte superiore del dipinto appare la S.ma Trinità che l'incorona. Tale rappresentazione gradualmente però si semplifica e presto la Vergine apparirà sola, in una visione trionfale su di uno sfondo di cielo, schiacciando il serpente del peccato, in piedi sul globo o su di uno spicchio di luna. Nel quale ultimo elemento figurativo si può anche riconoscere, oltre la figurazione del concetto sopra accennato di «pulchra ut luna», quello allusivo alla vittoria dei popoli cristiani sui musulmani.

Per le rappresentazioni più famose della I. C. in questo suo definitivo aspetto, quale venne anche accettato ufficialmente allora che ne fu proclamato il dogma (1854), si ricorda quella di Ludovico Carracci in un quadro della Pinacoteca di Bologna, quella di Guido Reni in una tela oggi nella Galleria Houghton presso Londra, quella bellissima del Tiepolo, pure in una tela nella Pinacoteca di Vicenza, e infine quella che si erge sulla colonna elevata in Roma in Piazza di Spagna ad opera di Luigi Poletti in occasione della proclamazione del dogma da parte di Pio IX. - Vedi tavv. CI-CII.

Bibl.: K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, p. 646 sgg. Emilio Lavagnino

IMMACOLATA CONCEZIONE DELLA B. V. M. NELL'OLANCHO. - Prelatura *nullius* nell'Honduras nell'America centrale.

Ha una superfice di 33.634 kmq. con 68.133 ab.; conta 5 parrocchie con 10 sacerdoti regolari (1949).

La prelatura è stata creata dal papa Pio XII il 6 marzo 1949; la residenza prelatizia è in Iuticalpa; è suffraganea di Tegucigalpa. Enrico Josi

IMMAGINAZIONE. - Di solito è presa per sinonimo di fantasia (v.). Nell'aristotelismo medievale Avicenna distingueva, attribuendo alla i. la funzione di elaborazione delle immagini che la fantasia riceve e conserva. Ma s. Tommaso, seguendo Averroè, le ridusse a una sola facoltà (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 78, a. 4).

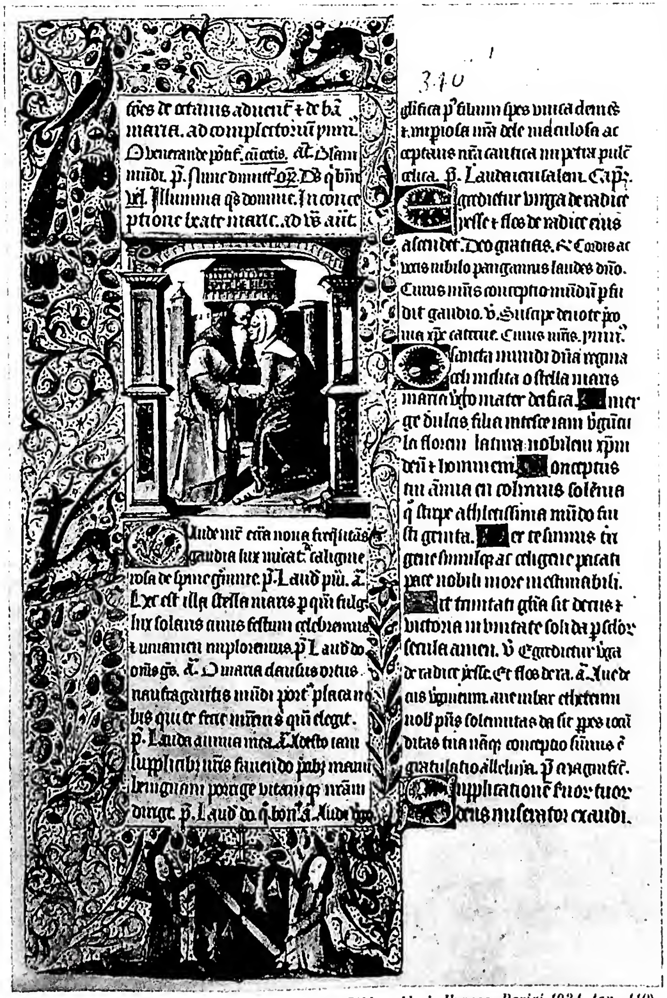
Bibl.: C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Milano 1941, p. 85 sg. Cornelio Fabro

IMMAGINI, culto delle. - È l'onore reso alle i. sacre, cioè alle rappresentazioni dipinte o scolpite di Gesù Cristo, di Maria Vergine e dei santi. Lo stesso onore è tributato alle rappresentazioni di esseri incorporei: Dio Padre, la Trinità, lo Spirito Santo, gli Angeli. Rientra spesso nel culto delle i. quello reso alla Croce, alle reliquie, al libro del Vangelo, agli oggetti consacrati, perché non differisce essenzialmente dal primo. Si tratta di un culto relativo, tale, cioè, che non si riferisce all'immagine o all'oggetto sacro per se stesso, ma piuttosto alla persona rappresentata o a Dio (v. culto).

I. Storia. – Occorre distinguere tra l'uso delle i. e il culto che si dà loro. La storia ricorda uomini che hanno favorito l'uso e combattuto il culto delle i. Nella Chiesa, l'uso ha preceduto il culto, il quale non si è sviluppato che lentamente. L'uso risale alle origini. Il Vecchio Testamento pareva contrario tanto all'uso che al culto delle i., come sembra dedursi da *Ex.* 24, 4: « Non farai i. o figura alcuna né di ciò che si trova nell'alto dei cieli, né di ciò che si trova sulla terra e di ciò che si trova nel profondo degli abissi ». In realtà, tale proibizione non fu mai assoluta, per lo meno in un determinato periodo; si pensi, p. es., ai cherubini dell'arca dell'alleanza e al serpente di bronzo (*Ex.* 25, 18; 37, 7-9; *Num.* 21, 8-9; *Reg.* 7, 25). È nel tempo successivo all'esilio, soprattutto nell'epoca dei Maccabei, che il giudaismo comincia a proscrivere qualsiasi i. per timore dell'idolatria.

Le molteplici pitture delle catacombe, le sculture dei sarcofagi cristiani, alcune statue del Buon Pastore dicono chiaramente che la Chiesa ha usato le i. fin dalle origini. Tertulliano parla dell'i. del Buon Pastore esistente sui calici (*De pudicitia*, 7, 10) ed Eusebio di Cesarea dice di aver visto con i propri occhi le i. dipinte dei ss. Pietro e Paolo e di Gesù (*Hist. eccl.*, 7, 18). Soltanto poche voci isolate, appoggiandosi all'autorità del Vecchio Testamento, disapprovano tale uso; si fa il nome di Clemente Alessandrino, di Tertulliano, Minucio Felice, Arnobio e Lattanzio. Il Concilio di Elvira (305 ovvero 306) dice nel can. 36: « Placuit picturas in Ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur ». In una lettera a Costanza, sorella di Costantino, Eusebio respinse le i. per paura dell'idolatria (cf. A. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, Parigi 1852, pp. 383-86; Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 18). Si è pensato per molto tempo che s. Epifanio fosse del medesimo parere in una lettera diretta a Giovanni di Gerusalemme, di cui non si possiede che una traduzione latina, attribuita a s. Girolamo. C'è però motivo di credere che tale lettera sia stata manipolata dagli iconoclasti (cf. Mansi, XIII, 292). Nei secc. iv e v l'uso delle i. si riscontra dappertutto. Per quel che riguarda il culto propriamente detto, esso si manifesta principalmente intorno alla Croce. Per le i. specifiche di Gesù Cristo, della Vergine e dei santi, le testimonianze sono molto più rare. Bisogna arrivare ai secc. vi e vii per trovare testimonianze del tutto esplicite. Risalgono a quest'epoca le i. acheropite (v.): a tali i. si presta indubbiamente una speciale venerazione. Verso la fine del sec. vi, Leonzio, vescovo di Neapolis in Cipro, nel suo cinquantesimo discorso apologetico contro i giudei, difese i cristiani dall'accusa di idolatria e tracciò già le prime linee della teologia del culto della Croce e delle i. (PG 93, 1597-1609). In Occidente, il poeta Fortunato accenna ad una lampada che arde dinanzi all'i. di s. Martino. S. Gregorio Magno biasima il vescovo di Marsiglia, Sereno, il quale ha avuto l'ardire di spezzare le i. per allontanare dal popolo il pericolo della idolatria (*Epist.*, 11, 13). In altro luogo, lo stesso Santo parla della venerazione alla Croce e alle sacre i. (*Epist.*, 9, 6). A muover guerra all'uso e al culto delle i. furono soltanto i Giudei e le sètte manichee, p. es., i pauliciani dell'Asia Minore. Ad essi bisogna aggiungere alcuni teologi monofisiti del primo periodo: Filosseno di Mabbūg, Severo d'Antiochia, Pietro Fullone, i quali, peraltro, non furono seguiti dalle Chiese monofisite, che hanno mantenuto il culto delle i. alla maniera dei Bizantini (cf. M. Jugie, *Theologia Orientalium dissidentium*, V, Parigi 1935, pp. 577-83). Quando nel 726 scoppiò la prima persecuzione iconoclastica, nella Chiesa, vigeva dappertutto non soltanto l'uso ma anche il culto delle i., il quale invero aveva già dato luogo a qualche abuso.

Le persecuzioni iconoclastiche (v. iconoclastia) ebbero delle ripercussioni in Occidente. Appena apparve l'eresia, fu condannata nei Concili di Roma del 731 e del 769. Anche nel Sinodo tenuto a Gentilly (769) se ne fece parola. Una vera e propria controversia relativa al culto delle i. ebbe origine soltanto sotto Carlomagno dopo il II Concilio di Nicea (v. carolini, libri). Il papa Adriano I dovette prendere la difesa del Concilio a dimostrarne l'ortodossia, ma i teologi franchi forse non rimasero convinti. È certo che, alcuni anni dopo, i vescovi franchi fecero lieta accoglienza alla lettera scritta dall'imperatore bizantino Michele il Balbuziente a Luigi il Buono (824). L'imperatore Michele era un iconomaco moderato. Respingeva il culto delle i., ma ne accettava l'uso. I vescovi franchi, con il beneplacito di papa Eugenio II (824-27), vollero tenere un'assemblea a Parigi nell'825, allo scopo di esaminare il problema del culto. I documenti che inviarono a Roma, li rivelano ostinati avversari del culto. Essi biasimarono tanto il Concilio di Nicea che il papa Adriano, e accettarono le tesi dei libri carolini. A questo punto scoppiò il furore iconoclasta di Claudio, vescovo di Torino, uno spagnolo dalla mente ristretta, che fece distruggere Croci ed i. e se la prese anche con il culto dei Santi e delle loro reliquie. L'opera che scrisse per giustificare la sua condotta fu confutata



(da V. Leroquais, Les Bréviaires mss. des Bibl. publ. de France, Parigi 1934, tav. 110)

(da Memoriale officiatum librorum propheticarum seu visionum B. Brigidæ, Roma 1556)

A sinistra: INCONTRO DI GIOACCHINO ED ANNA. Miniatura per illustrare la festa: *In Conceptione beate Marie.* Breviario di Besançon o breviario di Carlo di Neufchâtel - Besançon, Biblioteca municipale, manoscritto 69, p. 346 (fine sec. xv). *A destra:* LA VERGINE IMMACOLATA con le raffigurazioni simboliche di alcuni suoi titoli. Incisione che orna l'inizio delle *Revelationes extravagantes* nell'ed. romana del 1556 - Roma, esemplare della Biblioteca nazionale.

(fot. Alinari)

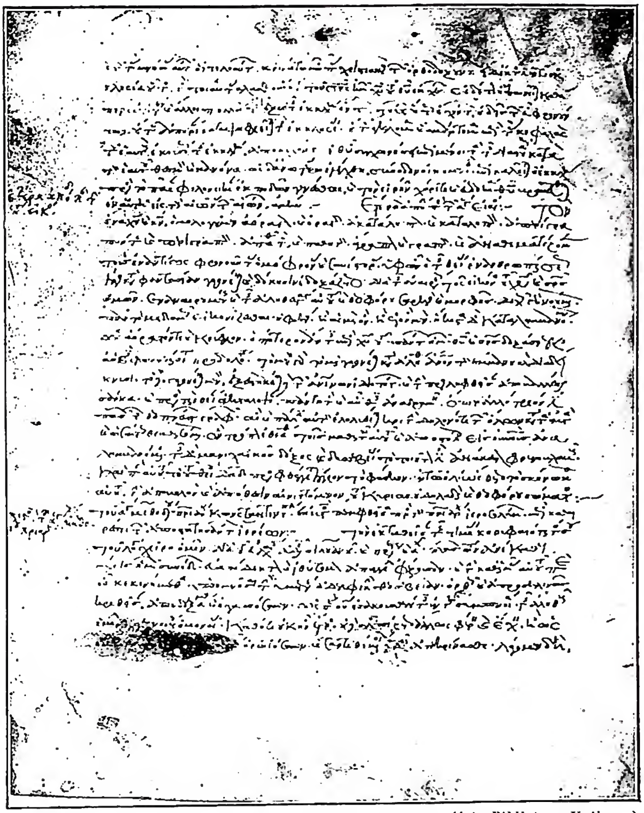
(fot. Alinari)

A sinistra: LA VERGINE IMMACOLATA TRA S. ANSELMO E S. AGOSTINO. Rilievo in terracotta invetriata di Giovanni della Robbia (sec. xv) - Empoli, Collegiata. *A destra:* PARTICOLARE DEL QUADRO DELL'IMMACOLATA di B.E. Murillo (sec. xvii) - Parigi, Louvre.

dal monaco Dungal di S. Dionigi e da Giona vescovo di Orléans, la cui dottrina si avvicina alla definizione di Nicea, la quale fu accolta integralmente in Francia soltanto dopo l'VIII Concilio ecumenico (869-70), che la confermò nel suo terzo canone.

Durante il medioevo come nei tempi moderni, il culto delle i. ed anche semplicemente il loro uso, hanno avuto degli avversari talvolta non meno accesi degli iconoclasti bizantini. In Oriente i bogomili, affini ai pauliciani; in Occidente Pietro ed Enrico de Bruys, i wicleffiti e gli ussiti disprezzavano le i., soprattutto la Croce. Anche i protestanti fecero guerra alle i. e le distrussero; si distinsero i calvinisti ai quali si deve la rovina di numerosi e preziosi tesori dell'arte cristiana. Contro di loro, il Concilio di Trento proclamò nuovamente la legittimità del culto delle i.

In Oriente, dopo la lotta iconoclasta, e fino ai giorni nostri, soprattutto in Russia, il culto delle iconi ha preso uno sviluppo straordinario, che si può ritenere eccessivo. Mentre le statue sono proibite, abbondano le i. dipinte e sono oggetto di culto non soltanto nelle Chiese, ma anche nelle case private e un po' dovunque. Molto più moderato si è manifestato l'Occidente. Molte i. non sono oggetto di culto propriamente detto e sono usate come ornamento e come mezzo istruttivo: p. es., gli affreschi, i musaici, le vetrate dipinte. Certe iconi antiche sono oggetto di particolare venerazione e soprattutto le statue di Nostro Signore, della Madonna e dei Santi.



(*fot. Biblioteca Vaticana*)

IMMAGINI, CULTO delle - *Demonstratio de sanctis imaginibus*, ossia *Apologeticus minor pro imaginibus* di Niceforo, cap. 11 con l'*altera demonstratio*: PG 100, 848-49 - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. gr. 836, f. 134v (sec. XIII).

II. Dottrina. – Che l'uso delle i. sia legittimo ed utile, è una verità d'ordine sperimentale, che non ha bisogno di dimostrazioni. Di i. ci si serve continuamente tanto nella vita famigliare che nella vita sociale, come dimostrano i monumenti ed i ritratti dei re, dei grandi uomini, dei parenti. Non si vede pertanto perché debba essere vietato servirsene nel campo religioso e dipingere o scolpire l'i. del Figlio di Dio fatto uomo, della sua Madre, dei Santi. L'uomo è composto di materia e di spirito; ha bisogno delle cose sensibili e materiali per elevarsi alla conoscenza e all'amore del mondo spirituale e invisibile. L'i. risponde alla triplice funzione di ornamento, decorando i luoghi del culto; di insegnamento, portando l'illetterato e l'ignorante alla conoscenza degli episodi della storia sacra, delle verità insegnate dal catechismo e richiamando alla mente di tutti queste stesse verità; di incitamento alla pietà: infatti la vista di un'i. suscita sentimenti di rispetto, di venerazione, di amore, di confidenza verso la persona che rappresenta e con la quale ci mette in relazione.

La natura poi del culto propriamente detto che si rende alle i. in quanto tali, è stata definita in tre concili ecumenici: nel II Concilio di Nicea (787), nel IV di Costantinopoli (869-870) e in quello di Trento. La definizione di Nicea dice: «Decidiamo di riprendere le sacre e venerande i. di Gesù Cristo, della sua santa Madre, degli Angeli e dei Santi... di render loro rispetto e onorifico culto (τιμητικὴν προσκύνησιν); non certamente il culto di vera e propria latria che conviene soltanto a Dio, ma quell'onore che si dà all'i. della preziosa e vivifica Croce, ai Vangeli e agli altri oggetti sacri. Infatti l'onore che si rende all'i. ricade sul prototipo e colui che dà venerazione all'i., dà venerazione alla persona che essa rappresenta» (Mansi, XIII, 377-80). Il Concilio di Trento confermò la stessa dottrina in questi termini: «Imagines Christi, Deiparae Virginis et aliorum sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendum: non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, velut olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant (*Ps.* 134, 15), sed quoniam honor qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant, ita ut per imagines, quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et sanctos quorum illae similitudinem gerunt, veneremur» (Denz-U, 986).

Il culto di cui le i. sono oggetto è, dunque, un culto relativo, che non si limita alla materia di cui essa è fatta, ma si riferisce all'originale, nel senso che i ***segni esterni*** di venerazione che si dànno all'i., ***interiormente*** sono diretti all'originale; ed è proprio per quest'ultimo che si onora l'i. Non vi è alcun caso, in cui tali segni esteriori di venerazione dati all'i. possano definirsi atti di adora-

zione, sia pure di adorazione relativa. È vero che s. Tommaso e molti altri teologi dopo di lui parlarono proprio di adorazione relativa, per quanto riguarda la Croce e l'i. del Salvatore. Ma questa terminologia è pericolosa e la Chiesa non l'ha mai consacrata nei suoi documenti ufficiali. Secondo i Padri, difensori del culto delle i., l'adorazione, la latria propriamente detta è sempre assoluta e si riferisce soltanto a Dio. Secondo la definizione del Concilio di Nicea, non c'è diversità di natura tra il culto che si rende alla Croce ed alle i. del Salvatore e quello che si rende alle i. dei Santi. Che gli scolastici abbiano usato l'espressione « adorazione relativa », dipende dal fatto che essi ignorarono la definizione del Concilio di Nicea e vissero prima del Concilio di Trento. Del resto, la differenza esistente fra loro e gli antichi Padri è più formale che sostanziale. Quando ci si trova dinanzi all'i. di Gesù si può fare astrazione da essa e comportarsi come se l'originale di quell'i. fosse presente in persona. L'i. allora rappresenta una semplice occasione per rendere al Salvatore il culto di adorazione che è sempre un culto assoluto.

Il culto delle i. è di per sé lecito e utile, ma non necessario. La Chiesa potrebbe anche, per ragioni particolari, sopprimerlo momentaneamente. Se l'ha difeso con tanto vigore contro gli iconoclasti, è soltanto perché costoro l'accusavano di errore e di idolatria.

Bibl.: Per la storia: G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, Roma 1864; O. Marucchi, *Manuale di archeologia cristiana*, ivi 1908, specialmente pp. 346-66; X. Scaglia, *Notiones archeologicae disciplinis coordinatae*, III. *Symbola et picturae coemeteriales*, ivi 1910; I. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, III, 2ª ed., Parigi 1912, pp. 435-83 (eccellente sintesi storica fino al sec. IX compreso). Per la dottrina: *Sum. Theol.*, 3ª, q. 25, a. 3; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tract. 18, disp. 27; R. Billuart, *Cursus theologicus universalis. De Incarnatione*, diss. 23, a. 3; I. Guevara, *Dissertatio historico-dogmatica de sacrarum imaginum cultu religioso*, Foligno 1789; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, IV, Friburgo in Br. 1900, pp. 328-335; Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, III, 10ª ed., Innsbruck 1900, pp. 668-74; V. Grumel, *Images (Culte des)*, in DThC, VII, coll. 766-844; id., *L'iconologie de st Théodore Studite*, in *Echos d'Orient*, 20 (1921), pp. 257-68. Per la dottrina delle Chiese orientali dopo lo scisma, cf. M. Jugie, *Theologia Orientalium*, II, Parigi 1933, pp. 710-18; V, ivi 1935, pp. 276-279, 577-84. Martino Jugie

III. Diritto canonico. – Per poter essere oggetto di culto è necessario che le i. non rappresentino alcunché di contrario alla fede e ai buoni costumi; che siano conformi a quanto è riferito, riguardo a ciò che raffigurano, nella S. Scrittura e nella tradizione, e *non insolitae*, nel qual caso non possono venir esposte senza approvazione dell'Ordinario; che non si allontanino, infine, nelle vesti e nei colori, dalla disciplina approvata dalla Chiesa (CIC, cann. 1279 e 1399, 12). Esse non possono essere scolpite nel pavimento. Le i. stampate, con o senza preghiere aggiunte, devono avere la previa approvazione ed autorizzazione dell'autorità ecclesiastica (cann. 1385 § 1, n. 3; 1386 § 2).

La benedizione solenne delle i. da esporre alla pubblica venerazione è riservata all'Ordinario, il quale può tuttavia delegare qualsiasi sacerdote (can. 1279 § 4).

È permessa l'incensazione e la benedizione delle i. durante la sacre funzioni, e l'apposizione, dinanzi ad esse, di luci e di ornamenti. Come è noto, le i. esposte nelle chiese debbono essere velate dal Sabato precedente la Domenica di Passione fino al momento del *Gloria* il Sabato Santo, eccetto quella del Crocifisso che si scopre nella Messa dei Presantificati, il Venerdì Santo.

Norme speciali sono poi stabilite per le i. preziose (per antichità, valore artistico e per il culto ad esse tributato), che non possono essere restaurate senza il consenso scritto dell'Ordinario (can. 1280), né essere alienate o trasferite in perpetuo in altra chiesa senza il permesso della S. Sede (can. 1281 § 1).

Bibl.: Wernz-Vidal, IV, 1, p. 589 sgg.; W. Schammi, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, Monaco 1949. Rodolfo Danieli

IMMANENTISMO. - Neologismo, che ha avuto molta fortuna nel pensiero moderno e contemporaneo, sia nelle discussioni filosofiche con lo sviluppo dell'idealismo trascendentale, sia in quelle religiose al tempo della polemica modernista. Ad evitare equivoci, bisogna tenere distinti i due termini « immanenza » ed « i. »: non ogni posizione d'immanenza è i. Quest'ultimo indica (se usato nel suo senso preciso e non vago ed ambiguo) una dottrina esclusiva della trascendenza gnoseologica e metafisica – e perciò anche teologica –, una sistemazione del conoscere e del reale nella loro totalità fatta in modo da chiudere l'uomo nella sua stessa immanenza: adeguazione perfetta ed esaustiva del pensiero e dell'essere. Immanenza, invece, può significare (come, p. es., nel Blondel e nella cosiddetta « filosofia dell'azione »; v. azione) il legame tra due esseri senza che ciò comporti la loro identificazione: è all'uomo « immanente » un « trascendente » che, come tale, non s'identifica con lui e, come immanente, non gli è spazialmente esteriore o separato. In questo senso, l'immanenza è un « metodo » che porta alla trascendenza, cioè indica lo svolgimento integrale di quanto è immanente al pensiero al punto che, al massimo dello sviluppo, termina necessariamente nella trascendenza, cioè fa capo ad una conclusione, che è opposta e contraria a quella dell'i. Così usati, i termini di « immanenza », di « immanente » e di « metodo dell'immanenza » investono questioni religiose che, per quanto non vadano identificate senz'altro con la dottrina del modernismo (Blondel, p. es., ne è fuori), si collegano ad essa (v. immanenza; modernismo) e, comunque, sono ben altro dell'i. vero e proprio, che è la negazione di ogni forma di trascendenza reale e la risoluzione della religione e del suo contenuto in un momento del processo dello spirito e ad esso immanente. Ci si limita qui alla considerazione dell'i. nei suoi aspetti propriamente filosofici.

Il pensiero greco non ignorò il significato del termine « immanenza »: con la parola ἐνυπάρχειν Aristotele indica l'inerire (l'« essere in » o il « trovarsi in ») degli attributi ad un concetto di cui sono costitutivi. Nel latino classico manca il termine *immanens*, mentre il concetto dell'*in-manere* si trova in *I. Io.* 4, 12 sg: « Deus *in* nobis *manet*, et charitas eius in nobis perfecta est. In hoc cognoscimus quoniam *in* eo *manemus*, et ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis ». Evidentemente il senso giovanneo del termine è radicalmente diverso da quello dell'i. moderno; ma è oltremodo importante rilevare questo capovolgimento di significato, in quanto risalta la differenza profonda (al punto che i due concetti diventano antitetici) tra l'« interiorità » cristiana e l'« immanenza » moderna: la prima importa la trascendenza (il « Dio in noi » di s. Giovanni e poi dei Padri) ed è tale per la trascendenza (interiorità di Dio che ci trascende incommensurabilmente); ridurla all'immanenza, è annullarla come interiorità nella vuota soggettività, in quanto s'identifica ciò che immane al soggetto con il soggetto stesso come tale, in cui immane. In questo modo l'i. finisce con perdere il concetto vero di trascendenza e, con esso, quello vero di immanenza. La filosofia medievale adoperò il termine nel significato aristotelico sopra indicato, ma, oltre che in senso logico, lo usò anche in senso metafisico nella distinzione tra *actio* o *causa transiens* ed *actio* o *causa immanens*, cioè quella la cui azione permane interamente nel soggetto senza modificare il suo oggetto. Si sa che tale distinzione era stata già chiaramente formulata da Aristotele: « Quorum [operum] vero non est aliud quoddam opus praeter actionem, in ipsismet actio est (ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια): ut visio in vidente, et speculatio in speculante, et vita in anima (*Met.*, VIII, 8, 1050 a 34 sgg.; cf. s. Tommaso in h. l.). Spinoza, riprendendo la distinzione scolastica, afferma che Dio è la *causa immanens* di tutte le cose, ciascuna delle quali ha anche le sue *causae transeuntes*: « Extra Deum nulla potest dari

substantia, hoc est res quae extra Deum in se sit... Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens » (*Ethica*, I, 48). La distinzione formale è ancora quella scolastica, ma in Spinoza, che considera Dio come causa *immanens* di tutte le cose, non si sfugge più al panteismo, che è una delle forme teologiche dell'i. E con ciò si è già nella posizione, tipica del pensiero moderno, della contrapposizione dei due termini immanenza-trascendenza, che ha avuto una ricchezza di significati (ed anche una profondità di analisi) nella gnoseologia e nella metafisica dell'idealismo trascendentale.

Tuttavia, per intendere esattamente il significato dell'i. moderno (e per misurare la portata del capovolgimento che esso ha operato della metafisica classica), è necessario tenere ancora presente il concetto aristotelico-scolastico della *causa* o *actio immanens* e cioè : è causa immanente quella nella quale permane la sua azione, opposta all'altra (*transiens*), che *esce* fuori (*exiens*). Nell'i. moderno, invece, l'opposizione non è più tra l'azione che resta all'interno e quella che *va fuori*, ma tra l'azione interna all'essere in cui si produce e quella che *viene da fuori*. In altri termini : è immanente ad un essere tutto ciò che in lui si produce senza intervento di un agente esterno e senza che minimamente influisca una causa esteriore. In tal modo, l'opposizione immanenza-trascendenza acquista un significato nuovo : la prima viene ad indicare l'autosufficenza dell'essere a cui tutto è immanente, che è principio di se stesso, senza che vi sia un'altra causa esterna alla cui azione egli debba alcunché; la seconda sta a significare una causa o principio che *venendo* dal di fuori limita l'incondizionalità dell'essere su cui agisce e lo fa da essa dipendere. In altri termini, dal punto di vista dell'immanenza, l'essere in cui si produce un effetto è esso stesso la causa immanente di tale effetto, di ogni effetto e di se stesso come essere; e perciò esclude la trascendenza, cioè un altro essere « al di là », che di esso sarebbe il principio (e il fine). Quando l'opposizione è posta in questi termini, dall'immanenza si passa all'i. È evidente che, a questo punto, cessa l'opposizione immanenza-trascendenza, in quanto l'i. come tale (non l'immanenza intesa nel suo senso vero) è la negazione della trascendenza nel suo senso autentico, cioè dell'Essere reale « al di là » (*trans*) del mondo umano e naturale e il cui essere non è lo stesso (univoco) dell'essere del mondo. Per l'i. (e l'i., quando è metafisico, non può non essere panteista) il mondo e Dio non sono due realtà realmente distinte ed opposte : Dio immanente al mondo significa che il mondo ha in se stesso il suo principio, la ragione della sua esistenza e di tutti i suoi effetti : il mondo e il suo principio si adeguano perfettamente, cioè ancora il mondo adegua se stesso, è principio di se stesso e perciò è incondizionato ed autosufficente. Anche una filosofia religiosa (modernismo) che del principio di immanenza (« Dio immanente nell'uomo ») fa un uso simile, non sfugge al panteismo e con ciò stesso distrugge il concetto d'immanenza in quanto, adoperato in modo da negare la trascendenza, cessa di esser tale e si trasforma in i., che, come s'è detto, non è più immanenza, che ha senso solo rispetto alla trascendenza. Non lo è più neppure nel senso di un rapporto di coessenzialità reciproca, cioè di una realtà che non esiste (e non può esistere) indipendemente da un'altra (ad es., in quelle teorie che affermano che Dio non esiste indipendente dal mondo, ma tuttavia non s'identifica con esso), in quanto qui permane ancora un certo rapporto immanenza-trascendenza, che l'i. rigoroso ed assoluto non può accettare, anche se sia poi costretto ad ammettere una distinzione fittizia ed illusoria tra il Principio (Soggetto, Io, Spirito) e le sue manifestazioni. Ma tale distinzione, valida per i soggetti finiti od empirici, per il grado, per così dire, fenomenico della realtà, non sussiste metafisicamente, cioè rispetto all'Assoluto, che è le sue manifestazioni, che sono, a loro volta, l'Assoluto e in lui si annullano.

Sul fondamento di questi concetti base, il pensiero moderno ha gradualmente approfondito, chiarito e sistemato l'i., al punto da assumerlo come sua caratteristica essenziale (specie l'idealismo trascendentale tedesco e i suoi molteplici derivati). Ma per orientarsi nell'intricata selva del pensiero moderno e delle sue posizioni immanentistiche, è necessario almeno distinguere tra *i. gnoseologico* ed *i. metafisico*. Occorre trattarli separatamente anche per ragioni cronologiche, pur tenendo presente che l'uno e l'altro sono strettamente connessi.

Malgrado Cartesio sia ancora sulla linea del realismo e della trascendenza, il *Cogito* è il punto di partenza dello svolgimento del pensiero moderno : la filosofia comincia a cessare di essere *scienza dell'essere* (metafisica) e a identificarsi con la *scienza del conoscere*, cioè con la *gnoseologia*, che gradualmente assorbe la metafisica fino a porsi essa stessa come l'unica metafisica possibile. Ma forse, più che con Cartesio, l'i. gnoseologico ha inizio con l'empirismo moderno e precisamente con la fase *critica* di esso, rappresentata principalmente dal Locke (v.) e dallo Hume (v.). È, infatti, con il Locke che la filosofia si fa « critica » della conoscenza, analisi dell'intelletto umano, per saggiarne le possibilità e segnarne i limiti. La filosofia viene così ad identificarsi con l'« indagine critica » intorno alla conoscenza, alle sue origini e al suo valore; essa diventa pura *gnoseologia*. È ancora con il Locke che l'esperienza sensibile viene assunta criticamente come limite della ragione. Proprio in principio del *Saggio* si legge : « è evidente che lo spirito non conosce le cose immediatamente, ma solamente per la mediazione delle idee che egli ne ha ». Ora, per il Locke, le idee non sono che immagine del sensibile, un contenuto della coscienza soggettiva; tra esse la ragione stabilisce nessi e relazioni. Per conseguenza, la verità non è che unione e separazione di segni che l'esperienza sensibile imprime nell'anima. Al di là della « collezione delle idee semplici », la sostanza è un nome vuoto; ma le idee semplici sono un puro contenuto della coscienza soggettiva; dunque il reale conosciuto non è che questo contenuto (*Essay*, l. II, capp. 30-32).

Hume spinge a maggiore coerenza i presupposti dell'empirismo critico : posto che il fatto originario della conoscenza (e al quale ogni conoscenza dev'essere riportata) è la impressione sensibile, le idee non sono che copie : o « ricordi » di impressioni non più attuali, o « anticipazioni », per mezzo dell'immaginazione, di impressioni non ancora ricevute. Per conseguenza, tutto il reale, spirituale e materiale (né vi è una Realtà trascendente o Dio, frutto dell'immaginazione) si identifica con le impressioni e le idee, cioè con i contenuti soggettivi della coscienza. Non vi sono sostanze : la cosiddetta « sostanza » è una collezione di impressioni o di idee; non vi sono nessi causali necessari ed oggettivi : la cosiddetta causalità è solo una « successione costante » di fatti (*Inquiry*, sez. IV; sez. VII). In breve, per lo Hume, il soggetto non può uscire fuori di se stesso : il problema della corrispondenza delle idee e delle cose è inesistente, in quanto non vi sono cose, ma solo impressioni soggettive : ogni cosa (il reale) è un *fascio* di impressioni o di idee, cioè un contenuto di coscienza. Realtà è uguale a *fenomeno* : l'essere di una cosa (e l'essere dell'uomo) è l'*apparire* ad una coscienza. L'i. gnoseologico di Hume è assoluto. Non è propriamente scetticismo, in quanto, identificato il reale (tutto) con il fenomeno (*fenomenismo*), il conoscere adegua il reale. « Idealismo empirico », in quanto fa dell'idea un derivato dalla sensazione, l'i. gnoseologico dello Hume si può anche chiamare *coscienzialismo empirico* : l'universo è un continuo apparire e disparire sensibili a delle coscienze, a loro volta fasci di impressioni soggettive, per cui tutto il reale è un pulviscolo di fenomeni, a cui il meccanismo dell'associazione e dell'abitudine dà l'apparenza della sostanzialità.

Kant (v.) si propone di dimostrare contro lo Hume che il sapere scientifico ha una validità oggettiva, ma insieme accetta dal filosofo inglese – e questo occorre tener presente per intendere e spiegare Kant – il concetto della realtà come coscienzialità. Su questo punto, la differenza tra « fenomenismo » humiano e « criticismo » kantiano è solo questa (ed è, senza dubbio, fondamentale) : Hume identifica il reale con la coscienzialità empirica (*i. gnoseologico empiristico*), Kant con la *coscienzialità trascendentale*, per cui quello del filosofo tedesco si può

chiamare *i. gnoseologico trascendentale*, che, nello sviluppo dell'idealismo assoluto, diventa *i. metafisico trascendentale.*

Per Kant l'approfondimento del concetto di esperienza porta ad una conclusione diversa da quella dello Hume e precisamente a scoprire che vi sono delle *condizioni* o *forme* o *funzioni* oggettive ed universalmente valide non derivabili dalla esperienza sensibile o *a priori*, che rendono possibile l'esperienza stessa in quanto con esse il soggetto la costruisce, cioè dà ordine (leggi) al contenuto fornito dalla recettività sensitiva. Le forme, per Kant, sono trascendentali, cioè non empiriche (perché non ricavate *a posteriori*) e non trascendenti, perché il loro uso legittimo non può oltrepassare i limiti della esperienza. La trascendentalità kantiana comporta, dunque, una duplice immanenza delle forme : immanenza di esse al pensiero e loro uso *immanente* e non *trascendente*, in quanto l'esperienza sensibile costituisce il limite del loro funzionamento e dunque dell'umana conoscenza. L'opposizione tra immanente e trascendente si pone dunque in questi termini : « noi diciamo immanenti i principi la cui applicazione si mantiene in tutto e per tutto nei limiti della esperienza possibile; *trascendenti*, invece, quelli che devono sorpassare questi limiti, cioè le *idee* della ragione » (*Critica d. r. pura, Dialettica trascendentale*, introduz., § 1). Per conseguenza, la ragione per risolvere i suoi problemi (quelli della metafisica) « ha necessità di concetti diversi da quei puri concetti intellettivi, il cui uso è solo immanente, cioè si riferisce all'esperienza in quanto essa può essere data » (*Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, § 40), Tutte le rappresentazioni del soggetto sono accompagnate dall'*Io penso* o dalla consapevolezza che tutte appartengono alla stessa coscienza. « Io la chiamo », dice Kant, « appercezione pura... poiché è appercezione quell'autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione *Io penso* – che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica – non può essere accompagnata da nessun'altra. L'unità di essa la chiamo anche *unità trascendentale* dell'autocoscienza, per indicare la possibilità della conoscenza *a priori*, che ne deriva ». Le molteplici rappresentazioni, date in una certa intuizione, sono tutte insieme mie rappresentazioni, in quanto tutte appartengono ad una autocoscienza (*Critica d. r. pura, Analitica trascendentale*, l. I, cap. 2, § 16). L'*Io penso*, legislatore della natura, costruttore del mondo dell'esperienza, come autocoscienza trascendentale, ha il suo limite nell'esperienza, non la *trascende*. Così la realtà fenomenica (che Kant distingue da quella *noumenica*), cioè il mondo quale lo si conosce, è un insieme di rappresentazioni unificate dall'autocoscienza trascendentale. Tale i. gnoseologico trascendentale differisce da quello empirico dello Hume in quanto la rappresentazione kantiana non è la pura impressione sensibile, ma un contenuto empirico ordinato dalle forme *a priori* o dall'attività trascendentale del soggetto.

Differisce anche dall'*i. metafisico* dell'idealismo trascendentale, dove l'Io non è più soltanto il costruttore del mondo della esperienza, ma il creatore della realtà, cioè non solo della forma ma anche del contenuto, senza che vi sia una realtà noumenica o in sé che lo trascenda. Così l'Autocoscienza diventa il principio assoluto del reale ad essa immanente ed essa, a sua volta, dal reale tutta adeguata. L'*Io penso*, che in Kant è soltanto trascendentalità gnoseologica, nell'idealismo postkantiano si trasforma in trascendentalità metafisica. L'*Io puro* o *assoluto* di Fichte (v.) o *Egoità* è il principio unico, di cui la molteplicità degli individui e delle cose (il mondo) non è che uno dei *momenti*, attraverso cui egli realizza se stesso : tutto è *fenomeno* dell'Io, rappresentazione della coscienza (*Dottrina della scienza*, parte 1ª, § 1). Né la deduzione schellingiana di natura e di spirito dall'« Unità indifferenziata », da un Assoluto originario, arriva sostanzialmente a risultati diversi. Hegel (v.) trae le estreme conseguenze : il processo razionale del mondo (il divenire) è lo stesso processo dell'Assoluto o della Ragione, per cui vi è adeguazione perfetta tra Pensiero ed Essere, razionale e reale : Essere e Pensiero s'identificano. La forma dell'Assoluto è il *concetto* (*Scienza della logica*, l. III, sez. I, cap. 1.) : metafisica e logica fanno uno, anzi la vera metafisica è la stessa logica. Perciò nella filosofia l'Assoluto acquista la sua piena autocoscienza, la sua assoluta libertà e completa rivelazione di sè a se stesso (*ibid.*, sez. III, cap. 3). In breve, il reale nella sua totalità è immanente al pensiero, cioè si risolve nella esperienza consapevole o trascendentalità del Soggetto. Da qui l'avversione dell'idealismo trascendentale per ogni forma di realismo, di dualismo, di realtà o di valori trascendenti. Hegel è la forma metafisica più compiuta dell'i. assoluto, dove realtà e verità s'identificano con il conoscere razionale e la Ragione (dell'ordine umano) è essa a se stessa principio della sua assolutezza. L'essere è così negato nel Pensiero (metafisica del Pensiero), anzi, come dice il Gentile (v.), nell'atto del pensare o nel Pensiero pensante.

Impossibile sia pure accennare alle molteplici forme di i. posthegeliano e della filosofia contemporanea. Ci si limita a notare che ogni forma d'i. gnoseologico è distruttiva del realismo della verità e, con ciò stesso, della verità come tale; come ogni forma d'i. metafisico è distruttiva del concetto di essere e, con ciò stesso, del reale come tale. Inoltre ogni forma d'i. assoluto fatalmente si risolve (anche se si chiama « filosofia dello spirito », « idealismo », ecc.) in forme di positivismo e di materialismo. Non per nulla il positivismo è figlio di Kant, mediatore l'idealismo trascendentale, e il marxismo è figlio di Hegel e dell'evoluzionismo materialista. Infatti, posto il mondo tutto immanente nel Pensiero e il Pensiero tutto immanente nel mondo, idealismo assoluto e positivismo assoluto – la riduzione è dell'idealista L. Weber – sono la stessa cosa. Marx (v.) non dovette far molti sforzi per concludere che il pensiero (lo spirito) è un epifenomeno e per rovesciare il punto di vista dello Hegel : non la storia elevata alla trasparenza dell'Idea, ma l'Idea « materializzata », calata nella storia. Negata una Realtà trascendente, i *fatti* naturali (positivismo e materialismo) e i fatti *umani* (storicismo, p. es., del Croce) sono divinizzati : l'i. assoluto ha il suo sbocco fatale nella idolatria o divinizzazione dell'uomo (della scienza, della storia, del partito, ecc.). È da osservare che, soprattutto nella filosofia più recente, vi sono forme di i. che si presentano sotto l'aspetto di una « trascendenza » apparente ed equivoca. P. es., alcune filosofie esistenzialistiche (Heidegger, Jaspers; v. ESISTENZIALISMO) : la loro trascendenza non ha nulla a che vedere con quella vera e propria (non solo cosmologica ma anche teologica). Essa è intesa come il « limite » o l'« orizzonte » del soggetto che può essere spostato anche se mai eliminabile del tutto; trascendenza, come si dice, « orizzontale » (e non « verticale »), cioè immanente al mondo e perciò posta dallo stesso soggetto. Si è ancora nella linea dell'immanenza idealistica, di cui l'esistenzialismo (non cristiano) è una delle ultime manifestazioni, anche se polemicamente si oppone all'idealismo tedesco.

L'i., in tutte le sue forme, è una dottrina che nega implicitamente o esplicitamente le verità fondamentali del cristianesimo (trascendenza di Dio, immortalità dell'anima personale, il soprannaturale ecc.); ma quel che conta, da un punto di vista filosofico, è che esso, ad una critica avveduta ed oggettiva, si presenta del tutto erroneo e, più ancora, assurdo, cioè contro ragione. Non essendo qui possibile un esame a fondo, ci si limita a qualche spunto d'immediata evidenza. Quando l'i. gnoseologico empiristico (Hume) riduce la sostanza ad un fascio d'impressioni della coscienza soggettiva e la stessa coscienza (la sostanza spirituale) anch'essa ad una collezione d'impressioni, dice cosa che non ha senso alcuno : se lo stesso sog-

getto è anch'esso un insieme d'impressioni soggettive, c'è da chiedersi di chi esso sia insieme di impressioni e, se è tale, come possa essere soggetto d'impressioni: ove tutto è impressione – il soggetto e l'oggetto – non c'è più impressione, perché manca il soggetto di cui qualcosa è impressione. Il *qui* di cui tutto è impressione non può essere esso stesso un'impressione. La stessa obbiezione vale, trasferita dalla coscienza empirica a quella trascendentale, per l'i. kantiano idealista: il fenomeno, in breve, può essere fenomeno di una coscienza che non sia essa stessa sostanzialmente fenomeno. Come si vede, rinasce il concetto di sostanza (e di essere) in senso realistico e con esso la verità dei principi fondamentali della gnoseologia e della metafisica classico-cristiana. Dal punto di vista strettamente metafisico, l'i. è la conseguenza di un paralogismo: il pensiero è soggettiva esigenza di assoluto, dunque il pensiero è assoluto. Ma è un *dunque* inconcludente; infatti: *a*) proprio perché il pensiero è esigenza dell'assoluto, non è assoluto né è l'Assoluto; *b*) se è vero che l'esigenza è soggettiva, ciò non importa affatto che non vi sia una realtà oggettiva; anzi vi è quella esigenza proprio per l'oggettività della realtà. Oltre a questo aspetto che può dirsi metafisico, il paralogismo ne ha un altro gnoseologico, perfettamente corrispondente al primo: il pensiero è « percettivo » della verità; la percezione è del soggetto; dunque il pensiero è « costitutivo » della verità, la crea. È precisamente al contrario: proprio perché il pensiero è percettivo della verità, la verità è suo oggetto, altrimenti il pensiero percepirebbe se stesso. Se il pensiero è esperienza (intellettuale) dev'essere esperienza di un contenuto non identificabile con l'attività stessa del soggetto pensante, altrimenti il pensiero cessa di essere esperienza ed è pensiero di nulla. È la verità dell'essere che fa essere il pensiero e non il pensiero la verità dell'essere. Si è che l'i. attribuisce al soggetto quello che appartiene all'oggetto, cioè alla verità, e fa del pensiero umano un pensiero assoluto e divino. Ora l'assolutizzazione della ragione e la sua autosufficenza è precisamente un'affermazione irrazionale. L'assoluto razionalismo (i.) dello Hegel è, in fondo, assoluto irrazionalismo, cioè contro ragione.

Bibl.: È necessario consultare la bibl. delle voci corrispondenti agli autori e alle dottrine citati nel testo. Cf. inoltre: P. Martinetti, *Introduzione alla filosofia*, Torino 1904; 2ª ed., Milano 1929 (v. tutta la parte storica); G. Saitta, *La personalità di Dio e la filosofia dell'immanenza*, Bologna 1913; A. Banfi, *Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica*, Alessandria 1924; G. Bontadini, *La critica negativa dell'immanenza*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 18 (1926), pp. 419-38; id., *Critica dell'antinomia di trascendenza e di immanenza*, in *Giorn. crit. d. filos. ital.*, 8 (1929), pp. 226-36; E. De Negri, *La crisi del positivismo nella filos. dell'immanenza*, Firenze 1930; V. Fario Allmayer, *L'immanenza*, in *Giorn. crit. d. filos. ital.*, 9 (1930), pp. 404-20; A. Guzzo, *Idealismo e cristianesimo*, 2 voll., Napoli 1936; autori vari, *L'existence*, Parigi 1945; M. F. Sciacca, *La filosofia, oggi*, Milano 1945; id., *Filosofia e metafisica*, Brescia 1950. V. anche la bibl. della voce IMMANENZA.

Michele Federico Sciacca

IMMANENZA. - Si dice di quanto nel suo operare non esce da sé o fuori di sé, ma rimane in se stesso.

Sommario: I. L'i. ontologica nella filosofia classica. - II. L'i. teologica nel pensiero cristiano. - III. L'i. gnoseologico-pragmatica nella filosofia moderna. - IV. Il metodo della i. e la dottrina cattolica.

I. L'i. ontologica nella filosofia classica. – Nel suo significato metafisico assoluto, l'i. è la proprietà stessa della divinità in quanto Dio è lo *esse subsistens* per essenza e perciò pienezza della sua vita, atto perfetto e principio primo, come già Aristotele intravvide (*Met.*, XII, 6, 1072 a 4: ὅτι δ'ἐνέργεια πρότερον). Aristotele, concepì il primo Principio come pensiero puro (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις: *loc. cit.*, 7, 1072 a 30), motore immobile e « separato » dal mondo che vive la pienezza della sua vita mirabile, attività d'intelligenza pura che ha nel conoscere la sua perfezione suprema e nel conoscere esprime la vita eterna di Dio: φαμὴν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ τοῦτο γὰρ ὁ θεός (*loc. cit.*, 1072 b 28-30).

In questa segregazione assoluta del νοῦς divino la tradizione aristotelica greca e araba e nel medioevo l'averroismo hanno visto implicita la negazione di ogni conoscenza e provvidenza da parte di Dio circa i singolari sensibili, abbandonati all'influsso di cause seconde. Ma ad Aristotele resta il merito di aver rivendicato alla divinità l'i. perfetta dello spirito. I presocratici invece pensarono ad una i. fisica della divinità del mondo: per Talete tutto il mondo era « animato e pieno di divinità » (ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη: H. Diels-W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, 5ª ed., Berlino 1934, p. 68, 28; A, 1); Parmenide, guardando il cielo, lo disse Dio, secondo la testimonianza di Aristotele (*Met.*, I, 5, 986 b, 29; H. Diels-W. Kranz, *op. cit.*, I, p. 121, 18); di Eraclito è celebre il detto, riportato ancora da Aristotele (*De part. anim.*, I, 5, 645 a, 17), col quale accolse gli ospiti timorosi d'entrare nella stanza dove si stava riscaldando al fuoco « gridando che si facessero coraggio ed entrassero » perché anche colà esistevano iddii (εἶναι γὰρ ἐνταῦθα θεούς: H. Diels-W. Kranz, *op. cit.*, I, p. 146, 5; A, 9).

Pensieri simili circolano in tutti i presocratici e ritornano presso gli stoici; Dio è il logos-fuoco-spirito, unito *ab aeterno* con la materia, è l'artefice che forma e distribuisce le ragioni seminali secondo le varie nature a cui resta immanente e dappertutto diffuso: « Deus per materiam tamquam mel per favos transit » secondo Zenone; e per Seneca Dio è « divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus » (*Adv. Helv.*, 8, 3). « Dies [war] ein Hauptärgernis für die Christen », osserva giustamente M. Pohlenz, che raccoglie questi testi in: *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung* (II, Gottinga 1948, p. 54; cf. I, p. 95). La concezione stoica ebbe il suo vertice in Posidonio, secondo il quale tutto nel mondo fisico e negli astri del cielo è penetrato dalla divinità fino nelle più minute particolarità e così l'animo dei mortali: tutto ciò che vive, partecipa della vita di questo smisurato organismo di cui l'anima è Dio e tutto quindi vive ed esiste in lui (cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, I, p. 233; II, p. 118 sg. A p. 119 sono riportati testi che attribuiscono la conoscenza di Dio anche agli animali e degli uomini primitivi è detto che « non lungi vanno cercati per sé fuori della divinità, ma nati nel loro mezzo o piuttosto connaturati ad essa »: ὅτε γὰρ οὐ μακρὰν οὐδ'ἔξω τοῦ θείου διῳκίσμενοι καθ'αὐτούς ἀλλ'ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες. μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ. Il testo suggerisce immediatamente l'accostamento con la citazione del poeta Arato, fatta da s. Paolo nel discorso all'assemblea dell'Areopago (*Act.* 17, 22 sgg.), composta di epicurei e stoici: anche qui Iddio « non è lungi da ciascuno di noi » (οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα). In lui infatti noi viviamo, ci muoviamo e siamo, come dissero anche alcuni dei nostri poeti: « Siamo infatti la sua schiatta » (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν). L'intellettualismo neoplatonico annacquò la robusta metafisica stoica con la teoria degli intermediari che dovevano frazionare questa i. del divino nel cosmo a seconda della diversità delle formalità e del loro grado di attuazione: ma resta sempre essenziale alla concezione greca della divinità ch'essa esiste per il mondo, in quanto è atto, principio motore e finale del mondo, il quale nei suoi movimenti e fenomeni dispiega la realtà di Dio: « Qua Dorylaeus scripsit esse mundum organum dei » (Censorinus, *De die natali*, ed. O. Jahn, Berlino 1845, cap. 13, p. 32, 20).

II. L'I. TEOLOGICA NEL PENSIERO CRISTIANO. – Il cristianesimo ha assunto quest'aspirazione della civiltà classica all'affinità di natura con Dio e l'affermazione della i. di Dio nel mondo, ma ha capovolto in un certo senso la situazione metafisica per salvaguardare sia la dignità stessa di Dio come anche la consistenza (nel suo ordine) del mondo e dell'uomo. Dio è principio fondamentale di tutte le essenze e causa prima di tutti i movimenti e le operazioni delle creature : con la creazione esse sono uscite da Dio e con le proprio operazioni a lui ritornano. Non è quindi che le creature costituiscano (per la materia eterna...) l'assolutamento « altro » da Dio, e neppure che Dio di necessità debba esplicare la sua attività nel mondo : perciò – se è permessa una formola – non si tratta più tanto della i. di Dio al mondo quanto piuttosto della i. del mondo in Dio, perché è Iddio che, come principio primo creatore, conservatore e motore precede, abbraccia e contiene il mondo ed ogni cosa creata. Questo rovesciamento della i. ontologica da parte del cristianesimo fu possibile in quanto Dio gode della sua vita perfetta in sé e per sé (Trinità), prima e senza la creatura (creazione libera nel tempo) così che la distinzione fra le due vite, la divina e l'umana, fra la perfezione infinita e finita, non è quantitativa, di grado (l'una universale – di tempo e spazio – l'altro particolare in un settore limitato), ma comporta una differenza assoluta di qualità (tempo-eternità, ente per partecipazione – ente per essenza).

S. Tommaso dedica un'intera questione alla « praesentia Dei in rebus » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 8): il termine « presenza » invece di quello di i. esprime il progresso della concezione cristiana ch'è fondata sull'assoluta trascendenza e libertà di Dio. La onnipresenza di Dio è una conseguenza della sua causalità universale; Dio è causa dell'essere in quanto tale e come l'agente per agire dev'essere presente all'effetto (« Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus *adsit* ei secundum modum quo esse habet » : *ibid.*, a. 1) di una presenza integrale secondo l'ardita formola del s. Dottore : « Sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis entibus » (*ibid.*, a. 2, ad 3). Tre sono i modi secondo i quali si può affermare la i. ontologica di Dio nelle creature nell'ambito naturale »... *per potentiam* in quantum eius potestati subduntur, *per praesentiam* in quantum omnia sunt nuda et aperta oculis eius, *per essentiam* in quantum adest omnibus ut prima causa essendi » (*ibid.*, a. 3). È noto come questa dottrina abbia nutrito la vita mistica di s. Teresa, che l'apprese da « un dottissimo religioso dell'Ordine di S. Domenico » (cf. *Vita*, cap. 18, 15; in *Opere*, trad. it., I, Milano 1931, p. 186. Anche *Castello interiore*, 5ª mansione, cap. 1, 10; II, p. 384). Per questa i. naturale Dio è presente come primo Principio creatore, conservatore e movente del creato (*Sum. Theol.* 1ª, qq. 44, 104, 105); nelle creature razionali si può avere una presenza di Dio intenzionale, in quanto lo possono conoscere e amare nello specchio del creato, ma ciò resta sempre nell'ambito della i. naturale; una i. nuova e inderivabile da ogni principio naturale è quando la creatura è ammessa a partecipare della vita intima di Dio con la Grazia : « Et ideo sola Gratia facit singularem modum essendi Dei in rebus » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 8, a. 3 ad 4; cf. *In Ep. ad Coloss.*, cap. 2, lect. 2). Nella vita mistica la presenza di Dio è « sperimentata » dall'anima con particolari illustrazioni alla mente e movimenti nella sfera affettiva : la i. perfetta dell'anima in Dio appartiene alla vita futura dei beati nella gloria.

III. L'I. GNOSEOLOGICO-PRAGMATICA NELLA FILOSOFIA MODERNA. – La i., nel suo aspetto dinamico, è la proprietà dei viventi; ogni natura ha in sé i principi delle proprie operazioni (cf. la definizione di φύσις : Aristotele, *Phys.*, II, 1, 192 b 20-21). Ma mentre nel mondo inorganico e il termine e l'effetto dell'azione restano estrinseci all'agente, nel regno della vita e il principio e l'effetto rimangono intrinseci, così che l'agente agendo perfeziona se stesso : « Opera vitae dicuntur, quorum principia sunt in operante » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 17, a. 2, ad 2). Altra è quindi l'azione fisica « quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quorum haec est differentia : quia prima actio non est perfectio agentis quod movet sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis » (*ibid.*, a. 3, ad 1) : il grado più alto dell'i. è rappresentato dalla vita dell'intelligenza e delle funzioni superiori. È la i. fisica.

Il pensiero moderno elaborò un concetto nuovo di i., che pretende a una sintesi e a un superamento della concezione classica e di quella cristiana : lo scoglio che ha causato la rottura irreparabile con la tradizione è stata la difficoltà gnoseologica di spiegare l'azione del mondo esterno sulla coscienza e l'impossibilità del senso a garantire un criterio di verità, e la difficoltà metafisica di attribuire alla realtà finita una propria consistenza distinta dalla divinità. Il principio della i. moderna afferma che l'essere è soltanto come oggetto della coscienza. La prima formola esplicita della i. moderna è il *cogito, ergo sum* di Cartesio. Esso infatti afferma *a*) la priorità del pensiero sull'essere; *b*) l'autonomia del pensiero rispetto all'essere; *c*) l'i. dell'essere al pensiero o alla coscienza. Nello sviluppo del pensiero moderno si possono distinguere tre concezioni della i.: fenomenista, normativa e metafisica o costitutiva. Nel concetto moderno della i., questa viene presentata nella forma di « autocoscienza » : « In questo nuovo periodo – scrive Hegel – il principio universale che regola ogni cosa nel mondo è il pensiero che muove se stesso » (*Geschichte der Philosophie*, trad. it., II, II, Firenze 1944, p. 66) ed Hegel considera questo principio come l'essenza del cristianesimo, che si è affermato nel suo significato genuino, come principio d'interiorità assoluta (*sola fides*) nel protestantesimo ed ha avuto il suo pieno sviluppo nel suo idealismo oggettivo.

a) La *i. soggettivista* ha avuto il suo primo sviluppo nell'empirismo inglese : il conoscere dipende tutto dalla « esperienza » che è essenzialmente una « modificazione » della soggettività da parte di cause ignote, che viene poi variamente riflessa ed elaborata. Il principio dell'i. empirista si appropria con Locke la realtà delle qualità sensibili, con Berkeley penetra nella realtà metafisica della sostanza e con Hume abbraccia l'ultimo baluardo del rapporto di causalità : esso è ridotto ad una « impressione di riflessione » intesa come convinzione o abitudine (*belief, custom*) che la coscienza trae da se stessa ed esperimenta in se stessa (cf. D. Hume, *Treatise of human nature*, appendice : ed. Selby-Bigge, Oxford 1928, p. 627). La i. affermata da Hume è, dal punto di vista strettamente teoretico, non meno radicale di quella dell'idealismo assoluto e in sé non ammette possibilità di sviluppo in quanto afferma non soltanto la soggettività del conoscere in sé, ma introduce la « persuasione » di causalità come principio attivo, che diventa costitutivo della realtà degli oggetti come tali. La formola della i. fenomenista è quella di Berkeley : « esse est percipi », che per Hume si dovrebbe esprimere : « percipere est sentire proprium sensum » (*belief, feeling*). Sotto l'influsso convergente del positivismo e del kantismo si sviluppò alla fine del sec. XIX una scuola filosofica numerosa detta *Immanenzphilosophie* d'ispirazione schiettamente fenomenista e che ricade nel probabilismo e nello scetticismo metodico secondo la formola dello Schuppe : « La conoscenza umana può avere soltanto carattere di probabilità – ovvero di una verità relativa.... La riconosciuta impossibilità che il genere umano raggiunga il possesso della verità assoluta non può togliere tuttavia il valore e l'imprescindibilità di questo concetto » (W. Schuppe, *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, Berlino 1894, § 156, p. 173 sg.).

b) La *i. normativa* è propria dell'idealismo kantiano. La spontaneità originaria, che Hume aveva attribuito alla causalità fu generalizzata da Kant a tutte le categorie

del pensiero, le quali quindi hanno unicamente nel pensiero significato a valore. Se non che Kant presentò gli oggetti principali della metafisica (il mondo, l'anima, l'esistenza di Dio, la libertà, l'immortalità, la felicità) come « idee » trascendentali di cui si occupa propriamente la ragione, la quale ottiene una certezza in questo campo come « ragion pratica » in quanto cioè deve « postulare » i fondamenti della vita morale. Il mondo metafisico, che sembrava chiuso alla ragion pura teoretica, si apre così alla ragion pratica e Kant ha chiamato questo « momento costitutivo » della coscienza metafisica col termine di « fede razionale » (*Vernunftglaube*) come la forma più alta e positiva della i. (*Kritik der praktischen Vernunft*, I, 2, 2, v, ed. Cassirer, V, p. 137). Il *Glaube* kantiano è stato svolto in varie direzioni dai postkantiani e dai neokantiani; esso è considerato come « l'organo della realtà » o il momento positivo e costruttivo della coscienza ed è stato il principio che più o meno direttamente ha ispirato anche certe correnti cattoliche, che hanno destato maggiore apprensione nell'ultimo mezzo secolo (modernismo, fideismo, filosofia dell'azione), come si dirà.

c) Ma la forma più compiuta della i. è la *concezione idealista* in quanto ha fatto giustizia della « cosa in sé » ed ha identificato la realtà col pensiero: « Esso – dichiara Hegel – dev'essere considerato come la cosa più alta, non già quando si rivolge ad altre cose, ma soltanto quando, occupato soltanto di sé, dell'oggetto fra tutti il più nobile, cerca e trova se stesso » (*Geschichte der Philosophie*, trad. it., I, Firenze 1930, p. 13). Il nuovo punto di vista dell'i. idealista, scrive ancora Hegel, è quello di concepire e di esprimere il vero non come « sostanza » ma come « soggetto », non però come un soggetto che si rapporta ad altro, ma come un soggetto che riposante in se stesso muove se stesso, esprime, espande, attua se stesso (cf. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Jo. Hoffmeister, Lipsia 1937, p. 19 sgg.). Nella i. metafisica dell'idealismo hegeliano si compie il principio dell'autocoscienza e la realtà e l'unità di soggettività e oggettività nel « divenire » dello Spirito assoluto: così l'i. ritorna sul piano metafisico ma non più nel senso cosmologico-naturalistico del panteismo e naturalismo classico (Bruno e Spinoza compresi), ma in quello antropologico del dispiegamento della civiltà dell'uomo. La stessa religione rivelata, ebraica e cristiana, non rappresenta che un « momento » di questo sviluppo il cui significato può essere decifrato soltanto dalla filosofia. Il pensiero contemporaneo ha intrapreso una revisione radicale del principio della i. rivendicando la realtà del concreto: con l'esistenzialismo la consistenza delle coscienze singole e della libertà, con il marxismo il rapporto diretto e costitutivo (e non meramente apparente) che l'uomo ha con la natura, ma l'esito della polemica è sospeso ai presupposti di questi due orientamenti. Comunque, le esagerazioni sistematiche dai fautori del principio d'i. non devono far respingere l'esigenza d'interiorità ch'esso ha voluto affermare, ma devono richiamare ad una comprensione adeguata di quella struttura della coscienza che non si presenta soltanto come mera « recettività » del mondo e della natura ma e soprattutto come capacità e principio di sviluppo di se stessa nel doppio rapporto al mondo e alla trascendenza.

IV. Il metodo della i. e la dottrina cattolica. – A questo compito, suscitato dal pensiero moderno, volsero la loro ricerca i fautori del *metodo della i.* nell'apologetica e nella teologia cattolica contemporanea. Esso mira a trovare e svolgere le verità della religione e gli stessi misteri della fede rivelata, partendo dalla coscienza, dai suoi bisogni, dalle aspirazioni, dai presentimenti, che affiorano nell'esperienza individuale. Questo metodo diventa espressamente eterodosso quando subordina il significato delle verità religiose e rivelate all'interpretazione e formulazione dei singoli soggetti, affermando implicitamente la relatività dei dogmi, il valore meramente euristico e approssimativo delle formole dogmatiche, il significato simbolico dei miracoli, l'equivalenza perfino delle varie religioni. Come nel sec. XIII l'ingresso di Aristotele nell'Occidente diede origine alle forme d'i. naturalistica e pampsichistica (alessandrismo e averroismo), così il nuovo principio d'i. del pensiero moderno scosse non pochi che non si tenevano paghi del pensiero e delle formole della tradizione dottrinale della Chiesa.

L'episodio più grave di quest'indirizzo passa sotto il nome di *modernismo* (v.) che fu detto non eresia ma la « collezione di tutte le eresie » e condannato nel 1907 da Pio X con l'encicl. *Pascendi* (v.), che fa una vasta e accurata analisi dell'aspetto sia filosofico sia teologico del principio d'i. (*Acta Sanctae Sedis*, 40 [1907], p. 593 sgg.; Denz-U, 2071-2109) nel senso estremo proposto dai modernisti.

Il metodo della i. resta sulla scia diretta del *Glaube* di Kant, Fries, Jacobi, Schleiermacher e pretende riallacciarsi all'interiorità agostiniana, al cristianesimo del paradosso di Pascal e così di formare un ponte fra la dottrina cattolica e lo spiritualismo moderno religioso, sia del campo protestante (A. Sabatier, W. James, Balfour), come cattolico (Maine de Biran, Gratry, L. Ollé-Laprune, Brunetière). I fautori protestanti della i. caddero nella soggettività assoluta, che portò al modernismo: l'esistenza delle verità rivelate e il loro significato è unicamente in funzione dell'esperienza personale di ciascuno: « Un seul critère (de la Révélation authentique de Dieu) est infaillible et suffisant: toute révélation divine, toute expérience religieuse vraiment bonne pour nourrir et sustenter votre âme, doit pouvoir se répéter et se continuer comme révélation actuelle et expérience individuelle dans votre propre conscience... La révélation divine qui ne se réalize pas en nous et n'y devient pas immédiate n'existe point pour nous » (A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 3ª ed., Parigi s. d., p. 58 sg.). Scompare così, lo riconosce subito il Sabatier, la distinzione fra rivelazione naturale e soprannaturale, fra rivelazione immediata e mediata, e fra le rivelazioni delle varie religioni. Per il *miracolo* è accettata come definitiva la critica di Spinoza (*Tract. theol. politicus*, parte 6ª, *De miraculis*) che non può essere più oggetto di constatazione oggettiva ma del cuore soltanto: « Percevoir Dieu et l'action de Dieu dans l'âme humaine et dans le cours des choses, c'est l'affaire du coeur pieux » (*op. cit.*, p. 86). Similmente l'*ispirazione* religiosa non è differente dall'ispirazione poetica e l'ispirazione profetica non differisce da quella accessibile a tutti che per il grado d'intensità in quanto è un'ispirazione « alla seconda potenza » (*ibid.*, p. 100). L'essenza del cristianesimo è nel sentimento di un « rapporto filiale » che l'uomo sente verso Dio e della paternità divina a suo riguardo: questo è l'atteggiamento che ogni cristiano, sull'esempio di Gesù Cristo, deve avere verso Dio, integrato dal sentimento di fraternità verso gli uomini (*op. cit.*, p. 184 sg.). Quanto ai *dogmi* bisogna distinguere fra la « forma » e il « fondo », fra la esperienza religiosa assimilabile che esso rappresenta e l'esperienza contingente e imperfetta che gli antichi dottori gli possono aver data: l'anima religiosa ne assimila il succo vitale, abbandonando l'arida scorza, gli elementi cioè di una scienza caduta e superata (p. 285). È questo l'unico concetto della religione a cui porta il principio protestante della soggettività della fede: ed in questa conclusione di estrema sincerità del Sabatier, anche il teologo cattolico è d'accordo, perché il principio protestante deve finire per scardinare i fondamenti del cristianesimo come religione rivelata e trascendente. Sulla linea del Sabatier hanno esposto la propria teoria della religione N. Söderblom, Tyrrell e nell'ambiente filosofico W. James con il saggio: *The variety of religious experience* (Londra 1907). L'organo del movimento sono stati in Francia gli *Annales de philosophie chrétienne* che cessarono la pubblicazione con la condanna del modernismo: è su questa rivista che M. Blondel, discepolo di Ollé-Laprune, tentò la sua originale interpretazione del principio d'i. sotto la formola di *Philosophie de l'action*. Nella sua prima formulazione essa conteneva una severa condanna del metodo tradizionale, tacciato di razionalismo

astratto (cf. *L'action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Parigi 1893, pp. XXI sgg.; 97 sgg., 476 e passim), che nella successiva rielaborazione (*L'action*, 2 voll., Parigi 1936-37) è stata notevolmente mitigata: il Blondel negli ultimi anni ebbe la più autorevole assicurazione dell'ortodossia del contenuto della sua dottrina in una lettera della Segreteria di Stato (2 dic. 1944; cf. *Documentation catholique*, 42 [1945], coll. 418-19), la quale però fa un'eccezione per qualche espressione del B., che il rigore teologico avrebbe voluto più precisa.

La tesi metafisica del Blondel è che tocca all'azione, e non alla razionalità delle prove e dei motivi, dare la dimostrazione della trascendenza di Dio (cf. *L'action*, p. 350 sg.): egli però intendeva distaccarsi non solo dall'intellettualismo ma anche dal pragmatismo e pensava di accostare il principio di i. allo stesso s. Tommaso quando dice: « Nihil potest ordinari ad finem aliquem, nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem » (*De Veritate*, q. 14, a. 2; *Lettre sur l'apologétique*, Parigi 1896, p. 28). Il Blondel distingue fra un senso della i. come *efferenza*, idealistico e vitalistico che annulla la trascendenza, e come *afferenza* che fonda invece la trascendenza in quanto significa la doppia apertura agli « intimi incitamenti gratuiti e agli insegnamenti autorizzati dal supremo sforzo della nostra ragione e della nostra sincerità » (in Lalande, *Vocab. de la philosophie*, 4ª ed., I, Parigi 1938, p. 345 nota). Il significato positivo quindi della i. blondeliana è stato di mostrare che la sola ragione porta appena nell'atrio della vita religiosa e della fede e che l'ingresso è affidato all'impegno della libertà del soggetto. Ciò ha riscontro nella teologia tomista dell'atto di fede che distingue fra il « giudizio di credibilità » (*est credendum*) di competenza della ragione e il « giudizio di credentità » (*credo*) che procede dalla libertà mossa dalla Grazia. Restano fuori della dottrina cattolica gli sviluppi che hanno dato al principio di i. L. Labertonnière e E. Le Roy, ambedue condannati dal S. Uffizio.

Può essere ricondotta all'indirizzo del « metodo della i. » la cosiddetta « teologia della predicazione » (*Verkündigungstheologie*), patrocinata specialmente dai collaboratori della *Zeitschrift für kath. Theologie* in Austria, secondo i quali il senso intimo delle verità del cristianesimo non va cercato tanto nelle formole e esposizioni concettuali della teologia scolastica, quanto nei pittoreschi simboli e nella predicazione viva degli scrittori e Padri dei primi secoli; un indirizzo affine può essere detto quello che fa capo alla Facoltà di teologia S. J. di Lyon-Fourvière (H. De Lubac, J. Daniélou, H. Bouillard). L'encicl. *Humani generis* (AAS, 42 [1950], pp. 563-70) ha segnalato i pericoli che simili indirizzi possono contenere e ha dato le norme per evitarli. La posizione dell'opera del card. Newman non ha alcuna filiazione diretta coll'immanentismo della filosofia moderna, ma è nata piuttosto dallo studio dei Padri e dello sviluppo della dottrina cattolica e si richiama piuttosto ad un personalismo di tipo esistenziale come quello di Kierkegaard (cf.: M. Nédoncelle, *Oeuvres philos. de Newman, Introduction*, Parigi 1945, p. 149).

Se può essere lodevole l'intento del metodo della i. di accostare direttamente i problemi della fede alla coscienza umana nella sua concretezza affettiva e dinamica, i suoi fautori non hanno però sempre visto il pericolo del sottovalutare i criteri oggettivi e razionali della credibilità che nella dottrina cattolica devono avere il primo luogo, perché sono il fondamento che può dare significato e garanzia di verità allo stesso procedimento soggettivo della i. In questa materia decisiva per l'orientamento della coscienza umana verso la fede rivelata, il Concilio Vaticano ha dichiarato: « Si quis dixerit Revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: anathema sit » (Denz-U, n. 1812). La lacuna principale del metodo della i. è di lasciare nell'ombra il *criterio dell'autorità* della Chiesa, che invece è l'unico nel quale il fedele possa fare immediatamente e con sicurezza la risoluzione del suo atto di fede.

BIBL.: 1. Opere d'indole generale: J. de Tonquédecq, *Immanence (méthode de l')*, in DFC, II, coll. 569-612; J. Maisonneuve, *Apologétique (méthodes nouvelles au XIXe siècle)*, in DThC, I, coll. 1575-80; Th. Steinmann, *Immanenz u. Transzendenz*, in *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart*, III (1929), coll. 189-94.

2. Autori acattolici: E. Vacherot, *La religion*, Parigi 1869 (specialmente cap. 3, pp. 199 sgg.: *Méthode psychologique*); O. Pfleiderer, *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart*, Berlino 1893; H. Siebert, *Religionsphilosophie*, Berlino e Lipsia 1922, p. 104 sgg. e passim; H. Hoffing, *Philosophie de la religion*, Parigi 1908 (specialmente cap. 3, p. 88 sgg.: *Le problème psychologique de la philosophie de la religion*); J.-J. Gourd, *Philosophie de la religion*, ivi 1911 (l'i. religiosa come atto di amore che la distacca dalla conoscenza oggettiva delle scienze e resta perciò « incoordinabile » con essa); W. Koepp, *Einführung in das Studium der Religionspsychologie*, Tubinga 1920, pp. 13 sgg., 39, 95 sgg.; R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 4ª ed., Berlino 1921, p. 89 sgg.; A. Görland, *Religionsphilosophie*, Berlino e Lipsia 1922, p. 104 sgg. e passim; P. Hoffmann, *Das religiöse Erlebnis* (*Philosophische Vorträge*, 28), Charlottenburg 1925; N. Söderblom, *Dieu vivant dans l'histoire*, Parigi 1937; E. Frank, *Philosophical understanding and religious truth*, Oxford 1945, p. 32 sgg. e passim; J. Baillie, *Our knowledge of God*, Oxford e Londra 1946, p. 228 sgg., § 19; E. C. Brightman, *Philosophy of religion*, Nuova York 1946, pp. 168 sgg., 412 sgg. e passim.

3. Autori cattolici: F. Klimke, *Der Monismus*, Friburgo in Br. 1911 (vedi l. IV, cap. 2, pp. 410-82: esposizione dello sviluppo del principio d'i. ancor oggi utile); I. P. Steffes, *Religionsphilosophie* (*Philos. Handbibl.*, 9), Kempten 1925, p. 32 sgg.; H. Straubinger, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Friburgo in Br. 1929; E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, Monaco e Berlino 1929; B. Rosenmöller, *Religionsphilosophie*, 2ª ed., Münster in V. 1939, pp. 37 sgg., 92 sg., 134 sgg.; Jo. Hessen, *Religionsphilosophie*, I, Essen 1948 (specialmente pp. 39 sgg., 192 sgg., 287 sgg.; II, specialmente p. 91 sgg.); H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, p. 37 sgg. e passim. Questi due autori dipendono, in diversa proporzione, dall'opera di Max Scheler di cui va ricordato, a proposito della i. religiosa, il saggio: *Probleme der Religion*, in *Vom Ewigen im Menschen*, Lipsia 1923 (I, II, p. 1 sgg.; v. anche l'importante prefazione alla parte 1ª, p. v sgg.). Sulla posizione del Blondel: J. de Tonquédecq, *Immanence*, 4ª ed., Parigi 1933 (critica risolutamente negativa, ma sempre utile per la difesa dei principi). Più concilianti: Y. de Montcheuil, *Pages religieuses de Maurice Blondel*, Parigi 1942 (l'autore sostiene che il Blondel è rimasto sempre fedele alla posizione della *Action* del 1893); R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovanio 1945 (cap. 2, *Autour de la méthode d'i.*, pp. 265-392, con bibl. completa per la letteratura di lingua francese). Sull'aspetto psicologico della i. dell'atto religioso, v.: G. Wunderle, *Der religiöser Akt als seelisches Problem*, Würzburg 1948. Dal punto di vista della mistica va ricordata l'opera discussa di Fr. von Hügel (cf., per un'esposizione d'insieme, la raccolta ontologica: *Religion als Ganzheit*, a cura di M. Schlüter Hermkes, Düsseldorf 1948); D. Feuling, *Das Leben der Seele*, Salisburgo 1940 (cf. p. 479 sgg.); A. Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit*, ivi 1945. Cornelio Fabro

IMMANUEL ROMANO (MANUELLO GIUDEO). - Poeta, n. a Roma ca. il 1268-72; m. dopo il 1328. Apparteneva all'ambiente dei dottori e poeti ebrei di Roma. Per ragioni poco note lasciò Roma e visse come maestro presso famiglie ricche a Perugia, Fabriano, Fermo, Camerino, Ancona e Verona.

Un mecenate a Fermo lo incoraggiò a redigere la sua opera poetica *Maḥbārôth* (*maqāmāt*). Tale opera fu stampata a Brescia nel 1491, a Costantinopoli nel 1535, a Berlino nel 1796, a Leopoli nel 1870. Una edizione critica fu intrapresa da Hermann Brody. Singole parti dell'opera furono tradotte in latino e in svariate lingue europee. Per quanto concerne lo stile, I. segue Salomone ibn Gĕbhîrôl, Giuda Levita (v.) ed in particolare Giuda al-Ḥarīzī. Il contenuto dell'opera di I. R. è scherzoso e talvolta frivolo, sempre però spiritoso e ricco di giochi di parole; ricorrono indovinelli, epigrammi, ma anche lamentazioni ed inni religiosi.

Introdusse per primo il sonetto italiano nella letteratura ebraica. Una volta si riferisce direttamente a Dante, un'altra volta imita il « Sirventese del maestro di tutte l'arti ». L'ultima *maqāmah* rappresenta il suo passaggio per l'Inferno ed il Paradiso, in dipendenza dalla *Divina*

Commedia di Dante. L'opinione secondo cui I. R. sarebbe stato amico di Dante non è fondata sicuramente; certo è che manteneva rapporti di amicizia con Cino da Pistoia e Bosone da Gubbio. È autore anche di sonetti italiani, di un'opera di ermeneutica biblica e di commenti a diversi libri biblici in parte pubblicati, in parte conservati manoscritti.

BIBL.: U. Cassuto, s. v. in *Enc. Jud.*, VIII, coll. 402-406; id., s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, pp. 888-89. Eugenio Zolli

IMMEMORABILE : v. CONSUETUDINE; TEMPO.

« **IMMENSE CAELI CONDITOR** ». - Inno del Vespro nel lunedì, appartenente al gruppo irlandese anglosassone.

L'ispirazione al secondo giorno della creazione, con la divisione della terra dalle acque, vi è tanto presente, che pare leggervi quasi le stesse parole della *Genesi*. Da qui un rapido passaggio alla richiesta della Grazia per non cadere nel peccato e della luce per distinguere la verità dall'errore.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, pp. 72-73; F. Vanderstuif, *Les hymnes du Bréviaire romain*, Parigi 1912, p. 74; V. Terreno, *Gli inni del Breviario romano*, Mondovì 1932, p. 68; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 62. Silverio Mattei

IMMENSITÀ DIVINA : v. ATTRIBUTI DIVINI.

IMMIGRAZIONE : v. EMIGRANTE, EMIGRAZIONE.

IMMODESTIA : v. MODESTIA.

IMMOLAZIONE : v. MESSA; SACRIFICIO.

« **IMMORTALE DEI** ». - È una delle grandi encicliche di Leone XIII (19 nov. 1885), in cui, riprendendo i principi di Gregorio XVI (encicl. *Mirari vos*) e Pio IX (*Sillabo*, encicl. *Quanta cura*), fissa la dottrina sui diritti e doveri reciproci della Chiesa e dello Stato e sulle libertà rivendicate dai popoli moderni e soprattutto fissa per la prima volta i limiti entro cui i cattolici possano prestarsi alle rivendicazioni dei popoli ed alle pretese dello Stato.

Già alle idee esposte nel Congresso di Malines (1863) dai cattolici liberali, aveva dato una risposta riservata ed in forma privata il sommo pontefice Pio IX per mezzo di una lettera del card. Antonelli : questa precisazione non rallentava però affatto l'espansione e la minaccia del liberalismo. Una nuova condanna era richiesta dalle stesse circostanze. L'encicl. *Quanta cura* dell'8 dic. 1864 mirabilmente assolse questo compito : furono riprovate con tanta chiarezza le idee liberali, che anche gli stessi fautori dovettero abbandonare la lotta in base all'equivoco. L'errore fu messo nella sua giusta luce, con la condanna esplicita del naturalismo; però le tendenze liberali non si spensero del tutto, e continuarono ancora qua e là nei discorsi, nei giornali, nelle riviste. Pur senza aver l'aspetto d'un sistema dottrinale, in quasi tutte le nazioni europee queste idee provocavano dissensi fra i cattolici. Leone XIII con l'encicl. *Nobilissima Gallorum gens* (1884) deplorò queste deleterie divisioni connesse con aspre polemiche e invitò i fedeli ad unirsi per la difesa degli interessi maggiori della religione. Con il medesimo spirito scrisse ai vescovi spagnoli (*Cum multa sint*, 1884) perché la questione religiosa non si confondesse con le competizioni dinastiche fra carlisti e partigiani della costituzione. Questo appello non fu accolto benevolmente. Inoltre in Francia l'*Univers* non cessava di criticare le tendenze pratiche del nuovo Pontefice : in Spagna il *Siglo* biasimava il modo di agire del nunzio e della S. Sede. A Roma stessa le idee di conciliazione erano attaccate. Gli articoli comparsi in Spagna e a Roma furono apertamente disapprovati dalla S. Sede. Il card. Pitra però, interpellato sulla portata di questo biasimo, rispose con una difesa degli autori biasimati. Per por fine a tutte queste contese e divisioni, Leone XIII intervenne con un documento dottrinale : l'encicl. *I. D.* che espone i principi fondamentali regolatori dei rapporti fra lo Stato cattolico moderno e la Chiesa. Uno degli elementi unitari dello Stato è l'autorità, la quale, benché non possa provenire che da Dio (*Rom.* 13, 2), pur tuttavia si estrinseca in varie forme di governo, le quali, se seguono la legge della giustizia divina, non possono essere riprovate dalla Chiesa. A questa origine divina corrisponde per i popoli l'obbligo della sottomissione all'autorità legittima, senza ricorso alla rivolta (*Rom.* 13, 2). Quest'obbligo si fonda sulla legge naturale che sospinge l'uomo verso la società e verso la dovuta riverenza alla Maestà divina. È un obbligo di religione che non deve sentire l'individuo soltanto, ma anche l'intera società, la quale non può in nessun modo agire come se Dio non esistesse, ma deve favorire in tutti i modi la vera religione. Fra le due società, quindi, sovrane ciascuna nella propria giurisdizione, non deve regnare la lotta ma l'armonia; del resto il fine ultimo e remoto dell'una e dell'altra società perfetta coincidono : conseguire il vero bene dell'umanità. Questa concordia, legge suprema del medioevo, è stata spezzata dallo Stato ateo, dalla libertà illimitata di pensiero, di parola, di stampa e dall'eguaglianza assoluta di tutti i culti, con conseguenze deleterie sulla formazione della gioventù e dei popoli. Da questo, però, non segue che la Chiesa sia nemica del progresso e ripudi lo Stato moderno, poiché essa è stata sempre antesignana dello sviluppo d'ogni forma culturale e sociale che abbia per fine il benessere generale; solo rigetta le dottrine che sotto il pretesto di libertà aprono ai popoli la via d'ogni licenza e della servitù. In particolare la libertà dei culti può essere tollerata solo in vista d'un bene maggiore che da essa può provenire alla Chiesa. L'autorità ecclesiastica non ha mai condannato la libera discussione su problemi puramente politici. La condotta però dei cattolici in tali questioni deve essere sempre conforme alle direttive della S. Sede e dei vescovi.

BIBL.: E. Barbier, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France*, II, Bordeaux 1923; G. De Pascal, *Libéralisme*, in DFC, II, coll. 1822-42; C. Constantin, *Libéralisme catholique*, in DThC, IX, coll. 506-629; G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1946; C. A. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1948, passim.
Giuseppe Damizia

IMMORTALITÀ DELL'ANIMA UMANA. - È la proprietà dell'anima umana di sopravvivere alla morte del corpo.

SOMMARIO : I. L'i. nella storia delle religioni. - II. L'i. nella storia della filosofia. - III. L'i. nel Vecchio Testamento. - IV. L'i. secondo la filosofia cristiana. - V. L'i. secondo la dottrina cattolica.

I. L'I. NELLA STORIA DELLE RELIGIONI.

Di i. nel senso filosofico-teologico del quale si tratta più sotto non v'è traccia nelle religioni non cristiane, sia primitive, sia nazionali o etniche, antiche e moderne.

Presso tutte codeste religioni esiste invece saldissima la credenza nel sopravvivere dell'anima, credenza che si fa sentire come naturale istinto della permanenza dell'individuo e del suo prolungarsi oltre la vita. Questa idea della permanenza oltre la tomba è una conseguenza anche della struttura sociale legata alla persona del capo del gruppo, considerato come sempre presente e operante a vantaggio del medesimo. Tale concetto della perennità del capo si riscontra, nel culto domestico dei romani, nella figura del *genius* del *paterfamilias*, e, durante l'epoca ellenistica, nel concetto delle « grandi anime » a cui è destinata una vita immortale.

Circa la sopravvivenza dell'anima e la maniera con cui questa è effigiata nella sua condizione di separata dal corpo (uccello, farfalla, scarabeo, essere alato), v. ANIMA. Non si può considerare come un equivalente dell'i. la metempsicosi o reincarnazione perché esclude il permanere della coscienza dell'io individuale.

Presso i Semiti l'abisso che separa il mondo degli uomini da quello degli dèi è invalicabile. E anche quando divinità benevole vorrebbero fare agli uomini il dono dell'i., questa non si realizza per colpa degli uomini; così in Babilonia, il savio Adapa cui Anū vorrebbe offrire il « cibo e l'acqua di vita » li rifiuta per consiglio di Ea; e Gilgameš, che vorrebbe come il suo antenato Utnapištim essere ammesso nella schiera degli dèi, si lascia sfuggir di mano l'erba di giovinezza che gli avrebbe dato l'i.

In Egitto la credenza popolare intorno alla sopravvivenza dell'anima è stata sublimata alla visione di immortalità attraverso il mito di Osiride, re primordiale dell'Egitto che, ucciso da suo fratello Sēṭ, risorge per regnare immortale sul regno dei morti e diventare così il prototipo dei suoi fedeli che, mediante il rito funebre osiriano eseguito sul loro cadavere, possono raggiungere l'i. (v. MISTERI; OSIRIDE).

Presso gli Arioeuropei (India, Persia prezoroastriana, Grecia, Roma, Celti, Germani, Slavi) l'i. è privilegio esclusivo degli dèi. Nell'India vedica solo gli dèi sono immortali (*a-martja*), non gli uomini i quali tuttavia sapevano che non tutto finisce con la morte e perciò praticavano con scrupolo verso gli antenati (*pitārāḥ*) i dovuti riti funerari.

Il brahmanesimo, data la sua visione panteistica del cosmo con lo stesso vocabolo *ātman* (= respiro, vento) designa l'io personale e l'io universale cioè il principio animatore dell'universo : si tratta dunque di una i. o perennità impersonale che non ha nulla a che fare con il concetto genuino di i.

Il buddhismo negò l'identificazione dell'io personale con l'io universale, sostenne che l'anima non è una sostanza spirituale permanente, ma è il risultato di una serie di stati di coscienza staccati l'uno dall'altro, pure essendo associati in serie.

La meta da raggiungere è di annullare l'esistenza individuale nel *nirvāṇa* (= smorzato, estinto), già in vita con l'annientamento di ogni passione (*nirvāṇa*) che prepara la via all'estinzione completa (secondo *nirvāṇa*, *parinirvāṇa*) cioè all'impossibilità di una nuova nascita.

Ma lo sviluppo dottrinale del buddhismo portò a superare questa visione troppo agnostica del buddhismo originale (detto del *Piccolo veicolo*), incapace di dare sfogo al misticismo individuale, e introdusse (*Grande veicolo*) il concetto trascendente e permanente della divinità in figura del Buddha cosmico, rivelatosi un giorno nella persona del Buddha storico. Ogni individuo può divenire un Buddha, a patto di far ridondare a pro degli altri il merito del suo sacrificio personale consistente nel rinunziare, a vantaggio altrui, a raggiungere la liberazione che lo porterebbe a godere la beatitudine nel paradiso di Buddha; il che equivale a una implicita ma reale affermazione di i. Il mazdeismo, predicato da Zarathustra, pone tra i santi immortali che circondano il trono di Ahura Mazda, il « Signore Sapiente » Ahura Mazda, Ameretat, la i., premio di una vita condotta secondo la giustizia. I Fravashi (che in epoca prezoroastriana erano le anime dei defunti) sono preposti, quasi angeli custodi, alla tutela dei singoli e con la loro assistenza ne garantiscono l'i.

In Grecia la sopravvivenza nell'anima è documentata, fin dall'epoca minoica, dalla supellettile funeraria (specialmente il sarcofago di Haghia Triada) ma neppure in Omero si trova l'affermazione dell'i. che è privilegio esclusivo degli dèi, grazie all'ambrosia e al nettare di cui fanno uso.

L'evoluzione del concetto di sopravvivenza a quello di i. si ebbe in Grecia grazie ai misteri (v.), particolarmente a quelli di Dioniso (v.), con il suo orgiasmo che dava agli iniziati il senso di aver raggiunto uno stato sopranormale; a quelli orfici, che ne sono la sublimazione teologica, e a quelli eleusini (v.).

Per lo sviluppo filosofico-religioso del concetto di i. in Grecia durante l'epoca ellenistica v. sotto.

L'islamismo, che ha attinto i suoi elementi dottrinali da fonti ebraiche e cristiane, afferma l'i. dell'anima là dove parla sia del giudizio particolare (*Corano*, 7, 35; 50, 16) sia di quello universale che Allāh farà dei buoni e dei malvagi (*Corano*, 21, 48). L'ulteriore sviluppo teologico dell'islamismo ha mantenuta salda questa fede pur orientandola con Avicenna in senso aristotelico e con al-Ġazzālī in senso mistico.

BIBL.: Si veda sotto gli esponenti delle religioni elencate. Per uno sguardo complessivo, di ampio respiro, si possono consultare : V. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewustseins der Menschheit*, 3 voll., Friburgo in Br. 1914, passim e le conclusioni, III, p. 575; W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, VI, *Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas*, Münster in V. 1935.

Nicola Turchi

II. L'I. NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA.

I. FILOSOFIA GRECA. – La credenza a una sopravvivenza dell'anima dopo la morte sembra appartenere al patrimonio originario della coscienza umana e costituisce, con l'esistenza della divinità, l'altro polo della coscienza religiosa : questa persuasione si manifesta nella coscienza popolare specialmente con il culto dei morti, con le pratiche di divinazione (μαντική) e di catarsi, soprattutto con le pratiche di esaltazione religiosa (ἐνθυσιασμός, μανία).

Secondo il Rohde spetta soprattutto al culto di Dioniso, venuto dalla Tracia, di aver alimentato nella coscienza popolare la speranza della i., così che l'uomo dopo le traversie della vita possa con la morte condurre una vita felice simile a quella della divinità.

Nei poemi omerici l'uomo appare come puro mortale e soltanto gli eroi sono assunti alla i., ma la loro vita nell'oltretomba, più che gioire della felicità degli dèi, risente ancora delle necessità e dei crucci della vita terrena a cui restano legati. Anche nei poemi orfici l'i. è considerata l'attributo della divinità, gli uomini invece son detti mortali : ἀθάνατοί τε θεοί, θνητοί τε ἄνθρωποι (*Orphicorum fragmenta*, ed. O. Kern, Berlino 1922, frg. 169, 8). Dopo la morte, le anime sono condotte da Hermes in un « luogo sotterraneo », come dichiara Proclo (εἰς τὸν ὑποχθόνιον τόπον : *In Rempubl. Plat.*, ed. W. Kroll, Lipsia 1901, p. 340, 2; cf. p. 339, 20 sgg. e il frg. orfico 244) per essere purgate o punite. Un ampio frammento presenta una dottrina che suppone un'elaborazione filosofica avanzata della credenza popolare, in quanto afferma senz'altro l'i. dell'anima umana perché essa è fatta da Giove e deriva dall'elemento incorruttibile dell'etere ed ha perciò natura divina : ψυχὴ δ'ἀνθρωποῖσιν ἀπ'αἰθέρος ἐρρίζωται, καὶ ἄλλως — ἀέρα δ'ἐλκόντες ψυχὴν θεῖαν δρεπόμεσθα — ψυχὴ δ'ἀθάνατος καὶ ἀγέρως ἐκ Διός ἐστιν (*Orphicorum fragm.*, *ed. cit.*, frg. 228). Qui è chiaramente delineato il carattere per dir così cosmo-ontologico della i. che è caratteristico di tutto il pensiero greco : l'anima è immortale perché risulta ovvero perché appartiene alla sostanza indistruttibile degli dèi o ch'è più affine alla loro natura. L'i. quindi non scaturisce ancora da una metafisica dello spirito nel senso moderno, ma è legata ad attributi di perennità, indistruttibilità, sottigliezza, semplicità, ecc. che sono propri del corpo più perfetto, l'etere, ch'è anche la sostanza dei corpi celesti : detto perciò « quinto corpo », « corpo celeste » (πέμπτον σῶμα, θεῖον σῶμα). Il Cumont ha cercato di mostrare l'origine orientale, e più in particolare persiana, della credenza dei Greci alla i. : certo è che fino a Platone ed Aristotele la superiorità di natura dell'anima umana è riferita non alla spiritualità, ma alla sua incorruttibilità (ἀφθαρσία), derivante dalla natura eterea dell'anima che le ottiene « l'affinità con gli dèi » (συγγένεια πρὸς θεούς). Così non deve stupire che già in Talete l'anima sia detta ἀεικίνητος e αὐτοκίνητος (H. Diels, *Dox. gr.*, 2ª ed., Berlino 1929, p. 386 a 10) e perfino « immortale » (H. Diels, *Die Fragm. der Vorsokratiker*, I, 5ª ed., ivi 1937, fr. A. 1, p. 68, 4); Alcmeone l'avrebbe espressamente detta fornita di moto sempiterno e perciò immortale come gli dèi (H. Diels, *Dox. gr.*, p. 386 b, 12). Affermazioni esplicite della i. si hanno in Anassimandro e Anassimene, come attributo del Primo Principio : increato, incorruttibile... immortale, imperituro ("Ετι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὖσα... καὶ τουτ' εἶναι τὸ θεῖον ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησὶν ὁ 'Αναξιμάνδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων (H. Diels, *Die Fragm. d. Vorsokratiker*, I, frg. A 15, p. 85, 16 sgg.). Quindi è importante rilevare che la corporeità dell'anima non costituiva affatto un ostacolo per affermare la sua i., ma essa veniva salvaguardata e affermata con particolare energia attribuendo all'anima una corporeità incorruttibile.

Più facile riusciva la difesa della i. quando con il pitagoreismo si cominciò ad affermare la natura « incorporea » (ἀσώματος) dell'anima. Dalla posizione pitagorica derivò la dottrina platonica, i cui capisaldi definitivi sono : 1) « ciò che muove se stesso » (αὐτοκίνητος) è per se stesso in atto e non può perire; 2) ciò che muove se stesso non è mosso da altro, ma esso è principio di moto per gli altri mobili e tale è l'anima; 3) ora ogni principio siffatto è di natura sua « ingenerato » (ἀγένητος) ed eterno (cf. *Phaedr.*, 245 c e); 4) l'argomento forse più consistente è quello preso dalla ἀνάμνησις del *Fedone*, in quanto fa appello al puro conoscere intellettivo, che esige un ordine ontologico superiore a quello delle sensazioni (*Phaed.*, 73 .c-77 d). L'i. in Platone è concepita espressamente con carattere individuale, ma resta poi inceppata, fra l'altro, dalla teoria della preesistenza e dalla metempsicosi che la deviano nel mito, in un contrasto di farla « ingenerata e eterna » come quella della divinità e di abbandonarla al continuo trapasso di corpo in corpo per purificarsi. Aristotele approfondisce l'argomento della conoscenza, ma sembra affermare l'i. come proprietà del solo νοῦς ποιητικός, che (a differenza del νοῦς παθητικὸς φθαρτός) è detto τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον (*De an.*, III, 5, 430 a 24 sgg.) appunto perché di natura sua è impassibile e semplice (ἀπαθὲς καὶ ἀμιγὲς καὶ τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ *ibid.*, 16). Probabilmente Aristotele non ha raggiunto una chiara coscienza della i. personale, come pare indicato dall'affermazione che il desiderio della i. resta nell'ambito delle cose impossibili : βούλησις ἀδυνάτων οἷον ἀθανασίας (*Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b 23). Così anche quando nel *De gen. anim.*, II, 3, 736 a 15 Aristotele parla del νοῦς che viene « dal di fuori » (θύραθεν), sembra voglia intendere l'attività del generante che trasmette la vita con il seme e non un atto creativo di Dio che infonde lo spirito.

La negazione esplicita della i. appare con Democrito, che considera l'anima una sostanza « composta » di atomi e perciò si dissolve nella morte alla stregua degli altri corpi, ed è in ciò seguìto da Epicuro (H. Diels, *Dox. gr.*, p. 393 a 8). Gli storici, mentre ritengono la anima ἀποσπάσμα τοῦ θεοῦ, sono rimasti esitanti fra l'esigenza morale di una giustizia e felicità perfetta degli spiriti migliori, che reclama la i. individuale, e la logica della propria metafisica materialista che la escludeva; affermano la i., ad es., Crisippo e lo stesso Seneca, che fanno migrare le anime negli astri; la negano Panezio, Poseidonio, Epitteto, M. Aurelio, ecc., per i quali il saggio, sgombro dai turbamenti delle passioni, può godere su questa terra la felicità perfetta della sua virtù (ἀταραξία, ἀπάθεια). Plotino, nel trattato speciale dedicato alla i. (*Enn.*, IV, 7), dopo una serrata critica alle dottrine stoica ed aristotelica, tacciate di materialismo, ma di cui utilizza gli elementi positivi, ritorna alla dottrina platonica, riservando però la i. assoluta all'anima principale o *anima mundi*, in cui si riassorbono la anime individuali. Il carattere cosmico della i. è abbondantemente sviluppato nel sistema di Proclo nei vari gradi di θεῖα σώματα (il cielo e gli astri : cfr. Arist., *De coelo*, II, 1, 284 a 1) : μερικαὶ ψυχαί, δαίμονες e θεῖαι ψυχαί, tenendo salda l'equivalenza di i. ed eternità (πᾶν τὸ ἀθάνατον ἀΐδιον) e accettando in sostanza anche per l'anima umana un veicolo (ὄχημα) materiale incorruttibile e di origine celeste (Proclo, *Elementa theologiae*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1932, propp. 105-107; cf. specialmente *Excursus*, p. 315 sgg.).

Si può allora concludere che, se la negazione assoluta della i. nella filosofia greca è rara e saltuaria, la sua dimostrazione invece nel senso di un rigoroso spiritualismo e personalismo non è stata chiaramente raggiunta : la i. è affermata da alcuni in funzione di una corporeità (l'etere celeste) incorruttibile, semplice, ecc. da cui risultano gli astri e la stessa divinità; da altri l'anima è detta « incorporea » (ἀσώματος) come numero, armonia, atto primo, ecc.: essa quindi è destinata a svanire con lo sfacelo del corpo, alla morte. In ambedue gli indirizzi l'anima ha natura cosmica e diventa funzione cosmica e non compie il desiderio che agita ciascun uomo per la sopravvivenza. L'ultima concezione greca dei neoplatonici vuol fondere in una sintesi più imbarazzante i principi delle varie scuole. Tracce di questa concezione metafisica di una i., fondata sull'incorruttibilità corporea, ritornano in Macrobio (*In somn. Scipionis*, I, 12, 13) e nello stesso Boezio (*Cons. philos.*, III, 9); nel sec. XVII fa la sua comparsa nei neoplatonici di Cambridge (cf. R. Cudworth, *Systema intellectuale*, II, Jena 1733, p. 1903 sgg.).

II. Patristica, Scolastica, Rinascimento. – L'intrigo delle dottrine dei filosofi sulla i. doveva rendere circospetti i cristiani nel ricorrere alla filosofia. Nei primi scrittori, che mostrano questa diffidenza per la ragione, s'accompagna la persuasione che l'anima alla nascita e per sua natura sia mortale, ma diventi poi immortale per grazia e con le buone opere. Taziano (*Oratio adversus Graecos*, 13), dichiara espressamente : οὐκ ἔστιν ἀθάνατος καθ'αὑτὴν ἡ ψυχή... θνητὴ δέ (PG 6, 833; cf. 15, 837). Gli scrittori latini non sono meno risoluti. Lattanzio mette in chiaro la difficoltà che i filosofi hanno provato nel problema della i. : i pitagorici e gli stoici, per affermarla, devono negare la creazione e fingere la metempsicosi (*Div. inst.*, III, 13). Trattando espressamente della i. (*ibid.*, VII, 5-8), Lattanzio ammette che l'uomo alla nascita fruisce solo della vita animale, mentre la i. è un compito etico : « Homo rectus in coelum spectat, quia proposita est illi immortalitas, nec tamen venit nisi tribuatur homini a Deo. Nam nihil interest iustum et iniustum, siquidem omnis homo natus immortalis fieret. Ergo immortalitas non est sequela naturae sed merces praemiumque virtutis est... Quae ratio docet mortalem nasci hominem, postea vero immortalem fieri, cum coeperit ex Deo vivere, id est iustitiam sequi » (*ibid.*, VII, 5, 753-54). E prima distingue due vite nell'uomo, terrena e celeste : « Illam nascendo accipimus, hanc assequimur laborando ne immortalitas homini sine ulla difficultate constaret. Illam primam nescientes accipimus, hanc secundam scientes, virtuti enim non datur » (*ibid.*, 752 sg.). Questo agnosticismo è forse più apparente che reale : questi scrittori vogliono far risaltare l'aspetto per così dire esistenziale della beata i., che è un traguardo personale da raggiungere, e non un destino che interessa l'anima come principio cosmico. Fra i Greci, s. Giustino, più addentro nella conoscenza della filosofia classica, sa sceverare il positivo e il negativo. Nella *Cohortatio ad Graecos* afferma che Platone ha letto Mosè e che ha difeso la i. anche se l'ha oscurata affermando nel *Fedro* (245 C) immortale ogni anima : πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος. Ma Aristotele, facendo l'anima un « atto » del corpo (ἐντελέχεια), l'ha resa mortale (PG 6, 253). Ciò che colpisce in questi scrittori è la serenità e la certezza del possesso della verità rivelata, che mette in grado di giudicare subito del valore della cultura classica e di scoprirne le lacune. Caratteristica è la posizione di Tertulliano, il quale, malgrado attribuisca all'anima la materialità, ne difende risolutamente la i. e si rifà poi espressamente alla Scrittura per respingere la teoria platonica della preesistenza. La sua definizione dell'anima riflette questo strano sincretismo : « Definimus animam, Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo patientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, ex una redundantem » (*De anima*, 22). La grande scuola alessandrina e i Padri dei secc. IV-V, conoscendo a fondo la filosofia greca, la possono incorporare nella elaborazione della verità rivelata ed è a Platone ed ai neoplatonici che si rivolgono di preferenza; mentre Aristotele, a causa probabilmente delle degenerazioni materialiste della sua scuola, rimane una fonte sospetta. Tuttavia questo nocque al progresso della dottrina, sia per i pericoli intrinseci al platonismo, dal cui abuso germinarono quasi tutte le eresie trinitarie e cristologiche, sia perché Aristotele, che aveva ancora più energicamente di Platone affermato la i. del νοῦς umano, aveva anche elaborato con la sua dottrina della emergenza dell'atto e con la teoria della conoscenza – in funzione dell'immaterialità assoluta – il concetto più proprio dello spirito quale sfera assolutamente originale dell'essere. Tuttavia i Padri, quando prendono i termini del problema da Platone, svolgono i concetti nel clima spirituale del cristianesimo; così come alcuni di essi (p. es., la scuola alessandrina) hanno utilizzato ampiamente anche elementi dottrinali

della filosofia stoica allora dominante. L'esempio più insigne di questo sincretismo superiore è l'opera di s. Agostino (cf. *Soliloquia*, l. II, e *De immortalitate animae*).

Il medioevo cristiano fino al sec. XIII vive dell'eredità patristica (specie di Agostino e dello Pseudo-Dionigi) e inclina perciò al platonismo con forti accentuazioni a dottrine neoplatoniche (scuola di Chartres, Scoto Eriugena). Nella seconda metà del sec. XIII l'aporia insoluta della filosofia classica riappare nella controversia dell'averroismo (v.), che proclamando l'unità dell'intelletto per tutta la specie umana annientava la i. personale e l'intero edificio morale cristiano secondo la forte accusa di s. Tommaso: « Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unicam intellectus substantiam; et sic tollitur retributio praemiorum et poenarum et diversitas eorumdem » (*De unitate intellectus contra averroistas*, ed. J. L. Perrier, in *Opuscula omnia*, I, Parigi 1949, p. 72). Quanto alla dimostrabilità della i., mentre s. Tommaso trova sufficenti gli argomenti di ragione, la maggior parte degli scolastici, specialmente d'indirizzo agostiniano (e poi Scoto e gli scotisti), negano il valore probativo dei medesimi e si attaccano alla fede come unico sostegno contro l'azione corrosiva della ragione filosofica (cf. R. Messner, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, Friburgo in Br. 1942, p. 334). Questo dualismo scoppiò nel Rinascimento dando occasione ad acerbe lotte fra averroisti e alessandristi e a discussioni senza fine, di cui fa testimonio l'immensa letteratura che giace in buona parte inedita nelle biblioteche: documento eloquente di profondo interesse spirituale, ma segno anche di imperizia di metodo. Basti accennare all'episodio più clamoroso del Pomponazzi: il suo intento nel *De immortalitate animae* (1516) come nella *Apologia* (1517) e nel *Defensorium* (1519) è di « in- » Aristotele e di mostrare che è la fede e non la che insegna la verità della i. Perciò nella conclusione del *Defensorium* il Pomponazzi protesta: « Primo quia vere mentem Aristotelis exposuimus ut credimus. Secundo, quoniam in omnibus nostris tractatibus damnamus blasphemiam et detestamur animae mortalitatem: non quidem ex aliqua ratione naturali movemur ad hoc, sed tantum quoniam sacri canones sic determinant. Evangelio namque credo quoniam Ecclesia credit...: ideo solum ex simplici sincera fide credendum est animam esse immortalem » (*Opera*, Venezia 1525, fol. 108 r). Anche il Porzio non era meno esplicito: « Animam igitur principium ortus habuisse et non deficere non est physicum decretum nec a philosopho peripathetico probatum » (Simone Porzio, *Disp. de mente humana*, Firenze 1551, p. 90; cf. p. 94 sgg.). Gli averroisti latini (Sigeri, G. di Jandun, ecc.) ritengono parimente che la i. individuale sia dottrina di fede e non di ragione: posizioni ambedue arretrate, tanto l'alessandrismo quanto l'averroismo, perché hanno immobilizzato la vita del pensiero in uno dei suoi momenti storici, sia pure fra i più insigni, come quello che si attribuisce ad Aristotele. Nello scoglio ha inciampato anche il card. Gaetano, il quale, ormai vecchio, scriveva: « Sicut nescio misterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia quae tamen credo... sicut et reliqua fidei mysteria. Haec ignorantia quietat intellectum meum » (*Comm. in ep. s. Pauli*, Parigi 1542, pp. 66-67). Si sa che al Concilio Lateranense V (1513) il Gaetano si era mostrato contrario alla condanna su questo punto dell'averroismo e dell'alessandrismo. Il domenicano B. Spina non si peritò quindi nel suo *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Cajetanum* (Venezia 1519) di accusare il suo illustre confratello di aver preparata la via al Pomponazzi (cf. E. Cassirer-P. O. Kristeller-J. H. Randall, *The Renaissance philosophy of man*, Chicago 1948, p. 271). Il monumento più insigne della difesa della i. è la *Theologia platonica, de immortalitate animarum* del Ficino, composta appena mezzo secolo prima di queste ardenti controversie; in essa la filosofia cristiana, al lume della fede, sa attingere le parziali scintille di verità in tutto lo scibile dell'antichità classica e cristiana; tra le *rationes* dimostrative portate dal Ficino sono certamente di ispirazione tomista la 7ª (« quia esse suum habet a sua essentia »), l'8ª (« quia esse proprium habet et numquam a sua forma discedit »), la 9ª (« quia sibi per se convenit esse ») ed anche la 13ª (« quia esse a Deo accipit sine medio »), dove il Ficino si scosta da Plotino, Proclo e da altri neoplatonici sostenitori della « creazione mediata » per difendere con lo Pseudo Dionigi, Origene e s. Agostino la creazione immediata (*Theol. plat.*, V, 7 sgg.; in *Opera*, I, Basilea 1561, fol. 140 sgg.). Nelle più mature *Quaestiones de mente* (*Epistolae*, l. II; *loc. cit.*, fol. 675 sgg.) il Ficino fonda la i. dell'a. unicamente sull'*appetitus naturalis* della felicità, che può essere soddisfatto soltanto nell'altra vita, e fa esplicitamente ricorso alla metafisica aristotelica (cf. fol. 677) nell'esposizione dell'argomento che forse è il primo e l'ultimo in questa controversia sull'umano destino (s. Tommaso tocca espressamente l'argomento in: *C. Gent.*, II, 84).

III. Filosofia moderna. – Nella filosofia moderna il problema della i. sembra riprendere le sue normali proporzioni, in quanto è posto e risolto nell'ambito del problema più universale della verità e dell'essere. Ma se nel razionalismo prekantiano l'i. è ancora difesa, essa nel panteismo di Spinoza svanisce nell'eternità della sostanza unica; l'empirismo di Hume la annulla nel fenomenismo assoluto e Kant la riduce a mero « postulato » della ragione pratica (cf. *Kritik d. prakt. Vernunft*, II, 2, § 4). Nei grandi sistemi idealisti che rinnovano, dentro il *Bewusstsein überhaupt* eretto a realtà assoluta, la posizione averroista, scompare l'i. personale, perché l'individuo è ridotto a fenomeno transeunte. Fichte non concepisce la possibilità di una i. personale come redenzione morale se non con la sopravvivenza anche del corpo (cf. *Über unsern Glauben an die ewige Fortdauer*, ed. F. Medicus, III, Lipsia 1908, p. 186; ed. F. Büchsel, Lipsia 1914, p. 55 sg.). Per Hegel l'i. corrisponde all'immaginazione di una vita della coscienza sottratta al tempo ed al movimento e rappresenta perciò il momento inferiore dell'astratta soggettività individuale (cf. *Philosophie der Religion*, ed. Lasson, I, Lipsia 1925, p. 234; II, ivi 1924, p. 162).

Lo Strauss vede precisamente l'essenza del pensiero moderno sull'i., soprattutto nell'indirizzo impresso da Spinoza, nella concezione che fa dell'i. non « qualcosa di futuro ma qualcosa che si apprende come la qualità presente dello spirito, come la sua interiore universalità, la sua forza per elevarsi al di sopra di ogni realtà finita verso l'Idea ». E ciò non vale soltanto per la posizione del panteismo filosofico di tipo, p. es., hegeliano, ma per il soggettivismo teologico dello stesso Schleiermacher, che assegna all'uomo il compito di « identificarsi nella finitezza con l'infinito e di essere eterno nel momento » (D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, II, Tubinga-Stoccarda 1841, p. 737 sg.). La concezione hegeliana suscitò, fra l'altro, la reazione dello stesso Goethe: il poeta afferma l'indipendenza e la superiorità della religione sulla filosofia e tiene come dimostrazione decisiva dell'i. quella presa dalla « attività » (*Tätigkeit*), ovvero dall'incompletezza che l'uomo sperimenta in questa vita, l'inquietudine che bisogna soddisfare in un'altra forma di esistenza » (I. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, ed. L. Geiger, Lipsia 1902, p. 245). L'implicita negazione hegeliana della i. diventerà il punto di partenza della critica di Feuerbach (v.) alla religione. Nelle filosofie contemporanee che affermano l'identità di essere e tempo, come l'esistenzialismo di sinistra e il marxismo, ogni i. personale è priva di senso e considerata come pura mitologia o proiezione fantastica di un vano desiderio soggettivo.

Bibl.: V. più oltre la bibl. al cap. 5: L'i. secondo la dottrina cattolica. Cornelio Fabro

III. L'i. nel Vecchio Testamento.

Per quanto velata di mistero, la vita oltre tomba è affermata fin dai testi più antichi del Vecchio Testamento.

È quel che lo studioso si attende, considerando l'universalità di una tale credenza, specialmente presso

tutti gli antichi Semiti (E. Dhorme, in *Revue biblique*, 16 [1907], p. 59). In Babilonia, questa seconda vita è pallida, sminuita, ma non è meno reale e duratura. Nella « grande terra » (*kigallu*), dove tutti alla morte discendono, c'è un vero regno, con legislazione, organi direttivi, ecc. Nergal ed Ereškigal, re e regina, hanno il loro palazzo; un segretario, Namtaru; uno scriba, un governatore, ecc. La giustizia è nelle mani degli Anunnaki, divinità infere, che hanno seggi d'oro (E. Dhorme, *ibid.*, p. 71 sgg.).

Nel Vecchio Testamento si trovano le stesse idee, le medesime espressioni circa la grande dimora dove tutti discendono (v. ŠE'ÔL), esclusi naturalmente i miti e le divinità, ché l'unico Jahweh è presente anche laggiù (*Ps.* 139, 7 sgg.; *Iob* 26, 6). La Bibbia, inoltre, afferma formalmente tale sopravvivenza nelle note, antichissime frasi per indicare la morte : « scendere nello *šĕ'ôl* »; « riunirsi al proprio popolo »; « ritornare ai propri padri » (*Gen.* 15, 15; 25, 8. 17; 35, 29; 49, 29. 32; *Num.* 20, 24. 26; 27, 13; 31, 2; *Deut.* 31, 16; 32, 50; ecc.); esse suppongono evidentemente che qualcosa rimane e sopravvive al disfacimento del corpo (v. ANIMA).

« Le anime, ritenute la parte più vitale dell'uomo, qualcosa che sopravviveva alla dissoluzione del corpo, una specie di riduzione dell'essere umano, ma che conservava integra la propria personalità (cf. *I Sam.* 28, 8-20), queste anime discendevano tutte nello *šĕ'ôl*, dove la loro sorte non era determinata da alcun giudizio » (M.J. Lagrange, *Le judaïsme* [v. bibl.], p. 345). È impossibile infatti intendere le antichissime frasi bibliche della discesa nel sepolcro familiare; sia per l'analogia e l'identità con le espressioni babilonesi, sia perché tal senso è spesso formalmente escluso dallo stesso testo. *Gen.* 37, 35 : « scenderò dolorando a mio figlio nello *šĕ'ôl* », dice Giacobbe, sicuro che Giuseppe è stato divorato da una belva! *Num.* 16, 30 : si apre la terra e inghiotte i colpevoli che « discendono vivi nello *šĕ'ôl*; cf. *Iudc.* 2, 10. David, Amri, Manasse si « ricongiunsero ai padri », ma non furono sepolti nella tomba di famiglia (*I Reg.* 2, 10; 16, 28; *II Reg.* 21, 18); lo stesso vale per Abramo, Ismaele, Aronne e Mosè.

Il Vecchio Testamento è molto sobrio al riguardo. E ciò, anzitutto, per il pericolo del politeismo. Se ne ha traccia nella proibizione di alcuni riti funebri (*Lev.* 30, 27 sg.; *Deut.* 14, 1), nella proibizione della necromanzia (*Deut.* 18, 11; 26, 14); cf. specialmente *I Sam.* 28, 8-20 sull'evocazione di Samuele, ove, oltre alla diffusione della necromanzia nella religione popolare, risulta la esplicita credenza nella vita oltre tomba, con la conservazione della propria personalità. La vita d'oltretomba vi è delineata fugacemente, anche per le reali condizioni allora esistenti : il cielo era chiuso, ché nessuna beatitudine è possibile al di fuori del Cristo (*Hebr.* 6, 20); solo al mattino della Risurrezione i giusti, con la glorificazione del Cristo, ebbero il premio atteso e gli empi il castigo meritato (*Dan.* 21, 1 sgg., 13; *Hebr.* 11, 39 sg.; cf. A. Feuillet [v. bibl.]; F. Spadafora [v. bibl.]).

Si spiega così la vita inerte (*Eccle.* 9, 5 sg. 10), assimilata al sonno (*Iob* 10, 20 sgg.; 17, 16; 20, 11 ecc.), nelle tenebre (*Ps.* 49, 20; 88, 7. 13; ecc.), delle anime nello *šĕ'ôl*; dove non possono lodare Jahweh (*Ps.* 6, 6; 115, 17; *Is.* 38, 18); ed il loro nome di *rĕphā'îm* (« languidi », « deboli »).

La speranza per il futuro è espressa chiaramente in *Ps.* 16, 11; 49, 16; 73, 23 sg. e spesso nel libro della *Sapienza*, che parla di immortalità (ἀθανασία) *Sap.* 3, 4; 4, 1,; 8, 17; 15, 3), di incorruttibilità (ἀφθαρσία : *ibid.* 2, 23; 6, 18 sg.) e della sorte differente che attende il giusto (*ibid.* 3, 1 sgg. 7. 9; 4, 4-17; 5, 15) e l'empio (*ibid.* 1, 16; 2, 21-25; 5, 6-13), sempre in contesti messianici o escatologici. Era infatti imminente la realizzazione di tale speranza.

La dottrina della i. dell'a. è comune negli apocrifi e nei libri rabbinici, con analogie con quella dei libri sapienziali quanto alla diversa sorte per i giusti e per gli empi, ma molto confusa e indistinta (J. Bonsirven [v. bibl.], I, pp. 322-49; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme* [v. bibl.], pp. 353-63).

Solo nel Nuovo Testamento la dottrina della i. dell'a. ha la sua piena formulazione : *Mt.* (e passi paralleli) 5, 12. 29; 10, 28; 16, 26; 18, 9; 22, 32 sg.; *I Cor.* 3, 15; *Hebr.* 13, 14; *II Cor.* 5, 1-10; *Phil.* 1, 18-26 e passim.

BIBL.: A. Vacant, *Ame*, in DB, I, coll. 466-73; F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judentums, einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi*, Giessen 1892; M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2ª ed., Parigi 1905, pp. 314-41; id., *Le livre de la Sagesse. Sa doctrine sur les fins derniers*, in *Revue biblique*, 16 (1907), pp. 89-104; id., *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 343-63; A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, ivi 1906; id., *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, ivi 1930, pp. 249 sgg.; P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, in *Revue biblique*, 16 (1907), pp. 58-78; id., *L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque*, in *Revue de l'histoire des religions*, 123 (1941), pp. 113-42; id., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (*Mana*, 2), Parigi 1945, pp. 38-44, 51 sg.; J. Scheftelowitz, *Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im Alten Test.*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 19 (1919), pp. 210 sgg.; E. König, *Theologie des Alten Testaments*, 3ª ed., Stoccarda 1923, pp. 215-19; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, II, Parigi 1930, pp. 128-34; J. B. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, in *Biblica*, 33 (1932), pp. 129-68; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, I, Parigi 1935, pp. 322-49; id., *L'évangile de Paul*, Aubier 1948, pp. 310-15; A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, Parigi 1937; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Münster 1938; A. Médébielle, *L'Epître aux Hébreux* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 11), Parigi 1938, pp. 319 sg., 358 sg.; A. Clamer, *Les Nombres* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 2), ivi 1940, p. 368 sgg.; C. Virolleaud, *Les Rephaïm*, in *Syria*, 22 (1941), pp. 1-30; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, pp. 91, 144; IV, ivi 1949, pp. 124, 176 sg., 211, 213; H. Renard, *Proverbes* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 6), Parigi 1946, pp. 35 sg., 73 sg.; J. Weber, *Sagesse*, *ibid.*, pp. 384 sgg., 393 sgg.; B. Couroyer, *Le chemin de vie en Egypte et en Israël*, in *Revue biblique*, 56 (1949), pp. 412-32; P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, trad. it., Torino 1950, pp. 184 sg., 307-19; A. Feuillet, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Epître aux Romains*, in *Revue biblique*, 57 (1950), p. 353 sg.; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme*, Rovigo 1950, p. 35 sgg. Francesco Spadafora

IV. L'I. SECONDO LA FILOSOFIA CRISTIANA.

Di fronte allo spettacolo continuo della inevitabilità della morte del corpo, l'uomo ha sempre cercato di assicurarsi una possibilità di salvezza contro la perdita dell'essere : agitato dal desiderio di una felicità perfetta e senza fine, che sa di non poter ottenere nella vita mortale, l'uomo ha cercato nella religione, nella filosofia, nella poesia, nell'arte e nella stessa prassi come nelle conquiste della scienza e della tecnica di dominare la corrosione del tempo e della morte. La difficoltà fondamentale del problema dell'i. proviene dalla mancanza di qualsiasi evidenza sensibile dell'i. stessa. D'altronde, per soddisfare l'esigenza fondamentale di una i. in senso proprio, corrispondente all'aspirazione della coscienza umana, bisogna che la sopravvivenza dell'essere abbia il doppio carattere, di essere cioè di natura principalmente spirituale e di avere una struttura personale : una i. di ordine cosmico in cui svanisca la peculiarità della natura e della vita umana, come attuazione della conoscenza e dell'amore, od una i. riservata a pochi privilegiati (eroi, filosofi, sapienti, ecc.) o, infine, una i. di carattere universale, che riguardi cioè l'umanità come tale o la ragione in generale, ecc., tutte queste concezioni non soddisfano al problema.

L'aspirazione universale alla i. ha la sua radice, da una parte nella brama di una felicità infinita che l'uomo sente e che invano cerca di soddisfare sia nei beni del corpo come in quelli dello spirito quali sono raggiungibili in questa vita; dall'altra l'i. scaturisce dall'esigenza profonda di un ordine di perfetta giustizia in cui vengano riparate le ingiustizie, che sembrano evidenti e inevitabili nella vita terrena, con la premiazione dei buoni e la punizione dei malvagi in una vita futura. Questo carattere escatologico sta alla radice della persuasione pressoché universale della i. e contiene e compie i precedenti circa il carattere personale e spirituale della sopravvivenza.

Poiché l'essere dell'uomo dice un doppio rapporto, uno intrinseco costitutivo fra l'anima e il corpo e uno estrinseco conclusivo fra l'uomo e Dio, così doppio diventa anche l'orientamento sul problema della i. Nel primo rapporto, se l'anima non mantiene un'unione veramente sostanziale, ma soltanto dinamica con il corpo, come semplice principio di moto, allora si potrà salvare l'i. dell'a., ma sembra venga pregiudicata l'unità ontologica dell'uomo; se invece l'anima è detta veramente forma sostanziale del corpo, è difficile allora comprendere come possa sopravvivere da sola, una volta separata dal corpo. Nel secondo rapporto si può pensare che l'anima umana è un principio appartenente a un ordine ontologico affine alla Divinità e partecipante quindi dell'eternità e necessità della Divinità stessa; ma allora non si spiega la nascita e la morte; oppure essa è posta come realtà contingente e creata nel tempo da Dio, e allora non si vede come qualcosa che incomincia non debba anche finire. Sono questi gli scogli principali della i. dell'a. sul piano teoretico, che hanno impedito nel pensiero classico il formarsi di una posizione consistente su questo punto ch'è il più decisivo dell'essere dell'uomo e che si chiarirà soltanto con l'avvento del cristianesimo.

La soluzione più completa resta quella di s. Tommaso, secondo la quale l'anima umana ha una natura del tutto speciale, intermedia fra le forme puramente corporali e le nature angeliche; essa infatti è forma sostanziale del corpo, ma insieme emerge sull'essere del corpo per le sue funzioni spirituali ed è quindi uno spirito. L'anima è creata da Dio nel tempo, ma pur avendo avuto inizio non conosce una fine perché dotata (*a parte post*) di una intrinseca necessità di esistere; è forma spirituale e tuttavia ogni individuo umano nasce con la propria anima che lo rende una « persona » dotata di dignità razionale, di elezione libera e *capax Dei*, perché è per via dell'anima spirituale e immortale che l'uomo è detto « a immagine di Dio » (*Sum. Theol.*, 1^a, q. 93, a. 6). La dimostrazione tomista ha carattere apodittico, in quanto procede dalla conoscenza delle proprietà reali alla determinazione dell'essenza e si svolge in due tappe: 1) l'anima umana è una forma per sé sussistente, cioè spirituale, in quanto è dotata di operazioni a cui il corpo propriamente non partecipa (le funzioni spirituali); 2) una forma sussistente, cioè spirituale, che opera « per sé », ha anche l'essere per sé e non in dipendenza dal corpo, che anzi è il corpo a ricevere da essa l'essere. L'esistere perciò appartiene all'anima umana in modo inseparabile e così dopo la morte essa conserva il suo essere e permane incorruttibile. Ed « un segno » della sua natura indistruttibile l'anima lo ha nell'orrore che prova l'uomo della morte e nella brama di vivere sempre (*Sum. Theol.*, 1^a, q. 75, aa. 2 e 6).

Questa riflessione porta l'Angelico a delineare un secondo argomento metafisico della i., ispirato alla concezione agostiniana delle « verità eterne », il quale può ben soddisfare le legittime esigenze della cosiddetta « filosofia della vita » o dell'azione e del nuovo spiritualismo cristiano. Il fatto che la conoscenza attinge delle verità eterne e incommutabili non prova l'eternità del soggetto conoscente, ma dell'oggetto conosciuto e del fondamento ultimo di tali verità ch'è la « Verità prima », Dio stesso, che attira l'anima a sé come all'ultimo fine: « Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem: quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuae durationis. Unde potest probari ex aeternitate veritats intelligibilis immortalitas animae » (*C. Gent.*, II, 84).

V. L'i. secondo la dottrina cattolica.

Nella descrizione più compiuta della vita d'oltretomba nel mondo classico, lasciata da Virgilio (*Aen.*, VI, 739-55), si ha la sintesi del mito platonico con la più matura concezione stoica: si afferma che diverso è il destino delle anime dopo la morte a seconda della vita condotta sulla terra. Quelle che sono decedute, macchiate di colpe, si devono purificare con pene proporzionate per poi passare ai campi Elisi per l'ultima purificazione (il bagno nel fiume Lete) e di là, trascorso un periodo di mille anni, riprendere la vita nei corpi. In questa descrizione virgiliana, che sembra derivare specialmente dallo stoico Posidonio, la prima letteratura cristiana latina ha visto un'anticipazione della dottrina cristiana: anche se manca ancora l'eternità delle pene e della vita beata, v'è chiaro il senso della personalità, dell'espiazione e della purificazione anche per le anime che non hanno peccato (anticipazione del « Limbo » cristiano; cf. L. Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn 1903, p. 13 sgg.).

La dottrina della i. personale è contenuta nello stesso Simbolo Apostolico con gli articoli della « risurrezione della carne » e della « vita eterna », poiché il corpo è fatto risorgere per unirsi all'anima, che mantiene il suo essere, e partecipare alla sua vita. Il fatto poi che nella S. Scrittura l'i. corporale di Adamo viene presentata come un dono gratuito di Dio, che il primo uomo perdette con il peccato, suppone che dopo la morte la vita dell'uomo sia limitata alle attività che sono possibili all'anima quando si separa dal corpo. La condanna del Concilio Lateranense V (19 dic. 1513) colpisce direttamente la negazione dell'i. personale da parte dell'alessandrinismo e dell'averroismo: « Damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus et haec in dubium vertentes ». Il decreto conciliare fa appello direttamente a *Mt.* 10, 28 (« Et nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere ») e a *Io.* 12, 25 (« Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam »). Sul significato e sulla portata teologica del decreto, lo stesso Lutero si trova d'accordo, come si riconosce da parte protestante (P. Althaus, *Luthers Stellung zur Unsterblichkeit*, in *Die letzten Dinge*, 3^a ed., Gütersloh 1926, p, 280). Il testo conciliare continua mostrando che la verità della i. è alla base del cristianesimo e che la ragione non può dimostrare il contrario: « Alias Incarnatio et alia Christi mysteria nobis minime profuissent, nec resurrectio exspectanda foret, ac sancti ac iusti miserabiliores essent iuxta Apostolum,

cunctis hominibus » (omesso da Denz-U). Per Calvino è la coscienza morale che dà la testimonianza decisiva della i. : « Certe conscientia, quae inter bonum et malum discernens Dei iudicio respondet, indubium est immortalis spiritus signum » (*Inst.*, I, 15, 2). Il Concilio poi, anche se non si pronuncia direttamente sulla dimostrabilità razionale della i., condanna però la teoria della « doppia verità » : « Cumque verum vero minime contra dicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus; et ut aliter dogmatizare liceat, districtius inhibemus » (Denz-U, 738). La condanna conciliare ha un senso negativo-positivo : la ragione non può dimostrare la mortalità dell'anima o la sua unicità per tutta la specie umana e la fede non può insegnare l'assurdo (in filosofia). Che la i. personale però appartenga ai *preambula fidei* e sia quindi accessibile alla sola ragione, è dottrina di s. Tommaso ed è comunemente accettata dai teologi. Invece la i. del corpo, che l'uomo ha perduto con il peccato originale, non si riavrà che con la risurrezione finale della carne, ma questa è un miracolo della potenza di Dio e supera ogni capacità dell'intelletto umano (*Sum. Theol.*, 3ª, Suppl., q. 75, a. 3). Tuttavia la risurrezione dei corpi, benché non sia naturale, soddisfa il desiderio naturale dell'uomo all'integrità della sua persona, soprattutto quando si accetti, con s. Tommaso, la nozione aristotelica che l'anima è forma sostanziale del corpo, così che l'uomo integrale è nell'armonia operante dei suoi principi. Lo stesso Dottore Angelico ammette che i filosofi dell'antichità non arrivarono alla perfetta chiarezza, che si può ottenere dopo la Rivelazione cristiana : « In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur si ponamus hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali exsistente » (*C. Gent.*, III, 48, verso la fine). A questa incrollabile certezza la fede dà la definitiva conferma.

Bibl.: R. Eisler, *Unsterblichkeit*, in *Wörterb. d. philos. Begriffe*, III, 4ª ed., pp. 322-30; K. Beth, *Unsterblichkeit*, in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, V, 2ª ed., coll. 1395-99.

Dal punto di vista storico-critico : A. Stöckl, *Die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Gesch.*, 2 voll., Würzburg 1859, specialmente II, p. 148 sgg. (antiplatonismo dei primi Padri). Fondamentale per le credenze sull'i. del mondo classico è : E. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tubinga 1893; 10ª ed., ivi 1925 (per una discussione critica retrospettiva dell'opera, v. W. Jaeger, *The theology of early greek philosophers*, Oxford 1948, p. 73 sgg.). Inoltre : G. Runze, *Unsterblichkeit und Auferstehung*, parte 1ª : *Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung*, Berlino 1894; W. James, *Human immortality*, Boston e Nuova York 1898; I. Royce, *Conception of immortality*, ivi 1900; H. Graf Keyserling, *Unsterblichkeit*, Monaco 1907; L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, VIII, iv, Lipsia 1910, pp. 359-98; C. Pascal, *Le credenze di oltretomba*, 2 voll., Catania 1912; H. Scholz, *Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem*, 2ª ed., Tubinga 1922; C. Stange, *Die Unsterblichkeit der Seele*, Gütersloh 1925; K. Fahrion, *Gott, Freiheit, Unsterblichkeit*, Lipsia 1926; Th. Mainage, *Immortalité*, Parigi 1926; H. Lungwitz, *Über Unsterblichkeit*, in *Annalen der Philosophie*, 6 (1927), pp. 116-27; W. Gotzmann, *Die Unsterblichkeitsbeweise*, Karlsruhe 1927 (esposizione storica da Platone a Egidio Romano). – Sulla negazione della i. da parte della sinistra hegeliana, v.: C. Fr. Goschel, *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele in Lichte der speculativen Philosophie*, Berlino 1834; Chr. H. Weisse, *Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums*, Dresda 1835; I. H. Fichte, *Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen*, Lipsia 1867; Fr. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, 9ª ed. di E. Zeller, Bonn 1877, p. 81 sgg.; id., *Die Unsterblichkeitslehre der modernen Reflexion*, in *Die christliche Glaubenslehre*, II, Tubinga e Stoccarda 1841, p. 697 sgg.; E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh 1926 (importante per lo studio di Fichte, p. 172); W. Stahler, *Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge*, Münster 1928; K. Leese, *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*, Berlino 1929 (specialmente p. 224 sgg., dove espone la posizione di Weisse).

Dal punto di vista sistematico-critico : K. Groos, *Die Unsterblichkeitsfrage*, Berlino 1922; G. Heidingsfelder, *Die Unsterblichkeit der Seele*, Monaco di Baviera 1930; id., *Zum Unsterblichkeitsfrage in der Renaissance*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Mélanges Grabmann*, Münster in V. 1935, pp. 1265-86; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 45ª ed., Tubinga 1933, p. 293 sgg.; trad. franc., Parigi 1948, p. 307 sgg.; S. Vanni Rovighi, *L'i. dell'a. nei maestri francescani del sec. XIII*, Milano 1936; vari autori, *Il problema dell'i.*, in *Archivio di filosofia*, Roma 1945; E. Franck, *Philosophical understanding and religious truth*, Londra 1945, pp. 98 sgg., 132 sgg.; E. S. Brightman, *A philosophy of religion*, Nuova York 1946, pp. 387-410; J. Endres, *Die Unsterblichkeit der Menschenseele*, in *Divus Thomas* (Friburgo), 22 (1944), pp. 75-94; A. Bremond, *Le syllogisme de l'immortalité*, in *Rev. philos. de Louvain*, 46 (1948), p. 161 sgg.; F. Heiler, *Unsterblichkeitsglaube u. Jenseitshoffnung*, Monaco 1950 (con ampia bibl.).

Nuovi studi sull'antichità classica : M. P. Nilsson, *The immortality of the soul in greek religion*, in *Eranos Jahrbuch*, 39 (1941), p. 63 sgg.; Fr. Cumont, *Lux perpetua*, Parigi 1949, p. 117 sgg.

Cornelio Fabro

IMMUNITÀ, in senso biologico: v. MICROBIOLOGIA.

IMMUNITÀ DIPLOMATICHE. - Norme consuetudinarie di diritto internazionale generale determinano a carico degli Stati una serie di obblighi, il cui contenuto si concreta in un trattamento speciale da riservare, nei singoli ordinamenti interni, ai componenti delle missioni diplomatiche, in considerazione della loro qualità di rappresentanti di uno Stato estero. Tale trattamento speciale, comunemente espresso nella formola i. d., trova la sua ragion d'essere nella necessità di permettere alle rappresentanze diplomatiche degli Stati esteri di esercitare liberamente le proprie funzioni, senza che queste vengano in alcun modo ostacolate dall'attività degli organi dello Stato, in cui debbono esplicarsi o di individui che si trovino sul suo territorio. Un identico principio informatore ha determinato, già da lungo tempo, l'estensione dei benefici di immunità anche ai famigliari dei diplomatici ed alle persone assunte al loro servizio. La cittadinanza del beneficiario dell'immunità assume rilevanza solo quando questi abbia la nazionalità dello Stato presso cui deve esercitare la propria funzione, e in tal caso determina alcune restrizioni delle i. d.

Per quanto riguarda le persone a favore delle quali viene disposto lo speciale trattamento, si può distinguere una immunità diretta, basata sulla qualità di organi determinati di uno Stato estero (agenti diplomatici [v.], personale ufficiale della missione, addetti militari) rivestita dai componenti della missione, ed una immunità riflessa, che trae la sua ragion d'essere dal vincolo famigliare (coniugi e figli viventi a carico) oppure da un rapporto di lavoro (segretari privati, domestici, autisti, ecc.), che pone i beneficiari in particolare relazione con coloro i quali sono investiti della immunità diretta. Conseguenza di tale distinzione è, che mentre per i beneficiari della immunità diretta il trattamento speciale ha inizio con l'assunzione, da parte della persona, della qualità di organo dello Stato estero e viene a cessare con la sua perdita, per la seconda categoria si deve aver riguardo alla costituzione ed al termine del vincolo famigliare o del rapporto di lavoro. Sono tuttavia disposte a favore del personale diplomatico anche le immunità dirette a proteggere il loro transito in terzi Stati, al fine di raggiungere lo Stato presso il quale vanno ad essere accreditati, e per il loro rientro nel paese di appartenenza, ancorché, a stretto rigore, in ambedue i casi il personale non sia giuridicamente investito della qualità cui il diritto internazionale ricollega l'esistenza di un trattamento speciale.

Le immunità generalmente riconosciute hanno il seguente contenuto : *a*) *inviolabilità personale*, per la cui

tutela lo Stato, nel territorio del quale si trova il beneficiario, deve prevenire ed astenersi dal commettere atti lesivi della sua persona e della sua libertà (fermi, arresti, perquisizioni, ecc.); *b*) *inviolabilità della sede* in cui si trova l'agente diplomatico, mediante l'astensione e la prevenzione di atti di autorità; *c*) *immunità dalla giurisdizione* (principalmente per gli atti compiuti in veste privata) la quale è assoluta per la giurisdizione penale, e relativa per la giurisdizione civile, in quanto l'immunità da quest'ultima non riguarda le controversie in cui il destinatario sia attore, e non si estende, normalmente, alle azioni reali, possessorie ed a quelle relative a successioni aperte nel territorio dello Stato, mentre qualche incertezza si rileva nella giurisprudenza per quanto concerne le azioni riconvenzionali; *d*) *esenzioni fiscali*, normalmente limitate alle imposte dirette personali e non estese al personale dipendente; *e*) *inviolabilità della corrispondenza* spedita dall'agente diplomatico, o ad esso diretta, oppure trasportata dal corriere (v. CORRIERI DIPLOMATICI). Si trova spesso affermata, specialmente nella prassi e negli scrittori meno recenti, l'esistenza anche del cosiddetto *droit du culte*, consistente nella facoltà accordata agli agenti diplomatici di far celebrare nella propria sede le funzioni religiose del culto ufficiale dello Stato al quale appartengono. È da negarsi invece l'esistenza di una norma generale che preveda il cosiddetto diritto d'asilo (consistente nella facoltà dell'agente diplomatico di concedere asilo immune a chiunque, perseguito per reati politici, cerchi rifugio nella sua sede), il cui eventuale riconoscimento è stato spesso oggetto di vivi contrasti; una consuetudine particolare in senso affermativo, confermata dalla Convenzione dell'Avana del 20 febbr. 1928, è comunque vigente fra alcuni Stati dell'America Latina.

Norme speciali sulla immunità di agenti diplomatici sono contenute in accordi internazionali: così, ad. es., in base all'art. 12 del Trattato del Laterano, lo Stato italiano è obbligato a riconoscere le immunità, previste dal diritto internazionale generale, a favore dei componenti delle missioni diplomatiche accreditate presso la S. Sede, le quali possono risiedere in territorio italiano, ancorché i loro Stati non siano in rapporti diplomatici con l'Italia.

Le norme del diritto internazionale generale sulle i. d. sono talora richiamate per determinare lo speciale trattamento disposto a favore di persone investite di determinate funzioni presso enti internazionali (v., ad es., l'art. 19 dello Statuto della Corte internazionale di Giustizia, per quanto riguarda il trattamento dei giudici eletti a farne parte, nonché, anche per i funzionari in genere della Corte, lo scambio di note in data 26 giugno 1946 fra la Corte internazionale di Giustizia e l'Olanda; vari riferimenti negli artt. 3 sez. 10, 4 sez. 11, 5 sez. 19, 6 sez. 22, 7 sez. 27 della Convenzione sui privilegi e le immunità approvata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 13 febbr. 1946, per quanto i richiami ivi rilevabili siano particolari e non generali come quello contenuto nell'art. 7 del *Covenant* della Società delle Nazioni; l'art. 5 sez. 15 dell'*Headquarters agreement*, stipulato il 26 giugno 1947 fra gli Stati Uniti e l'ONU per il trattamento dei rappresentanti permanenti e di altre persone delle delegazioni degli Stati membri dell'ONU e di agenzie specializzate).

BIBL.: La prima trattazione sistematica della materia è di A. Gentili, *De legationibus libri tres*, Nuova York 1924 (riproduzione del testo del 1594); v. anche il cap. 18, *De legationum iure*, nel *De iure belli ac pacis* di Grozio, riproduzione del testo del 1646, Washington 1913. Fra gli altri autori italiani di diritto internazionale generale più recenti, vanno in particolare ricordati: T. Perassi, *Lezioni di diritto internazionale*, I, Roma 1937, p. 107 sgg.; G. Balladore Pallieri, *Diritto internazionale pubblico*, 5ª ed., Milano 1948, p. 277 sgg.; R. Monaco, *Manuale di diritto internazionale pubblico e privato*, Torino 1949, p. 226 sgg.; R. Quadri, *Diritto internazionale pubblico*, Palermo 1949, p. 321 sgg. Fra le altre opere, talune delle quali a contenuto specifico, v. A. Miruss, *Das europäische Gesandtschaftsrecht*, 2 voll., Lipsia 1847; P. Pradier Fodéré, *Cours de droit diplomatique*, 2ª ed., Parigi 1899; E. Satow, *A guide to diplomatic practice*, 3ª ed. a cura di H. Ritchie, Londra 1932; C. Hurst, *Les immunités diplomatiques*, in *Recueil des Cours de l'Académie de droit international de La Haye*, II, 1926, p. 119 sgg.; A. Hammarskjold, *Les immunités des personnes investies de fonctions internationales*, *ibid.*, 2 (1936), p. 111 sgg.; G. Morelli, *L'immunità di giurisdizione degli agenti diplomatici presso la S. Sede*, in *Riv. di dir. proc. civ.*, 1932, p. 29 sgg.; L. Oppenheim, *International Law*, I, 7ª ed. a cura di H. Lauterpacht, Londra, Nuova York, Toronto 1948, p. 673 sg., e la bibliografia ivi richiamata.

Antonio Malintoppi

IMMUNITÀ ECCLESIASTICA. - L'i. e. è un privilegio di carattere universale, che esenta le persone e le cose ecclesiastiche ed i luoghi sacri da alcuni gravami ed inoltre dagli atti che disdicono alla venerabilità dei luoghi ed alla santità delle persone.

Come la stessa definizione indica, la i. e. è di tre specie: personale, reale e locale, secondo che le esenzioni investono direttamente le persone, il patrimonio ecclesiastico od i luoghi sacri.

Allorché si tratta di cose strettamente spirituali o sacre o di diritti nativi che sono connessi in maniera necessaria ed esclusiva con la natura della Chiesa e sui quali di conseguenza la società civile non ha alcuna giurisdizione, non vi può essere questione di i. L'indipendenza della sovranità spirituale della Chiesa non deve mai essere considerata come un'i.; è un diritto e per di più essenziale. L'i. non esiste per le materie miste. Genericamente l'i. è un privilegio, in virtù del quale una cosa od una persona è dispensata da certi obblighi imposti validamente e lecitamente dallo Stato a tutti i suoi dipendenti.

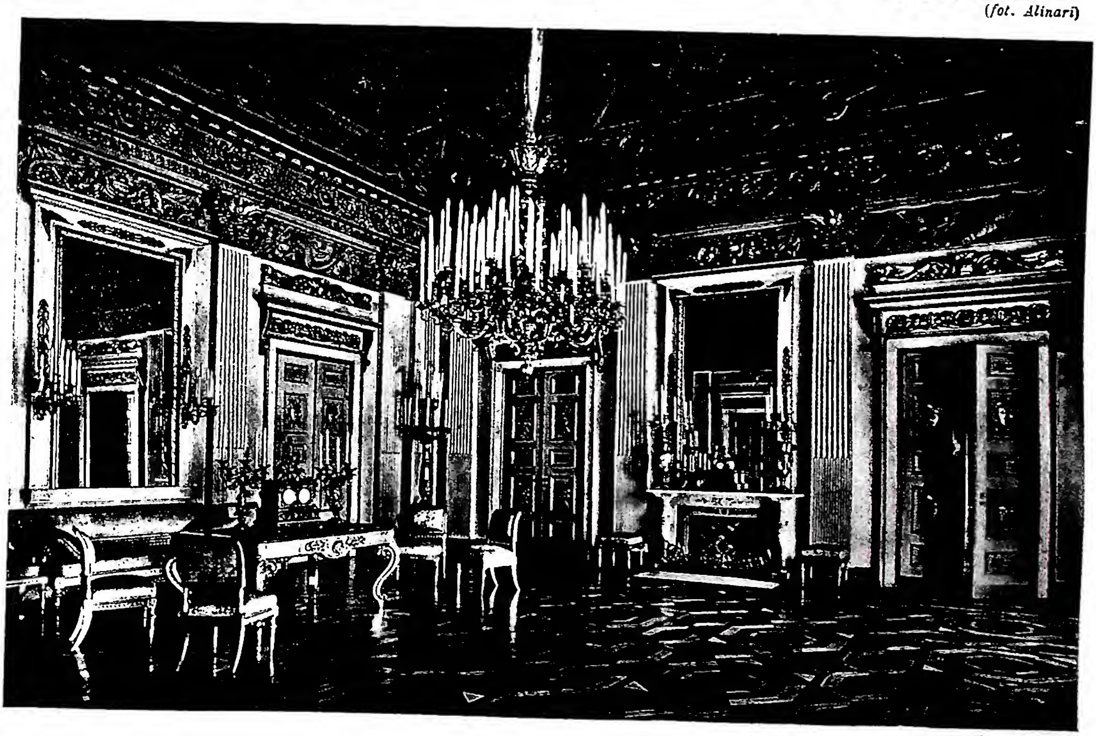
In particolare l'i. e. non è, come pensa qualche canonista (Reiffenstuel, Santi-Leitner, ecc.), un diritto, ma un privilegio di carattere universale, in virtù del quale le persone ecclesiastiche, i luoghi o le cose sacre godono dell'esenzione da certi gravami comuni.

I regalisti di altri tempi, i liberali e tutti coloro che non riconoscono alla Chiesa un carattere giuridico o, peggio ancora, che si rifiutano di riconoscerle la natura di società perfetta, considerano le i. e. fondate esclusivamente sulle leggi civili, la cui esistenza sta a testimoniare solamente la benevolenza dello Stato e che pertanto possono essere abrogate, senza che la Chiesa possa in alcuna maniera gridare all'ingiustizia. Occorre riconoscere che alcune i. e., proprie di altri tempi, sono state il frutto di una condizione privilegiata della Chiesa in un altro ordinamento giuridico della società; ma è falso dire che l'insieme delle i. e. dipende solamente da concessioni del potere civile. In altre parole, la formulazione concreta delle i. e. dipende dal diritto positivo e perciò il loro sviluppo è stato vario durante i secoli, ora estendendosi ora restringendosi, secondo i tempi ed il clima sociale di essi. Ma il fondamento delle i. e. si trova nel diritto divino, cioè nella superiorità degli ecclesiastici sui laici, superiorità insita nel loro carattere sacro. È questo stesso carattere sacro che in qualche modo si estende anche alle cose inanimate, come i luoghi ed il patrimonio sacro, che esige un trattamento speciale di luoghi e cose ecclesiastiche, nell'ordinamento giuridico e sociale. Giustamente contro coloro che proclamavano la necessità di abolire ogni i. e., Pio IX ha pronunciato la sua condanna nel *Syllabus* (*Fontes CIC*, II, Roma 1928, propp. 30, 43, pp. 1003, 1005) e nella allocuzione *In concistoriali* del 1 nov. 1850 (*ibid.*, pp. 509 § 3, 851). Giustamente quindi la Chiesa vi insiste, almeno come affermazione di principio, in quasi tutti i concordati, ed in passato giunse persino a fondare una Congregazione per la tutela delle i. e. (v. CONGREGAZIONI ROMANE, SACRE).

I. I. E. REALE. – 1. *Concetto.* – È l'i. e. che libera, sotto certi limiti, il patrimonio ecclesiastico da certe tasse e da certe imposte, di cui sono in genere gravati i patrimoni privati e pubblici.

Questa esenzione è di diritto divino, perché la

(fot. Alinari)



(fot. Alinari)

In alto: SCALONE DECORATO IN STILE IMPERO. Opera di Pasquale Poccianti (inizio del sec. XIX) - Firenze, Palazzo Pitti. *In basso:* SALA DELLE UDIENZE PRIVATE, decorata in stile impero (inizio del sec. XIX) - Milano, Palazzo Reale.

(da A. M. Brizio, Ottocento-Novecento, Torino 1944, fig. 205)

(da G. Besson, C. M., 1840-1926, Parigi s. a., fig. 220)

(da A. M. Brizio, Ottocento-Novecento, Torino 1944, fig. 218)

(da A. M. Brizio, Ottocento-Novecento, Torino 1944, fig. 233)

In alto a sinistra: UN VASO DI FIORI, E. Manet (opera tarda) - Parigi, Louvre. *In alto a destra:* LA FEMME À LA POTICHE, E. Degas (1872) - Parigi, Louvre. *In basso a sinistra:* LA FEMME À L'OMBRELLE, C. Monet, esposta al Salon del 1867. *In basso a destra:* LA PREMIÈRE SORTIE, A. Renoir (1874-76) - Londra, Galleria Tate.

Chiesa, società perfetta, è assolutamente indipendente da ogni autorità civile.

2. *Storia*. – *a*) *Diritto romano*. – Una costituzione di Costantino e Costanzo (Cod. Teodosiano, XI, 1, 49) dichiarò le *res* della Chiesa immuni dall'imposta fondiaria; ma più tardi tale immunità fu abolita da Costanzo (Cod. Teod., XVI, 2, 15; cf. s. Ambrogio: PL 16, 1017: « agri Ecclesiae solvunt tributum ») e le singole Chiese esenti, come, p. es., quelle di Tessalonica, di Costantinopoli e di Alessandria lo furono in virtù di privilegi (C. I., I, 2, 8; X, 16, 12; *Nov*., XLIII, 1; LIX, *praef*.; Cod. Teod., XI, 24, 6).

Le Chiese appaiono invece immuni dai cosiddetti *munera sordida*, in virtù delle costituzioni 15 e 18 in Cod. Teod., XI, 16, mentre erano soggette ad imposte straordinarie in caso di necessità (*munera extraordinaria*, Cod. Teod., XVI, 2, 40 = C. I., I, 2, 5), malgrado alcune dichiarazioni imperiali in contrario (talvolta poi si trovano classificati come *extraordinaria* dei *munera* indicati altrove come *sordida*); e ad altre prestazioni, quali la riparazione di ponti e la manutenzione di strade (C. I., I, 2, 7) e la fornitura di mezzi di trasporto per il servizio dell'imperatore (C. I., I, 2, 11). Sono invece immuni da una speciale imposta (*lucrativis descriptio*) che colpiva l'acquisto di beni immobili appartenenti ai *curiales* (Nov. XXII di Teodosio = C. I., X, 36; beni che però rimanevano soggetti alle imposte che sarebbero state dovute dai *curiales*: cf. Nov. CXXXI di Giustiniano).

Anche l'esenzione dei chierici dai tributi gravanti sui beni immobili ebbe uno svolgimento non uniforme. Infatti, mentre una costituzione di Costanzo e Costante (Cod. Teod., XVI, 2, 10) li esentava dall'imposta fondiaria e tale disposizione si trovava confermata da Costanzo e Giuliano Cesare (Cod. Teod., XVI, 2, 14 = C. I., I, 3, 2), in una costituzione in Cod. Teod., XVI, 2, 15 sono dichiarati esenti solo i chierici non provinciali.

Bibl.: D. Serrigny, *Droit public et administratif romain*, I, Parigi 1862, p. 406 sgg.; G. Ferrari Dalle Spade, *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, in *Atti dell'Istituto veneto*, 99 (1939), parte 2ª, p. 107 sgg. Rodolfo Danieli

b) *Diritto intermedio*. – Durante il medioevo l'esenzione fiscale della Chiesa ebbe varie vicende. Sul finire del sec. vi risulta dalle lettere di s. Gregorio Magno che i beni della Chiesa romana in Sardegna erano sottoposti al tributo fondiario. Quanto alle persone ecclesiastiche, dovettero esser esenti da prestazioni personali, eccettuato però il caso della necessità: lo stesso Pontefice infatti ordinava che nessuno dovesse sottrarsi all'obbligo di vigilare le mura. Nel Regno franco, come pure in quello longobardo, i beni delle Chiese non erano liberi dagli aggravi derivanti dal sistema tributario romano; soltanto Ludovico I, con il *Capitulare ecclesiasticum* degli aa. 818-19, stabilì (cap. 10) che ciascuna chiesa dovesse avere un manso (cioè un'estensione di terra che poteva essere coltivata da una famiglia colonica) libero da ogni aggravio; gli altri beni avrebbero dovuto esser soggetti ai tributi. Qui però intervennero due fatti che alterarono non poco la situazione: in primo luogo vi furono le donazioni di beni immobili fatte dai sovrani a vescovati ed abbazie: beni appartenenti al patrimonio imperiale che conservavano i privilegi fiscali anche se trasmessi alla Chiesa; in secondo luogo un numero sempre maggiore di enti ecclesiastici fu dotato di privilegi immunitari, fra i quali v'era anche l'esenzione dai tributi.

Si formò così il principio che i beni della Chiesa non dovessero esser assoggettati ad alcun tributo. Le *Decretali* lo affermarono, pur ammettendo che i vescovi e gli Ordini religiosi concorressero con spontanee offerte ai bisogni dello Stato, ma vietarono ai principi, sotto pena di gravi censure, d'aggravare la Chiesa senza il consenso del sommo pontefice. Tali prescrizioni furono poi fissate nella celebre bolla *In coena Domini* del papa Urbano V (1362-70), più volte rinnovata, e da quella *Pastoralis Romanorum Pontificum vigilantia* di Urbano VIII (1627). I Concili Lateranensi III e IV s'occuparono di tal materia in particolare per porre un freno alla baldanza dei Comuni, che fra la fine del sec. xii ed il principio del xiii imponevano tributi, prestazioni d'opera ed altri aggravi agli ecclesiastici del territorio cittadino. È da notare che anche l'imperatore Federico II sostenne contro i Comuni il privilegio ecclesiastico con una sua costituzione dell'a. 1220.

Si erano formate così due categorie di esenzioni fiscali, l'una di carattere reale che riguardava i beni della Chiesa che si esimevano dalle imposte, l'altra personale che riguardava i ministri della religione che si esentavano da certe imposte, come, p. es., il testatico. Ciò portò a dissidi fra la Chiesa ed i vari Stati. Qualcuno di essi, come la Repubblica di Venezia, tenne ferma sin dal sec. xiii la disposizione per la quale anche i beni degli enti ecclesiastici eran soggetti alle pubbliche imposte. Taluni signori italiani, come i Visconti di Milano, ebbero violenti contrasti, in particolar modo Matteo, con i papi per tal motivo. Più tardi Giangaleazzo Visconti ricorse al pontefice Urbano VI, per poter far concorrere il clero alle spese per il matrimonio della figlia Valentina, ma più spesso i Visconti agirono di proprio arbitrio.

L'esenzione dei beni delle Chiese fu oggetto di trattative e di accordi fra i vari Stati ed il sommo pontefice nel periodo dei governi assoluti. Il bisogno di rafforzare le finanze dei principi era divenuto urgente sia per l'accrescersi delle spese militari, sia per l'estendersi dei servizi pubblici. Si fece distinzione, in tali accordi, fra i beni più antichi delle Chiese e beni più recenti: così, in quello fra il re di Sardegna Carlo Emanuele III di Savoia e il sommo pontefice Benedetto XIV, i beni ecclesiastici anteriori al 1628 rimasero esenti; i successivi furon soggetti a tributi; consimile fu l'accordo fra lo stesso Pontefice e l'imperatrice Maria Teresa. In altri casi, come, p. es., nel Regno delle due Sicilie, il peso delle imposte fu ridotto alla metà per beni antichi, mentre i più recenti furono posti nelle stesse condizioni dei laici.

In Francia vi fu pure la tendenza ad assoggettare agli oneri pubblici i beni ecclesiastici. Ciò avvenne però per vie diverse. Nella riunione tenuta a Poissy nel 1561 il clero assunse il pagamento degli interessi dei debiti che il re Francesco I aveva contratto con i Comuni; tale accomodamento fu poi integrato con richieste che il Re faceva al clero per necessità pubbliche di contribuzioni, che venivano chiamate « doni gratuiti ». Essi erano variabili secondo le contingenze. In altri paesi transalpini la potenza di principi e di signori feudali costrinse la Chiesa a più gravi sacrifici. Così si sa del duca d'Austria Rodolfo IV d'Absburgo che nel 1363, per sostenere le spese delle sue continue guerre, riscosse dal clero 70.000 libbre di denari viennesi, somma per quei tempi gravosissima. Quanto all'Impero, esso non aveva uno stabile sistema di finanze e le riscossioni dal clero si facevano in seguito a trattative con i grandi dignitari che formavano parte del Reichstag tedesco. L'imperatore Sigismondo, alla fine della guerra degli Ussiti, ottenne però da quello convocato nel 1427 l'istituzione d'una imposta generale detta *gemeiner Pfennig*, che colpiva anche i beni ecclesiastici. Si formò così per gradi, e in modo diverso secondo i vari paesi, il principio che anche questi beni dovevano esser soggetti alle imposte: principio che, affermatosi per le necessità delle finanze dei principi, trovò poi una nuova base nelle idee d'eguaglianza tributaria che prevalsero verso la fine del sec. xviii. Nella legislazione italiana rimane ancora l'esenzione dall'imposta sui fabbricati e dall'imposta fondiaria degli edifici destinati al culto, dei locali destinati alla custodia degli arredi sacri e dei cimiteri e loro dipendenze.

Bibl.: G. B. Pertile, *Corso elementare di giurisprudenza ecclesiastica*, I, Padova 1861, p. 195 sgg.; A. Pertile, *Storia del diritto italiano*, II, 1, 2ª ed., Torino 1897, passim; III, 2ª ed., ivi 1899, p. 156 sgg.; R. Schröder, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, 7ª ed., Berlino 1932; L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano*, Milano 1941; F. Olivier-Martin, *Hist. du droit français*, Montchrestien 1948, pp. 88 sgg., 183 sgg., 470 sgg.

Pier Silverio Leicht

c) *Diritto attuale*. – Il CIC non parla in termini espressi di i. e. reali. Si può considerare i. e. reale la proibizione di utilizzare per usi profani o contrari alla loro destinazione oggetti consacrati o benedetti,

anche se fanno parte di patrimoni di persone private; o di prestarle per usi a cui non sono destinate o per cui non sono fatte (cann. 1150, 1537).

L'i. e. reale ha quindi scarsa importanza dal punto di vista strettamente canonistico, ma non ha perduto ogni importanza pratica, perché tracce se ne trovano nei concordati e nella legislazione di varie nazioni.

II. I. E. LOCALE. – Con la dedicazione le chiese diventano case di Dio, sacrosante ed inviolabili, cosicché in esse tutto deve ispirarsi alla religione ed alla santità. Da qui trae origine il privilegio dell'i. e., di cui godono i luoghi sacri.

L'i. e. locale è quindi il diritto che compete alle chiese e agli altri luoghi di religione, in virtù del quale, per la riverenza dovuta ai luoghi sacri, certi atti profani o secolareschi non si possono compiere nei medesimi; ed i malfattori che in essi si rifugiano sono protetti nella vita e nelle membra, in modo tale che non possono essere tirati fuori da quelli con la forza.

Una tale i. e. comprende dunque il diritto ad uno speciale onore e riverenza dovuta ai luoghi sacri ed il diritto di asilo.

1. *Diritto alla venerazione.* – Si deve alle chiese la massima venerazione. Il CIC raccomanda in proposito: « curino tutti coloro a cui compete che nelle chiese vi sia quella nettezza che conviene alla casa di Dio: da esse siano tenuti lontano i mercati e le fiere, sebbene tenute per fine pio, e in genere tutto ciò che non è consono alla santità del luogo » (can. 1178).

Si deve perciò evitare non solo qualsiasi atto illecito, ma anche gli atti semplicemente profani o secolareschi, come sono quelli elencati nel canone, p. es., i giudizi dei tribunali laici sia civili sia criminali, le adunanze o convegni secolari in cui si trattano cose puramente profane e politiche, i giuochi e gli spettacoli teatrali, proiezioni e cinematografi, anche se onesti, banchetti, giuochi, canti lascivi, l'uso del grammofono nelle funzioni liturgiche, i discorsi profani, le passeggiate, il chiasso, le grida, l'esposizione di statue o pitture contrarie alla santità del luogo, ed infine tutte quelle cose che turbano il servizio liturgico od offendono la Divina Maestà. Nulla avvenga, nel luogo dove si chiede perdono dei peccati, che dia occasione di peccare.

È ugualmente vietato adoperare i vasi sacri e gli utensili della chiesa per usi profani (can. 1150). Usare delle chiese per celebrarvi cerimonie di culto acattolico, al più si può tollerare temporaneamente per ragioni di grave necessità.

Nel diritto comune non sono proibite le dispute letterarie, i concerti, il conferimento dei gradi accademici, i congressi cattolici; tuttavia è sempre dovere del vescovo reprimere gli abusi ed esigere dai parroci che nei casi dubbi si ricorra a lui.

Si suole permettere che nelle chiese si vendano candele, corone, medaglie, ecc., purché tutto ciò sia fatto senza danno del culto, presso la porta, e solo quando si ha difficoltà di trovare altrove un posto adatto.

Per quanto poi riguarda le bandiere ed i vessilli, anche non benedetti, la S. Congregazione dei Riti, il 26 marzo 1924, pubblicava un'istruzione del 15 dic. 1922, nella quale, recedendo dall'antica rigidità, stabiliva che potessero essere ammesse nelle chiese le bandiere o i vessilli purché non appartenenti a società apertamente contrarie alla religione cattolica o i cui statuti fossero stati condannati, e a condizione che i vessilli non recassero emblemi riprovati.

Quando poi si chieda con senso di ossequio alla religione, ai predetti vessilli o bandiere può concedersi la benedizione, usando la formola fissata nel *Rituale romano*. Così è stata risolta la questione delle bandiere nazionali. Le bandiere dei partiti invece non si possono benedire (Decreto della S. Congregazione del S. Uffizio, 20 marzo 1947, in AAS, 39 [1947], p. 230).

L'i. e. locale, che vieta atti profani sconvenienti alla santità del luogo, è di diritto divino, ed in genere è tutelata ancora dalla legge civile. L'autorità spirituale da parte sua ha certamente il diritto di erigere sacre edicole o chiese per il culto divino, ed una volta costruite, il diritto di tutelare la loro santità, dichiarando ciò che questa santità richiede e vietando che si compia ciò che violerebbe il rispetto dovuto alle cose sacre.

2. *Diritto d'asilo.* – Dal rispetto che si deve alle chiese scaturisce pure il diritto d'asilo (v. ASILO, DIRITTO di).

Tracce di i. e. locale e reale si trovano nei Concordati con la Columbia (art. 6, 31 dic. 1887), con la Lettonia (artt. 14-16, 30 maggio 1922), con la Polonia (artt. 7, 15, 10 febbr. 1925), con la Lituania (artt. 6, 16, 27 sett. 1927). In Italia, in base al Concordato dell'11 febbr. 1929, di regola gli edifici aperti al culto sono esenti da requisizioni od occupazioni, che se dovute fare per necessità devono avvenire d'accordo con l'Ordinario; almeno informandolo in caso di assoluta urgenza. L'accordo è assolutamente richiesto per la demolizione di edifici aperti al culto. In essi la forza pubblica non può entrare, senza averne dato previo avviso all'autorità ecclesiastica (artt. 9-10).

III. I. E. PERSONALE. – L'i. e. personale esenta i chierici e le persone ecclesiastiche dalla giurisdizione e dagli oneri imposti da un'autorità laica: p. es., esenzioni dai pubblici uffici, incompatibili con il carattere sacro e con il decoro del proprio ministero, esenzioni dagli oneri personali, da imposte personali, da certe leggi civili, dal fòro civile.

Per questa specie di i. e., v. più diffusamente PRIVILEGI DEI CHIERICI.

BIBL.: G. Menocchio, *De immunitate Ecclesiae pro ad eam confugientibus*, Lione 1695; A. Bertola, *Intorno al privilegium immunitatis dei chierici nel CIC*, in *Acta Congressus iuridici internationalis*, IV, Roma 1934, pp. 135-44: Yves de la Brière, *La renaissance contemporaine de droit canonique... ibid.*, V, ivi 1937, pp. 88-96; G. Perugini, *Concordata vigentia*, ivi 1934, pp. 6-40, 61, 65-66, 118, 327; A. Ottaviani, *Ius publicum ecclesiasticum*, II, ivi 1936, pp. 191 sgg., 206 sgg.; E. Magnin, *Immunités*, in DThC, VII, coll. 1218-26; J. E. Downs, *The concept of clerical immunity*, Washington 1941; M. Conte Coronata, *Introductio in ius ecclesiasticum*, 3ª ed., Torino 1948, n. 143 sgg.; N. Jung, *Le droit public de l'Eglise*, Parigi 1948, pp. 203-81.

Pietro Palazzini

IMMUTABILITÀ DEL DOGMA: v. DOGMA.

IMMUTABILITÀ DI DIO: v. ATTRIBUTI DIVINI.

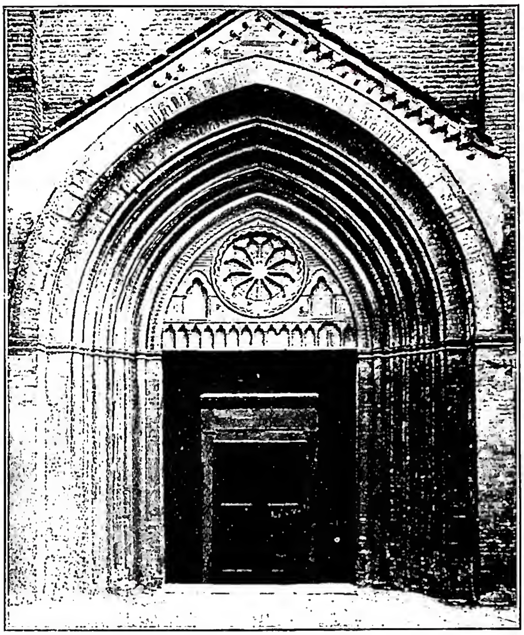
IMOLA, DIOCESI di. - Città e diocesi in provincia di Bologna.

Ha una popolazione di 144.450 ab. dei quali 144.226 cattolici; conta 132 parrocchie con 193 sacerdoti diocesani e 45 regolari, un seminario, 8 comunità religiose maschili e 25 femminili (1949).

I. è situata sulla sinistra del Santerno, all'incrocio tra la Via Emilia e l'Appia (Via Mazzini). I romani la chiamarono « Forum Cornelii » da Cornelio Silla (82 a. C.) o da Cornelio Scipione. Fu municipio romano; « Imolas », pur essendo denominazione preromana, fu in uso solo dal medioevo.

Fu devastata più volte; nel 552 dai Goti; fu soggetta all'esarcato di Ravenna, poi saccheggiata dai Longobardi; Astolfo la cedette al Papa; nei secc. XI-XII fu in lotta con Bologna, Faenza e Ravenna; fu dilaniata poi da guerre civili; soggiacque alla dominazione degli Alidosi (1341-1424); conquistata quindi da Galeazzo Sforza nel 1434 e data in dote a Caterina Sforza, moglie di Girolamo Riario (1473); nel 1499 se ne impadronì Cesare Borgia, poi dominarono i Sassatelli, finché nel 1504 passò alla Chiesa a tutto il 1860. Il cristianesimo è attestato dal martirio di s. Cassiano (v.). Forum Cornelii fu sede episcopale fin dal 373, come è attestato dalla nota lettera di s. Ambrogio in cui si invita il vescovo Costanzo di Vibenzia a visitare la diocesi in quel momento sede vacante.

S. Pier Crisologo ricorda il vescovo Cornelio « vita clarus, cunctis virtutibus ubique fulgens, operum magnitudine notus universis » (*sermo* 165 : PL 52, 633); suo successore fu Proietto, consacrato dallo stesso Pier Crisologo tra il 425 e il 450 (*ibid.* 633-34); poi Pacaziano nel 502; alcuni ricordano un s. Maurelio che però il Lanzoni



(*fot. Alinari*)
IMOLA, DIOCESI di - Portale gotico (sec. XIV) della chiesa di S. Domenico.

propone di identificare, come l'omonimo di Ferrara, con s. Maurelio d'Angers; poi Basilio, del quale si legge il nome nell'altare di S. Maria in Pergola (F. Lanzoni, *Un antico vescovo di I.*, Faenza 1909).

La sede vescovile fu in origine presso la basilica del martire s. Cassiano (v.), dove sorse in breve un « castrum », tanto che talvolta il vescovo venne detto « episcopus S. Cassiani ». Solo dopo la distruzione del « castrum » il vescovo Enrico trasferì nel 1187 la sede in I.

La diocesi fu al principio alle dipendenze di Milano, ma già alla metà ca. del sec. V, cioè al tempo di s. Pier Crisologo, era sotto Ravenna, quindi sotto Bologna dal 1582 al 1604 e da allora di nuovo suffraganea di Ravenna; dal 1872 è suffraganea di Bologna.

La Cattedrale (S. Cassiano), eretta nel 1187-1251, fu ricostruita dal vescovo Sinibaldo (1270-91); rifatta da C. Morelli e consacrata da Pio VI nel 1782; il campanile è della fine del sec. XV, la facciata del sec. XIX. L'interno è a croce latina, a tre navate divise da pilastri. Sotto il presbiterio sopraelevato, è la cripta a colonne ioniche con le reliquie di s. Cassiano. Nella chiesa è sepolto s. Pier Crisologo. Nel tesoro la patena detta di s. Pier Crisologo è del sec. XI; l'Archivio capitolare contiene documenti del sec. X. Assai antica è la collegiata di S. Lorenzo, restaurata da R. Alidosi nel 997 e dotata dalla nobile Guilla nel 1033. Pure di antica data è l'abbazia benedettina di S. Maria in Regula, « in Arenula », ricordata nel 1151 da una bolla di Eugenio III; passò poi agli Olivetani nel 1564, quindi in commenda; resta oggi ancora il campanile del 1181 ma la chiesa è tutta restaurata, vi è sepolto il re Sigismondo di Borgogna (1372). Un'altra abbazia benedettina menzionata nella citata bolla è quella di S. Matteo. Il monastero di S. Maria e di S. Stefano « in diaconia » accolse prima le Benedettine e poi le monache della B. Maria della Misericordia. Si ricorda pure S. Maria delle Grazie o chiesa dell'Osservanza, con avanzi della tribuna di Giulio II; nel portico affresco della Madonna attribuito a B. Vivarini (1430-99). Notevole è il santuario della Madonna del Piratello, eretto nel 1491 mediante oblazioni dei cittadini (G. F. Cortini, *La Madonna del Piratello*, Imola 1889). S. Domenico con portale antico di Giacomo di Bernardo di Cereto di I. (1340) conserva affreschi votivi dei secc. XIV-XV e un quadro con il martirio di s. Orsola di L. Carracci (1600). Nel convento annesso alla chiesa di S. Francesco sono situati la Biblioteca, la Pinacoteca, il Museo e l'Archivio comunale con documenti dal sec. XIII in poi.

Tra i vescovi di I. si ricordano G. Dandino (1546-1552); F. Ghigi (1652-55), poi Alessandro VII; Barnaba Gregorio Chiaramonti (1785-1800), poi Pio VII; Giovanni M. Mastai Ferretti (1832-46), poi Pio IX. Di Fagnano in diocesi di I. fu Lamberto, poi Onorio II (1124-1130; di I. furono il dantista Benvenuto Rambaldi detto Benvenuto da I. (1306-90); il pittore Innocenzo Francucci detto Innocenzo da I. (1490-1547); l'architetto Cosimo Morelli (1732-1812).

BIBL.: Ughelli, II, p. 618 ; X, p. 271; Cappelletti, II, p. 189 sgg.; F. A. Zaccaria, *Series episcoporum Forocorneliensium*, Imola 1820; Eubel, I, p. 284; II, p. 187; III, p. 213; P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, V, Berlino 1911, pp. 161-73; Lanzoni, II, pp. 773-77; L. Orsini, *I. e la valle del Santerno*, Imola 1907; S. Alvisi, *Il comune di I. nel sec. XII*, Bologna 1909; A. Grilli, *Le chiese della diocesi di I.*, Imola 1927; R. Galli, *I. tra la Signoria e la Chiesa*, Bologna 1927; E. Andreoli, *Intorno all'antichità di I.*, in *Historia*, 2 (1928), p. 2; Cottineau, I, pp. 1452-53.

Enrico Josi

IMPANAZIONE : v. EUCARISTIA; TRANSUSTANZIAZIONE.

IMPASSIBILITÀ MORALE : v. APATIA.

IMPECCABILITÀ di GESÙ CRISTO : v. PSICOLOGIA di GESÙ CRISTO.

IMPEDIMENTI. - Dal lat. *impedimentum* (il verbo *impedio* esprime l'azione per cui i piedi vengono impigliati), i. significa in genere ed in astratto tutto ciò con cui qualcuno viene ostacolato nel condurre a termine ciò che desidera : tutto ciò che produce indugio od ostacolo.

SOMMARIO : I. Varie accezioni del termine i. - II. I. matrimoniali. - III. I. al sacramento dell'Ordine.

I. VARIE ACCEZIONI DEL TERMINE I. – Non ha per sé interesse etico o giuridico tutto ciò che costituisce i. nell'ordine fisico o nell'ambito della vita vegetativa o sensitiva, ma solo ciò che crea un ostacolo nel libero sviluppo della vita etica e giuridica, cioè nell'ambito degli atti umani. Una qualsiasi cosa può essere d'i. ad un atto umano, quando ostacoli la conoscenza o la libera volontà. L'i. può essere originato dalla natura o venir imposto dalla legge o infine procedere dall'altrui intervento. In quest'ultimo caso l'i. può essere illegittimo, ed è sinonimo di ingiuria (v.) ed effetto di violenza; come può essere legittimo, ed è allora la proibizione giusta di un superiore o di un qualsiasi esercente in maniera legittima la potestà dominativa.

La legge poi, naturale o positiva, nel creare l'ostacolo, può fermarsi a dichiarare semplicemente illecito l'atto e non autorizzata la persona, come può arrivare fino al punto di dichiarare irrito l'atto perfezionato contro la precisa disposizione di legge, o inabilitare altrimenti la persona in ordine a determinati atti. Si è allora nel campo della legge (v.) irritante o inabilitante.

Quando ordinariamente si parla di i. non si attende tanto a quelli esistenti per legge contro l'assunzione di determinati uffici da parte di determinate persone, ma ci si orienta verso il campo della teologia o del diritto sacramentario, e particolarmente verso due Sacramenti, l'Ordine e il Matrimonio, e indirettamente e quasi per riverbero a ciò che ostacola i vari gradi di ammissione alla vita religiosa. Ciò che è di ostacolo all'effetto principale dei Sacramenti, la Grazia, si chiama più propriamente obice (v.), mentre il nome di i. resta a significare gli ostacoli frapposti all'ammissione al Matrimonio stesso e al sacramento dell'Ordine, nei cui confronti gli i. perpetui vengono designati con un nome speciale : irregolarità (v.). Qui si intende parlare degli i. matrimoniali e di quelli semplici concernenti il sacramento dell'Ordine.

Per gli i. alla vita religiosa, v. le singole voci, rispondenti ai singoli gradi della medesima: NOVIZIATO; RELIGIOSI.

II. I. MATRIMONIALI. – 1. *Nozione e divisioni.* – Sotto il nome di i. matrimoniali sono designate delle circostanze le quali, rendendo uno o entrambi gli sposi inabili a contrarre il Matrimonio, fanno sì che nel caso particolare il contratto matrimoniale sia nullo o illecito.

Gli effetti dipendenti da queste circostanze sono stabiliti da chi ha istituito il Matrimonio nell'economia naturale, cioè da Dio o da chi ha avuto da lui il mandato di disciplinarlo, vale a dire dall'autorità legittima competente. Per i cristiani, siano pure non cattolici, questa autorità è solamente la Chiesa, avendo Gesù Cristo elevato alla dignità di Sacramento il contratto matrimoniale fra i battezzati; per i non cristiani è l'autorità civile o religiosa che ne regola gli usi.

Si hanno pertanto i. *a*) di diritto naturale, quando sono stabiliti da Dio stesso per legge di natura; *b*) di diritto divino positivo, se stabiliti per libera volontà da Dio oltre alla legge di natura; *c*) di diritto ecclesiastico, quando sono stabiliti dalla Chiesa per i suoi sudditi, oltre alla legge naturale e divino-positiva; *d*) di diritto meramente civile, quando si tratta di matrimoni fra non battezzati.

L'i. matrimoniale che irrita, cioè rende nullo il Matrimonio, si dice *dirimente*, e, qualora sia conosciuto dai contraenti, rende l'atto anche gravemente illecito. Dicesi invece *impediente* quello che lo rende solo illecito, ma non nullo.

Perché l'i. abbia l'effetto suo proprio, deve esser certo; se invece si abbia una grave ragione di dubitare, dicesi dubbio, e in questo caso o non se ne tiene conto o si concede per cautela la dispensa («ad cautelam, quatenus opus sit»). Il dubbio che riguarda l'esistenza stessa della legge o la sua applicabilità al fatto certo, si dice dubbio di diritto (*dubium iuris*); se invece riguarda il fatto, cioè se si dubita che questo sia veramente avvenuto quale è contemplato dalla legge, si ha il dubbio di fatto (*dubium facti*). Dicesi pubblico l'i. che proviene da un fatto di natura sua pubblico, o che si può provare in fòro esterno (ad es., la consanguinità), o che è di fatto conosciuto da molti; se invece non può esser provato in fòro esterno dicesi occulto (ad es., alcune specie del cosiddetto i. *criminis*). Vi sono i. che riguardano entrambi i contraenti (ad es., consanguinità), altri che provengono da uno solo di essi (ad es., impotenza); i. assoluti, che impediscono il matrimonio con chiunque, e relativi se lo impediscono solo con determinate persone. Qualche i. è temporaneo, cioè può cessare o con il tempo (età) o cambiando le circostanze (ratto, mista religione); gli altri sono perpetui.

Si dicono indispensabili gli i. da cui la Chiesa non può (perché sono di diritto naturale o divino positivo) o non suole dispensare (per la gravità eccezionale della loro sconvenienza), dispensabili gli altri, sebbene con diverso rigore. Questi ultimi si dividono in due categorie: di grado minore quando rivestono una gravità limitata, di grado maggiore quando richiedono per la dispensa cause di un certo rilievo.

Gli i. di diritto divino (naturale o positivo) sono: l'impotenza, il legame, la consanguinità in linea retta e, per comune convinzione, quella nel primo grado uguale di linea collaterale.

Secondo la vigente legislazione sono i. di diritto ecclesiastico: la consanguineità nel secondo e nel terzo grado collaterale (non oltre) uguale o disuguale, l'affinità in linea retta o collaterale non oltre il secondo grado, la pubblica onestà in linea retta sino al secondo grado, l'età, la disparità di culto, la mista religione, l'Ordine sacro, la professione solenne, il ratto, il *crimen* nelle sue quattro specie, la cognazione spirituale, il voto e dove è anche i. civile, la cognazione legale. L'affiliazione non è i. mutuato dal civile, come l'adozione.

Sono di grado minore: la consanguineità in terzo grado collaterale uguale o misto con il secondo, l'affinità in secondo grado collaterale uguale, la pubblica onestà in secondo grado, la cognazione spirituale ed il *crimen* delle prime due specie. Sono i. di grado maggiore gli altri (per i singoli i. v. alle singole voci).

Nella legislazione precedente al decreto *Ne temere* si chiamavano i. anche alcune cause di nullità del matrimonio, come l'errore, la condizione, ecc., ma nella nuova la parola i. è usata nel senso stretto.

Indispensabili sono gli i. di diritto divino o ritenuti tali. Si dicono pure indispensabili quelli di diritto ecclesiastico da cui la Chiesa non suole dispensare, cioè l'affinità in linea retta, l'Ordine sacro, il *crimen* con coniugicidio. Indispensabile temporaneamente può essere il ratto.

Degli i. di diritto ecclesiastico due soli sono impedienti: il voto semplice di castità e la mista religione; gli altri sono tutti dirimenti.

Anticamente anche i vescovi stabilivano i. per il matrimonio nel proprio territorio, ma in seguito fu stabilito che gli i. dirimenti fossero di esclusiva competenza della S. Sede, pur rimanendo ai vescovi la potestà di stabilire divieti particolari e temporanei, che di fatto equivalgono ad i. impedienti. L'autorità civile non può avere ingerenza nella consistenza del matrimonio fra cristiani e qualunque legge in merito è una usurpazione di diritto: essa è competente solo circa gli effetti puramente civili del matrimonio.

2. *Dispensa dagli i.* – Dagli i. di diritto ecclesiastico si può ottenere la dispensa per motivi più o meno gravi a seconda della categoria o del grado cui appartengono (per la dispensa in genere v. LEGGE).

Riguardo però alla dispensa dagli i. matrimoniali è opportuno notare alcune particolarità.

La prima proviene dalla natura dell'i., riguarda cioè la distinzione tra quello impediente e il dirimente. Per la celebrazione del matrimonio, quindi, la dispensa può esser necessaria o alla validità o alla liceità.

Inoltre, per gli i. dirimenti, quando si tratta di quelli di grado maggiore, la dispensa non è valida se la causa non sia una di quelle riconosciute come proporzionate (*causa canonica*) e se questa non sia vera al momento di eseguire la dispensa. Per gli i. di grado minore basta qualunque causa, anche se non sia vera di fatto. La dispensa da un i. dirimente è nulla se nello stesso tempo osta un altro i. dirimente non dispensato, a meno che non si tratti di consanguineità o di affinità e l'altro i. non sia della stessa specie e di grado uguale od inferiore. Se con un i. pubblico, da cui un inferiore può dispensare per indulto, concorra un altro da cui non può dispensare, si deve ricorrere alla S. Sede per entrambi. Quando si tratta di i. dubbi, se il dubbio è negativo, non se ne tiene conto, se è positivo la dispensa si chiede e si concede *ad cautelam*, eccetto per l'i. di consanguinità in primo grado collaterale.

La domanda per la dispensa da un i. matrimoniale, oltre agli elementi richiesti per qualunque altra dispensa, deve recare pure l'albero genealogico quando si tratta di consanguineità, di affinità o di pubblica onestà, e deve indicare anche la condizione economica dei richiedenti. Il parroco deve inviare la domanda al proprio Ordinario con tutte le notizie necessarie; questi, esaminato il caso, provvede per la concessione della dispensa. In via normale le dispense matrimoniali sono concesse dalla S. Sede. Per gli i. occulti in fòro interno dispensa la S. Penitenzieria, per la disparità di culto e la mista religione il S. Uffizio, per gli altri i. la S. Congregazione dei Sacramenti. Ma per i cattolici delle missioni provvede la S. Congregazione di Propaganda Fide e per quelli di rito orientale la rispettiva S. Congregazione.

In via straordinaria possono dispensare altre persone ecclesiastiche, o per speciale concessione della S. Sede o per disposizione del diritto. Concessioni speciali e precise son fatte ai nunzi e delegati apostolici e ad alcuni Ordinari, specialmente di diocesi estere o lontane da Roma: tali facoltà sono sempre temporanee e prorogabili. Possono esser pure concesse facoltà speciali in certe circostanze straordinarie.

In pericolo di morte il CIC concede facoltà di dispensare da quasi tutti gli i. matrimoniali agli Ordinari, ai parroci, ai confessori ed a quei sacerdoti che sono presenti ai matrimoni fatti in assenza del parroco a norma del can. 1098. Così pure nei casi in cui l'i. si scopre quando tutto è pronto per la celebrazione del matrimonio, sì che non possa differirsi senza grave danno.

In queste circostanze soltanto l'Ordinario può dispensare da tutti gli i. come in pericolo di morte, mentre gli altri sono autorizzati per i soli casi occulti e quando non si faccia in tempo a ricorrere all'Ordinario. Queste limitazioni sono di stretta interpretazione. L'Ordinario, inoltre, per norma generale, può dispensare nei casi dubbi ed anche quando, avendo ricorso alla S. Sede, mentre si attende il rescritto, intervengono gravi ed urgenti motivi che non consentono una dilazione, sempre che si tratti di dispense che la S. Sede suole concedere.

Nel chiedere alla S. Sede una dispensa, la cosiddetta testimoniale deve essere completa ed esauriente, deve cioè contenere tutte le indicazioni che si riferiscono e sono richieste dal caso, giacché ogni i. si differenzia dagli altri, ha i suoi aspetti e richiede delle notizie che chi concede la dispensa deve conoscere, affinché non si compia un atto nullo, si abbiano le necessarie particolari garanzie e si possano aggiungere le clausole opportune. Nella concessione delle dispense matrimoniali hanno una importanza capitale le cause, sia perché è norma canonica non concedere deroghe alle leggi senza un motivo giusto e ragionevole, sia perché, per gli i. di grado maggiore, se la causa è falsa, è nulla la dispensa.

È prassi costante della S. Sede di richiedere per le dispense matrimoniali cause dette canoniche, quelle cioè esplicitamente elencate in passato dai componenti dicasteri quali furono il S. Uffizio, la S. Congregazione di Propaganda, la Dataria Apostolica. In tempo posteriore, però, assieme a queste ne furono ammesse altre di eguale gravità, in modo che si è potuto formare un elenco di cause, alcune delle quali sono ammesse come motive, quindi necessarie per gli i. di grado maggiore, altre sono solo impulsive e servono per rafforzare le motive o per gli i. di grado minore. Criterio generale è che le cause devono esistere da parte della sposa: solo subordinatamente se ne ammettono altre in utilità altrui. Le cause che non comportano alcun pregiudizio all'onore degli sposi si dicono oneste, diversamente son dette infamanti: quelle sono preferite a queste. I criteri della S. Sede su tutta questa materia devono essere usati anche da coloro che godono della facoltà di dispensare. Nell'elencare le cause ammesse per la concessione delle dispense matrimoniali sarà seguito il criterio della gravità e quindi sarà detto prima delle motive e poi delle impulsive.

3. *Cause motive per la dispensa*. – *a*) *Ristrettezza del luogo*. – Si ha, ed è assoluta, quando il luogo dove dimora l'oratrice (cioè la richiedente) non superi i 1500 ab. o le 300 famiglie e la sua parentela sia talmente diffusa da non trovare un uomo di pari condizione con cui sposare, se non un consanguineo od un affine, e le riesca duro lasciare il suo domicilio. L'angustia del luogo relativa si ha quando a causa di guerre od epidemie vi sia scarsezza di uomini, e nei centri dove vi sono pochi cattolici e molti acattolici. *b*) *Età superadulta dell'oratrice*. – In linguaggio curiale si chiama superadulta l'oratrice, quando ha superato i 24 anni e non i 50, senza avere ancora trovato marito. Questa causa vale quindi per le nubili e non per le vedove; ma qualora si tratti di vedova ancor giovane od esposta a pericolo di incontinenza, può essere addotta come causa l'età *ancor giovane* (fino ai 30 anni) o *ancor fiorente* (fino ai 40 ca.) della medesima. *c*) *Mancanza o insufficenza di dote*. – Quando la sposa è priva di dote o non l'ha quale ci vorrebbe per sposare un estraneo di egual condizione. La causa vale qualora il parente o l'affine sia disposto a provvedere lui, sposandola; ma non vale per le vedove. *d*) *Povertà di vedova onerata di numerosa prole*. – La sola povertà non è causa sufficente, a meno che non si tratti di vedova con numerosa prole, chiamata a nozze da uno sposo che è disposto a provvedere lui al necessario. *e*) *Pacificazione da raggiungere* (*bonum pacis*). – Quando con il matrimonio di due consanguinei od affini si estinguono gravi liti, inimicizie od odi tra famiglie. *f*) *Condizione di orfana di ambedue i genitori*. – È evidente la gravità di questa causa non strettamente canonica. *g*) *Deformità, infermità o stato difettoso della sposa*. – È chiaro che per una donna in quelle condizioni il matrimonio con un parente od affine è un rimedio confacente. *h*) *Convalida di matrimonio contratto in buona fede*. – Ciò ha luogo quando i due hanno in buona fede contratto nullamente senza la necessaria dispensa da un i. dirimente. *i*) *Imminenza delle nozze*. – Quando l'i. è stato scoperto tardi o per incuria non dispensato prima e nello stesso tempo le nozze non possono differirsi senza grave danno materiale o morale. *l*) *Mutuo aiuto in età provetta*. – Nel caso in cui i due contraenti abbiano entrambi superati i 50 anni ed abbiano bisogno di vicendevole opera di aiuto od assistenza. *m*) *Notizia corsa di matrimonio da contrarre*. – Qualora il progettato matrimonio sia a conoscenza di altri e, se non avesse luogo, sorgessero dei sospetti diffamatori. Questa causa è da alcuni indicata con l'espressione: *infamia oratricis vitanda*. *n*) *Benemerenze degli oratori*. – Si ha quando gli oratori siano altamente benemeriti della Chiesa o della diocesi. Deve trattarsi di insigni benemerenze, altrimenti questa causa rimane impulsiva. *o*) *Bene dei figli* (*bonum prolis*). – Si verifica quando la donna o entrambi siano vedovi con figli e con il matrimonio si possa provvedere al sostentamento, all'educazione o all'assistenza degli orfani minorenni. *p*) *Eccessiva, sospetta e pericolosa familiarità*. – Non è da confondersi con la doverosa cordialità e con il mutuo affetto naturale tra consanguinei. Sono tre diversi aspetti della familiarità, che possono anche trovarsi insieme. *q*) *Infamia della donna sorta da sospetto*. – Qualora siano sorti dei sospetti, a causa del fidanzamento, da poter far rimanere l'oratrice diffamata e senza possibilità di maritarsi. *r*) *Coabitazione sotto lo stesso tetto, che non possa essere facilmente impedita*. – Deve trattarsi di coabitazione necessaria e che potrebbe condurre ad un incesto o ad uno scandalo; ma se la coabitazione è onesta e non dà luogo a sospetti, la causa non vale. *s*) *Pertinacia dei fidanzati nel loro proposito*. *t*) *Pericolo di concubinato incestuoso*. – Questa e la precedente sono due cause simili e che hanno lo stesso valore. *u*) *Pericolo di matrimonio civile*. – Quando però questa causa è addotta come una minaccia ricattatoria, viene respinta. Lo stesso dicasi per le due cause seguenti. *v*) *Dispensa civile già ottenuta o richiesta*; *w*) *Avvenuto matrimonio civile*. – In questo caso però in Italia, dopo il Concordato, i due contraenti cattolici devono esser trattati come pubblici peccatori. *x*) *Pericolo di matrimonio misto o da celebrarsi innanzi a ministro acattolico*. – Purché non sia ricattatoria, è una causa ammessa per evitare un grave scandalo e per il timore della perversione sia degli sposi che della prole ventura. *y*) *Copula già avvenuta tra i fidanzati, gravidanza, necessità di legittimare la prole*. – Tre cause distinte che richiedono una riparazione, specie quando il fatto è stato compiuto con l'intenzione di ottenere più facilmente la dispensa. *z*) *Rimozione di grave scandalo*. *a'*) *Cessazione di pubblico concubinato*. – Questa causa assomiglia ed equivale alla precedente. *b'*) *Perdita di verginità della sposa già avvenuta per opera di persona diversa dal fidanzato*. *c'*) *Illegittimità di natali della sposa*. – Questa e la precedente sono due cause infamanti, ammesse solo per la donna. *d'*) *Fuga consensuale dei fidanzati*. – Questa causa è ammessa purché in seguito la donna sia rimessa in luogo sicuro, e capace di poter dare liberamente il suo consenso al matrimonio.

4. *Cause impulsive per la dispensa*. – *a*) *Sedazione di liti in materia di successione*. – Se l'oratrice deve sostenere una grave lite per la successione di rilevante eredità e solo lo sposo è disposto a sopportarne la spesa o se la lite viene estinta con il matrimonio. *b*)' *Bisogno da parte dell'oratore di quella determinata donna per le sue speciali necessità*. – Sia per attendere ai propri figli o per aiutarlo nell'azienda domestica o per assisterlo nella malattia. *c*) *Buoni costumi di ambedue i coniugi*. *d*) *Particolare convenienza del matrimonio*, per utilità particolari. *e*) *Speranza di conversione della parte*. – Questo motivo vale negli i. di disparità di culto o di mista religione, escludendo però qualunque pressione anche morale. *f*) *Bene dei genitori bisognosi d'aiuto*. – Si ha quando dal matrimonio traggono giovamento i genitori di qualcuno degli sposi ammalati o vecchi o bisognosi di assistenza.

La concessione della dispensa matrimoniale ha luogo di solito per rescritto in forma commissoria. Per aver

effetto pertanto è necessario che il documento pervenga all'esecutore, il quale, constatato che tutto risponda a verità, deve darvi esecuzione, ai fini della prova in fòro esterno, per iscritto (v. RESCRITTO). Inoltre, allo scopo di limitare le dispense e quasi come una penale per i richiedenti, e nel contempo come un segno di omaggio alla S. Sede per il beneficio ricevuto, su ogni dispensa viene imposta una tassa o componenda, in proporzione all'i. dispensato ed alla condizione economica degli oratori. Ciò a differenza delle altre dispense, per le quali è stabilita una tassa uguale per tutti. Per coloro che sono veramente miserabili la concessione è fatta gratuitamente.

BIBL.: I. Boileau, *Traité des empêchements du mariage*, Colonia 1691; V. Giusti, *De dispensationibus matrimonialibus*, Lucca 1691; M. P. Brillaud, *Traité pratique des empêchements et des dispenses de mariage*, 2ª ed., Parigi 1884; E. Valton, *Empêchements de mariage*, in DThC, IV, coll. 2440-99; M. de Arquer, *Impedimentos del matrimonio*, in *Rev. eccl.*, 18 (1926), pp. 583-589, 718-20; 19 (1927), pp. 24-30, 84-87, 207-11, 272-76, 342-345, 397-401, 456-60, 530-34, 595-98, 656-62; 20 (1928), pp. 19-24, 132-37, 195-200, 246-50, 303-309, 356-62; 21 (1929), pp. 67-72, 127-32, 254-58; A. Collart, *De parochorum potestate dispensandi iure matrimoniali*, in *Collat. Namurcenses*, 22 (1928), pp. 241-50; G. Kisselstein, *De confessarii potestate dispensandi in impedimentis matrimonialibus*, in *Rev. ecclés. de Liège*, 21 (1929), p. 319 sgg.; G. Vromant, *Ius commune circa dispensationes matrimoniales*, in *Antonianum*, 5 (1930), pp. 201-28; F. Cleys-Boùaert, *De potestate dispensativa quam habet episcopus super impedimentis matrimonialibus in ordine ad contrahenda matrimonia*, in *Collationes Gandavenses*, 18 (1931), pp. 153-57; G. Miceli, *Le dispense matrimoniali*, Roma 1941; F. Jang, *Dispensatio matrimonialis urgente mortis periculo et instante nuptiarum contractu*, ivi 1946.

Giovanni Miceli

III. I. AL SACRAMENTO DELL'ORDINE. – Prima del CIC il concetto di i. e di irregolarità non era chiaramente definito: alcuni distinguevano le irregolarità dagli i., mentre la maggior parte degli scrittori, senza accennare a distinzioni di sorta, chiamava indistintamente irregolarità tutti gli i., temporanei o perpetui che fossero.

La stessa dissonanza si riscontrava sul numero degli i.; così, p. es., il Gasparri, che ammetteva la suddetta distinzione, ne enumerava 12 (*Tractatus de sacra ordinatione*, I, Parigi 1883, n. 477 sgg.), mentre altri autori davano elenchi maggiori o minori.

Il CIC, ponendo una distinzione netta fra le irregolarità e gli i., riduce questi al numero di sette. L'i. semplice, in quanto distinto dall'irregolarità, si può definire un i. temporaneo, stabilito dal diritto ecclesiastico, che produce gli stessi effetti dell'irregolarità. Perciò, la differenza specifica tra irregolarità ed i. semplice è che la prima è perpetua di sua natura, mentre l'i. semplice è sempre temporaneo. L'irregolarità si distingue in *ex defectu* e in *ex delicto*, mentre l'i. semplice non ammette tale distinzione. L'irregolarità può essere introdotta solo dal diritto comune; l'i. semplice, anche dal diritto particolare. Identici invece son gli effetti delle irregolarità e dei semplici i.; l'effetto primario e diretto è di impedire la lecita collazione della prima tonsura e degli Ordini; l'effetto secondario e indiretto è di vietare l'esercizio degli Ordini ricevuti (cf. can. 968). Generalmente, gli i. si intendono come antecedenti agli Ordini, anche se possono sopravvivere ad essi; varia è poi la loro origine; per alcuni è un fatto personale liberamente posto (p. es., il matrimonio spontaneamente contratto); per altri, o un fatto estraneo o una particolare condizione di cose sancita dalla legge; p. es., il servizio militare, la servitù, la persistenza nel proprio errore dei parenti acattolici.

Sono semplicemente impediti (can. 987): 1. « I figli degli acattolici, sino a quando i genitori persistono nel loro errore ». Mentre nel diritto antico anche i nipoti erano irregolari, nel diritto vigente l'i. comprende solo i discendenti degli acattolici nel primo grado della linea retta. Esiste tuttavia l'i. anche se uno soltanto dei genitori è acattolico e non cessa se il matrimonio misto fu contratto con la dovuta dispensa, dopo aver prestato le cauzioni del caso. Anche se qualcuno pensa altrimenti, è da ritenere che dal nome di acattolici (apostati, eretici, scismatici, atei), siano esclusi gli infedeli. L'i., stabilito per elidere la presunzione contro i figli degli acattolici sulla stabilità o meno della loro fede, cessa, o per l'efficace conversione dei genitori o del genitore acattolico alla fede, o, molto probabilmente, per la morte dei medesimi, anche se persistettero nel loro errore. 2. « Gli ammogliati ». Anticamente quest'i. e i due seguenti, erano detti *ex defectu libertatis*. Nel diritto antico, pur persistendo il vincolo matrimoniale, l'i. cessava se la moglie abbracciava lo stato religioso o faceva voto di castità anche restando nel secolo (Benedetto XIV, *De synodo dioecesana*, l. XIII, 12, n. 13 sgg.). Nel diritto vigente invece, il matrimonio è un i. assoluto per ricevere gli Ordini e solo cessa o per il cessare in qualsiasi modo del vincolo matrimoniale o per dispensa della S. Sede, che solo viene concessa dietro il libero consenso della moglie e dopo che si sia provvisto a tutte le eventuali difficoltà del caso. 3. « Coloro che esercitano un ufficio o un'amministrazione proibita ai chierici e di cui debbano rendere ragione, sino a che, lasciato l'ufficio e la amministrazione e rese le ragioni debite, non siano liberi ». Che cosa sia proibito ai chierici è chiaramente detto al can. 139; ed a senso contrario si deduce che molti uffici ed amministrazioni non sono vietate ai chierici, come l'amministrare i beni delle chiese, dei luoghi pii, esercitare l'ufficio di consigliere municipale, ecc. 4. « I servi nella servitù propriamente detta, prima di aver ottenuta la libertà ». I servi propriamente detti di cui parla il codice qui e al can. 1083 § 2, riferendo integralmente il diritto antico, sono coloro che per il diritto delle genti e contro la libertà naturale sono sottoposti al dominio altrui. Questa deplorevole condizione di cose, riprovata sempre dalla Chiesa, non si riscontra più in Europa e nei popoli civili, anche se può verificarsi nei luoghi di missione, presso i selvaggi. 5. « Coloro che secondo la legge civile sono obbligati al servizio militare ordinario, prima di aver soddisfatto a tale obbligo ». Il servizio militare ordinario è quello che i giovani, chiamati per la prima volta alle armi secondo le leggi della propria nazione, devono prestare per uno o più anni (decreto *Inter reliquas*, 1° genn. 1911, ad. 1); non importa il corpo cui saranno destinati. Inoltre, sono impediti tutti coloro che, se anche lo saranno in seguito, non sono ancora stati chiamati alle armi o per difetto di età o perché alla leva militare sono stati dichiarati rivedibili (*Commissio Interpretationis authenticae*, 2 giugno 1918). Non sono impediti invece coloro i quali, dopo il servizio attivo, restano obbligati ai cosiddetti esercizi annuali. 6. « I neofiti, fino a che, a giudizio dell'Ordinario, non siano stati provati a sufficenza ». Si dicono neofiti coloro che, convertitisi in età adulta, ricevettero il Battesimo in modo assoluto. Sono esclusi perciò gli eretici che, ritrattati gli errori, vengono ribattezzati sotto condizione. Prima del CIC, per ammettere un neofita a ricevere gli Ordini, si ricorreva generalmente alla S. Sede; il can. 987, 6, rimette al giudizio dell'Ordinario il decidere se il candidato sia sufficentemente fondato nella fede e nella morale cristiana. 7. « I colpiti dall'infamia di fatto, sino a che essa, a giudizio dell'Ordinario, perdura ». Incorre in quest'i. chi o per un delitto commesso o per cattivi costumi ha perso la buona fama presso i fedeli probi e gravi, del che spetta giudicare all'Ordinario (can. 2293 § 3); l'i. cessa quando la persona riacquista la buona fama a tenore del can. 2295.

Per cause scusanti dagli i. e moltiplicazione dei medesimi, v. IRREGOLARITÀ.

Essendo tutti gli i. temporanei di loro natura, cessano anzitutto nel modo indicato per ognuno di essi e cioè per il cessare della causa da cui essi traggono la loro origine. Così, p. es., il primo i. cessa con la conversione dei genitori alla vera fede; il secondo, con il cessare del vincolo matrimoniale, ecc. Cessano anche se venga meno il diritto particolare da cui eventualmente abbiano avuto origine.

Bibl.: I. Hickey, *Irregularities and simple impediments in the new Code of canon law*, Washington 1920; F. M. Cappello, *De Sacramentis*, IV, *De ordine*, 2ª ed., Torino 1947, pp. 387-392; M. a Coronata, *Institutiones iuris can.*, II, *De Sacramentis*, Torino 1948, n. 96 sgg. Pietro Bonaventura Cagnasso

IMPENITENTE. - Dal lat. eccl. *impoenitens*, i. è detto il peccatore che, direttamente o indirettamente, per ignoranza o negligenza colpevole, ricusa di pentirsi dei suoi peccati quando lo esige per sé il precetto della penitenza.

L'impenitenza nasce di regola da abitudini viziose che accecano l'intelletto e pervertono la volontà, donde facilità ed insaziabilità di peccare, ostinazione e presunzione. Rimedio è, oltre la preghiera, la considerazione della malizia e delle conseguenze di questo stato, per eccitare il timore, la fiducia, l'amor di Dio e il dolore dei peccati.

L'i. formale in materia grave, del quale solo qui si parla, è reo di gravissimo peccato contro lo Spirito Santo, perché il rifiuto di pentirsi non solo lo priva della Grazia, ma aumenta la forza dei vizi, debilita la volontà e lo espone al pericolo di impenitenza finale. Egli ha sempre la possibilità di convertirsi, perché Dio non nega la Grazia a chi, in qualunque momento della vita, si converte, ma il pentimento diventa sempre più difficile e la penitenza cui il peccatore si riduce solo in fine di vita lascia per lo più molti dubbi sulla sua natura ed efficacia.

L'i., quanto ai Sacramenti, deve essere trattato come peccatore a norma del *Rituale*, tit. IV, cap. 1, 8-9; l'Estrema Unzione gli dev'essere negata, se egli persiste contumace in manifesto peccato mortale, e, se ciò è dubbio, gli si conferisca sotto condizione (CIC, can. 942). Chi muore i., nei casi indicati dal can. 1240, è privato della sepoltura ecclesiastica.

Bibl.: Tertulliano, *De paenitentia*, 10-12 : PL 1, 1355-60; s. Ambrogio, *De paenitentia*, 2, 7-11 : PL 16, 531-46; s. Bernardo, *De conversione ad clericos* : PL 182, 833-56; *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 14, aa. 2-3; F. Suárez, *De Sacramentis*, parte 2ª, disp. 15, sect. 1-2 (*Opera omnia*, 19), Venezia 1748; P. Richard, *Impénitence*, in DThC, VII, coll. 1280-85. Opere ascetiche ed oratorie : P. Segneri, *Il cristiano istruito*, III, Firenze 1686, rag. I e rag. ultimo; G. B. Massillon, *Sopra l'impenitenza finale*, in *Prediche*, Venezia 1803, pp. 116-36; G. M. L. Monsabré, *Ritiri pasquali*, VIII, Torino 1907, pp. 159-77. Giuseppe Pistoni

IMPERATIVO CATEGORICO : v. ETICA; KANT, IMMANUEL.

IMPERIAL, Francisco. - Poeta spagnolo di origine italiana, n. a Genova verso il 1360, m. tra il primo e il secondo decennio del sec. XV a Siviglia, dove il padre gioielliere si era trasferito per motivi di commercio.

Tra i più notevoli poeti del *Cancionero de Baena* (ed. F. Michel, I, Lipsia 1860), introdusse nella poesia spagnola l'endecasillabo, avviando così la corrente italianizzante, e perseguì eleganza di stile e, spesso, intenti didascalici. Sensibile al fascino della poesia di Dante, ne fu il primo imitatore in terra di Spagna e lui scelse a guida nel *Decir a las siete virtudes* (n. 250 del citato *Cancionero*), visione allegorica ricalcata su passi delle ultime due cantiche della *Commedia* dantesca.

Bibl.: M. Chaves, *Micer F. I.* (*apuntes bibliográficos*), Siviglia 1899; A. Farinelli, *Appunti su Dante in Spagna nell'età media*, in *Giorn. st. lett. it.*, suppl. 8 (1905), pp. 2-4 e passim; id., *Italia e Spagna*, I, Torino 1929, p. 339; II, ivi 1929, p. 151; M. Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía castellana*, I, Madrid 1911, pp. 377-429; id., *Antología de poetas líricos castellanos*, ivi 1918, p. LXVII. Enzo Navarra

IMPERIALISMO. - Con il nome di i. va designato uno specifico modo di azione che si ispira ad una precisa teoria : parlare di i. per i secoli anteriori al XIX è inesatto, sia perché è solo con l'Ottocento che sorge una « filosofia » dell'i., sia perché è con lo spostamento dell'equilibrio quantitativo dei mercati e con l'èra dell'industrialismo e del colonialismo che quella filosofia trova ispirazione e al tempo stesso sollecita essa stessa l'azione.

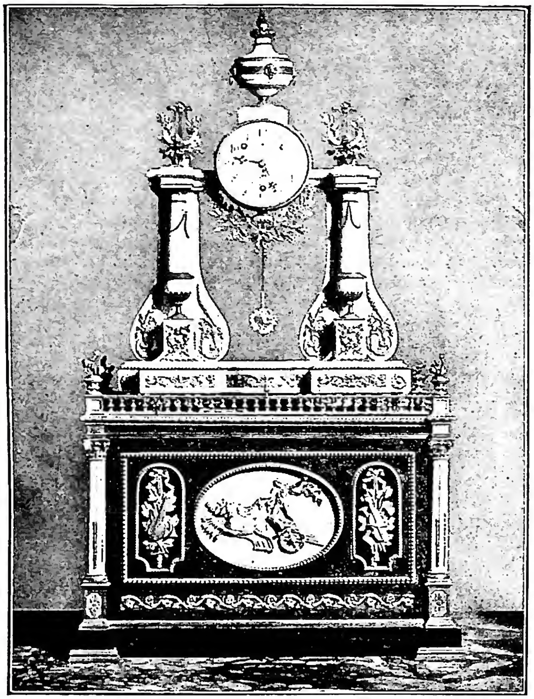
L'i. è teorizzato dalla volontà di potenza di F. W. Nietzsche, dal razzismo di G. R. Gobineau e di H. S. Chamberlain, dalle esagerazioni nazionalistiche del secondo Ottocento; ed è attuato dalla travolgente e convulsa pressione economica dei paesi capitalistici, dallo spietato accaparramento dei mercati, dal navalismo, dal colonialismo inglese, francese, russo, giapponese, tedesco (l'i. italiano, conclamato da A. Oriani e da G. D'Annunzio, è nella pratica rimasto in sordina, se si eccettuano più tardi alcuni aspetti del tentativo fascista in Etiopia). Il comunismo è stato tra i più vivi oppositori dell'i. democratico-liberale (per Lenin, il più conseguente teorico del mito del crollo imperialistico, l'i. è l'ultima fase del capitalismo, proprio perché alla lotta antifeudale del capitalismo nazionale in ascesa si è sostituito un capitalismo finanziario sulla difensiva, sopravvivente a se stesso); ma il comunismo ha finito per creare una sua diversa forma proletaria d'i. sovietico.

La teoria cattolica è netta oppositrice ideale e morale dell'i. : basti ricordare l'opera di Leone XIII, le encicll. *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931) e *Caritate Christi compulsi* (3 maggio 1932) di Pio XI di chiara opposizione all'i. bancario e all'i. nazionalistico (gli uomini che si riuniscono pregando il vero Dio non possono sollecitare l'i. nazionalistico, proprio perché questo fa di ciascun popolo una divinità), e infine i messaggi natalizi di Pio XII contro il falso concetto che la forza sia creatrice di diritto.

Bibl.: E. Seillière, *La philosophie de l'impérialisme*, 4 voll., Parigi 1903-1908; A. Hobson, *Imperialismus*, Londra 1905; E. Marcks, *Die imperialistische Idee in der Gegenwart*, in *Männer und Zeiten*, II, Lipsia 1912, p. 287 sgg.; R. Michels, *L'i. italiano*, Milano 1914; F. Sternberg, *Der Imperialismus*, Berlino 1926; F. Brie, *Imperialistische Strömungen in der englischen Literatur*, Halle 1928; H. Schnee, *Nationalismus und Imperialismus*, Berlino 1928; A. Salz, *Das Wesen des Imperialismus*, Lipsia 1931; N. Cuneo, *Filosofia dell'i.* Milano 1936; C. Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*, Amburgo 1940, p. 162 sgg.; W. L. Langer, *La diplomazia dell'i.*, 2 voll., trad. it. A. Tedeschi-Borio, Milano 1942; G. Volpe, *Italia moderna*, II, Firenze 1949, pp. 341-81. Per la posizione leninista : Lenin, *L'i. fase suprema del capitalismo*, trad. it., Roma 1948. Per la posizione cattolica oltre le encicliche e i messaggi pontifici, cf. A. Messineo, *Spazio vitale e grande spazio*, ivi 1942, e bibl. ivi citata. Massimo Petrocchi

IMPERO, STILE. - Designazione della fase dello stile neoclassico adottata e diffusa come espressione estetica ufficiale dell'Impero napoleonico : l'uso corrente tuttavia si serve del termine in modo approssimativo, applicandolo spesso al neoclassico in genere, con una semplificazione giustificata dal fatto che nell'Impero giunsero a formola matura, sovente rigida, i tipici elementi neoclassici che si erano venuti diffondendo in Europa fin dagli scavi di Ercolano e da altre manifestazioni di risveglio per il gusto dell'antichità classica (Winckelmann, Mengs, Piranesi, stile di Robert Adam basato sullo studio del Palazzo di Diocleziano a Spalato, delle Terme, degli arabeschi e degli stucchi delle Logge Vaticane e di Villa Madama, stile delle ceramiche Wedgwood, ecc.).

Il gusto dell'Impero oscilla tra la monumentalità egizio-etrusco-romana e la grazia greca, talvolta abilmente mescolando quegli stili, tal'altra creando grotteschi ibridismi. Caratteri generali sono una certa rigidezza di linee che conferisce imponenza e severità, una purezza ove più ove meno accademica che alle generazioni successive è parsa freddezza, una mancanza di imprevisto e di elasticità che ingenera una certa monotonia. Tipica l'opera di Percier e Fontaine, espressione suprema dell'arte ufficiale : ispirati non solo dai modelli classici, ma anche dal nostro Rinascimento, essi codificarono la decorazione Impero nel *Recueil de décorations intérieures* che, cominciatosi a pubblicare a puntate nel 1801, uscì in edizione definitiva nel 1812. L'ornamentazione spesso trita e leziosa, d'un elegante alessandrinismo (lire, cigni, palmette, sfingi, ecc.) nasconde talvolta quello che agli occhi dei moderni è parso uno degli apporti più notevoli dello s. i., la sua funzionalità e razionalità : nei mobili e negli edifizi, ove il predominio di modelli antichi (il Pantheon, l'arco trion-



(*fot. Alinari*)
IMPERO, STILE - Una pendola da tavolo in s. i. (ca. 1810). Firenze, Palazzo Pitti.

fale ecc.) può ingannare a tutta prima sull'effettivo contributo d'originalità dello stile. Il quale, rappresentato da edifizi e da sistemazioni urbanistiche imponenti all'estero (Parigi, Pietroburgo, nella quale ultima ebbe modo di affermarsi il genio italiano con il Quarenghi e Carlo Rossi), non ha in Italia monumenti insigni (il più noto architetto che operò in Roma, il Valadier, è un mediocre; ma nobili edifici sono il Teatro S. Carlo del Niccolini, e la chiesa di S. Francesco di Paola di P. Bianchi a Napoli, il Cisternone del Poccianti a Livorno, l'Arco della Pace del Cagnola e alcuni palazzi a Milano, nella provincia emiliana, il Tempio canoviano di Possagno, ecc.). In pittura il nostro Appiani non è nome così rappresentativo come il francese David, ma per la scultura l'Italia vanta il Canova, che fu supremo ai suoi tempi. - Vedi tav. CIII.

BIBL.: Esempi di arte sacra si troveranno in P. Ruga, *Invenzioni diverse di mobili ed utensili sacri e profani*, Milano [principio Ottocento], e nella ed. it. di Ch. Percier e P. F. L. Fontaine, *Raccolta di decorazioni interne*, con aggiunte di G. Borsato, Venezia 1843; per i monumenti funebri v.: G. Zecchi, *Collezioni dei monumenti sepolcrali del cimitero di Bologna*, 4 voll., Bologna 1825-27; Normand fils, *Monuments funéraires choisis dans les cimetières de Paris*, Parigi 1832. Inoltre J. Folnesicz, *Innenräume und Hausrat der Empire- und Biedermeierzeit in Österreich-Ungarn*, Vienna 1918; P. Marmottan-J. Vacquier, *Le style empire, architecture et décors d'intérieurs*, 5 voll., Parigi 1920-30; F. Luthmer, R. Schmidt, *Empire- und Biedermeiermöbel*, Stoccarda 1922; H. Schmitz, *Deutsche Möbel des Klassizismus*, ivi 1923; G. Pauli, *Die Kunst des Klassizismus und der Romantik*, Berlino 1925; A. Nekrasov, *Russkij Ampir* [in russo], Mosca 1935; P. Francastel, *Le style empire*, Parigi 1939; A. M. Brizio, *Ottocento, Novecento*, Torino 1939; M. Praz, *Gusto neoclassico*, Firenze 1940; E. Hessling, *Empire-Möbel*, Lipsia s. a.; E. Lo Gatto, *Gli artisti in Russia* (*L'opera del genio italiano all'estero*), Roma 1943, specialmente vol. III. Per la pittura si veda specialmente W. Friedländer, *Hauptströmungen der französischen Malerei von David bis Cézanne*, Lipsia 1930. Mario Praz

IMPOSIZIONE DELLE MANI. - Rito liturgico di ricco simbolismo e di uso frequente nella Chiesa. In greco il termine tecnico per indicarlo è χειροτονία (dal verbo χειροτονεῖν) che ha sostituito la generica espressione ἐπίθεσις τῶν χειρῶν. Il significato originario delle voci χειροτονεῖν, χειροτονία è: « eleggere alzando la mano »; dopo sono state usate come equivalenti di « costituire, stabilire qualcuno in un ufficio »; solo più tardi nel linguaggio ecclesiastico significano sia l'elezione dei sacri ministri, sia l'ordinazione mediante l'i. d. m., sia l'uno e l'altro atto insieme. Analoga evoluzione ideologica s'è verificata per l'altro termine χειροθεσία (dal verbo χειροθετεῖν). Esso però servirà piuttosto ad indicare l'i. d. m. diversa da quella che compie il vescovo nel conferire gli Ordini Sacri.

SOMMARIO: I. Il rito e la sua origine. - II. L'i. d. m. nel Vecchio Testamento. - III. L'i. d. m. nel Nuovo Testamento. - IV. L'i. d. m. nella liturgia antica. - V. L'i. d. m. nella liturgia moderna. - VI. Discussione dottrinale. - VII. L'i. d. m. nell'archeologia cristiana.

I. IL RITO E LA SUA ORIGINE. - Per quanto l'espressione « i. d. m. » faccia pensare ad una applicazione, ad un contatto materiale e fisico di tutte e due le mani, tuttavia dalla documentazione risulta innanzi tutto che non sempre erano tutte e due le mani ad essere imposte. Gli scrittori latini parlano più spesso di mano al singolare: cf. Tertulliano, *De Baptismo*, 8: « Dehinc manus imponitur »; s. Stefano a s. Cipriano, *Epist.*, 74, 1: « Ut manus imponatur in poenitentiam »; mentre è più comune l'uso del plurale sia nei documenti neo-testamentari (cf. *Mt.* 19, 13. 15; *Mc.* 10, 16; *Act.* 8, 17; 19, 6; *Hebr.* 6, 2; *I Tim.* 4, 14; 5, 22; *II Tim.* 1, 6), sia presso gli scrittori greci. Riguardo poi al contatto fisico, esso è ordinariamente supposto o esplicitamente indicato dai testi sia neo-testamentari che patristici e liturgici. Quindi in *Lc.* 18, 15 è detto apertamente che i bambini venivano condotti a Gesù « ut eos tangeret »; e negli *Statuta Ecclesiae antiqua*, in merito alla consacrazione dei vescovi, è prescritto: « Manibus caput eius tangant »: PL 56, 887. Non mancano però dei casi nei quali non si ha questo contatto, riducendosi l'i. d. m. ad una semplice estensione di esse. Tale, ad es., l'imposizione per il rinvio dei catecumeni quale è descritta dalla *Peregrinatio Etheriae* (ed. C. Geyer [CSEL, 39], p. 72), e che viene fatta dal vescovo con unica estensione delle mani su tutti i presenti.

All'i. d. m. si accompagna di solito una preghiera. Essa serve ad indicare il significato particolare che si vuol dare al rito, lo scopo specifico che con esso si intende conseguire. È già menzionata questa preghiera in alcuni testi neo-testamentari, come associata all'i. d. m.: cf. *Act.* 6, 6; 8, 15-17; 13,3. Tertulliano, poi, *De Baptismo*, 8, scrive: « Manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum »; s. Cipriano, *Epist.*, 73, 9: « Per nostram orationem ac manus impositionem »; Eusebio, *Hist. eccl.*, I, 13, 18; VII, 11, parla di χειρῶν εὐχαί; e s. Agostino, *De Baptismo*, 3, 16, 21, definisce senz'altro così l'i. d. m.: « Manus impositio... quid est aliud nisi oratio super hominem? ». È da questa preghiera, considerata nel suo primitivo significato di formola di benedizione (cf. *Mc.* 10,16: « Imponens manus super parvulos, benedicebat eos ») che ha origine l'uso, frequante nell'antichità cristiana, d'indicare l'i. d. m. con il termine « benedictio » come parte per il tutto. E pertanto, riguardo alla S. Ordinazione, s. Leone Magno, *Epist.*, 9, 1, scrive: « A ieiunantibus sacra benedictio conferatur »; e gli *Statuta Ecclesiae antiqua* prescrivono, per la consacrazione del vescovo: « Uno super eum fundente benedictionem »; per l'ordinazione del sacerdote: « Episcopo benedicente et manus super caput eius tenente »; per il diacono: « Episcopus qui eum benedicit »: PL 56, 887-88.

Circa l'origine del rito dell'i. d. m., recenti studiosi di storia comparata delle religioni, avendone constatato l'uso in vari ambienti religiosi pagani, hanno creduto di ritrovarla nel cerimoniale greco-romano; da questo l'i. d. m. sarebbe passata prima alla religione giudaica e poi a quella cristiana (cf. F. C. Conybeare, *Myth, magic and morals. A study of christian origins*, Londra

1910, pp. 32-25). Tuttavia dalla riconosciuta universalità di uso dell'i. d. m. presso varie religioni, non è lecito concludere a dei necessari influssi o ad una mutua dipendenza, a meno che ciò non venga storicamente provato. Basta il facile simbolismo del rito a spiegare la diffusione dell'uso: analogamente a quanto si verifica per il rito dell'abluzione che molte religioni usano per significare la purificazione interiore. Scrive, infatti, l'Angelico Dottore, *Sum. theol.*, 3ª, q. 84, a. 4, ad 1: « Cum manus sit organum organorum, ut dicitur *3 De Anima*, omnia opera attribuuntur manibus ». È pertanto ovvio che l'i. d. m. sia il simbolo spontaneo e perciò comunemente adottato, per indicare o trasmissione di virtù o applicazione di potenza; ed è a questo simbolismo fondamentale che si riconnettono gli usi che l'i. d. m. ha avuto nelle diverse religioni. Tuttavia è storicamente certo che la Chiesa ha derivato il rito dell'i. d. m., arricchendolo di nuovi significati, dal cerimoniale giudaico, attraverso l'uso che Gesù e gli Apostoli ne hanno fatto.

II. L'I. D. M. NEL VECCHIO TESTAMENTO. – Si riscontra usata: *a*) come rito di benedizione: *Gen.* 48, 14-20, Giacobbe così benedice Ephraim e Manasse: « Extendens manum dexteram, posuit super caput Ephraim...: sinistram autem super caput Manasse »; *Lev.* 9, 22 è detto di Aronne: « Extendens manus ad populum, benedixit ei... *b*) Come rito di consacrazione a Dio, o delle persone: *Num.* 8, 10 è stabilito a riguardo dei leviti: « Cumque levitae fuerint coram Domino, ponent filii Israël manus super eos »; o delle vittime per il sacrificio: *Ex.* 29, 10-11: « Imponent Aaron et filii eius manus super caput vituli, et mactabis eum in conspectu Domini »; *Lev.* 16, 20-21, per il sacrificio del capro emissario è prescritto: « Offerat hircum viventem, et posita utraque manu super caput eius, confiteatur omnes iniquitates filiorum Israël »; altri esempi *ibid.* 1, 4; 3, 2; 4, 4.24. 29.33; 8, 14.18.22; 16, 21; *Num.* 8, 12; *II Par.* 29, 23 ecc. Questa i. d. m. sulla vittima, secondo la natura del sacrificio, veniva fatta o dal sommo sacerdote (cf. *Lev.* 16, 21), o dai sacerdoti semplici (cf. *ibid.* 4, 4; 8,14.18.22), o dai leviti (cf. *Num.* 8, 12), o dai seniori del popolo (cf. *Lev.* 4, 15), o da tutta l'assemblea presente (cf. *II Par.* 29, 23) o in genere da colui per cui iniziativa ed utilità determinati sacrifici venivano offerti (cf. *Lev.* 1, 4: olocausto; *ibid.* 3, 2.8.13: sacrificio pacifico; *ibid.* 4. 4. 24.29.33: sacrificio d'espiazione). *c*) Come rito di investitura o conferimento di potere: *Num.* 27, 18-20 ordinando Iddio a Mosè di costituire Giosuè quale suo successore, così gli dice: « Tolle Josue... et pone manum tuam super eum »; e difatti Mosè ubbidendo al comando divino così fece: « Impositis capiti Josue manibus... ». È noto poi, che i membri del Sinedrio venivano ordinati con l'i. d. m. (cf. J. Z. Lauterbach, *Ordination*, in *The jewish encyclopedia*, IX, pp. 428-29). *d*) Come rito di giuramento, viene indicato in *Dan.* 13, 34, dove è detto che prima di pronunziare le proprie accuse contro Susanna, i due giudici « posuerunt manus suas super caput eius ».

III. L'I. D. M. NEL NUOVO TESTAMENTO. – Durante gli anni della sua vita pubblica Gesù spesse volte impose le mani. Innanzi tutto per guarire gli ammalati: *Mc.* 6, 5 dice in modo generico che durante la sua permanenza a Nazareth, il Signore « paucos infirmos impositis manibus curavit »; anche in *Lc.* 4, 40, a proposito dei vari ammalati condotti a Gesù, in occasione della sua visita a Cafarnao, è detto con espressione generica: « At ille singulis manus imponens curabat eos ». Sono poi molti i casi particolari, riferiti dagli Evangelisti, e nei quali Gesù compie la guarigione imponendo le mani: cf. *ibid.* 13, 13: guarigione di una donna rattrappita; *Mt.* 8, 3; *Mc.* 1, 41; *Lc.* 5, 13: guarigione di un lebbroso; *Mc.* 5, 23, Giairo, nei riguardi di sua figlia ammalata, così prega Gesù: « Filia mea in extremis est, veni, impone manum super eam ut salva sit »; anche quanti presentano al Signore un sordomuto affinché lo guarisca (*ibid.* 7, 32) pregano Gesù « ut imponat

(*da Wilpert, Sarcofagi, tav. 19, 3*)

IMPOSIZIONE DELLE MANI - I. d. m. nell'amministrazione del Battesimo (sec. IV). Sarcofago della Lungara - Roma, Museo delle Terme.

illi manum ». Si comprende quindi l'ammirata osservazione degli abitanti di Nazareth, sul potere di guarigione esercitato da Gesù mediante l'i. d. m. e così riferita (*ibid.* 6, 2): « Unde huic... virtutes tales quae per manus eius efficiantur? ». Infine, lo stesso Gesù preannunzia (*ibid.* 16, 18) riguardo ai suoi discepoli: « Super aegros manus imponent et bene habebunt ».

Ma anche per benedire Gesù ha usato l'i. d. m.: *Mt.* 19, 13 dice che vengono presentati al Signore dei fanciulli « ut manus eis imponeret et oraret ». Ed accogliendo tale desiderio, Gesù, come si legge in *Mc.* 10, 16, stringe al suo seno i piccoli « et imponens manus super illos, benedicebat eos »; secondo *Lc.* 24, 50 Gesù prima di ascendere al cielo, benedisse gli Apostoli stendendo su di loro le sue mani: « Elevatis manibus suis, benedixit eis ».

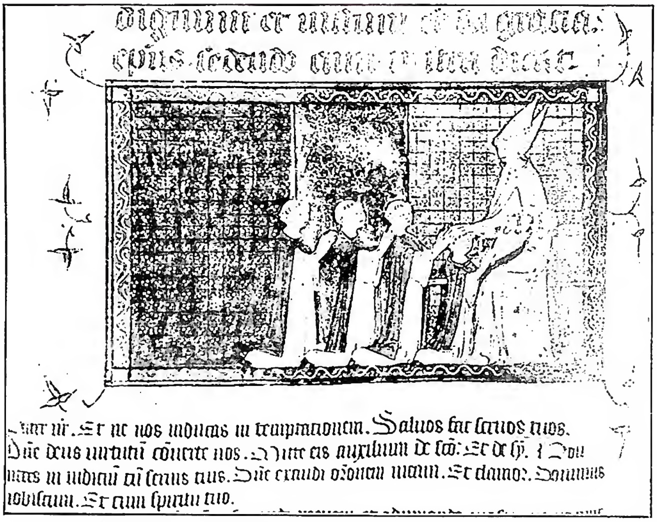
Seguendo l'esempio di Gesù, e conforme la promessa da lui fatta, anche gli Apostoli usarono dell'i. d. m. per guarire gli infermi: in *Act.* 9, 12.17, è narrato che Anania ridiede a Paolo la vista « imponens ei manus »; *ibid.* 28, 8 si legge che Paolo guarì il padre del governatore di Malta « cum... imposuisset ei manus »; *ibid.* 5, 12 è detto, in forma generica, che molti prodigi erano fatti tra il popolo « per manus Apostolorum »; *ibid.* 19, 11 si legge che Dio faceva miracoli straordinari « per manum Pauli ».

Ma è specialmente come rito di benedizione o di consacrazione che l'i. d. m. è usata dagli Apostoli. È imponendo le mani che essi dànno lo Spirito Santo ai neo-battezzati; cf. *ibid.* 8, 17.19: comunicazione dello Spirito Santo ai Samaritani da parte di Pietro e Giovanni; *ibid.* 19, 7: Paolo dà lo Spirito Santo ai convertiti di Efeso. È imponendo le mani che ordinano i ministri che devono essere loro coadiutori o successori nell'amministrazione o nel governo della nuova Chiesa: cf. *ibid.* 6, 6: ordinazione dei primi diaconi; *ibid.* 13, 3: consacrazione di Paolo e Barnaba; *I Tim.* 4, 14; *II Tim.* 1, 6: consacrazione di Timoteo a vescovo. Ed è quest'uso dell'i. d. m., fatto sin dall'inizio, dai diversi Apostoli, in diversi luoghi ed in diversi tempi, senza tuttavia alcun'ombra di discussione o di dubbio, che già dimostra a sufficenza come sia stata in dipendenza di una volontà esplicita di Gesù che gli Apostoli nel dare lo Spirito Santo (Confermazione) e nel costituire i ministri per il governo della Chiesa (Ordine) abbiano usato il rito dell'i. d. m.

Sembra inoltre che anche per la riconciliazione dei peccatori (Penitenza) gli Apostoli abbiano imposto le

mani. Si fonda tale sentenza sulle parole di s. Paolo in *I Tim.* 5, 22 : « Manus cito nemini imposueris, neque communicaveris peccatis alienis » : parole che vengono riferite non già all'Ordinazione dei sacri ministri, avendo l'Apostolo parlato di essi al cap. 3, bensì alla riconciliazione dei peccatori, dei quali tratta per gran parte il cap. 5, in relazione al modo che deve usare Timoteo nella repressione dei diversi disordini o abusi verificatisi nella Chiesa. Si ritiene, in fine, con buon fondamento, che per l'Estrema Unzione, secondo il testo di *Iac.* 5, 14, gli Apostoli usassero con l'unzione l'i. d. m. E l'ipotesi è confermata dal fatto che Origene, *In Lev.*, *hom.* 2, 4, al posto di « orent super eum » del testo di s. Giacomo, legge « imponant ei manum ».

IV. L'I. D. M. NELLA LITURGIA ANTICA. – Trasmessa da Cristo agli Apostoli, e da questi di frequente usata, l'i. d. m. riveste particolare importanza nella liturgia antica, nella quale compie un ufficio di primissimo ordine. Essa infatti è adibita quale gesto frequente di benedizione, per cui, come s'è detto, il termine « benedizione » è nell'antichità spesse volte sinonimo di i. d. m. Essa, inoltre, viene usata per gli esorcismi : e quindi Origene, *In librum Iesu Nave, hom.* 24, 1, parla di « exorcistarum invocationes, orationes, ieiunia... et exorcistarum manus impositione vehementius imposita super immundos spiritus ». Ma è specialmente con l'uso che si faceva dell'i. d. m. nell'amministrazione di tutti i Sacramenti che se ne manifesta l'importanza, sì da esser considerata, nell'antichità cristiana, come il gesto liturgico per eccellenza.



(da V. Leroquais, *Les pontificaux mss. des bibl. de France*, Parigi 1937, tav. 61)
IMPOSIZIONE DELLE MANI - I. d. m. nell'ordinazione dei sacerdoti. Miniatura del pontificale di Arles (seconda metà del sec. XIV) - Parigi, Biblioteca nazionale, ms. lat. 9479, f. 38v.

Difatti, riguardo al Battesimo, era con l'i. d. m. che innanzi tutto si aveva l'ammissione al catecumenato : « Imposita universis manu, catechumenos fecit », scrive, di s. Martino, Sulpicio Severo, *Dial.*, 2, 4. Era con l'i. d. m. che si congedavano i catecumeni al termine della prima parte della Messa : cf. *Canones Hippolyti*, can. 99 : « Doctor imponat catechumenis manum antequam illos demittat ». Durante i giorni di immediata preparazione al Battesimo, frequenti erano le i. d. m. : « Manus impositione crebra examinati », dicono in proposito gli *Statuta Ecclesiae antiqua*, can. 23. Infine era nell'atto stesso della amministrazione del Battesimo che veniva rinnovata l'i. d. m.; si rileva ciò dalla *Traditio Apostolica* di Ippolito (ed. R. Connolly, *The socalled Egyptian Church Order and derived documents*, Cambridge 1916, p. 185) nella quale è detto che per ciascuna delle interrogazioni sulla fede nelle singole Persone della Trinità e durante la triplice immersione il sacerdote « manum suam capiti baptizando imponat...; manum habens in caput eius impositam baptizet semel... ».

La Confermazione, continuando l'uso degli Apostoli, veniva conferita con l'i. d. m. Scrive quindi Tertulliano, *De Baptismo*, 8, che dopo il Battesimo « manus imponitur per benedictionem invocans et invitans Spiritum Sanctum »; e *De resurrectione carnis*, 8 : « Caro manus impositione adumbratur ut et anima Spiritu illuminetur ». All'i. d. m. fu ben presto aggiunta una unzione : ma, in un primo tempo, solo al fine di rendere più evidente e più sensibile l'effetto di comunicazione dello Spirito Santo, proprio della Confermazione, dato il notissimo simbolismo biblico dell'olio e dell'unzione per indicare la Persona e l'azione dello Spirito Santo, già rilevato da s. Agostino, *Contra Maximum Arianum*, 2, 16, 3 : « Spiritum Sanctum Scriptura, nomine olei exultationis, figurata ut solet locutione, significat ».

L' i. d. m. nella celebrazione dell'Eucaristia è attestata dalla *Traditio Apostolica* di Ippolito (ed. cit., p. 176) e dagli scritti che fanno capo ad essa. In tale opera, infatti, a proposito del vescovo che viene consacrato è detto che egli deve recitare la preghiera eucaristica « imponens manum in oblationem... ».

Nella Penitenza l'i. d. m. era il rito che soleva accompagnare l'assoluzione dei penitenti. Nella corrispondenza di s. Cipriano, frequente è la menzione di questo rito, in occasione della controversia sulla riconciliazione dei *lapsi* : *Epist.*, 16, 2 : « Cum in minoribus peccatis agant peccatores poenitentiam iusto tempore... et per manus impositionem... ius communicationis accipiant, nunc... ad communionem admittantur... nondum manu eis ab episcopo et clero imposita »; *Epist.*, 17, 2 : « Nec ad communionem venire quis possit nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita »; cf. *Epist.*, 15, 1; *Epist.*, 18, 1; *Epist.*, 19, 2, ecc. S. Girolamo, *Adv. Luciferianos*, 5, così descrive il ministero di riconciliazione del sacerdote : « Sacerdos imponit manum subiecto... atque ita eum... altario reconciliat ». Inoltre, per quanti erano assoggettati alla penitenza pubblica, l'i. d. m. era il gesto con il quale essi venivano congedati, dopo aver partecipato alla parte, loro concessa, della liturgia eucaristica : cf. s. Agostino, *Sermo* 232, 7, 8 : « Abundant hic poenitentes : quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus ». Anche per la particolare riconciliazione degli eretici, il papa s. Stefano, *Epist. Cypr.*, 74, 1, al sec. III, presenta, come rito tradizionale, l'i. d. m. : « Si qui a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam ».

Per l'uso dell'i. d. m. nell'Estrema Unzione, è stata già riferita la testimonianza di Origene. Altra testimonianza si può trovare nel duplice termine « benedicere et tangere chrismate » che a proposito di questo Sacramento ricorre nella lettera di s. Innocenzo I a Decenzio, vescovo di Gubbio (Denz-U, 99); sembra infatti, secondo quanto è stato detto, che il termine « benedicere » debba ivi intendersi come sinonimo di « manum imponere ».

Riguardo al sacramento dell'Ordine è notissimo come l'i. d. m. sia stata, nell'antichità cristiana, il rito di Ordinazione per i vescovi, i presbiteri ed i diaconi. Fu solo nell'alto medioevo che al fine di esprimere più chiaramente il potere conferito dai singoli Ordini, la Chiesa aggiunse a tale rito la cosiddetta tradizione degli strumenti, e cioè la consegna di quegli oggetti che dovevano servire al neo-ordinato per l'uso della potestà ricevuta nell'Ordinazione.

Nel Matrimonio, pur non avendosi delle testimonianze formali per l'uso dell'i. d. m., molti autori propendono ad ammetterla, per la notata equivalenza dei termini « benedictio » e « impositio manus ». Nella celebrazione del Matrimonio, infatti, secondo Tertulliano, *Ad uxorem*, 2, 9, occorreva tale « benedictio », scrivendo egli : « Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius Matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio? ». Ed è confermata tale equivalenza dei due termini, per il Matrimonio, dal fatto che gli *Statuta Ecclesiae antiqua* (PL 56, 887-89) usano la parola « benedicere » non solo per il rituale delle sacre Ordinazioni, che certamente esigono l'i. d. m., ma anche per il Matrimonio; mentre invece per gli Ordini minori, per i quali l'i. d. m. non è usata, tale parola non occorre.

V. L'i. d. m. nella liturgia moderna. – L'evoluzione, attraverso i secoli, dei riti liturgici ha sembrato sminuire l'antica importanza dell'i. d. m. Questa, infatti, in alcuni riti è ora scomparsa del tutto; in altri è resa meno evidente per il sopravvenire di nuove cerimonie. In realtà l'i. d. m. è tuttora in uso, oltre che in alcune benedizioni (cf. *Pontificale Romanum*, *Benedictio Abbatis*), anche in qualche esorcismo; la formola però che usa il vescovo nell'ordinare gli esorcisti : « Habete potestatem imponendi manus super energumenos » è piuttosto un ricordo dell'antico Rituale per compiere gli esorcismi.

Riguardo ai Sacramenti, per il Battesimo, il *Rituale Romano* conserva l'i. d. m. nei riti preparatori; occorre due volte nell'*ordo* per il Battesimo dei bambini (cf. *Ordo Baptismi parvulorum*, nn. 5, 9), mentre per gli adulti è adibita anche negli esorcismi che precedono l'amministrazione del Sacramento (cf. *Ordo Baptismi adultorum*, nn. 17, 19, 21).

Nella Confermazione, oltre ad una prima imposizione o estensione delle mani che si ha all'inizio del rito, ve ne è una seconda che si compie assieme all'unzione della fronte, secondo quanto è prescritto nella nuova edizione del *Rituale Romano*, *Appendix*, *De Confirmatione* : « Imposita manu dextera super caput confirmandi, producit pollice signum Crucis in fronte ».

Nell'odierna celebrazione dell'Eucaristia si ha una i. d. m. prima della Consacrazione alla preghiera « Hanc igitur oblationem », che il sacerdote, secondo la rubrica, deve recitare « tenens manus expansas super oblata ». Essa richiama in qualche modo l'antica i. d. m. in uso nella consacrazione dell'Eucaristia.

L'i. d. m. dell'antica liturgia per l'amministrazione della Penitenza è ricordata nella prescrizione del *Rituale*, *Absolutionis forma communis*, n. 2, che il sacerdote deve tenere la mano destra alzata : « Dextera versus paenitentem elevata », mentre recita la preghiera « Indulgentiam, absolutionem ecc. ».

Nell'amministrazione dell'Estrema Unzione, l'antico gesto dell'i. d. m. nel *Rituale Romano, Ordo ministrandi sacramentum E. U.*, n. 7, è solo ricordato nella preghiera che precede l'unzione dell'infermo, nella quale è detto : « Extinguatur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum ».

L' i. d. m. è tuttora in uso nell'ordinazione dei diaconi, dei presbiteri e dei vescovi, pur associandosi ad essa diversi altri riti, tra i quali riveste maggiore importanza, storica e dottrinale, quello della « tradizione degli strumenti ».

Nel rituale della celebrazione del Matrimonio, non si riscontra ormai alcuna i. d. m.

VI. Discussione dottrinale. – Si ammette comunemente dai teologi che l'i. d. m., pur essendo di antichissimo uso nell'amministrazione dei Sacramenti, non ha mai però costituito elemento essenziale del loro rito, fatta eccezione per la Confermazione e l'Ordine. Qualcuno ha voluto estendere tale eccezione anche alla Penitenza, quasiché, in questo Sacramento, nell'antichità l'i. d. m. sia stata parte essenziale del rito. Ciò però facilmente si nega, sia per l'argomento storico che mostra come talora la Chiesa antica riconciliava i peccatori senza il rito liturgico dell'i. d. m.; sia per l'argomento teologico, fondato sulla natura giudiziale del sacramento della Penitenza, che non richiede tale rito liturgico.

Riguardo ai sacramenti della Confermazione e dell'Ordine, si discute tuttavia se l'i. d. m., che si riscontra nella loro amministrazione, abbia conservato o meno, attraverso i secoli e fino ad oggi, quel carattere di elemento essenziale del rito che aveva all'epoca apostolica e nei primi tempi della Chiesa : quando, assieme alla formola di preghiera concomitante, essa costituiva tutta la materialità del rito sacramentale. È da molti secoli che la questione appassiona vivamente gli studiosi. Poiché, infatti, al sec. III, all'i. d. m. della Confermazione venne aggiunta una unzione di olio; e nei secc. IX-XI, all'i. d. m. dell'Ordine una « tradizione di strumenti », si discute se questi nuovi riti abbiano, per volontà della Chiesa, o prevalso così da rivendicare per sé il ruolo di unico elemento essenziale del segno sacramentale, o condiviso tale ruolo con la permanente i. d. m., o si sia trattato invece di semplici riti accidentali. La discussione si allarga a motivo delle controverse sentenze teologiche che essa richiama, sia sul modo della determinazione dei riti sacramentali da parte di Cristo, sia sulla potestà della Chiesa in tali riti.

Rimandando per un ampio svolgimento della controversia alle voci ORDINE; SACRAMENTI, qui basterà notare che, per quanto riguarda l'Ordine, dopo la costit. *Sacramentum Ordinis* di Pio XII, in data 30 nov. 1947, bisogna ritenere che l'i. d. m., prescindendo dalla questione storica sul precedente valore della « tradizione degli strumenti », è ormai l'unico elemento essenziale che, assieme alla prescritta formola di preghiera, costituisce tutto il rito dell'Ordinazione. Per la Confermazione, l'i. d. m. rimane tuttora, come prima, elemento essenziale del rito sacramentale, assieme però alla sopraggiunta unzione del crisma. Tale i. d. m., tuttavia, s'intende non già quella che occorre al principio della funzione liturgica per l'amministrazione della Confermazione, non essendo essa richiesta per la validità del Sacramento, quanto invece quella che è associata all'unzione del crisma, secondo l'antico insegnamento della Chiesa, rinnovato nell'odierna prescrizione del CIC, can. 781 § 2, per cui nell'amministrazione della Confermazione « unctio ne fiat aliquo instrumento, sed ipsa ministri manu capiti confirmandi rite imposita ».

Bibl.: J. Brehm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Lipsia 1911: A. Malvy, *Extrême-Onction et imposition des mains*, in *Recherches de science religieuse*, 7 (1917), p. 519 sgg.; P. Galtier, *Imposition des mains*, in DThC, VII, II, coll. 1302-1425 (studio fondamentale, ricco di abbondante documentazione); F. Cabrol, *Impositions des mains*, in DACL, VII, coll. 391-413; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*, Wetteren 1925 (con bibl.); A. Malvy, *Impositio pollicis. Contribution à l'histoire et à la théorie des Sacrements de l'Ordre et de la Confirmation*, in *Bull. de litt. ecclés.*, 38 (1937), pp. 213-32.
Francesco Carpino

VII. L'i. d. m. nell'iconografia antica cristiana. – Nelle opere teologiche o liturgiche sull'i. d. m., tenendo conto delle varie destinazioni del gesto, si è arrivati a distinguere cinque riti diversi : di benedizione, di guarigione, di ordinazione, di Cresima e di riconciliazione. Seguendo in parte una sua propria strada, servendosi cioè del gesto come segno figurato di concetti particolari, l'arte cristiana antica l'utilizza come rito di benedizione, di guarigione, di collazione di grazie soprannaturali, dello Spirito Santo e di riconciliazione.

Per ciò l'i. d. m. subentra nella storica rappresentazione delle benedizioni patriarcali, dalle quali riceve appunto il suo preciso e fondamentale significato di benedizione, e nelle scene delle varie guarigioni operate da

Cristo (paralitici, storpio, ciechi, emorroissa; Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 212, 2). Non è mai adoperata, invece, a favore degli ossessi, i quali sono liberati con il semplice gesto di parola o di ordine. L'i. d. m. si ritrova nelle scene della creazione dell'uomo elevato alla vita soprannaturale, in varie rappresentazioni a significato eucaristico (ristoro delle folle nel deserto, benedizioni dei pani e dei pesci – soli oggetti toccati dalla mano di Cristo! –, Abacuc con il cibo per Daniele; id., *ibid.*, tavv. 113, 1; 115, 2; 212, 2) o allusive all'immortalità. Come rito dello Spirito Santo s'incontra nelle scene del Battesimo, ove va considerata come rito post-battesimale. Come rito giudiziario o di assoluzione è illustrata chiaramente dalle scene di Susanna falsamente accusata (Wilpert, *Pitture*, tav. 14, 2), ovvero, con significato contrario, dei fedeli innanzi al tribunale divino, dopo la morte. Nelle rappresentazioni dei miracoli di Cristo, l'i. d. m., oltre che nel gesto della parola, ebbe un suo riscontro nell'uso della verga taumaturga; quest'ultima però non si adopera mai in favore di esseri viventi.

BIBL.: V. bibl. precedente e L. De Bruyne, *L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien*, in *Rivista di arch. crist.*, 20 (1943), pp. 113-278. Luciano De Bruyne

IMPOSTA : v. TRIBUTO.

IMPOSTE ECCLESIASTICHE : v. TASSE ECCLESIASTICHE.

IMPOTENZA. - I. (latino *impotentia*) è l'impossibilità a fare qualche cosa. Il diritto e la morale si occupano dell'i. dell'uomo nel campo dei suoi doveri, cioè della sua impossibilità a compiere le obbligazioni provenienti dalla legge: impossibilità che può essere o fisica o morale (v. INCOMODO).

In senso più tecnico però il vocabolo indica qui l'impedimento dirimente del Matrimonio, che consiste nell'incapacità coniugale, cioè nell'impossibilità di compiere l'atto coniugale.

I. NOZIONE. – Per partire da alcuni dati certi, è da tutti ammesso che per capacità coniugale si intende la capacità alla *copula coniugalis*, che implica un coito che non sia un semplice contatto di organi, ma un vero atto o moto sessuale. I dissensi cominciano, quando si tratta di determinare la natura di questo *motus sexualis*. D'altra parte, nonostante qualche parere in contrario (A. Gemelli, *De conceptus « impotentiae coëundi » definitione sub respectu medicinae pastoralis*, Milano 1928), le condizioni della copula vanno considerate in relazione con il progresso scientifico, per cui è possibile che rimedi e cure un tempo fuori dell'ordinario divengano poi ordinari o, da impossibili, possibili. Così con il progresso è avvenuto che un intervento medico ordinario renda oggi atti alla normale vita coniugale individui cui un tempo, in quelle stesse condizioni, tale attività era preclusa; per cui vale il principio giuridico: non costituisce i. ciò che senza grave incomodo (pericolo di vita) può essere rimosso. In questo modo non si perturba l'ordine etico-giuridico, perché il progresso non viene a toccare il diritto, ma l'oggetto del diritto, costituendo oggetto di diritto ciò che in passato non lo era.

Ciò premesso, è opportuno subito notare che il CIC non dà una definizione dell'i., ma sancisce solo alcuni principi generali. Richiede da una parte il diritto (*ius ad actus per se aptos ad prolis generationem*, can. 1081 § 2), ma d'altra parte dichiara « sterilitatem Matrimonium nec dirimere, nec impedire » (can. 1068 § 3), e che il Matrimonio non si deve impedire in caso di i. dubbia (can. 1068 § 2), sia che si tratti di dubbio di diritto o di fatto (*iuris vel facti*). Da ciò due conclusioni: *a*) che il CIC non ha voluto dirimere la controversia che esiste tra i teologi ed i canonisti sulla natura giuridica dell'i.; *b*) che, stante la controversia teoretica, in pratica si può seguire nei punti dubbi la sentenza che favorisce l'abilità al Matrimonio.

II. STORIA DELL'IMPEDIMENTO DI I. – Il diritto romano non pare che abbia mai considerato l'i. come causa di nullità, ma solo di divorzio. Il testo di Ulpiano (lib. 39, § 1, D, *de iur. vot.*, XXIII, 3) che sembra asserire il contrario per gli eunuchi, è ritenuto espressione di un'opinione individuale. Lo stesso si dica nel diritto germanico: il divorzio era la via per risolvere le eventuali questioni in materia.

Nel diritto ecclesiastico il primo accenno all'impedimento di i. è del sec. VII (*Poenitentiale Theodori*; ed. H. J. Schmitz, *Die Bussbücher u. die Bussdisciplin der Kirche*, I, Magonza 1883, p. 547). Il testo di Gregorio II (c. 18, C. 32, q. 7) di poco posteriore (726) è di controversa interpretazione. Ma la dottrina del *Penitenziale* di Teodoro passò nei Concili franchi del sec. VIII (Conc. di Verberie, can. 17 (756); Compiègne, can. 20 (757); Salzburg, can. 15 (800). I fautori della copula-teoria, Incmaro prima e Graziano poi, ritennero l'i. più come causa di dispensa del Matrimonio, che di nullità (*dictum Gratiani*, in C. 39, q. 1). Pietro Lombardo della scuola contraria (teoria consensuale) riconosce invece l'i. come causa di nullità, però solo se ignota all'altro coniuge (*Sentent.*, IV, dist. 34, A).

Per un certo tempo, e cioè fino al sec. XII, stanti queste incertezze, la Chiesa romana soleva esigere in caso di i. che i coniugi coabitassero come fratello e sorella (capp. 2, 4. *Compil.*, I, IV, 16). Dal tempo di Alessandro III in poi si introdusse anche nella Chiesa la prassi dei concili franchi con la dichiarazione di nullità dei Matrimoni di impotenti (cap. 2, *Compil.*, I, IV, 16). Questa prassi fu introdotta nelle *Decretali* di Gregorio IX, le quali però esigevano l'esperimento triennale (c. 5, X, *de frigid.*, IV, 15) ed introdussero pure dal diritto germanico come prova la testimonianza cosiddetta *septimae manus*, l'ispezione corporale della donna (c. 2, 5, 7, C. 33, q. 1), che la dottrina estese anche all'uomo. La casistica dei dottori si sviluppò dal sec. XII in poi, determinando i casi di i. dell'uomo e della donna e ritenendo vera i. solo quella che si riduceva ad i. *coëundi*. Ammisero tra l'altro anche l'i. sorta *ex maleficio*, trovando del resto l'appoggio nelle fonti stesse del diritto (c. 4, C. 33, q. 1).

Un'importanza particolare assume nella determinazione del concetto di i. la costit. di Sisto V *Cum frequenter*, in data 27 giugno 1587, al vescovo di Novara, nunzio presso la corte spagnola, che l'aveva interpellato circa la liceità dei Matrimoni degli eunuchi e degli spadoni. Il Pontefice risponde negativamente, ordinando anzi di separare coloro, che avessero già contratto il vincolo, che viene dichiarato nullo, irrito ed invalido. Il responso pontificio è chiarissimo per il caso specifico sottoposto alla decisione, ma la sua applicazione al problema generale della definizione dell'i. è oggetto ancora di controversie. Inoltre mentre determina i limiti dell'i. nell'uomo, nulla dice per quanto riguarda la donna. Benedetto XIV con la costit. *Dei miseratione* del 3 nov. 1741 ordinò *ex novo* la procedura delle cause di i., procedura che ha avuto altri ritocchi dal CIC e dalle costituzioni delle SS. Congregazioni, prima e dopo il CIC (cf. S. Congregrazione Concilio, 22 ag. 1840; S. Uffizio, 6 ag. 1890 ecc.).

III. NATURA DELL'I. – Tutti ammettono che l'i. è impedimento dirimente il Matrimonio per diritto naturale; naturale, si dice, non solo perché è insito nella natura delle cose, ma anche perché viene rilevato mediante il raziocinio (*Sum. Theol.*, 2^a-2^{ae}, q. 57, a. 2). L'i. vuol dire la mancanza di capacità di prestare quello « ius », che è dalla natura commensurato tra l'uomo e la donna, in ordine alla generazione dei figli; lo *ius matrimoniale*, che è oggetto dello stesso contratto matrimoniale.

Nella generazione dell'uomo può distinguersi una azione umana volontaria (copula con effusione di seme in vagina) e un'azione affidata al giuoco di condizioni e meccanismi fisiologici che si svolgono involontariamente secondo attività di natura. Questa seconda azione, pur essendo in parte anche dell'uomo, è propria soprattutto della donna e consiste nell'aiuto in rapporto ai due mo-

menti del meccanismo della riproduzione, la copula e la fecondazione. L'insufficienza della facoltà procreatrice può rivestire la forma di i. al coito (*impotentia coëundi*) e d'i. a generare (*impotentia generandi*), presa nel senso stretto di sterilità. L'azione umana si arresta al coito; ciò che avviene dopo non dipende dai coniugi, ma dal giuoco incontrollato delle forze di natura. Così, oggi è comunemente ammesso che si ha l'i., quando da parte dell'uomo manca qualcuno dei momenti essenziali della attuazione della facoltà procreatrice né basta la fecondazione artificiale (v.), strettamente intesa.

Ma la controversia incomincia quando si tratta di determinare la natura e del coito e del moto sessuale, obbedendo gli autori a due diversi criteri. Alcuni, orientandosi piuttosto al concetto che il coniugio è un diritto di natura, da escludere solo in chi non ha la capacità di raggiungere né il fine primario, né quello secondario del Matrimonio, inclinano ad estendere la capacità fisica ed a respingere i limiti dell'i. (*theoria sterilitatis*). Altri invece, guardando soprattutto al fine primario e, più che all'atto coniugale in sé, all'efficienza della facoltà procreatrice, tendono ad allargare il concetto d'i. (*theoria impotentiae*).

IV. Principali casi di i. – Passando alla determinazione concreta, l'i., va considerata separatamente nell'uomo e nella donna.

1) *Nell'uomo.* – L'i. alla copula nell'uomo può esser provocata da difetti funzionali nei vari tempi dell'atto della copula o da anomalie anatomiche dell'organo copulatore.

Tra le forme funzionali vanno distinte quelle psichiche da quelle nervose. Si parla d'i. di natura psichica, allorché la causa è legata a insensibilità sessuale (frigidità) oppure a stimoli psichici inibitori che, partendo dai centri nervosi superiori, bloccano i riflessi sessuali spinali (timore ossessivo di incapacità, preoccupazioni estranee, timore di sorpresa, forte antipatia, disgusto, oppure precedenti gravi aberrazioni sessuali, nel qual caso occorrerà una particolare prudenza nel consigliare eventualmente il matrimonio come rimedio).

Si parla invece di i. nervosa, allorché la causa risiede in vere e proprie alterazioni anatomiche, che abbiano colpito le vie e i centri nervosi sessuali; a volte gravi, a volte così leggere da sfuggire a un'indagine superficiale, con un complesso causale e sintomatologico da apparire soltanto d'origine psichica. Così le forme legate a profondo esaurimento dei centri sessuali del midollo spinale, consecutivo a un primitivo stato d'erotismo nervoso, intenso abuso sessuale; così nel diabete; più dimostrabili le lesioni nell'alcoolismo cronico. Nella tabe dorsale e nella paralisi progressiva o demenza paralitica, legate entrambe alla sifilide, nel progredire della malattia l'i. è legata a una vera distruzione dei centri nervosi spinali. Uno stato opposto d'ipereccitabilità psichica, con estrema facilità alla provocazione nervosa dei riflessi sessuali, può condurre all'*eiaculatio praecox*, causa d'i. per intempestiva emissione del seme, forma suscettibile di cura.

Per quanto riguarda l'i. organica nell'uomo, si comprende facilmente come l'assenza completa dell'organo copulatore comporti l'impossibilità assoluta ed insanabile alla copula. Ciò è quanto avviene, ad es., in quei casi, in cui l'organo rimase mutilato per cause traumatiche o dovette esser asportato per ragioni mediche (cancro, tubercolosi ecc.). Una tale assenza inoltre può essere congenita, presentandosi tutti i casi di riduzione di sviluppo più o meno accentuata dell'organo, fino alla mancanza assoluta; anomalia questa che rappresenta il difetto al massimo grado insanabile dell'attività procreatrice, anche perché a una tale anomalia dei genitali esterni si associano spesso malformazioni altrettanto gravi nei riguardi degli organi sessuali più profondi. Assai spesso, però, sorge una questione di relatività, per cui s'impone l'opera d'un perito, il quale possa indicare se, nel caso speciale, quel determinato sviluppo è o non è compatibile con la funzione dell'organo.

2) *Nella donna.* – Anche qui l'i. può essere funzionale od organica; va subito detto però come, in rapporto alle condizioni di maggior passività della donna nella copula, la forma funzionale diviene meno importante di fronte a quella dipendente da cause anatomiche.

Tra le forme d'origine psichica, va ricordato l'insormontabile orrore od il ribrezzo all'atto sessuale; il che, beninteso, s'intende, nello stato matrimoniale, in cui i rapporti possono svolgersi in condizioni di legalità, può essere legato a stati d'alterazione mentale, a malinteso senso di pudore, ad ignoranza della finalità fisica del Matrimonio e dei mutui doveri fisici tra i coniugi.

Va ricordato inoltre il vaginismo, ossia la contrazione spastica, dolorosa della muscolatura della vagina tale da non permettere la copula. Il vaginismo va considerato come un impedimento funzionale alla copula, quantunque alcune volte esso s'appoggi a cause anatomiche, quali irritazioni dei genitali esterni, lievi screpolature della mucosa (ragadi), processi infiammatori suppurativi (blenorragia), da cui partono stimoli dolorosi che, esacerbandosi nel tentativo di copulazione in via riflessa, provocano la contrazione spastica dei muscoli propri dell'apparato genitale. Il vaginismo quasi mai costituisce causa insanabile d'i. poiché, con relativa facilità, può esser vinto da cure psichiche o fisiche.

V. Requisiti dell'i. dirimente e trattamento dei matrimoni di impotenti. – Ai fini dell'effetto dirimente dell'i. non importa che l'i. sia da parte dell'uomo o della donna, conosciuta o no dall'altro coniuge. Cadono così antiche controversie (*Sum. Theol.*, *Suppl.*, q. 52, a. 1), ormai più che altro di sapore storico : è chiaro infatti che l'impotente, appunto perché tale, è incapace della mutua tradizione ed accettazione allo *ius matrimoniale*.

Non importa nemmeno che l'i. sia assoluta, cioè verso tutte le persone dell'altro sesso; basta che sia relativa (cioè limitata alla persona con cui si è contratto il Matrimonio) : l'effetto infatti è lo stesso; in quel Matrimonio non è possibile la prestazione del debito coniugale e quindi vien meno l'oggetto del contratto.

E neppure ha interesse che l'origine dell'i. sia di natura funzionale (psichica o nervosa) oppure organica; se mai l'origine potrà portar luce sugli altri caratteri dell'i. L'i., per poter essere efficiente ai fini della irritazione del Matrimonio, deve essere antecedente alla celebrazione (l'i. sopravveniente non è rilevante), perpetua, cioè insanabile senza pericolo di morte (can. 1068 § 1). Per impedire e più ancora per far dichiarare nullo un matrimonio già celebrato si richiede che l'i. sia certa, almeno di certezza morale. L'i. dubbia, come si è detto, non è rilevante (can. 1068 § 2) né prima di contrarre Matrimonio per impedirlo, né, a Matrimonio contratto, per renderlo nullo, sia che si tratti di dubbio di diritto, come di fatto. Moralmente però è obbligatorio eliminare possibilmente ogni dubbio prima di procedere alla celebrazione; e, restando il dubbio, è obbligatorio renderne edotta l'altra parte.

A Matrimonio avvenuto, sussistendo l'impedimento certo di i. e non essendo quindi possibile il rapporto erotico normale, ogni altro soddisfacimento dei sensi è illecito ai pseudo-coniugi. Questi però possono essere lasciati in buona fede, qualora esista, se diversamente dalla dissoluzione del Matrimonio si prevedessero gravi inconvenienti e qualora l'impedimento sia occulto e quindi il fatto non sia causa di scandalo. Se sono invece in mala fede devono essere ammoniti di separarsi, o, se la separazione fosse moralmente impossibile, deve essere loro imposto di vivere in perfetta continenza, come fratello e sorella, supposto che non vi sia pericolo di peccare per essi, né scandalo per gli altri.

Nei casi ordinari di certa i. antecedente e perpetua la separazione « quoad torum » deve essere fatta subito dai pseudo-coniugi stessi : la separazione di abitazione può essere pure fatta di loro privata iniziativa, se non vi è pericolo di scandalo : anzi deve essere fatta, qualora vi sia il pericolo di incontinenza. Ordinariamente però, sussistendo il pericolo di scandalo per la separazione di abitazione, occorre attendere l'intervento della competente

autorità ecclesiastica. La dichiarazione autentica della nullità di Matrimonio non può comunque essere data se non dal giudice ecclesiastico, al cui ministero gli interessati devono quindi ricorrere. L'accertamento dell'i. e dei suoi requisiti di priorità in ordine al Matrimonio e di perpetuità si basa sia sulle confessioni dei coniugi, sia su indagini mediche (cann. 1976-82; v. PERITI), sia sulle testimonianze cosiddette « septimae manus » (can. 1975), sia sull'analisi di ogni altro elemento di prova indiretto e presuntivo, dal cui assieme dovrà pervenire al giudice la certezza morale dell'esistenza effettiva dell'impedimento. Ciò fatto, il giudice emana la sentenza di nullità e la parte che è sessualmente capace può convolare a nuove nozze, appena esaurite le formalità procedurali richieste per la liceità.

Alcune volte il giudice, non potendo raggiungere la prova giuridica dell'i., può arrestarsi anche solo a raccogliere le prove dell'inconsumazione del Matrimonio, trasmettendo poi gli atti all'autorità competente in procedure del genere (can. 1963 § 2; v. MATRIMONIO). Se né l'una, né l'altra prova può essere raggiunta, cessa il ministero del giudice, il Matrimonio resta valido in fòro esterno. Al più potrà concedersi la separazione personale, temporanea dei coniugi, se il protrarsi della convivenza in condizioni di minorazione sessuale dei coniugi o di uno di essi costituisca grave pericolo per l'anima o per il corpo di uno o di ambedue (can. 1131 § 1). Rimangono i problemi di fòro interno circa l'ordinamento da dare alla convivenza coniugale ed all'uso del Matrimonio, problemi che ciascuno dovrà risolvere, interrogando la propria coscienza e persone di consiglio, tra cui in primo luogo il confessore. Criterio generale può ritenersi seguire questa norma, piuttosto comune tra i moralisti : il tentativo dell'atto sessuale può essere fatto, purché vi sia una qualche speranza di riuscita, almeno iniziale, anche se l'atto sarà certamente non prolifico, e purché i coniugi abbiano intenzione di fare il possibile perché l'atto riesca nel migliore dei modi. Sono pure permessi gli atti cosiddetti imperfetti, che giovano a mantenere vivo l'affetto tra i coniugi, purché non vi sia pericolo prossimo di polluzione o almeno (nei casi di necessità) di consenso nella medesima. In questi casi la fecondazione artificiale (v.), presa in senso largo, è ammessa da alcuni come probabile, da altri come certa, perché l'atto coniugale si svolge in ipotesi, o si cerca di svolgere secondo il modo ordinato dalla natura, non sovvertendo l'ordine, ma soltanto aiutandolo.

VI. L'I. COME PROVA DI INCONSUMAZIONE DEL MATRIMONIO : V. MATRIMONIO.

VII. L'I. NEL CODICE CIVILE ITALIANO. – Anche l'i. considerata dal Codice italiano può essere organica oppure funzionale, comprendendosi in questo concetto anche l'i. psichica. L'art. 123 del Codice dice : « L'i. perpetua, così assoluta come relativa, quando è anteriore al Matrimonio può essere proposta come causa di nullità dall'uno o dall'altro coniuge. L'i. di generare può essere proposta come causa di nullità del Matrimonio solo se uno dei due coniugi manca degli organi necessari per la generazione, ecc. ».

Tale articolo innovò rispetto a quanto disponeva il Codice civile del 1865 (art. 107), che si limitava a dichiarare l'i. causa di annullamento del Matrimonio quando fosse manifesta, perpetua ed anteriore al Matrimonio stesso.

Si discuteva se l'i. così contemplata fosse solo quella *coëundi* o anche quella *generandi*, per quanto l'opinione più diffusa e corretta ritenesse come causa di annullabilità la sola i. *coëundi*. La dizione dell'art. 123, se non ha tolto tutti i motivi di discussione, li ha però limitati.

Rispetto al Codice precedente si è innovato nel senso che l'i. *coëundi* può essere proposta come causa di nullità anche dal coniuge impotente; mentre è stata soppressa la menzione che l'i. debba essere manifesta, tenuto conto del fatto che i migliorati mezzi di indagine medica permettono oggi di accertare l'i. ancorché non manifesta.

Ma l'innovazione più importante è quella contenuta nel 2° comma dell'articolo, che ammette si possa proporre come causa di nullità del Matrimonio l'i. di generare « se uno dei due coniugi manca degli organi necessari per la generazione ».

Va anzitutto rilevato che, ove la mancanza di tali organi produca come conseguenza l'impossibilità della unione sessuale, il Matrimonio è annullabile per i. *coëundi*, conforme cioè alle regole del 1° comma.

Ciò premesso, non si può dire che il 2° comma, la cui formulazione, in sede di riforma del Codice, fu assai discussa e laboriosa, abbia aperto la via a soluzioni pacifiche.

Tanto in dottrina, infatti, come in giurisprudenza, si discute se l'i. a generare di cui parla il legislatore italiano sia da intendersi in senso stretto, tale cioè che la si debba ravvisare solo quando gli organi necessari alla generazione manchino affatto (per cause naturali o no) o l'imperfezione loro sia tale da potersi equiparare all'inesistenza; oppure se non si debba interpretare più largamente, fino a comprendervi la mancanza di capacità funzionale. Se ci si attenesse alla prima interpretazione si potrebbe dire che il legislatore italiano è abbastanza vicino a quella che è la dottrina canonistica (e cio è quanto voleva mettere in rilievo la relazione del guardasigilli al I l. del Codice), giacché la nozione d'i. *generandi* adottata tenderebbe a coincidere con quella canonistica di i. *coëundi* (in quanto rientrerebbe in essa, praticamente, solo il caso della *mulier excisa*, la mancanza di organi necessari alla generazione nell'uomo producendo, come è stato giustamente osservato, la i. *coëundi*). Ma una corrente giurisprudenziale abbastanza diffusa è propensa ad interpretare con larghezza il comma 2°, comprendendovi i casi di semplice i. funzionale a generare.

Ad ogni modo, essendo le questioni sulla validità dei Matrimoni concordatari riservate alla competenza del giudice ecclesiastico (e per quelli celebrati con il doppio rito anteriormente al Concordato essendo le parti libere di proporre la questione di nullità del vincolo civile o di valersi della facoltà di cui all'art. 22 della legge 24 maggio 1929, n. 847) questo concetto di i. ha rilevanza solo per il Matrimonio esclusivamente civile e per quello celebrato dinanzi ad un ministro di un culto ammesso nello Stato (art. 83).

BIBL.: È amplissima. Per la dottrina e la bibl. anteriore al CIC, cf. J. Rossi, *De impedimento impotentiae*, Roma 1910; B. Oietti, *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, 3ª ed., ivi 1913, coll. 2219-87. Dopo il CIC, A. De Smet, *Impuissance*, in DThC, VII, coll. 1431-41; G. Arendt, *Circa controversam validitatem Matrimoni feminae recisae*, Roma 1923; id., *De absoluta habilitate sterilium ad Matrimonium*, in *Ius pontificium*, 5 (1925), pp. 77-93; id., *Occlusio vaginae estne casus impotentiae an sterilitatis?*, in *Periodica de re morali, can., lit.*, 14 (1926), pp. 54-66: G. Oesterle, *Circa controversam validitatem Matrimonii feminae recisae obloquenti amicabile responsum*, in *Ephem. theol. Lovan.*, 3 (1926), pp. 513-18; I. Claes, *De impedimento matrimoniali impotentiae*, in *Collectanea Mechliniensia*, 16 (1927), pp. 410-25; A. Gemelli, *De conceptus impotentiae coëundi definitione tale respectu medicinae pastoralis*, in *Studi dedicati alla memoria di P. P. Zanzucchi*, Milano 1928, p. 411 sgg.; D. M. Prümmer, *De genuina notione impedimenti impotentiae*, in *Ius pontificium*, 9 (1929), pp. 214-18; I. Antonelli, *Medicina pastoralis*, 5ª ed., III, Roma 1932, pp. 16-140; I. Hollnsteiner, *Die Spruchpraxis der S. Romana Rota in Ehenichtigkeitsprozessen*, Friburgo in Br. 1934, passim; E. Albertario, *Matrimonio e filiazione nel nuovo Codice civile*, in *Bollettino del Circolo giuridico di Milano*, 3-4 (1939), p. 34 sgg.; C. Rebuttati, in *Commentario al Codice civile*, l. I, diretto da M. d'Amelio, Firenze 1940, p. 351 sgg.; A. C. Jemolo, *Il Matrimonio nel diritto canonico*, Milano 1941, p. 101 sgg.; P. F., *Prova dell'i. e dell'inconsummazione del Matrimonio*, in *Archivio di diritto eccl.*, 4 (1942), pp. 400-403; M. Sinopoli, *Considerazioni sull'i. psicologica come causa dirimente del Matrimonio can.*, in *Il diritto eccl.*, 54 (1943), pp. 147-156; F. Degni, *Il diritto di famiglia nel nuovo Codice civile italiano*, Padova 1943, p. 159 sgg.; V. M. Palmieri, *Ginecologia forense*, Città di Castello-Bari 1945, pp. 314-92; id., *Medicina legale canonistica*, ivi 1946, pp. 66-115; I. Morr - N. Markar-Markaroff - V. Pospisil-Kaisersschwert, *Ehenichtigkeitsgründe*, Praga 1945, pp. 21-38; V. Del Giudice, *Il Matrimonio nel diritto canonico e nel diritto concordatario italiano*, Milano 1946, passim; C. Gangi, *Il Matrimonio*, 2ª ed., ivi 1947, p. 68 sgg.; A. Niedermeyer, *Ehe und Sexualleben, Handbuch der speziellen*

Pastoralmedizin, II ,Vienna 1949, passim, specialmente pp. 181-352 (con altra bibl.); P. Cerato, *La controversa i. femminile al Matrimonio*, Padova 1949 (con ampia bibl.).
Giuseppe de Ninno-Pietro Palazzini

IMPRECAZIONE. - Augurio di qualche male, materiale o spirituale, rivolto contro se stessi oppure contro altri.

Nell'antichità pagana vi era molto abuso di i., invitanti specialmente le divinità infere a rivolgere malanni a persone designate. Si ricordino le orazioni imprecatorie di Tieste contro Atreo, di Ateio contro Crasso, di Druso contro Tiberio.

Le i. venivano usate anche per sostituire sanzioni legali o, in concomitanza con queste, per imporre più severamente alcuni doveri, come il rispetto alle tombe, ai trattati ed ai testamenti.

Una forma particolare di i. scritta era la *defixio*, che trae il nome dall'analogia con la confittura di una punta alla quale il malanno era paragonato. Essa si riscontra presso quasi tutti i popoli antichi e consisteva in un tentativo magico di causare danni e tormenti a persone nemiche con la scritta, generalmente su una piastrina di piombo, di parole (*dirae*) come le seguenti « possa non trovar mai Persefone favorevole ». Le formole di i. venivano molte volte affisse alla casa di coloro cui si voleva nuocere oppure chiuse nelle tombe o incise sulla lapide sepolcrale.

Di queste ultime usarono anche i cristiani, che, per impedire le violazioni, ponevano simili espressioni: « male iaceat, insepultus iaceat, cum Iuda partem habeat si quis sepulchrum hunc (*sic*) violaverit » (Armellini, v. bibl.). Unico esempio di *defixio* cristiana è quella rinvenuta a Traù in Dalmazia nel sec. VI : essa però non ha valore magico, né malefico, ma antimagico e quasi esorcistico contro lo spirito immondo chiamato « spirete tartaruce ». Un genere a parte costituiscono quelle i. che possono essere registrate tra le figure retoriche.

Anche nella Bibbia, specie nei *Salmi* (p. es., 128, 6), nei Profeti e pure nel Vangelo (p. es., *Lc.* 6, 24), si trovano espressioni a prima vista imprecatorie. S. Tommaso ritiene che simili espressioni abbiano un senso indicativo e siano più minacce profetiche che parole di odio e vendetta, mentre in altri casi, l'Angelico giudica che il desiderio che viene espresso non sia rivolto al male ma al compimento della giustizia di Dio ed alla cessazione del peccato (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 25, a. 6, ad 3). In ciò esprime la convizione comune dei Padri (cf., p. es., s. Ilario « Cognitionis fuit sermo non voti »: *In Ps.*, 12,8 13: PL 9, 717, e s. Agostino « Haec eis futura praedixit non quasi ut evenirent optavit »: *In Ps.*, 34, 1, 9 : PL 36, 328).

Giudizio morale : l'i., che non abbia colorazione blasfema, è peccato contrario all'amore del prossimo o almeno peccato di collera; ed è grave se si verificano le condizioni : 1) che il male augurato sia veramente desiderato; 2) che sia grave o sia ritenuto tale; 3) che lo si auguri con perfetta deliberazione.

L'i. di un male determinato riveste la specie morale del male desiderato (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, 6, 76, a. 5, ad 2). Però spesso le i. che vengono pronunziate in uno scatto d'ira non sono approvate deliberatamente : per questo fatto l'i. rimane in generale non gravemente imputabile. Una particolare gravità e malizia riveste l'i. quando è rivolta a persone che hanno diritto a un rispetto speciale, oppure a persone verso cui esistono dei doveri peculiari come i parenti, i superiori : « Qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur » (*Lev.* 20, 9).

BIBL.: Tutti i moralisti trattano dell'i. nello studio del II Comandamento e dei peccati capitali (cf., *Sum. Theol*, 2ª-2ªᵉ, q. 76). Per la visione storica dell'argomento : R. Wuensch, *Corpus inscriptionum Atticarum, Appendix continens defixionum tabellas*, Berlino 1897; M. Armellini, *Lezioni di archeologia cristiana*, Roma 1898, pp. 511-15; A. Audollent, *Defixionum tabellae*, Parigi 1904; A. Bouché-Leclercq, *Devotio*, in *Dictionnaire des antiq. romaines*, II, 1, col. 113; R. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, Parigi 1914, p. 374 sgg.; M. Vigouroux, *Imprécation*, in DB, III, coll. 853-55; H. Leclercq, *Imprécations*, in DACL, VII, coll. 463-68; A. Thouvenin, *Imprécation*, in DThC, VII, coll. 1425-26.
Costante Scarpellini

IMPRENDITORE. - « È i. chi esercita professionalmente una attività economica organizzata al fine della produzione o dello scambio di beni o di servizi » (Cod. Civ., art. 2082). La figura dell'i. può assumere forme diverse : può essere proprietario, direttore e lavoratore insieme; come il piccolo commerciante, il contadino che possiede la terra e la lavora con mezzi propri, aiutato dai famigliari, ovvero il piccolo artigiano. Sono allora detti piccoli i. (art. 2083). Può essere invece un proprietario, o collettore di capitali e direttore dell'azienda dove si avvale prevalentemente del lavoro altrui; ovvero, il che accade più spesso nelle grandi imprese, né proprietario, né dirigente, ma solo gerente responsabile dei capitali raccolti. È questa la classe dei grandi e medi i.

L'i. è l'anima dell'impresa. Sue principali funzioni sono : prendere l'iniziativa nella costituzione dell'impresa; raccoglierne gli elementi materiali e il personale; regolarne l'ordinamento; assumersi l'alta direzione e responsabilità morale e materiale. Di tali funzioni solo l'ultima, cioè l'assunzione della responsabilità, è veramente essenziale, poiché alle prime si può provvedere anche mediante altri, come, ad es., mediante un agente di borsa per la raccolta dei capitali, mediante un ingegnere, un direttore, un commerciante per l'impianto tecnico, amministrativo e mercantile. I. si diventa *a posteriori* in seguito all'esercizio effettivo e professionale di un'attività economica.

L'esercizio in concreto di tale attività presuppone, oltre lo spirito di iniziativa, doti speciali, e cioè : una conoscenza esatta degli sbocchi, delle risorse disponibili in materie prime e in personale, dei metodi industriali; suppone la conoscenza degli uomini da scegliere e l'arte di dirigerli; forza d'intelligenza e tenacia nel lavoro; e infine non comuni facoltà di previdenza e di sintesi.

Stimolo alle funzioni imprenditoriali è il profitto, cioè la retribuzione aleatoria dell'attività e del rischio dell'i. come tale.

La legittimità del profitto in sé considerato, è fuori dubbio. È giusto infatti che anche l'i., il quale è l'agente più attivo della produzione, e che assume su di sé i rischi dell'impresa, abbia un adeguato compenso. È quindi falsa la teoria di Marx e seguaci per i quali il profitto non è che un'appropriazione indebita, un lavoro non pagato, ecc. Per quanto però il profitto sia legittimo in sé, non sono tuttavia infondate le severe critiche che gli si muovono quando la sete del guadagno prevale sulle norme etiche che lo devono regolare.

Profitti immorali sono, p. es., quelli che traggono origine da un'attività del tutto o in parte disonesta, come l'organizzazione del libertinaggio, l'apertura di certe case di giuoco, ecc.; oppure anche in imprese oneste, i profitti ottenuti con mezzi ingiusti, come la riduzione dei salari, l'esagerato prezzo di vendita, la falsificazione della merce, il ritardo ingiustificato del pagamento, l'evasione ai doverosi tributi fiscali, l'inadempienza contrattuale, la concorrenza sleale, ecc.

Il carattere delle attività che l'i. svolge è prevalentemente economico; però egli ha pure delle responsabilità nei confronti della società e in particolare nei confronti di coloro che lavorano nella sua impresa. Il legislatore italiano nel Codice civile del 1942 aveva determinato (artt. 2085-11) alcune specifiche responsabilità giuridiche dell'i. Il mutato clima politico e sindacale, e in particolare l'abolizione dell'organizzazione corporativistica, hanno fatto cadere alcune di queste norme giuridiche ed altre nuove ne vanno maturando.

Còmpiti più specifici dell'i. in questa nuova politica sociale sono: un'organizzazione e direzione competente dell'impresa, onde metterla in grado di dar lavoro al maggior numero possibile di lavoratori e concorrere così ad alleviare la grave piaga della disoccupazione; la scelta saggia del personale, specialmente di quello direttivo; la distribuzione del lavoro secondo le attitudini dei singoli dipendenti; la cura dell'integrità fisica del lavoratore mediante le provvidenze di carattere igienico, la riduzione della durata del lavoro e la concessione del sollievo proporzionato alla gravità dell'occupazione; il rispetto delle condizioni contrattuali; la corresponsione di un salario giusto che tenga conto delle esigenze non solo individuali, ma anche famigliari dell'operaio; la ottemperanza alle norme di legge circa i diversi contributi assicurativi; la difesa della personalità morale del lavoratore mediante il riconoscimento e il rispetto delle sue esigenze morali e spirituali.

Non basta però che l'i. ottemperi alle tassative prescrizioni legali. Una concezione più umana e più cristiana del lavoro esige dapprima l'instaurazione con le maestranze di rapporti di vicendevole stima e di umana convivenza; poi, all'esterno, una riforma nella struttura, in modo che al lavoratore sia garantita un'effettiva partecipazione sia nel governo dell'azienda come nella divisione degli utili. L'aspetto tecnico potrà variare nella forma (consigli di fabbrica, partecipazione agli utili, azionariato operaio, cooperazione, ecc.) e secondo le circostanze.

Spesso i singoli i. non sono in grado di realizzare soli, anche per il timore di una sleale concorrenza da parte dei disonesti, queste riforme: lo potrebbero più facilmente se associati. Di qui l'importanza delle diverse associazioni di i. e dirigenti che vanno sorgendo un po' dovunque, con il duplice vantaggio di andar meglio incontro ai reali bisogni dei lavoratori e di arginare una eccessiva ingerenza politica nel mondo del lavoro (v. anche: CONSIGLI DI GESTIONE; CONTRATTI DI LAVORO; PARTECIPAZIONISMO).

BIBL.: L. Harmel, *Catéchisme du patron*, Parigi 1889; id., *La démocratie dans l'usine*, Reims 1907; P. Saraceno, *L'industriale di fronte al messaggio pontificio*, in *Riv. internaz. di scienze soc.*, 51 (1943), pp. 320-37; Ph. Boyart, *Comité d'entreprises*, Parigi 1947; P. J. Joubert, *Les problèmes de direction du personnel*, ivi 1948; M. Didier, *Comment être un vrai chef*, in *Bulletin social des industriels*, 5 (1948), pp. 261-62; V. Vaccari, *Ordine sociale e riforme di struttura*, in *Operare*, 4 (1948), p. 53; Pio XII, *Discorso alla « Union internationale des associations patronales catholiques »*, in AAS. 41 (1949), pp. 283-86; *Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII*, XI, Roma 1949-50, pp. 59-64. Luigi Morstabilini

IMPRESE TIPOGRAFICHE: v. MARCHE TIPOGRAFICHE.

IMPRESSIONE. - Il termine acquista un significato tecnico in quelle teorie del conoscere che studiano il rapporto fra il mondo esterno e l'esperienza sensoriale, a partire specialmente da Aristotele che paragonò l'influsso dell'oggetto sui sensi a quello del sigillo sulla molle cera (cf.: *De anima*, II, 12, 424 a 19: l'i. è detta τὸ σημεῖον).

Bisogna arrivare all'empirismo inglese per avere una teoria della i. e specialmente a D. Hume che fonda il suo fenomenismo radicale sulla distinzione di i. e idea (*Treatise on human nature*, l. II, sez. I; ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1928, p. 1 sgg.). Le i. sono di due specie: « i. di sensazione » se vengono dal mondo esterno, « i. di riflessione » se sorgono dall'iterazione delle esperienze già avute ovvero idee della memoria e dell'immaginazione. La distinzione fra i. e idee è nella maggiore vivacità e nel carattere di convinzione di realtà che accompagna le i. a differenza delle idee.

BIBL.: C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, Milano 1941, p. 66 sgg. Cornelio Fabro

IMPRESSIONISMO. - Il termine i. e gli aggettivi che ne derivano servono in genere ad indicare una pittura a macchia, sommaria, veloce, destinata a rendere l'aspetto momentaneo o il senso fuggevole della forma in movimento a mezzo delle vibrazioni di luce che si sprigionano dalle cose colorate. Una maniera o tecnica pittorica avente tali requisiti può essere, come di fatto è, di tutti i tempi e di tutte le civiltà, basti pensare a tante opere pittoriche degli antichi rinvenute a Pompei, a Ercolano o a Roma, ed a tante altre delle catacombe, o a certe miniature medievali o, in epoca più recente, alla tecnica pittorica seguita da alcuni artisti del Seicento e del Settecento: si ricordino le tele di un Magnasco o di un Guardi e quindi di tanti e tanti pittori degli inizi del sec. XIX, da Turner a Constable a Corot a Gigante. In senso più largo il termine i., e naturalmente l'aggettivo che ne deriva, serve anche ad indicare una tecnica della scultura per cui a mezzo di netti accostamenti di piani sfaldati, di profonde incisioni o d'altri particolari accorgimenti si segua il digradare delle superfici esposte alla luce, al fine di ottenere effetti analoghi a quelli perseguiti dalla pittura impressionista. Per alcuni aspetti è anche lecito parlare di un'architettura impressionista nel considerare alcuni particolari caratteri derivanti alle strutture dal processo di disintegrazione stilistica proprio del linguaggio architettonico della metà dell'Ottocento, e più in alcuni atteggiamenti dell'architettura funzionale che prelude quella più moderna. Così si dirà di una poesia e di una musica impressionistiche. Tuttavia in senso più proprio e ristretto si indica con il termine i. il particolare movimento pittorico che ebbe le sue origini in Francia ca. alla metà dello scorso secolo, che ricevette quella che si può considerare la sua consacrazione ufficiale od il suo battesimo in una esposizione tenutasi nel 1874 a Parigi per interessamento della « Société anonyme des artistes peintres, sculpteurs et graveurs », e che va posto quale fondamento o almeno necessario tramite ad ulteriori sviluppi dell'arte moderna.

Infatti, in quella esposizione del 1874 un gruppo omogeneo di artisti presentò al giudizio del pubblico le proprie opere pittoriche nelle quali, appunto a mezzo di una tecnica avente i requisiti sopra accennati, fondando su di una concezione veristica dell'arte, veniva resa una visione, più che della realtà, della illusione o impressione che la realtà stessa offriva loro. Una pittura chiara, a macchia, a veloci e diretti accostamenti di colori puri, giustapposti secondo le leggi della complementarietà e destinata a rendere soprattutto l'effetto delle cose viste all'aria aperta secondo la intuizione soggettiva del pittore. Quindi una deliberata rappresentazione non di tutta la realtà, secondo le convinzioni e le regole definite in secoli e secoli di civiltà pittorica da Giotto in poi, ma di una scelta degli elementi costitutivi di quella realtà, scelta determinata dalle particolari esigenze dei singoli artisti. I nomi dei pittori che figuravano in quella mostra famosa sono C. Monet, A. Sisley, C. Pissarro, A. Renoir, E. Degas, B. Morisot, P. Cézanne. Non figurava allora nel gruppo Edoardo Manet, che gli impressionisti riconoscevano tuttavia quale loro maestro e che, già nel 1863, esponendo al « Salon des refusés » il suo *Déjeuner sur l'herbe* aveva suscitato una violenta reazione da parte del pubblico per il carattere decisamente antiaccademico della composizione, per la tecnica franca e netta e per i diretti accostamenti di colore fortemente contrastati d'ombre e luci, né vi figurava G. B. C. Corot che nei suoi studi dal vero, soprattutto del tempo della prima maturità, aveva pure egli fatto una pittura tutta chiara e trasparente a timbri squillanti di colori audacemente accostati. Fu il critico Louis Leroy che prendendo lo spunto dal titolo di un quadro del Monet *Impression, soleil levant* parlò di quei pittori quali *impressionisti* dando al termine, nelle sue intenzioni, un significato deteriore. Il termine invece piacque agli artisti medesimi che tre anni più tardi si

presentarono ancora in gruppo e sotto quell'appellativo al giudizio del pubblico.

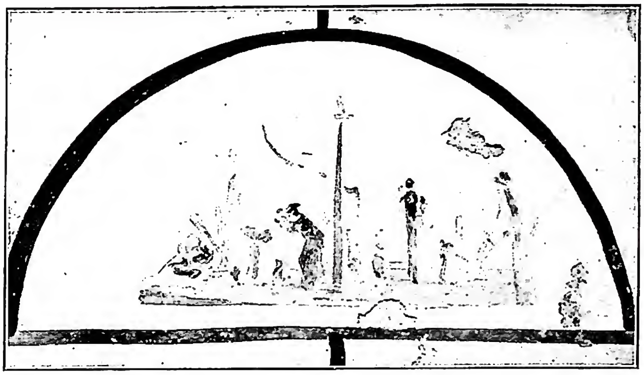
La esigenza prima dalla quale erano partiti gli impressionisti era quella del realismo, tanto che uno degli aspetti essenziali delle loro opere consisteva di essere le loro delle pitture « dal vero » eseguite all'aria aperta, dipinte *sur le motif*; ma già prima del 1880 si sente spesso come gli impressionisti non tendono più soltanto a rendere l'impressione o il senso della realtà in accordi smaglianti di colore, ma che perseguono la rappresentazione di qualcosa che è oltre le apparenze della realtà stessa. Il soggetto diviene coscientemente un tema, un motivo che l'artista elabora, ed il suo valore, quello di « soggetto », decade di fronte alla importanza che viene ad assumere il significato che deriva dall'accordo di linee, di forme e di colori con il quale l'artista esprime l'intima liricità del proprio temperamento. Dalla coscienza di una tale posizione deriva chiaramente l'assoluto senso di libertà che ha condotto gli artisti, per nessi logici, fino a negare lo stesso evidente aspetto delle cose, donde l'« arte astratta ».

Pertanto l'i. pittorico va soprattutto inteso quale uno dei più evidenti e significativi aspetti del processo di disintegrazione degli antichi linguaggi stilistici proprio di tutta l'arte ottocentesca.

Sebbene dunque la pittura impressionista non possa dirsi né inventata in Francia, né manifestazione esclusiva dell'arte francese, in Francia, a Parigi, e per opera dei pittori sopra rammentati e di altri ancora, attinse, in manifestazioni coscienti ed organiche, i risultati maggiori. Ciò anche perché le personalità degli artisti francesi che si sono espresse secondo il gusto impressionista furono particolarmente forti e dotate.

Intorno al 1880 alcuni pittori impressionisti, primo fra tutti G. Seurat, sentirono il bisogno di appoggiare la loro esperienza empirica della natura sulle leggi della fisica che presiedono alla divisione dei colori cercando di ottenere in tale modo una maggiore luminosità nei dipinti (v. DIVISIONISMO). I risultati naturalmente non furono quali il Seurat stesso aveva sperato, sebbene le opere di lui, per l'intima forza dell'espressione, siano veramente pregevoli. Lo stesso dicasi delle altre formole stilistiche derivanti dall'i. e basate su particolari atteggiamenti della tecnica.

I modi propri della pittura impressionista apparvero, sia pure in una interpretazione che si può definire dialettale e che del dialetto ha pregi e difetti, nella seconda metà dell'Ottocento anche in Italia ove, d'altro canto, la pittura a macchia del « finito non-finito », come s'è accennato, da secoli era stata spesso applicata. Furono anzi molti i pittori italiani che fra il 1850 e il 1880, nel trentennio cioè di formazione e di maggior splendore dell'i., furono a Parigi a vedere a studiare a cercare di capire ciò che si faceva nella capitale francese ormai divenuta anche capitale delle più moderne manifestazioni artistiche europee. Da Giuseppe Palizzi a Domenico Morelli, dall'Altamura al De Tivoli, dal Fontanesi all'Avondo, al Carcano, al Banti, al Signorini, al Cabianca, al Gordigiani, al Bechi, all'Ussi, a Nino Costa, al Faruffini, al Pagliano, a Mosè Bianchi, ad Adriano Cecioni, furono tutti a Parigi, fino al Zandomeneghi, al De Nittis, al Boldini ed al Mancini, che, con varia fortuna e risultati diversi, si stabilirono anche e vissero a lungo sulle rive della Senna. Furono dunque molti e fra i maggiori i pittori italiani dell'Ottocento che conobbero per diretta visione e nel momento più vivo e pregnante la pittura impressionista francese, ma furono anche ben pochi, forse il solo Zandomeneghi, quelli che seppero « vedere » le vere essenziali qualità dell'i. ed esprimere le proprie idee pittoriche in quel puro linguaggio. Gli altri, più che dagli impressionisti, furono attratti dal Corot, dal Courbet, dal Meissonier, dai « paesisti del'30 » cui più direttamente si collega il movimento dei « macchiaioli » toscani (v. MACCHIAIOLI). - Vedi tav. CIV.



(*da Wilpert, Pitture, tav. 6, 1*)
IMPRESSIONISMO - Paesaggio con figure. Affresco (fine sec. II). Roma, cimitero di Domitilla.

BIBL.: G. Castelfranco, *La pittura moderna*, Firenze 1934, passim; id., s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, pp. 141-44; A. M. Brizio, *Ottocento Novecento*, Torino 1939, p. 273 sgg.; L. Venturi, *Introduzione alla mostra dell'i.*, in *Ulisse*, 6 (1948), p. 693 sgg.; R. Salvini, *Guida dell'arte moderna*, Firenze 1949, v. indice; J. Rewald, *Storia dell'i.*, trad. it. con prefazione di R. Longhi, ivi 1949.

Emilio Lavagnino

I. NELL' ARTE CRISTIANA ANTICA. – Il termine i. è stato applicato dalla critica d'arte anche a certe pitture antiche che rivelano una tecnica più o meno corrispondente a quella di detta scuola moderna e già designata probabilmente dagli antichi stessi (Plinio, Petronio) con il vocabolo di « pictura compendiaria ». L'appellativo fu poi esteso anche alle opere della scultura.

Tanto nell'arte cristiana antica quanto in quella ellenistico-romana si trovano ogni tanto reazioni « anticlassiche » consistenti in abbreviature formali che insistono più sull'impressione prodotta dalla realtà, e soprattutto dai giuochi di luce su di essa, che non sull'organica connessione, la chiarezza lineare e la plasticità delle forme. Questa ricerca « pittorica » dei fugaci rapporti di chiaro e di scuro, dopo sporadiche apparizioni nell'arte alessandrina e flavia (anzitutto nella scultura) si nota a più riprese nella pittura cimiteriale cristiana: ad es., nell'ipogeo dei Flavi (motivi paesisti e qualche figurina), nelle cosiddette cappelle dei Sacramenti a S. Callisto, in alcuni affreschi dell'ipogeo degli Aureli a Viale Manzoni, ed ancora in non poche pitture della fine del III sec. nel cimitero dei SS. Pietro e Marcellino sulla Via Labicana. Dappertutto larghe pennellate di chiaro e di scuro rapidamente stese sopra siluette mal definite di un tono più leggero.

Nella scultura, specialmente della seconda metà del III sec., la ricerca degli effetti chiaroscurali si nota più facilmente nelle capigliature, nelle parti più morbide delle carni e nelle barbe.

Luciano De Bruyne

IMPRIMATUR. - « Si stampi »: è la formola con cui l'Ordinario del luogo o il competente dicastero della Curia romana concede la licenza di stampare un libro, un foglio o altro scritto, soggetto a previa censura a norma del can. 1385, nn. 1-2, e qualsiasi immagine sacra, se il censore ecclesiastico, incaricato della revisione, ha dato parere favorevole.

La licenza dell'Ordinario, il parere e, ordinariamente, il nome del revisore devono essere stampati in principio o alla fine del libro (can. 1393 § 4 e 1394 § 1).

Non è da confondere con l'*i.* il permesso, che i chierici devono ottenere dall'Ordinario del luogo, e se religiosi anche dal proprio Superiore maggiore, prima di dare alle stampe qualsiasi scritto o di assumere la direzione di giornali, periodici o riviste (can. 1386 § 1).

La prima legge ecclesiastica, che impose la previa censura e il conseguente *i.*, fu promulgata da Innocenzo VIII nel 1487. Per la storia e la disciplina vigente in materia, v. CENSURA; INDICE DEI LIBRI PROIBITI.

Lo Statuto Albertino (art. 28) sancì l'obbligo di sottoporre alla previa censura del vescovo le Bibbie, i Catechismi e i libri di preghiere, prima di darli alle stampe: questa disposizione, mai osservata, non è stata riprodotta nella Costituzione della Repubblica italiana.

BIBL.: A. Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index*, Parigi 1899; F. M. Cappello, *De Curia Romana*, II, Roma 1911; E. J., *L'« i. » et la permission d'éditer*, in *Rev. des comm. relig.*, 1 (1925), pp. 110-12; A. Grazioli, *Censura e licenza nelle pubblicazioni dei sacerdoti*, in *Palestra del clero*, 8 (1929), pp. 22-23 e 10 (1931), pp. 400-403; P. Matthaeus a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, I, Torino 1931, nn. 953-58. Arturo De Jorio

IMPROPERI. - Si chiamano così una serie di lamenti che il Signore muove al popolo giudaico per l'ingratitudine dimostrata ai suoi benefici. I concetti ivi espressi sono senza dubbio d'ispirazione scritturale, ma il testo sembra derivato dall'apocrifo d'*Esd.* 13-24. Vengono cantati il Venerdì Santo durante l'adorazione della Croce e ad essa si aggiunsero unitamente al trisagio bizantino.

Il menologio dei Greci ne fissa l'origine durante il regno di Teodosio per suggerimento di un ragazzo durante un terremoto; egli avrebbe invitato il popolo a cantare: « Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus et immortalis, miserere nobis », alla quale formola si aggiunse poi: « Qui crucifixus es pro nobis miserere nobis », molto caro ai monofisiti, in quanto poteva fraintendere il significato trinitario sufficentemente affermato che Gesù era stato crocifisso soltanto secondo la umanità. Gregorio VII otterrà dagli Orientali di tralasciarla definitivamente ad evitare scandali di interpretazione (*Lettera a Sinnodo*: l. VIII, ep. I: PL 137, 492). L'origine data è però leggendaria. La più antica redazione degli I. sta nel *Pontificale* di Prudenzio di Troyes (m. nell'861). I testi furono raccolti con le loro varianti da E. Martène (*De antiquis Ecclesiae ritibus*, IV, Anversa 1764, col. 129 sgg.; G. M. Tommasi, *Opera*, ed. A. Vezzosi, V, Roma 1752, p. 86; R. J. Hesbert per Benevento (*Paleogr. musicale*, 14 [1934]). Oggi si ammette che gli I. furono composti nel sec. VI e vennero in Occidente dalla Chiesa di Gerusalemme. In 12 proposizioni vengono ricordati i benefici di Dio: alle prime tre segue il trisagio in greco, alle seguenti il «Popule Meus»; dopo l'ultima ripetizione del ritornello seguono le antifone per l'adorazione della Croce.

BIBL.: H. Leclercq, *Impropères*, in DACL, VII, coll. 471-476; L. Eisenhofer, *Handb. der kathol. Liturgik*, I, Friburgo in Br. 1932, pp. 529-30; P. Brou, *Les Impropères du Vendredi-Saint*, in *Rev. grégorienne*, 19, 20, 21 (1934-36). Enrico Cattaneo

IMPUBERI: v. ETÀ; FANCIULLEZZA.

IMPUDICIZIA: v. LUSSURIA.

IMPULSIVITÀ. - Nel linguaggio comune indica la tendenza a compiere, sotto la spinta di un subitaneo stato psichico ideativo-affettivo cosciente o subcosciente, atti improvvisi caratterizzati da note di irragionevolezza, inopportunità, subitaneità, irresistibilità.

Normalmente l'atto di appetizione motrice intellettuale, inquadrato nel piano di una rappresentazione di finalità, è sostenuto e si estrinseca sotto la spinta di un motivo, complesso psicologico costituito da una idea più o meno carica di tensione affettiva. Per ciò le caratteristiche dell'atto di volontà si modellano su quelle del motivo animatore, logico o illogico, legittimo o illegittimo, proporzionato o sproporzionato; così l'atto impulsivo, la cui determinazione è legata al sorgere nella mente del soggetto di un motivo improvviso, spesso tirannicamente ossessivo, carico di tensione affettiva, che non nasce logicamente da una serie ben ordinata di ragionevoli premesse, e si scarica tumultuosamente, disordinatamente attraverso il momento psico-fisiologico (« impulso »), nell'atto pratico.

All'i. concorrono ancora due circostanze; una psicologica, rappresentata dalla vuotezza permanente o momentanea della coscienza, povera o privata di contromotivi inibitori per cui l'idea-motivo tende automaticamente a tramutarsi in atto; l'altro di natura fisiologica, per cui gli impusi operativi tendono a dilagare dai delimitati canali di conduzione, scatenando, in una specie di corto circuito interno, una bufera di reazioni emotive e motorie estranee o sproporzionate al piano di risposte volute dalle particolari circostanze del momento. L'i. può manifestarsi in differenti gradi, dai più leggeri in cui l'atto volontario perde in parte minore o maggiore le sue caratteristiche di ponderazione e di logica motivazione, alle più gravi in cui assume l'aspetto di reazione istintiva, immediata, violenta, in cui l'elemento intellettivo sembra assolutamente assente, tutto assorbito dalla violenta scarica emotiva e motoria. Alcuni autori (G. H. Schneider) vogliono porre stretti rapporti, fino all'identità, tra impulso e istinto, parlando d'impulsi istintivi che raggruppano in « impulsi-sensazioni », « impulsi-percezioni », « impulsi-idee ».

In modo particolare, si assiste alle manifestazioni più gravi d'i. nell'epilessia (v.), sia nelle sue forme clamorose di accessi convulsivi, sia negli aspetti larvati di « equivalenti » o nei subitanei impulsi a commettere atti di violenza, a incendiare (piromania), a distruggere (clastomania); nella dipsomania dell'alcoolismo (v.) cronico; nell'acceso maniacale e nel *raptus melancholicus* della psicosi maniaco-depressiva, che può culminare nell'improvviso suicidio dell'infermo; in molte altre forme d'intossicazione cronica o di psicosi, quali il cocainismo (v.), le varie forme di demenza (v.), la paranoia (v.) persecutoria, la frenastenia, ecc. Sorge così la figura medico-legale del pazzo impulsivo, capace dei più efferati e improvvisi delitti, cui caratteristica è la mancanza di motivazione utilitaria, l'incomprensione e l'indifferenza del danno compiuto, la mancanza di pentimento.

Dagli impulsi degli psicopatici vanno distinti gli impulsi della psicosi ossessiva (v.), in cui l'individuo ha l'improvvisa idea di compiere un'azione per lui sgradevole o in contrasto con l'impostatura intellettuale o morale della propria personalità; il soggetto ha l'impressione che non potrà resistere all'impulso ossessivo che lo tormenta e che è così dolorosamente sentito dalla sua coscienza (e in questa opposizione intellettuale e in questa sofferenza morale è, per l'appunto, lo specifico divario con le impulsioni dei malati di mente). Se l'azione oggetto dell'impulso ossessivo è di scarsa importanza, inoffensiva, priva di portata morale, l'individuo finisce per compierla, riacquistando così, almeno momentaneamente, la propria pace; se l'idea comporta un'azione ripugnante o gravemente dannosa o comunque peccaminosa, questa viene inibita e repressa, pur rimanendo la sofferenza della lotta e del timore di una eventuale futura sconfitta.

L'i. rappresenta sempre un vizio del normale svolgimento dell'attività volitiva e corrispondentemente dell'imputabilità dell'atto compiuto. Non è possibile dar qui un criterio generale di giudizio, essendo esso legato alla caratteristica della malattia produttrice del difetto, per cui si può andare dal caso della più piena irresponsabilità a quello della più modesta attenuante. Si rimanda, perciò, alle singole voci di trattazione delle differenti intossicazioni croniche e psicosi capaci d'influire sull'attività psico-motoria dell'individuo; v. inoltre PASSIONI.

BIBL.: O. Bumke, *Trattato di psichiatria*, Torino 1927 (v. indice); R. De Sinety, *Psicopatologia e direzione sessuale*, Brescia 1937, p. 30 sgg.; U. Cerletti, *Malattie nervose e mentali*, Roma 1946, pp. 646 sgg., 527 sgg.; G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, ivi 1946, pp. 98, 106, 530, 581; A. Vallejo Nágera, *Tratado de psiquiatria*, Barcellona 1949, pp. 173, 211, 213, 214, 803, 1029-1030. Giuseppe de Ninno

IMPURITÀ. - Dal lat. *impuritas*, l'essere impuro, è uno dei termini usati per indicare il vizio contro la purezza (v.). In genere consiste nella mescolanza con una cosa meno perfetta: perciò l'uomo si

rende impuro quando si assoggetta alle creature, amandole disordinatamente, il che avviene in ogni colpa. Si può quindi dire che l'i. è la parte opaca che si riscontra in ogni azione contaminata da colpa, ma in senso specifico si adopera per denotare le colpe contrarie al sesto comandamento, ed è quindi sinonimo di lussuria (v.).

L'i. legale o *immondezza*, nel Vecchio Testamento, è lo stato di chi ha contratto macchia legale. Era causata dall'uso, contatto o vicinanza, secondo i casi, di cose impure come le tombe e certi cibi (*Num.* 19, 11-22; *Lev.* 11), dalla lebbra (*ibid.* 13-14) e da alcuni fenomeni aventi relazione con la generazione umana (*ibid.* 12 e 15). Aveva diversa durata ed estensione e toglieva a chi era contaminato il diritto di partecipare pubblicamente al culto e talora alla vita sociale. Cessava con le purificazioni rituali, diverse secondo le specie e descritte nei luoghi citati.

BIBL.: H. Lesêtre, *Impureté légale*, in DB, III, coll. 858-61; I. Schuster-G. B. Holzammer, *Manuale di storia biblica*, Torino 1939, pp. 338-40, 730. Giuseppe Pistoni

IMPUTABILITÀ. - Dal sostantivo lat. *imputabilitas* e dal verbo *imputare*, cioè mettere in conto, ascrivere, attribuire, è la qualità o proprietà dell'atto od effetto, in forza della quale l'uno e l'altro vengono attribuiti all'agente come al suo autore e signore (*Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 21, a. 2).

I. I. DEGLI ATTI. – Se l'azione procede da un agente, privo di libertà, si ha l'i. fisica, che solo impropriamente viene chiamata così, ed è nient'altro che l'attribuzione dell'effetto alla sua causa materiale. Se emana da un agente libero, si ha l'i. morale che è la vera i. in senso stretto, più sopra definita. Spesso, equivocando, si parla di i. in relazione all'agente, in quanto è indicato come autore dell'atto: sarebbe più proprio allora parlare di responsabilità (v.).

L'i. infatti è, come si è detto, proprietà dell'atto, l'insieme cioè delle note, per cui un atto o un effetto si può ascrivere ad un determinato individuo, come a sua causa; la responsabilità invece è l'indicazione della condizione del soggetto o agente in rapporto all'atto. L'imputazione poi è il giudizio con cui l'atto o l'effetto è ascritto all'agente come al suo autore. Oltre all'i. morale, si parla ancora di i. politica, giuridica, soprannaturale.

L'i. politica si ha quando il legislatore determina che l'autore di un atto o il responsabile di un effetto debba rispondere dei medesimi di fronte all'autorità pubblica. Da questa muove l'i. giuridica che si ha quando il magistrato determina nel caso concreto sotto quale profilo l'autore di un atto è tenuto a rispondere di fronte alla società: se in sede civile, si chiama i. civile, se in sede penale, i. penale. Nell'ordinamento giuridico l'i. (giuridica) non coincide sempre con quella morale: alcune volte è più estesa, qualche altra più limitata. Si ha allora una i. di fronte alla legge, che non segue le orme e i limiti della reale i. morale, ma si ispira a criteri di necessità sociale; ciò anche perché al legislatore è impossibile penetrare appieno nella coscienza dei sudditi e diagnosticare la realtà psicologica, e deve quindi affidarsi a presunzioni su circostanze esteriori. Così in certi codici civili si esige spesso il risarcimento dei danni anche da chi non è colpevole o almeno non nella misura del danno arrecato. La norma, per quanto in sé falsa, non è irrazionale nel fòro esterno, perché spesso è l'unico mezzo per chiudere in maniera efficace la via agli abusi. Ciò può avvenire anche nel diritto canonico, per quanto il legislatore si sforzi di abbreviare le distanze tra i. giuridica e morale, proclamando che l'i. giuridica suppone quella morale (can. 2218 § 1). Da ciò ancora la distinzione tra colpa giuridica e colpa morale (v. COLPA; DELITTO), che è spesso viva ed operante in materia di giustizia e di restituzione (v.).

L'i. soprannaturale parte dall'i. morale, che suppone, ma va oltre e illustra le altre condizioni, perché le azioni morali abbiano valore soprannaturale e vengano ascritte a merito (v.) per la vita eterna. Qui si tratta particolarmente dell'i. morale in rapporto alla bontà o malizia degli atti umani, e ad essa conviene la definizione data inizialmente.

Il fondamento dell'i. morale è la volontà libera, perché è per le sue facoltà superiori, interne (intelletto e volontà) che l'uomo può proclamarsi autore e signore delle sue azioni. Da ciò segue che: 1) dove manca l'atto volontario (libero) del soggetto o la sua volontaria (libera) omissione, non si può parlare di i.; 2) che tutte le cause che tolgono o diminuiscono l'atto umano volontario, tolgono o diminuiscono l'i. morale. In altre parole il grado di i. morale dipende dal grado di libera volontà.

Inoltre, perché possa essere imputata la bontà o malizia dell'atto si richiede: *a*) in rapporto alla bontà dell'atto: che sia conosciuta non solo, ma anche voluta dal soggetto agente, almeno nella sua adequazione oggettiva alla norma etica, perché l'attività umana può dirsi buona solo quando tutti gli elementi hanno in sé tale conformità e nessuno può diventare buono che non lo voglia. – *b*) In rapporto alla malizia invece è sufficente che questa sia presente alla coscienza del soggetto, cioè sia conosciuta, perché il male non solo non deve essere ammesso (intenzione), ma va positivamente allontanato, ciò che il soggetto non fa, quando, pur prevedendolo e potendolo evitare, vuole ugualmente l'azione, così com'è oggettivamente.

Per i problemi di natura psicologica in ordine all'efficacia criminogena (e quindi anche peccaminosa) v. ATTO UMANO; DELINQUENTE, e le principali voci indicanti le cause influenti nella volontarietà e libertà degli atti, come IGNORANZA; TIMORE ecc.

BIBL.: A. Thouvenin, *Imputation*, in DThC, VII, coll. 1443-1445; M. Nivard, *Responsabilité*, in DFC, IV, coll. 941-57; I. Henry, *L'imputabilité de l'erreur d'après st Thomas d'Aquin*, in *Rev. néo-scol.*, 26 (1925), p. 225 sgg.; G. Maggiore, *Le basi filosofiche dell'i. penale*, Modena 1931; E. Voosen, *De imputabilitate delicti*, in *Collationes Namurcenses*, 28 (1934), pp. 336-42; N. Levi, s. v. in *Nuovo digesto italiano*, VI, pp. 893-96; O. Lottin, *Principes de morale*, II, Lovanio 1947, pp. 23-28.

II. I. DEGLI EFFETTI. – Nel campo dell'i. morale una particolare difficoltà presenta l'i. degli effetti, che sono non il termine immediato dell'agente, ma il risultato di una precedente azione od omissione. L'azione od omissione, da cui derivano, può essere, in rapporto alla moralità, buona, cattiva od indifferente, e gli effetti possono essere a loro volta buoni, cattivi od indifferenti. Se indifferenti non meritano una particolare considerazione in rapporto all'i., ma solo se buoni o cattivi.

Inoltre gli effetti possono essere solo previsti o previsti ed intesi: diversa è la considerazione a seconda del maggior o minore intervento delle facoltà interne e del maggiore influsso di causalità. Tenendo presenti questi quadri, sarà opportuno analizzare le varie combinazioni per vedere i diversi gradi di i.

1. *Effetto previsto ed inteso.* – L'azione od omissione da cui proviene, può essere buona o cattiva od indifferente, e l'effetto in sé buono o cattivo. Ecco le varie ipotesi:

a) Se l'effetto inteso è buono e promana da un'azione od omissione in sé buona od indifferente, la bontà di questo effetto viene imputata, perché è intesa e voluta. *b*) Se l'effetto inteso è buono, ma promana da un'azione od omissione cattiva, si è nella condizione di colui che fa una cattiva azione per un buon fine. L'atto cattivo rimane tale, perché non si deve fare il male, per ottenere un bene. Tuttavia perde parte della sua malizia, dato il fine buono perseguito, perché vi è minor affetto della

volontà verso il male. Riguardo all'effetto in se stesso, si deve aggiungere che esso pure è guastato dalla scelta del mezzo cattivo, quando formalmente si tende all'effetto, subordinandolo all'azione od omissione illecita: non così quando l'effetto è perseguito in maniera assoluta e l'azione od omissione, mezzo cattivo, non si ammette, se non per necessità. Se comunque la malizia del mezzo rimane, si comprende come non sia mai lecito fare un'azione od omissione, per ottenere un effetto buono; e conserva il suo valore l'adagio: non si deve fare il male, perché ne venga un bene. *c*) Se l'effetto inteso è cattivo e promana da un'azione o da un'omissione in sé cattiva o indifferente, si imputa la malizia dell'effetto inteso e perciò previsto. Il male infatti si deve evitare, a maggior ragione non si deve cercare e volere. Questa malizia dell'effetto presterà una nuova malizia all'azione od omissione già cattiva, o sarà prima malizia se l'azione od omissione è moralmente indifferente. *d*) Se l'effetto inteso è cattivo, ma promana da un'azione od omissione in sé buona, viene prima di tutto imputata la malizia di questo effetto voluto e perciò previsto. Ma anche l'azione od omissione buona da questo intento cattivo viene viziata, o tutta, se l'effetto inteso è la causa totale od unica dell'azione o dell'omissione, o in parte, se l'effetto cattivo è causa parziale o non unica.

2. *Effetto previsto, ma non inteso.* – È la seconda ipotesi generale. Si affaccia anche qui una varietà di casi in rapporto alla bontà e malizia dell'azione od omissione e degli effetti che ne provengono.

a) Se l'effetto previsto è buono e promana da un'azione o da un'omissione buona od indifferente, non viene imputato; perché infatti la bontà possa ascriversi all'agente, deve procedere ed essere amata dalla volontà.

b) Ancora, se l'effetto è buono e promana da un'azione od omissione cattiva, l'effetto, per il predetto motivo e a maggior ragione, non è imputato.

c) Se l'effetto previsto è cattivo e promana da una azione od omissione cattiva o indifferente, l'effetto viene imputato per il solo fatto che è stato previsto. Il male infatti, perché sia imputato, non è necessario che sia voluto, basta che non sia evitato.

La malizia dell'effetto porta all'omissione o all'azione cattiva una nuova malizia; all'azione od omissione indifferente conferisce la prima malizia.

d) Se l'effetto previsto è cattivo e promana da una azione od omissione buona, l'effetto è imputato, se vi era l'obbligo di impedire l'effetto cattivo, e perciò di evitare la causa, cioè l'azione od omissione.

Questo principio si enuncia assai spesso negativamente: l'effetto cattivo, che proviene da un'azione libera o da un'omissione buona, sebbene previsto, purché non voluto, non viene imputato, se non vi è obbligo di impedire l'effetto cattivo. Di conseguenza – e così si ha l'enunciazione nuova dello stesso principio – è lecita l'azione o l'omissione, quantunque si preveda che seguirà un effetto cattivo, se questo effetto non si vuole, e non vi è un obbligo di omettere simile effetto e perciò la sua causa ovvero si dà una causa proporzionalmente grave per ammetterlo. Si può dunque dare un motivo sufficente per cui l'agente sia autorizzato a fare un'azione buona o ad ometterla, permettendo un effetto cattivo, che non verrà imputato all'agente. Questo motivo sarà sufficente, se da quello è compensato l'effetto cattivo, cioè se è proporzionalmente grave. Nel determinare la proporzione, si devono considerare tutti gli elementi, che si richiedono per formare un giudizio della compensazione richiesta; i vantaggi e gli svantaggi non solo individuali, ma anche sociali.

Inoltre si debbono considerare anche i rapporti di connessione e di causalità. *a*) Più facilmente si ammette il motivo proporzionatamente grave se l'effetto segue in maniera accidentale, mediatamente e remotamente, probabilmente e non con tutta certezza. *b*) Quanto più grave è l'effetto cattivo, tanto maggiore si richiede il motivo di giustificazione. *c*) Quanto maggiore è la necessità o l'utilità dell'azione o dell'omissione, tanto più facilmente il male viene compensato dall'effetto. *d*) Quanto maggiore è il titolo, il diritto o, a maggior ragione, il dovere di porre l'atto, tanto minore si richiede la giustificazione e viceversa. *e*) Quanto maggiore è la possibilità che un'altra causa, oltre l'azione o l'omissione propria, produca l'effetto cattivo, tanto minore può essere il motivo, con cui si compensa il male che segue dall'effetto dell'azione od omissione propria.

3. *Principio della doppia causalità.* – Che cosa si deve dire quando da una stessa azione promanano due effetti, di cui uno buono e l'altro cattivo (causa a doppio effetto)?

a) Se dei due effetti l'uno è buono, ma non voluto, l'altro è cattivo e voluto, l'effetto buono non si imputa, mentre si imputa l'effetto cattivo voluto. *b*) Se al contrario l'effetto buono è voluto, e l'effetto cattivo non è voluto, occorre ancora suddistinguere: α) se tali effetti sorgono da un'azione od omissione cattiva, l'effetto cattivo, purché previsto, è imputabile, perché deriva da un'azione od omissione per sé cattiva, la quale per l'effetto buono voluto non diventa buona, e che non può fare da compenso per gli effetti cattivi. L'effetto buono voluto, se è voluto ottenere formalmente attraverso l'azione od omissione cattiva, non conserva più alcuna bontà e di conseguenza non può diminuire la malizia dell'azione o dell'omissione cattiva; se invece si intende assolutamente, conserva qualche bontà, ma la malizia della stessa azione od omissione non viene tolta, bensì solo diminuita. β) Se invece tali effetti derivano da un'azione od omissione buona od indifferente, l'effetto buono voluto viene imputato come buono, cosicché viene aumentata la bontà dell'azione o dell'omissione e con ciò si può anche compensare l'effetto cattivo. Il quale effetto cattivo, sebbene non voluto, viene imputato, se è stato previsto ed insieme se vi era l'obbligo di impedirlo. Non sarà invece imputato, se non è previsto, e se non vi era l'obbligo di impedirlo, il che avviene quando a permetterlo si aveva un motivo proporzionatamente grave. Sono queste le premesse del principio chiamato della causa con il duplice effetto.

Il principio si può enunciare così: « È lecito porre una causa, buona o indifferente, dalla quale derivi un duplice effetto, uno buono e l'altro cattivo, purché l'agente voglia soltanto l'effetto buono, e vi sia una ragione proporzionatamente grave di porre la causa che provoca non soltanto l'effetto buono, ma anche l'effetto cattivo ».

Gli elementi o le condizioni comprese in questo principio sono quattro; cioè si richiede: *a*) che la causa o motivo, cioè l'azione o l'omissione, sia per se stessa (prescindendo cioè dalle circostanze e dal fine dell'agente) buona o almeno indifferente. La ragione è chiara, perché se fosse per sé cattiva, sarebbe di per sé colpa, aggravata dall'effetto cattivo. *b*) Che l'effetto buono non segua mediante l'effetto cattivo, vale a dire che l'effetto buono segua immediatamente dalla causa come l'effetto cattivo. Infatti se l'effetto buono seguisse soltanto mediante l'effetto cattivo, il bene deriverebbe dal male, il che non è mai lecito, secondo l'adagio « Non sunt facienda mala, ut eveniant bona ». *c*) Che solo l'effetto buono sia voluto; non si voglia mai l'effetto cattivo, altrimenti l'effetto cattivo sarebbe in sé volontario e perciò imputabile. *d*) Che vi sia un motivo proporzionatamente grave di porre la causa provocante l'effetto buono con quello cattivo, stante l'obbligo generale di schivare il male secondo le proprie possibilità.

Se quindi vi è un mezzo, con cui si può ottenere l'effetto buono e nello stesso tempo evitare l'effetto cattivo, si deve scegliere quest'ultimo mezzo, perché per l'altra soluzione non vi sarebbe più la causa proporzionatamente grave.

BIBL.: E. Claeys-Boúúaert, *Notio voluntarii indirecti. Conditiones requisitae ut actum ponere liceat e quo effectus malus secuturus praevidetur*, in *Collationes Gandavenses*, 8 (1912), pp. 124-128; I. Salsmans, *A propos du principe de double effet*, in *Nouvelle revue théol.*, 46 (1914-19), pp. 220-28; K. Cruysbergs, *De*

moralitate actus cum duplici effectu, in *La vie diocésaine*, 15 (1926), pp. 535-39; G. Kiselstein, *La causalité accidentelle en théologie morale*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 3 (1926), pp. 493-502; E. Ranwez, *De voluntario in causa*, in *Collationes Namurcenses*, 22 (1928), pp. 21-27; E. Leroux, *La cause à double effet*, in *Revue ecclés. de Liège*, 19 (1927-28), pp. 257-67; A. Vermeersch, *De causalitate per se et per accidens, seu directa et indirecta*, in *Periodica de re morali, canon., lyturg.*, 21 (1932), pp. 101-16; H. G. Kranner, *The indirect voluntary of voluntarium in causa*, Washington 1935; O. Lottin, *Principes de morale*, I, Lovanio 1947, pp. 195-99, II, ivi 1947, pp. 155-62, 163-75; A. Lanza, *Theologia moralis*, I, Torino-Roma 1949, pp. 201-11.

Pietro Palazzini

INABILITÀ. - Impedimento a porre validamente alcuni determinati atti. Per tutelare il bene comune della società, sia essa civile o religiosa, è necessario alcune volte che il legislatore abbia il potere di emanare, tra le leggi regolatrici del valore giuridico degli atti umani, alcune che possano rendere giuridicamente invalidi atti che per loro natura sarebbero validi.

Da ciò non si deve dedurre, però, che la legge positiva prevalga sul diritto naturale, perché in alcuni casi, infatti, è lo stesso diritto naturale che richiede, per il bene comune, che determinati atti giuridici non siano assolutamente validi, ma lo siano condizionatamente a una disposizione positiva del legislatore umano. Questi, tuttavia, può fare ciò non a suo arbitrio, ma solamente nel caso che lo richieda l'interesse generale della collettività, ad es., per evitare frodi e danni di altro genere, per tutelare i buoni costumi, per curare gli interessi dei minori che possono subire dei rischi nei contratti aleatori, per colpire i matrimoni clandestini, per punire il reato di simonia nei contratti e così via.

È comunemente ammesso, sia nella prassi che nella dottrina, che tanto la Chiesa quanto lo Stato hanno il potere di emanare tali leggi. Per quanto riguarda la Chiesa, ciò è esplicitamente riconosciuto da una dichiarazione del Concilio di Trento (Sess. XXIV, *de Sacramento Matrimonii*, can. 4). Le leggi in questione regolano specialmente la materia dei contratti, dei testamenti, del Matrimonio, del conferimento dei benefici, della adozione, dei voti, della professione religiosa, del giuramento. La legge ecclesiastica (cf. CIC, can. 11) toglie il valore a un atto umano in due modi : o colpendone direttamente e in radice il valore, e allora si dice irritante, oppure con il dichiarare il suddito inabile a porlo, e allora è inabilitante.

I. è dunque quello stato giuridico in cui viene a trovarsi una persona in sèguito a una legge inabilitante, la quale fa sì che gli atti da quella compiuti siano resi invalidi e quindi senza alcuna efficacia; ad es., secondo i cann. 1072 e 1073, i chierici *in sacris* e i religiosi con voti solenni o ad essi equiparati non possono contrarre un valido matrimonio; il can. 1076 stabilisce che in linea retta di consanguineità legittima o naturale, e in linea collaterale fino al terzo grado, il matrimonio è sempre nullo; il can. 1075 afferma che non contrae validamente le nozze chi durante un precedente matrimonio commise adulterio con promessa di matrimonio, o ne attentò sia pure la forma civile, coloro che commisero adulterio seguito da coniugicidio, coloro che insieme, fisicamente o moralmente, procurarono la morte del coniuge di uno dei due; il can. 1067 § 1 statuisce che l'uomo prima del sedicesimo anno e la donna prima del quattordicesimo compiuti non possono contrarre matrimonio valido; e il can. 157 dice che un ufficio vacante per rinuncia o privazione in sèguito a sentenza non può, dallo stesso Ordinario che ha accettato la rinuncia o pronunciato la sentenza, esser conferito a familiari, parenti o affini fino al 2° grado, suoi o del rinunciatario; secondo il can. 36 § 2 sono inabili al valido conseguimento dei rescritti pontifici gli scomunicati, i sospesi e i colpiti da interdetto personale, dopo una sentenza; secondo il can. 2294 § 1 coloro che sono colpiti da *infamia iuris* non possono conseguire benefici, pensioni, uffici e dignità ecclesiastiche, ciò che vale anche, per il can. 2345, per i chierici che abbiano usurpato o detengano diritti o beni della Chiesa Romana (vedi anche i cann. 2346, 2368 § 1, 2394 § 1 e 2095 ecc.). In tutti questi casi si vede dunque che l'i. tocca direttamente la persona che la legge positiva umana presuppone idonea, per suo diritto naturale, a porre l'atto giuridico che viene da quella invalidato.

L'i. può essere assoluta, o *erga omnes*, oppure relativa. Ad es., è assoluta l'incapacità del novizio ad alienare i propri beni, è assoluta l'i. derivante dalla mancanza della età richiesta per contrarre matrimonio; è invece relativa, ad es., la i. del confessore ad assolvere il proprio complice da un peccato turpe. L'i., inoltre, può essere comminata da una legge o in maniera espressa o mediante parole che abbiano la stessa forza. Ad es., stabiliscono espressamente l'i. i cann. 504, 534 § 2, 2294 § 1, 2345, 2346, 2368 § 1, 2390 § 2, 2394 n. 1, 2395, 2413; mediante parole equipollenti i cann. 1036 § 2, 222 § 1, 116, 150 § 1, 162 § 5, 171 § 3, 555, 765.

Infine, l'i. derivante da una legge *mere inhabilitans* non obbliga in coscienza a omettere un atto giuridico, ma obbliga soltanto a subire l'effetto della i. da quella comminata; invece una i. derivante da una legge non solo inabilitante ma anche proibente obbliga in coscienza ad astenersi dal compiere atti giuridici (non è lecito, ad es., tentare il matrimonio in presenza di un impedimento dirimente).

Accidentalmente può accadere che una i. comminata abbia valore per il foro esterno ma non per quello interno, ad es., se essa si basa su una legge che presuppone un fatto o una circostanza che nel caso particolare non sussistono (nel caso, ad es., di un impedimento dubbio per disparità di culto, se la parte di fatto è battezzata il matrimonio in coscienza è valido).

Bibl.: A. Van Hove, *De legibus Ecclesiasticis*, Malines-Roma 1930, p. 160 sgg.; A. Vermeersch-J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, I, ivi 1937, p. 99 sgg.; H. J. Cicognani-D. Staffa, *Commentarium ad Librum Primum CIC*, I, ivi 1939, p. 184; Wernz-Vidal, I, p. 215 sgg.

Francesco Ercolani

INABITAZIONE DI DIO NELL'UOMO. - È la speciale presenza permanente della S.ma Trinità nell'anima, che si trova in stato di Grazia; da non confondersi pertanto con la presenza comune di Dio in tutte le cose.

Sommario : I. Nella S. Scrittura. - II. Nell'età patristica. - III. Dibattiti teologici. - IV. Nella vita spirituale.

I. Nella S. Scrittura. – 1. *Il nome*. Nella S. Scrittura si trova per esprimerla sia il termine composto ἐνοικεῖν, « inabitare » (*Rom.* 8, 11; *II Tim.* 1, 14), sia il termine semplice οἰκεῖν, « abitare » (*Rom.* 8, 9.11; *I Cor.* 3,16). S. Giovanni nei testi fondamentali per tutta questa dottrina preferisce il verbo μένειν (μονή = « dimora »), « dimorare », « restare » (*Io.* 14, 16.17.23). Accanto a questi termini che esprimono la dimora di Dio in atto nell'anima, ve ne sono altri che piuttosto indicano o il suo divenire (Spirito Santo mandato a noi : *ibid.* 14, 26; *Gal.* 4, 6; dato a noi : *Io.* 7, 39; 14, 16; *Act.* 5, 32; 8, 18; *Rom.* 5, 5; *I Thess.* 4.8; *I Io.* 3, 24; 4, 13; ricevuto come dono : *Act.* 2, 38; *I Cor.* 2, 12), ovvero la nostra trasformazione, anima e corpo, in tempio di Dio (*ibid.* 3, 16 sg.; 6, 19; *II Cor.* 6, 16).

2. *La prima rivelazione*. Dal fatto che s. Paolo nella *I Cor.* richiama i fedeli ad una dottrina che essi debbono conoscere (« Non sapete che siete tempio di Dio, e lo spirito di Dio abita in voi? » *I Cor.* 3, 16), si può dedurre che la predicazione di questa dottrina apparteneva alla primitiva catechesi cristiana. Anzi doveva avervi molto rilievo soprattutto per la frequente discesa visibile dello Spirito Santo sui neobattezzati, specialmente nei primi anni della Chiesa, ed anche per la diffusa presenza di fenomeni carismatici fra i cristiani (*ibid.* 12). Quelle discese visibili dello Spirito Santo sugli Apostoli e sui

primi cristiani e l'effusione dei suoi carismi, predetta da Gioele (cf. *Act.* 2, 16 sgg.), apparivano notoriamente (*ibid.* 1, 4-8) come l'adempimento della grande promessa di Gesù nell'Ultima Cena. Subordinatamente ad una stessa condizione (« Se mi amate », « Chi mi ama », « Se alcuno mi ama ») Gesù aveva promesso tre cose, che però evidentemente sono connesse tra loro : « Vi darà un altro Paraclito », « Gli manifesterò me stesso », « Verremo a lui e faremo dimora presso di lui » (*Io.* 14, 16. 21.23). Benché Gesù prometta la venuta e la dimora di tutte e tre le Persone divine, tuttavia ebbe sempre maggior rilievo la venuta dello Spirito Santo. Così per gli Apostoli, così per la Chiesa apostolica.

II. Nell'età patristica. – La dottrina dell'i. di Dio nell'u. passò con uguale, se non maggiore, rilievo dall'età apostolica a quella patristica. Anzi fece un passo innanzi : dalle semplici affermazioni della *Epistula Barnabae,* che oppose al tempio materiale degli Israeliti il vero tempio in cui veramente abita Dio, cioé l'anima libera dal peccato (*Epist. Barn.*, 16 : PG 2, 774) o di Ignazio di Antiochia che coniò i termini espressivi θεοφόροι, ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι (*Eph.*, 9 : PG 5, 652), si giunse persino a servirsi del fatto universalmente conosciuto dell'i. per provare contro gli eretici alcune verità fondamentali della fede : la risurrezione dei corpi che furono tempio di Dio (Herma, *Pastor*, III, simil. 5, 6 : PG 2, 962; Ireneo, *Ad. haeres.*, V, cap. 6, 2 : *ibid.* 7, 1139; Novaziano, *De Trin.*, 29 : PL 3, 973), l'incorporeità dello Spirito Santo (Origene, Περὶ ἀρχῶν, I, cap. 1, 3 : PG 11, 122), la sua divinità (Atanasio, *I Epist. ad Serap.*, 24 : *ibid.* 26, 586; Didimo Aless., *De Spiritu S.*, 6 : *ibid.* 39, 1037; Cirillo Aless., *In Io. Evang.*, I [cap. 1, 13] : *ibid.* 73, 158; cf. anche IX : *ibid.* 74, 258; X : *ibid.* 291; altri testi in Petavio, *De Trin.*, l. VIII, cap. 5, nn. VIII-XVI), la divinità del Verbo (Atanasio, *De synodis*, 51 : *ibid.* 26, 783; cf. 53 : *ibid.* 787). Taziano arrivò a subordinare la stessa immortalità dell'anima all'i. dello Spirito di Dio (*Oratio adv. Graecos*, 13 : *ibid.* 6, 834). Ciò dimostra che si aveva in mente una presenza sostanziale e testimonia del grande rilievo e della larga diffusione che questa certezza incontrastata aveva nell'età patristica. Come già nell'età apostolica, così anche nell'età patristica si parla abitualmente dello Spirito Santo. Ma con un semplice processo illativo si passò facilmente alla presenza in noi delle tre Persone divine, a causa della loro inseparabilità (Ilario, *De Trinit.*, VIII, 27 : PL 10, 256; Didimo, *De Trinit.*, II, 7 : PG 39, 530; Giovanni Crisostomo, *Hom. XIII in Epist. ad Romanos*, 8 : *ibid.* 60, 519; Agostino, *Epist. ad Dardanum* [*Epist.* 187 *alias* 57], 16 : PL 33, 837). Del resto bastava ricordare l'esplicita promessa di Gesù circa la venuta del Padre e del Figlio (Origene, Περὶ ἀρχῶν, I, cap. 1, 2 : PG 11, 122; Cirillo Aless., *In Io. Evang.*, X [cap. 14, 231 : *ibid.* 74, 290). Lo scopo e il còmpito di questa i. su cui insiste principalmente la letteratura patristica, è quello di santificarci, trasformarci in tempio di Dio e prepararci alla beatitudine eterna. Perciò questa presenza di Dio è riservata a coloro che ne realizzano le condizioni, e non può esser confusa con la presenza di Dio in tutte le cose. Lo dirà, fra gli altri, espressamente s. Agostino nella *Lettera a Dardano* (*loc. cit.*).

III. Dibattiti teologici. – Così all'indagine dei teologi si presenta una dottrina fortemente e chiaramente affermata sia nella S. Scrittura sia nella tradizione. Sarà loro còmpito precisarne il concetto e studiarne la natura.

Una questione pregiudiziale è quella di sapere se l'i. appartiene a tutte e tre le divine Persone o è propria dello Spirito Santo. Gesù ha promesso chiaramente la venuta del Padre e sua in chi lo ama; ma l'insistenza con cui ha promesso lo Spirito Santo ed il rilievo che l'azione dello Spirito Santo ha sempre avuto sia nella Chiesa primitiva sia nella letteratura patristica ha indotto alcuni teologi, fra cui i due fondatori della teologia positiva Petavio e Tomassino, e non pochi moderni, ad attribuire funzioni proprie allo Spirito Santo circa l'i. e l'azione santificatrice nelle anime. Al contrario la stragrande maggioranza dei teologi si è richiamata al principio secondo cui tra le Tre Persone divine tutto è unico e indiviso, eccetto le relazioni di origine. Per cui si ritiene che l'i. è ugualmente di tutte e tre le Persone divine, e l'insistenza dei documenti sull'inabitazione dello Spirito Santo è spiegata con la dottrina teologica dell'appropriazione, ossia della attribuzione a una Persona divina di un predicato comune a tutte, per una particolare analogia con la sua proprietà personale. In questo senso si esprime Leone XIII nell'encicl. *Divinum illud*, del 9 maggio 1897, e Pio XII nella *Mystici Corporis*, del 29 giugno 1943. Più dibattuta è l'altra questione : come concepire questa speciale presenza. Stando alle spiegazioni che finora hanno più interessato i teologi, si indicano le seguenti :

1. La grande scolastica, pur non dimenticando la funzione santificatrice attribuita all'i. dello Spirito Santo dalla letteratura patristica (Pietro Lombardo esagerò persino : *I Sent.*, d. 17), fissò maggiormente la sua attenzione sulla sua natura di premio : « Se alcuno mi ama... verremo a lui... ». In quest'ordine di idee s. Tommaso concepì il piano della creazione come un ciclo che facendo partire le creature da Dio loro principio, le fa tornare a lui loro fine ultimo. Questo ritorno si attua pienamente nelle creature dotate di intelletto e volontà in quanto arrivano a possederlo mediante i doni di Grazia e di Gloria (*In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, c.). Si può dunque dire che la Grazia imperfettamente quaggiù in terra e la Gloria perfettamente nel cielo ci fanno possedere Dio come oggetto di cognizione e di amore : *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante* (*ibid.*, *ad* 2.; *Sum. Theol.*, 1ª, q. 8, a. 3, ad 4; q. 43, a. 3).

2. Intorno a questa formola si accese sul finire del sec. XVI una disputa tra il Vazquez e il Suárez. Al Vazquez quella formola parve insufficente a denotare una presenza reale delle Persone divine nell'anima, per cui ritenne che le Persone divine già presenti nell'anima per l'immensità, lo divenissero in modo speciale per la produzione della Grazia. Il Suárez ribatté che tale spiegazione riduceva la presenza per grazia a una semplice estensione della presenza di immensità. Secondo lui invece l'i. deve avere una causa formale indipendente dalla presenza di immensità; e infatti, disse, è tale l'esigenza dell'amore tra Dio e l'anima che se anche Dio non fosse presente per l'immensità, lo diverrebbe per soddisfare queste esigenze dell'amore. Manca nel Suárez la spiegazione vera e propria del modo in cui queste esigenze vengono appagate, perché se l'amore tende all'unione con l'oggetto amato, non la realizza per se stesso.

3. È questa la critica che oppose al Suárez il domenicano Giovanni di S. Tommaso. Secondo la sua spiegazione la presenza per Grazia si integra con la presenza di immensità, nel senso che Dio, già presente nell'anima come suo principio per l'immensità, viene raggiunto anche come fine dalla cognizione e dall'amore derivati dalla Grazia. Respinse quindi la famosa condizionale del Suárez.

4. Ai nostri giorni la disputa è stata riportata al centro dell'attenzione dei teologi specialmente per merito del p. Gardeil O. P., che si ricollega alla tesi di Giovanni di S. Tommaso, e del p. Galtier S. J., che, sviluppando una spiegazione accennata già dal Petavio (*De Trinit.*, l. VIII, cap. 5, nn. 1-3) e basata su alcuni testi di s. Paolo (*Eph.* 1, 13; 4, 30; *II Cor.* 1, 22) e di alcuni Padri, spiega l'i. con una specie di impressione delle divine Persone nell'anima, come un sigillo produce la sua impronta mediante un contatto reale e immediato.

Il dibattito, come si vede, non è ancor chiuso; ma le varie spiegazioni proposte, oltre a concordare sul fatto

della i. e sulla sua subordinazione alla Grazia, sono d'accordo nel dare il massimo rilievo all'aspetto fruitivo di questo « dono » che Dio fa di sé.

IV. Nella vita spirituale. – Dio presente nell'anima giusta, non solo è il principio della vita spirituale, ma ne è lo scopo e l'oggetto. Essa infatti non è che il realizzarsi e il progredire della nostra unione con Dio. Per cui la « ricerca di Dio » nella vita di contemplazione e di amore non si rivolge a un Dio lontano o comunque assente dall'uomo, ma a un Dio al quale mediante la Grazia si è uniti. Perciò nelle anime sante il progredire nella vita spirituale si manifesta come un processo di interiorizzazione, in cui intelletto e volontà, contemplazione e amore, si concentrano con sempre maggiore spontaneità su Dio presente « nella sostanza dell'anima », come si esprime s. Giovanni della Croce.

Bibl.: encicll. *Divinum illud* di Leone XIII, 9 maggio 1897, e *Mystici Corporis* di Pio XII, 29 giugno 1943. Oltre i classici, con particolare riferimento agli autori citati: A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 voll., Parigi 1927, e molti articoli pubblicati fino alla morte (1932), in *Revue thomiste* e *Vie spirituelle*; P. Galtier, *L'habitation en nous des Trois Personnes*, Parigi 1928; id., *De S.ma Trinitate in se et in nobis*, ivi 1933; M. F. Scheeben, *Le meraviglie della Grazia divina*, Torino 1933; B. Froget, *L'abitazione dello Spirito Santo nelle anime giuste, secondo la dottrina di s. Tommaso d'Aquino*, ivi 1937; *L'unione con Dio* (in collaborazione), Milano 1948: specialmente le conferenze del p. I. Colosio O. P. e mons. Bernareggi, contenenti abbondante bibliografia sull'argomento. Per i rapporti dell'i. con la vita spirituale cf. specialmente la citata conferenza, con bibliografia, di mons. Bernareggi. Inoltre particolare interesse ha tutto ciò che è stato scritto recentemente sulla carmelitana scalza suor Elisabetta della Trinità. Cf. anche Th. J. Fitzgerald, *De inhabitatione Spiritus S. doctrina s. Th. Aquinatis*, Mundelein 1949; J. Trütsch, *S.mae Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trento 1949. Enrico di Santa Teresa

INAMOVIBILITÀ. - È una qualità inerente a determinati benefici ecclesiastici, per cui il titolare ne viene investito in perpetuo e non può essere rimosso che per cause stabilite dal diritto.

La Chiesa cattolica, nei primi tempi, non aveva stabilito una i. per i sacerdoti e in ciò seguiva le orme delle leggi ebraiche. S. Paolo stesso genericamente afferma: *et constituas per civitates presbyteros* (*Tit.* 1, 5). Le ragioni addotte successivamente per l'i. erano il vincolo indissolubile di matrimonio spirituale che veniva contratto tra la Chiesa e il titolare (cf. Gregorio Nisseno, *Oratio funebris*: PG 46, 852; s. Girolamo, *Epist.* 69 *ad Ocean.*: PL 92, 658); il pericolo dell'ambizione e dell'avarizia. In Oriente la prima disposizione in questa materia si trova nel can. 15 del Concilio niceno: *Propter multam turbationem et seditiones quae fiunt placuit consuetudinem omnimodis amputari quae praeter regulam in quibusdam partibus videtur admissa, ita ut de civitate ad civitatem non episcopus, non presbyter, non diaconus transferatur*. Proibizione che fu ripetuta dal can. 6 del Concilio di Calcedonia. In Occidente la prima proibizione è del tempo del papa Damaso nel Sinodo del 380 (can. 9) che passò poi nel Concilio cartaginese dell'a. 397 (can. 38) e negli *Statuta Ecclesiae antiqua* (can. 27: PL 56, 870) e fu ripetuta da Leone I: *Si quis episcopus civitatis suae mediocritate despecta administrationem loci celebrioris ambierit et ad maiorem se plebem quacumque ratione transtulerit, a cathedra quidem pellatur aliena, sed carebit et propria: ut nec illis praesideat quos per avaritiam concupivit, nec illis quos per superbiam sprevit* (*Epist.* 14: *ibid.* 54, 674; *Nov.* 3, c. 2). Questa legge del resto non era assoluta, ma dispensabile, come attestano le varie traslazioni permesse in Oriente. S. Gregorio I, mosso da circostanze storiche, rese questo istituto più flessibile, e la sua innovazione fu ereditata pienamente dai secoli susseguenti.

Nell'odierna legislazione canonica, l'i. viene conservata solo per determinati uffici e in particolare per i benefici e le parrocchie in cui questa attribuzione trova una completa applicazione: non si parla di sedi episcopali perché queste oggi sono quasi completamente riservate alla S. Sede. Il titolare di questi uffici, ricevuta la canonica missione, possiede il beneficio in perpetuo e l'Ordinario non può rimuoverlo se non per cause ben determinate (can. 192 § 2). Le cause della rimozione debbono essere contemplate dalla legge e la rimozione deve avvenire per mezzo di un processo penale: la sentenza, revocati la consuetudine contraria e qualunque contrario privilegio, deve essere proferita da tre giudici (can. 1576 § 1, n. 1). Contro questa sentenza è permesso l'appello in sospensivo al tribunale superiore; inoltre, quando nel diritto viene stabilita la pena di privazione di un beneficio, non si può usare la correzione giudiziale (can. 1948 n. 1). Per effetto della sentenza il beneficio rimane pienamente vacante. Il parroco inamovibile deve essere rimosso per processo amministrativo (can. 454 § 2, cann. 2147-2156). Il CIC favorisce l'i., disponendo che le parrocchie che in avvenire si erigeranno siano inamovibili, a meno che cause peculiari di luogo e di persone non consiglino diversamente (can. 456 § 3).

Bibl.: Abbé André, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon.*, III, Parigi 1852; L. Ober, *Die Translation der Bischöfe im Altertum*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 88 (1908), pp. 209-29, 441-65, 625-48; 89 (1910), pp. 3-33; B. Kurtscheid, *Historia institutorum*, I, Roma 1941, pp. 112-16. Giuseppe Damizia

INAVVERTENZA. - Si dice i., in genere, tutto ciò che sta fuori dal campo della coscienza attuale. L'i. prende forma e nome di dimenticanza, se si riferisce al passato; di imprevisione, se riguarda il futuro. Come sinonimi di i. si adoperano spesso i termini di distrazione, disattenzione, irriflessione, la cui espressività metaforica denota presente nel patrimonio del senso comune un'acuta intuizione sperimentale del meccanismo psicologico della i.

L'i. non è per se stessa errore, sebbene possa essere causa di errore. Essendo l'agire umano, propriamente tale, essenzialmente condizionato e misurato dalla consapevolezza attuale o virtuale del soggetto agente, l'i. funge da limite di volontarietà e responsabilità e acquista così rilevanza, in molti casi, dal punto di vista giuridico e morale. Ciò che è inavvertito non è in se stesso né voluto, né volontario.

Tuttavia l'i. può essere volontaria. L'uomo possiede infatti un certo dominio sulla sua consapevolezza; egli ne può liberamente fissare, spostare, ampliare o restringere il campo, rafforzarla o sopprimerla, concentrarla e disperderla. In altre parole, è in potere dell'uomo prestar attenzione, riflettere, osservare, esaminare, controllare se stesso e la realtà. Ora, essendo l'uomo vincolato in ogni sua azione alla norma morale, questa esige innanzitutto ch'egli si renda consapevole del valore morale delle sue azioni. Perciò il primo e fondamentale dovere dell'uomo suona: « Sii coerente con la tua coscienza: formati la coscienza ». E coscienza significa non soltanto consapevolezza astratta e generica del bene e del male; ma anche e propriamente consapevolezza del bene e del male inerente al contenuto, alle circostanze, alle intenzioni, alle eventuali risonanze dell'agire concreto (v. coscienza; fonti della moralità).

L'obbligo generale di prendere coscienza del valore morale delle proprie azioni, assume forme e proporzioni diverse secondo gli individui, le loro capacità, le oggettive possibilità, l'indole e l'importanza delle singole azioni. Comunque, colui che volontariamente vien meno a quest'obbligo, si rende consapevole direttamente di i. e indirettamente delle sue conseguenze. Sono questi i casi in cui giustamente il senso comune, la morale e le stesse leggi civili qualificano e puniscono come colpa l'incoscienza e l'irresponsabilità. Essendo l'i. una forma di ignoranza, valgono per essa tutte le distinzioni ed i principi riguardanti l'ignoranza in quanto limite della volontarietà (v. ignoranza; responsabilità).

Bibl.: v. attenzione; avvertenza. E inoltre: E. Carton de Wiart, *De influxu ignorantiae in voluntarium*, in *Collectanea Mechliniensia*, 4 (1930), pp. 537-40; J. Brys, *De ignorantia eiusque influxu in actum humanum*, in *Collationes Brugenses*, 30 (1930), pp. 116-21; D. M. Prümmer, *Manuale theol. mor.*, I, Friburgo in Br. 1931, nn. 364-65; M. G. Kraler, *The indirect voluntary of voluntarium in causa*, Washington 1935. Gaetano Corti

INCAMERAMENTO DEI BENI ECCLESIASTICI: v. SECOLARIZZAZIONE; USURPAZIONE.

INCANTESIMO: v. MAGIA.

INCAPACITÀ. - In teologia morale ed in diritto è il difetto di determinate condizioni necessarie per agire, così che un soggetto si trova nella impossibilità di compiere un determinato atto. Siccome la necessità di determinate condizioni ha origine da diverse fonti, si distingue una i. naturale ed una i. positiva. Così, p. es., si dice i. naturale a succedere quella del non concepito, a contrarre Matrimonio quella di chi è già legato da un vincolo di precedente Matrimonio, ecc.; si dice invece i. positiva a succedere quella dell'indegno, a contrarre Matrimonio quella di chi è legato con l'altra parte da un vincolo di consanguineità in 2° o in 3° grado di linea collaterale, ecc. Le i. naturali devono constare con certezza dal diritto naturale; le i. divino-positive devono risultare pure con certezza dalla Rivelazione attraverso l'insegnamento della Chiesa; le i. positive umane debbono risultare da una non equivoca disposizione della legge umana, ecclesiastica o civile.

La capacità generale in ordine a diritti ed obbligazioni è conseguenza necessaria dell'essere persona (v. CAPACITÀ); invece la capacità specifica relativamente ai diritti e alle obbligazioni derivanti o garantite da un determinato ordinamento giuridico deriva normalmente dallo stato di cittadino. Le cause generali che influiscono a modificare la capacità di una persona creando delle i. sono: l'età, il sesso, l'origine, il domicilio, i rapporti familiari, il rito, la salute fisica, una condanna penale. Oltre queste cause generali i singoli ordinamenti giuridici ne considerano altre particolari. Ad ogni modo, poiché l'i. ad una determinata azione rappresenta una minorazione della personalità, essa non deve presumersi, ma deve essere inequivocabilmente stabilita.

Quanto alle conseguenze delle azioni poste da un incapace occorre vedere se esse si profilano come una vera inabilità o solo come un divieto. Ad es., gli impedimenti dirimenti il Matrimonio nel diritto canonico sono i. che si profilano come inabilità, e, di conseguenza, il Matrimonio così contratto è invalido. Al contrario gli impedimenti impedienti si profilano solo come proibizioni, e, di conseguenza, il Matrimonio eventualmente contratto risulta valido. Se l'i. si profila come vera inabilità, l'atto posto non esiste e non può avere alcuna conseguenza, diversamente l'atto esiste in una condizione di irregolarità che può importare diverse conseguenze tra le quali l'annullamento e la rescissione. Per le esigenze pratiche di un sistema può avvenire che un atto, che per natura è inesistente (p. es., un contratto stipulato da persona incapace di intendere e di volere: Cod. civ. it., art. 1425) debba ritenersi esistente e operativo fin quando almeno non venga annullato, il che dà luogo ad un vero conflitto tra fòro interno e fòro esterno.

BIBL.: v. CAPACITÀ; INABILITÀ. Luigi Oldani

INCARDINAZIONE. - L'ordinamento canonico presuppone ed esige che ogni chierico sia iscritto a una diocesi o a una religione, e in nessun modo ammette chierici apolidi o vaganti, sforniti cioè di questo specifico titolo di cittadinanza clericale. L'atto, mediante il quale il candidato allo stato ecclesiastico viene iscritto al clero di una diocesi e ufficialmente deputato al servizio della medesima, si dice i.

Risale all'epoca apostolica l'uso di non ordinare *in sacris* se non per il servizio di una determinata chiesa (*titulus, cardo*), al clero o *presbiterium* della quale l'ordinato restava per ciò stesso stabilmente aggregato (*intitulatus, incardinatus*), con la registrazione del suo nome nel *canon* o albo degli iscritti. Erano fin d'allora rigorosamente proibite le ordinazioni assolute, fatte cioè senza assegnazione di titolo. A cominciare da quello di Nicea del 325 (c. 19, C. 7, 9, 1), sono molti i concili che sanzionano severamente questa proibizione. I chierici vaganti *sine titulo* (*vagi, acephali*) erano inibiti dall'esercizio degli Ordini, anzi ne era ritenuta giuridicamente invalida l'ordinazione. Tale invalidità si trova sancita per la prima volta dal Concilio di Calcedonia del 451, il quale stabilì definitivamente il principio, oggi riprodotto nel can. 111 del CIC, che niuno poteva essere promosso agli Ordini se non fosse risultato iscritto a una chiesa o a un monastero (c. 1, D. 70; c. 2 *ibid.*). Si riallaccia a questa disciplina la proibizione fatta ai vescovi di conferire gli Ordini a sudditi di altre diocesi.

Fino da allora, tuttavia, si usò autorizzare, benché solo in via eccezionale, il trapasso da una diocesi all'altra mediante la concessione di speciali lettere dimissorie (*litterae formatae*), redatte spesso, per maggior cautela, su un cifrario complicato (cc. 1, C. 19, q. 2; 1, C. 21, q. 2; 1, D. 73).

Contro l'allentamento di tale disciplina, verificatosi nel medioevo con la graduale introduzione abusiva delle ordinazioni assolute, il Concilio di Trento, nel can. 6 sess. XXIII, richiamò la norma del Calcedonense e ne ribadì le sanzioni. La consuetudine, invalsa tuttavia a poco a poco, di autorizzare trapassi da diocesi a diocesi mediante il processo di escardinazione-i. e di ammettere ordinazioni di sudditi altrui muniti delle lettere dimissorie dei rispettivi Ordinari, fu approvata dalla S. Congregazione del Concilio con il decreto *A primis* (20 luglio 1898) e si trova ora riprodotta nel CIC.

L'i. si distingue in *originaria* (prima i.), e *derivata* (i. successiva). L'i. originaria, che è propria del candidato laico che la riceve per la prima volta, si effettua mediante il conferimento della prima tonsura da parte dell'Ordinario proprio o di altro Ordinario a ciò autorizzato dalle lettere dimissorie del proprio (can. 111 § 2).

L'i. derivata è quella relativa al chierico già incardinato altrove e si suddistingue in *formale, implicita* (*equivalente*) e *virtuale*.

Si ha i. derivata formale quando il chierico, già regolarmente incardinato altrove, viene iscritto ad altra diocesi attraverso il processo di escardinazione-i., ossia mediante l'incontro simultaneo di due atti formali scritti: l'uno di accettazione perpetua e incondizionata da parte del nuovo Ordinario, l'altro di dimissione (*litterae dimissoriales*), parimenti perpetua ed incondizionata, da parte dell'Ordinario della diocesi di partenza. Per la validità di questa i. è richiesto che i due atti si corrispondano effettivamente, per cui né si verifica la nuova i., se questa non sia stata preceduta da regolare escardinazione, né d'altro canto l'escardinazione sortisce il suo pieno effetto prima che sia avvenuta la formale i. da parte dell'Ordinario accettante. I relativi documenti, debitamente sottoscritti dai due Ordinari, sono richiesti *ad validitatem* e non soltanto *ad probationem* (cann. 112, 116). Agli effetti legali dell'i. e dell'escardinazione, sotto il nome di Ordinario non si può intendere qui né il vicario generale, salvo mandato speciale, né il vicario capitolare, eccetto il caso in cui la diocesi sia vacante da oltre un anno e vi acceda il consenso del Capitolo (can. 113).

Per la liceità dell'i. formale è prescritto che l'Ordinario accettante non possa addivenire ad essa quando non esistano ragioni di necessità o di utilità per la diocesi, non sia assicurato il debito sostentamento al nuovo iscritto mediante assegnazione di un congruo titolo dell'ordinazione (v.), non esista il documento autentico di previa escardinazione, non siano state richieste alla curia dimittente le informazioni che risultassero necessarie al caso e il chierico incardinando non abbia emesso il prescritto giuramento di dedicarsi in perpetuo al servizio della nuova diocesi secondo le leggi canoniche (can. 117).

Si ha i. implicita o equivalente quando il chierico abbia ottenuto in altra diocesi un beneficio residenziale, anche amovibile, previo il consenso scritto del suo Ordinario, oppure con la licenza scritta del medesimo di uscire in perpetuo dalla diocesi (can. 114). Qualora in sèguito

venisse comunque a risolversi il rapporto beneficiario, rivive *ipso facto* l'i. nella diocesi di partenza.

L'i. virtuale si ha nel caso specifico del religioso il quale, ottenuto il breve di secolarizzazione (v. ESCLAUSTRAZIONE E SECOLARIZZAZIONE), sia stato ammesso da un vescovo tra il clero di una diocesi con formola incondizionata, oppure, se ricevuto *ad experimentum*, non sia stato rimandato in tempo utile, prima dello scadere del secondo triennio di prova (cann. 112, 614 § 2).

Per il laico che, entrato a far parte di una religione clericale, viene promosso alla tonsura, questa non opera i. a diocesi alcuna. L'i. è sostituita, per il Religioso, dall'iscrizione alla propria religione, la quale si attua con la prima professione e diviene definitiva con la professione perpetua (semplice o solenne), mediante la quale restano troncati i vincoli giuridici che lo legavano alla sua diocesi (cann. 115, 585).

Per il chierico invece che ha abbracciato lo stato religioso avendo già ricevuto in precedenza la tonsura clericale, il rapporto d'i. con la sua diocesi, benché sospeso e reso inoperante dalla prima professione, sopravvive in radice fino alla professione perpetua, per cui, se prima di emettere tale professione egli abbandona lo stato religioso, ritorna automaticamente a far parte del clero della sua diocesi. Con l'emissione della professione perpetua si verifica l'escardinazione formale e il rapporto si estingue definitivamente (*ibid.*).

Come effetto dell'i., l'incardinato acquista anzitutto la sede giuridica specifica, in quanto chierico; contrae il vincolo di sudditanza verso la gerarchia ecclesiastica e l'obbligo particolare di obbedienza e rispetto verso il suo vescovo; resta vincolato all'obbligo di residenza in diocesi (cann. 111, 127, 128, 143, 144).

L'i. non cessa se non in seguito a formale escardinazione e contemporanea formale i. in altra diocesi o in una religione. Ciò si verifica, come si è visto, o *ipso iure* (cann. 114, 115, 585, 641), o per provvedimento della competente autorità (cann. 112-117, 641).

BIBL.: Wernz-Vidal, II, p. 67 sgg.; A. Bondini, *De incardinatione et excardinatione clericorum*, in *Ius Pontificium*, 9 (1929), pp. 205-13; 10 (1930), p. 443; J. Creusen, *De excardinatione et incardinatione implicita*, *ibid.*, 15 (1935), pp. 37-40; E. Suarez, *De incardinatione ratione beneficii*, in *Angelicum*, 11 (1936), pp. 192-209; G. Cavigioli, *Manuale di diritto canonico*, 2ª ed., Torino 1938, p. 200 sg.; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius Canonicum de personis*, Vicenza-Trento 1942, p. 174 sgg.

Zaccaria da San Mauro

INCARICATO DI AFFARI : v. AGENTE DIPLOMATICO.

INCARNAZIONE (σάρκωσις). - Termine di sapore semitico, derivato dall'espressione giovannea (*Io.* 1, 14 : καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο), in cui la voce σάρξ (*caro*) significa semplicemente natura umana, secondo l'uso biblico (cf. *Gen.* 6, 12; *Is.* 40, 5; *Rom.* 3, 20), che continua nella tradizione fin dal primo secolo. S. Ignazio martire (*Eph.* 7, 2) dice che Gesù Cristo è Dio in carne (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός); s. Ireneo per il primo adopera il termine σάρκωσις e scrive indifferentemente che il Verbo si è fatto carne e si è fatto uomo (*Adv. haer.*, III, 19; V, 18). Allo stesso modo Origene (*De princ.*, I; *praef.*, 4). Il Simbolo niceno-costantinopolitano sancisce la tradizionale equivalenza dei due termini σαρκωθεῖς-ἐνανθρωπήσας (incarnato-inumanato). Nonostante l'abusiva interpretazione degli apollinaristi nel sec. IV, che riducevano la natura umana di Cristo alla carne animata soltanto dell'anima sensitiva, la voce I. (σάρκωσις) prevalse su altre, con cui la S. Scrittura e i Padri sogliono indicare il mistero dell'unione del Verbo con la natura umana, come ἐφανερώθη ἐν σαρκί (*I Tim.* 3, 16); ἐκένωσεν (*Phil.* 2, 7); ἐπιφάνεια (*II Tim.* 1, 10); λῆψις (*Hebr.* 2, 16); e presso i Padri : οἰκονομία (*dispensatio* = consiglio divino per la salvezza degli uomini; cf. Ireneo, *Adv. haer.*, III, 17, 4; IV, 26, 1); ἀνάληψις, ἐνσωμάτωσις, σύνοδος (cf. Petavio, *De Incarn.*, II, 1).

Il significato reale di I. in senso attivo è l'azione divina che nel seno purissimo di Maria Vergine forma e unisce al Verbo ipostaticamente una natura umana determinata. In senso passivo l'I. è una mirabile e singolare unione della natura divina e della natura umana nell'unica Persona del Verbo.

Questa verità è il mistero centrale del cristianesimo; esso va studiato sotto due aspetti : anzitutto nella sua origine, nei suoi rapporti con l'uomo, nella sua storia, nelle sue condizioni e finalità; e questo aspetto quasi estrinseco sarà oggetto della presente trattazione. Poi l'I. si può considerare intrinsecamente nella sua costituzione essenziale e nelle sue immediate conseguenze; per questo aspetto v. UNIONE IPOSTATICA.

SOMMARIO: I. L' I. nella S. Scrittura. - II. La Tradizione. - III. Teologia della I. - IV. Trascendenza del mistero dell'I.

I. L'I. NELLA S. SCRITTURA. – La rivelazione più formale e più esplicita dell'I. è nel prologo del *IV Vangelo* : « E il Verbo si fece carne » (*Io.* 1, 14). Ma già nel Vecchio Testamento si parla del Messia futuro come di un personaggio umano e divino insieme (v. GESÙ CRISTO). Egli sarà *semen mulieris*, un nato di donna (*Gen.* 3, 14-15), ma anche Figlio di Dio (*Ps.* 2, 7; *ibid.* 109); sarà un fanciullo concepito da una Vergine (*Is.* 7, 14), ma anche il Dio forte (*ibid.* 9, 6); sarà il Servo fedele di Jahweh, che salverà gli uomini con le sue sofferenze e la sua immolazione (*ibid.* 53); sarà il Figlio dell'uomo che regnerà in eterno (*Dan.* 7, 13-14).

Nel Nuovo Testamento Gesù Cristo è presentato anzitutto come Colui nel quale si realizzano tutte le profezie messianiche; poi è messa in luce la sua costituzione teandrica. Egli è vero Figlio di Dio, proclamato tale dal cielo durante il Battesimo e la Trasfigurazione (*Mt.* 3, 17 e 17, 5; *Mc.* 1, 11 e 9, 7; *Lc.* 3, 22 e 9, 35), da Pietro per divina ispirazione (*Mt.* 16, 16), perfino dai demoni (*ibid.* 8, 29; *Mc.* 5, 7). Gesù stesso si dichiara Figlio di Dio e per questo è condannato a morte (*Mt.* 26, 63-64; v. FIGLIO DI DIO). La sua Divinità risplende nelle sue parole e nelle sue opere : si proclama più grande di David e di Salomone (*ibid.* 12, 41 sgg.; *Mc.* 12, 35), degli Angeli (*Mt.* 4, 11); si mette alla pari con Dio, integrando la legge antica (*ibid.* 5, 21 sgg.), dicendo che solo lui conosce il Padre e solo il Padre conosce lui, suo Figlio (*ibid.* 11, 27). In s. Giovanni e in s. Paolo la divinità di Gesù Cristo è più che evidente : Gesù è il Verbo, che è Dio fin dall'eternità (*Io.* 1, 1 sgg.); è l'Unigenito del Padre (*ibid.* 1, 18), esistente da prima di Abramo (*ibid.* 8, 58), anzi da prima che il mondo fosse fatto (*ibid.* 17, 5). Il Padre ha mandato il Figlio a salvare il mondo (*ibid.* 3, 16; *Gal.* 4, 4); Gesù è il Figlio proprio di Dio (*Rom.* 8, 32; ἴδιος), è Dio benedetto nei secoli (*ibid.* 9, 5), immagine del Dio invisibile, primogenito (generato prima) di tutta la creazione, perché tutto è stato creato da lui e per lui (*Io.* 1, 3 e *Col.* 1, 15-19).

Questo stesso Gesù, Verbo, Figlio di Dio, è però anche uomo vero, come appare dai Sinottici (nascita, genealogia carnale, progresso nell'età, nella sapienza e nella Grazia, fame, sete, passioni e passibilità). L'umanità di Gesù è non soltanto reale, ma anche ben salda, come risulta dimostrato dalla sua resistenza fisica al lavoro, ai lunghi viaggi a piedi, alle sofferenze. S. Giovanni, pur ponendo l'accento sulla sua divinità, non manca di sottolineare i suoi tratti profondamente umani (episodio della samaritana [cap.

4], della risurrezione di Lazzaro [cap. 11], dell'Ultima Cena [cap. 13, 23]). Parimenti s. Paolo, che ricorda l'origine davidica di Gesù secondo la carne (*Rom.* 9, 5) e l'assunzione della natura umana (*formam servi*) perché Cristo fosse in tutto simile ai suoi fratelli e potesse soffrire e immolarsi per loro, fatto sacerdote e vittima insieme (*Hebr.* 2-5).

Ma il Vangelo, oltre ad affermare esplicitamente la divinità e l'umanità del Salvatore, ne mette in luce l'unità fisica, personale. Basta richiamare qualche testo decisivo : s. Paolo (*Phil.* 2) ricorda ai fedeli che Cristo (indicato con il pron. ὅς nel v. 6), già sussistente nella natura divina, si abbassò fino a prendere la natura umana di servo e apparve così uomo in mezzo agli uomini. Lo stesso Gesù, che discende da David secondo la carne, è Dio benedetto nei secoli (*Rom.* 9, 5).

Nel *Vangelo* di s. Giovanni azioni divine e umane vengono attribuite a Gesù come a un solo soggetto operante : Gesù stanco dal viaggio e assetato siede al pozzo di Sichem e chiede da bere, ma subito si rivela per l'aspettato Messia (*Io.* 4); piange come uomo sulla tomba di Lazzaro, ma invoca il Padre suo ed opera il miracolo. In tutta la Rivelazione non è possibile discriminare in Gesù due soggetti, sebbene vi si distinguano due serie di azioni, una divina, l'altra umana. L'unità personale si esprime nel monosillabo Io, che risuona continuamente sul suo labbro quando parla da uomo e quando parla da Dio, senz'ombra di dualismo.

II. La Tradizione. – Dalle fonti della Rivelazione scritta balza un solo Cristo, Dio-Uomo, non un Uomo e un Dio. Fin dagli albori la tradizione viva della Chiesa s'impossessò di questa verità basilare e la espresse concretamente nel Simbolo : « Credo in Dio Padre... e nel Figlio unigenito... il quale discese dal cielo e s'incarnò di Spirito Santo da Maria Vergine e si fece uomo ». Questa professione di fede non permette di pensare un Cristo sdoppiato nonostante la sua costituzione umano-divina, teandrica. Tutto il mistero cristologico è qui, in questo Verbo fatto carne, che, unica persona, sussiste e vive in due nature e quindi in due mondi.

Intorno a questo mistero, gelosamente custodito e difeso dalla Chiesa, si accesero le grandi crisi di pensiero, che diedero origine alle eresie cristologiche, cui il magistero ecclesiastico rispose con le sue definizioni dogmatiche. La storia di queste controversie è molto significativa. In un primo periodo prevalse l'attacco all'Umanità di Cristo : supposta la sua Divinità, pareva impossibile l'unione con la natura umana, con la materia, che gli gnostici e i neoplatonici (non senza l'influsso della religione persiana che presto prese il sopravvento con Manete) dichiaravano come negazione di essere e fonte di ogni male. È il docetismo, di cui si trovano tracce fin dall'età apostolica. S. Giovanni insiste sulla fede nella reale Umanità di Cristo. « Chi confessa che Gesù Cristo è venuto in carne, costui è da Dio » (*I Io.* 4, 2). S. Ignazio martire manifesta la stessa preoccupazione quando scrive che « uno solo è il medico, carnale e spirituale, generato e non fatto, Dio sussistente nella carne, vita vera nella morte, da Maria e da Dio, prima passibile e poi impassibile, Gesù Cristo nostro Signore » (*Eph.* 7, 2). Questa testimonianza è del principio del sec. II, ma il docetismo continuò a serpeggiare ancora per molto tempo : alla fine dello stesso secolo Tertulliano lo combatté nel *De carne Christi*, e Ireneo confutò gli gnostici, che tra altri errori insegnavano anche che l'Umanità di Cristo non era reale, nata veramente da Maria Vergine, ma fantastica.

Più minaccioso però fu l'attacco alla divinità di Cristo. Già gli ebioniti e Cerinto nell'età apostolica parlavano di un Gesù puro uomo, in cui sarebbe disceso il Verbo; gli gnostici, tenendo ferma l'assoluta trascendenza di Dio, vedevano in Cristo uno degli eoni, esseri intermedi fra Dio e il mondo. Alla fine del sec. II a Roma Teodoto bizantino insegnava una forma di adozianismo (v.), che faceva di Cristo un semplice uomo adottato da Dio come Figlio. Lo stesso errore si riscontra nel sec. III in Paolo samosateno. Ma l'eresia più grave fu l'arianesimo (v.), che partendo dal concetto dell'innascibilità di Dio, equiparava la generazione del Verbo alla creazione, facendone una semplice creatura, sia pure nobilissima, venuta alla luce, quando Dio volle creare il mondo. Ne risultava che il Verbo-Figlio non era uguale al Padre, della stessa sua sostanza o natura (ὁμοούσιος = consostanziale). La Chiesa, avvertita la gravità dell'errore, che scalzava il cristianesimo dalle fondamenta, rispose con il Concilio Niceno (325), dove fu definito che Cristo, come Figlio vero di Dio, è consostanziale con il Padre, cioè ha la identica natura del Padre. Con questa definizione cadevano tutti gli errori intorno alla Divinità di Gesù Cristo (v. CONSOSTANZIALE).

Nella seconda metà del IV sec. Apollinare, vescovo di Laodicea, apriva una serie di errori intorno al modo con cui le due nature si uniscono in Cristo. Apollinare, a dimostrare la profondità dell'unione, sosteneva che il Verbo aveva assunto una natura con l'anima senza intelligenza, la cui funzione era assolta ad esuberanza dalla Sapienza divina incarnata. Era un ritorno alla mutilazione della natura umana di Cristo, ma nello stesso tempo era uno stimolo ad approfondire la questione dell'unità personale del Salvatore nonostante la dualità delle nature.

Si aprì così una crisi delicata di fronte al nucleo centrale del mistero di Cristo, il quale si prestò sempre nel corso dei secoli a due tentazioni : o accentuare il dualismo naturale fino a compromettere l'unità di persona, o spingere l'unità personale fino a compromettere la distinzione delle nature. Le due tentazioni sono espresse in due grandi eresie : il nestorianesimo e l'eutichianesimo, detto anche monofisismo. La battaglia durò tutto il sec. V ed ebbe ripercussioni forti fino al sec. VII (per essa v. UNIONE IPOSTATICA). Qui interessa notare che tanto l'una quanto l'altra eresia pervertono il senso genuino dell'I. come risulta dalle fonti della Rivelazione divina. Difatti il nestorianesimo spezzando l'unità personale di Cristo, considerava in lui un uomo a fianco al Figlio Dio, o un Dio ospite dell'uomo. Ma l'I. esige un Uomo-Dio, cioè un Dio diventato uomo. L'eutichianesimo o monofisismo presentò un essere ibrido, in cui l'umano e il divino si fondono insieme perdendo i rispettivi caratteri : quindi ne risulta un Cristo che non è né vero Dio, nè vero Uomo, ma un miscuglio di ambedue.

L'I. al contrario suggerisce un essere teandrico, in cui la Persona del Verbo sussiste e opera in due distinte nature. L'unione non compromette né la Divinità né l'Umanità assunta, che restano integre e distinte pur nell'assoluta unità della Persona del Verbo.

Al nestorianesimo la Chiesa rispose nel 431 con il Concilio di Efeso (v.), difendendo l'unità vera, reale, fisica delle due nature nell'unico soggetto che è Gesù Cristo; all'eutichianesimo rispose nel 451 con il Concilio di Calcedonia (v.), tutelando l'integrità e la distinzione delle due nature, pur nell'unità della Persona.

L'espressione della fede ortodossa intorno all'I. è segnata come un'eco della tradizione genuina della Chiesa nel *Simbolo Atanasiano*, che fu compilato da ignoto autore, probabilmente tra il Concilio di Efeso e quello di Calcedonia, a compendiare epigraficamente la dottrina trinitaria (per cui tanto aveva combattuto s. Atanasio) e la dottrina cristologica che maturava proprio allora nel clima bellico del sec. V : « La fede retta consiste nel confessare che nostro Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, è Dio e Uomo. È Dio generato dalla sostanza del Padre prima dei secoli, ed è Uomo nato dalla sostanza della Madre nel tempo. Perfetto Dio, perfetto Uomo sussistente in un'anima razionale e nell'umana carne. Uguale al Padre secondo la divinità, minore del Padre secondo l'umanità. Pur essendo Dio e Uomo, tuttavia egli non è due, ma un solo Cristo. Uno non per mutazione della Divinità nella carne, ma per assunzione dell'umanità in Dio. Perfettamente uno non per confusione di sostanze, ma per unità di persona. Poiché come l'anima razionale e la carne fanno un solo uomo, così Dio e l'uomo sono un solo Cristo ». Chiara

esposizione che fissa i tre termini: Divinità, Umanità e Persona, e ne spiega il mutuo rapporto, eliminando la confusione delle due nature e la divisione della Persona. L'accenno all'unione dell'anima con il corpo come termine di paragone, ha valore di un esempio, che però va preso con cautela, tanto più che ne abusavano già gli apollinaristi e i monofisiti.

III. Teologia dell'I. – Sulle definizioni dogmatiche del magistero della Chiesa e sul pensiero dei Padri, maturato laboriosamente nei primi cinque secoli, fiorisce rigogliosamente la teologia cristologica da Leonzio Bizantino (sec. VI) a Giovanni Damasceno (secc. VII-VIII), fino alla scolastica, che tocca l'apogeo in s. Tommaso, che specialmente nella *Sum. Theol.* (parte 3ª) raccoglie ed espone sistematicamente la sostanza della dottrina tradizionale. Ci si richiama qui, sulle tracce di s. Tommaso, alle questioni principali della teologia dell'I.

1. *Convenienza.* – Ogni azione divina è già conveniente e quindi giustificata per se stessa, perché scaturisce da una natura infinitamente sapiente. Ma l'I. ha la sua fondamentale ragione di convenienza nella bontà divina, che ama di comunicarsi alla creatura quanto più è possibile. Il gesto dell'I., mentre torna a gloria immensa per l'uomo, non disdice alla dignità di Dio, sommo bene e amore infinito, né compromette la sua immutabilità, perché nell'I. si stabilisce una relazione che è reale dalla natura umana alla Persona divina, ma da questa a quella è soltanto logica (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 1, a. 1). Particolari ragioni di convenienza sono assegnate da s. Tommaso all'I. (*ibid.*, a. 2) sia in ordine al bene che ne deriva all'uomo nel piano naturale e ancor più nel piano soprannaturale, sia riguardo al male da cui l'uomo è liberato per opera del Verbo Incarnato. Ma è interessante considerare le ragioni per cui si è incarnato il Verbo e non le altre Persone. Per sé non ripugna una I. del Padre e dello Spirito Santo, ma fu più conveniente che s'incarnasse il Verbo 1) perché l'I. è una restaurazione della creazione: ora la creazione dice ordine, specialmente al Verbo, « per quem omnia facta sunt » (*Io.* 1, 3), e però conveniva fosse restaurata dal Verbo stesso; 2) perché l'uomo come creatura razionale raggiunge la sua perfezione nella sapienza che deriva dal Verbo; 3) perché la salvezza dell'uomo è nella filiazione adottiva soprannaturale, che è un'imitazione della filiazione divina naturale, propria del Verbo (*Sum. Theol.*, q. 3, a. 8). Da parte della natura umana non c'era alcun diritto al beneficio dell'I., ma, secondo la ragione di potenza obbedienziale (v.), essa più di qualunque altra natura poteva convenientemente essere assunta dal Verbo perché è razionale e aveva bisogno di essere risanata dal peccato di origine. Perciò non conveniva che il Verbo assumesse una natura inferiore all'uomo né la natura angelica (*ibid.*, q. 4, a. 1).

2. *Necessità.* – Dio nelle sue azioni *ad extra*, come la creazione, è pienamente libero (cf. Concilio Vaticano, sess. III, c. 1: Denz-U, 1783 e 1805) e quindi non può andar soggetto a nessuna necessità né fisica, né metafisica, né morale. La Chiesa ha tenuto sempre fermo questo principio contro errori ed opinioni contrarie (Eckart, Wyclif, Leibniz, Rosmini). A maggior ragione Dio è libero quando si tratta di cose appartenenti all'ordine soprannaturale, che è essenzialmente gratuito, perché trascende la capacità e le esigenze della natura creata.

Ora l'I., come restaurazione dell'uomo in ordine al suo fine soprannaturale, nelle fonti della Rivelazione si presenta sempre come opera dell'amore e della misericordia divina, come un grande dono di Dio: « Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio Unigenito » (*Io.* 3, 16). « Dio poi, che è ricco in misericordia, per l'amore immenso con cui ci ha amati, essendo noi morti per il peccato, ci ha vivificati in Cristo » (*Eph.* 3, 4). La voce della tradizione si riscontra, p. es., in Epifanio (*Adv. haer.*, 69, 52): « Dio Verbo creatore, non soggetto a causa... per un certo arcano mistero, si è incarnato spontaneamente... per esuberante amore verso l'uomo, non spinto dalla necessità, ma per volontaria deliberazione » (cf. Ireneo, *Adv. haer.*, III, 23, 5; V, 21, 3; Agostino, *Sermo* 214, 5, 6; Leone Magno, *Sermo* 22, 3). Anche se si tien conto della caduta di Adamo, non si vede la necessità dell'I., perché i beni perduti con il peccato originale erano soprannaturali e quindi gratuiti; d'altra parte la loro perdita era colpevole in Adamo e nei posteri e però Dio, senza ledere la giustizia, avrebbe potuto abbandonare a se stesso il genere umano volontariamente caduto.

Finalmente la necessità dell'I. non nasce neppure dall'ipotesi che Dio volesse salvare l'uomo caduto nel peccato originale e nei peccati personali, perché a tale scopo poteva bastare un semplice atto di perdono (cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 46, a. 2, ad. 3). S. Anselmo (*Cur Deus homo*, I, 16-18) sembra ammettere una vera e propria necessità dell'I., in base ad argomenti, che non sono apodittici; alcuni riducono il pensiero anselmiano a quello degli altri scolastici, equiparando la necessità, di cui egli parla, a una convenienza massima.

Ma se si suppone che Dio vuole la restaurazione del genere umano per via di rigorosa giustizia con una soddisfazione *de condigno*, allora i teologi sono quasi unanimi nel riconoscere una vera necessità dell'I., perché, essendo il peccato un'offesa fatta a Dio e quindi, in un certo senso, infinito, occorreva una riparazione di valore infinito, che non poteva esser fatta da una creatura, fosse pure un angelo. Solo Dio poteva offrire a se stesso una tale riparazione, ma per attuarla bisognava soffrire e però Dio doveva assumere una natura passibile come l'umana. Di qui il decreto dell'I. che è connesso con l'altro dell'esigenza di una rigorosa e adeguata soddisfazione per il peccato. Tale esigenza affiora qua e là nella S. Scrittura, quando specialmente Cristo parla di un grave precetto (ἐντολή) del Padre in ordine al sacrificio cruento del Calvario. La cosa è chiara per chi, come s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 1, a. 2, ad 2 e altrove), ammette che « peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis ». Ma Scoto (*In IV Sent.*, d. 19, a. 2, q. 1; *Ox.*, III, d. 20, q. unica) snerva questo argomento osservando che il peccato non è infinito intrinsecamente, ma solo per un motivo estrinseco, cioè perché tocca Dio; e del resto se la creatura può peccare in modo da porre un atto peccaminoso moralmente infinito, può anche riparare ponendo un atto di carità moralmente infinito, sempre per la ragione estrinseca del termine, che è Dio. I tomisti rispondono che non c'è parità tra l'offesa e la riparazione, perché l'offesa è in proporzione diretta con la dignità della persona che si offende, mentre la riparazione desume il suo valore dalla persona di chi ripara. La questione è connessa con l'altra intorno al fine, che ha una storia più complessa ed è assai viva ancora oggi.

3. *Fine.* – Anzitutto va ricordato che il fine supremo di ogni cosa creata è Dio e la sua gloria; Dio però nelle sue azioni *ad extra* non può esser mosso da nessun bene estrinseco a se stesso, ma solo dalla sua bontà identica con la sua essenza. Tuttavia una subordinazione ci può essere nelle cose create, in quanto Dio, indipendente in se stesso, può subordinare l'una all'altra le cose da Lui liberamente create (il regno minerale per il regno animale, gli animali e le piante per l'uomo, ecc.). Inoltre bisogna tener presente il *finis qui* (= il bene a cui si tende) e il *finis cui* (= il soggetto a cui si ordina il bene voluto); il fine primario (che supera ogni altro) e il fine secondario (che è subordinato al primario).

Lo stato dall'annosa questione è questo : il fine primario dell'I. è la redenzione del genere umano, di modo che nei disegni di Dio, intorno all'ordine attuale di cose, intanto c'è Cristo in quanto Adamo ha peccato ? Oppure il fine primario dell'I. è Cristo in se stesso indipendentemente dal peccato di Adamo ?

Un'opinione proposta già dall'abate Ruperto (m. nel 1135) e adottata da Alessandro di Hales e Alberto Magno, trovò in Scoto un fervido patrocinatore, che la sviluppò alla luce dell'assoluto primato di Cristo su tutta la creazione (*Reportata Parisiensia in III Sent.*, d. 7 e d. 19). Dio, egli dice, nella sua infinita sapienza deve volere prima il bene che il male e perciò prima l'I. che il peccato di Adamo. Non dunque Cristo al peccato, ma il peccato a Cristo fu ordinato nella mente divina, sicché se Adamo non avesse peccato ci sarebbe stata ugualmente l'I. Il peccato di Adamo influisce soltanto nel senso che il Verbo assume una natura passibile per espiarlo. L'altra opinione è quella adottata da s. Tommaso e dai tomisti di varie scuole : l'I., secondo l'ordine attuale delle cose, è ordinata alla redenzione del genere umano, come risulta dalla divina Rivelazione, sicché se Adamo non avesse peccato, l'I. non sarebbe avvenuta. Tuttavia in altro ordine di cose l'I. avrebbe potuto aver luogo anche senza quel peccato. S. Tommaso difende questa opinione con molta moderazione, attaccandosi, più che ad argomenti di ragione, alla S. Scrittura : « Unde cum in S. Scriptura ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur Incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod, peccato non existente, Incarnatio non fuisset; quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 1, a. 3). S. Bonaventura (*In III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2) riconosce che l'opinione tomistica è più consona « pietati fidei », mentre l'altra arride di più alla ragione. I discepoli di s. Tommaso e di Scoto, specialmente i moderni, hanno inasprito il contrasto delle due opinioni. In verità l'opinione scotistica è più seducente, ma non ha quei saldi fondamenti nella dottrina della fede, che può vantare [illegible] tomistica. Nel Nuovo Testamento è frequente il [illegible]no alla redenzione dell'uomo come fine dell'I. del Verbo : « Non enim misit Deus filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum » (*Io.* 3, 17 : cf. *Lc.* 19, 10; *Mt.* 9, 13; *Gal.* 4, 4; *I Tim.* 1, 15). Parimenti i Padri : Ireneo (*Adv. haer.*, V, 14, 1) : « Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset ». S. Agostino (*Serm.* 174, 2) : « Si homo non perisset, filius hominis non venisset » (v. anche : Atanasio, *Adv. Arianos oratio*, 2, 56; s. Giovanni Crisostomo, *In Ep. ad Hebr. hom.*, 5, 1; s. Ambrogio, *De Incarnationis Dominicae sacramento*, 6, 56; s. Leone Magno, *Sermo*, 77, 2). La Chiesa accoglie nel Simbolo la stessa idea : « Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est ». Trattandosi della libera volontà di Dio, come ammonisce s. Tommaso, bisogna diffidare degli argomenti di ragione e stare alla testimonianza della Rivelazione divina. Alcuni hanno tentato una conciliazione delle due opinioni (cf. F. Suárez, *De Incarnatione*, disp. 5, sect. 2; recentemente : I. M. Rocca-G. M. Roschini, *De ratione primaria exsistentiae Christi et Deiparae*, Roma 1941).

Non è qui il luogo di fare la rassegna di tutti gli argomenti delle due sentenze. Basta fare alcuni rilievi. L'opinione tomista, più radicata nella Rivelazione, merita maggiore consenso anche perché dà risalto al mistero della Croce, per cui ogni cristiano può e deve ripetere con s. Paolo : « Dilexit me et tradidit semetipsum pro me » (*Gal.* 2, 20). La Redenzione non esclude l'altro fine, il primato di Cristo, se si distingue il *finis qui* (Cristo voluto per se stesso) e il *finis cui* (l'uomo da redimere). L'opinione scotista esalta il primato di Cristo, ma riduce la sua passione e morte a un episodio secondario. Meglio è non vivisezionare troppo il complesso disegno di Dio, che ha voluto il mondo com'è, con Cristo al centro, ma legato decisamente all'opera mirabile della umana redenzione.

4. *Causalità efficiente*. – L'I. come azione divina *ad extra*, appartiene evidentemente alle tre Persone divine in comune; ma terminativamente è propria del Verbo in senso personale, esclusivo : « tres enim Personae fecerunt ut humana natura uniretur uni Personae filii » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 3 a. 4). Solo per appropriazione l'I. suole attribuirsi allo Spirito Santo.

Si discute se una creatura poteva essere assunta come causa strumentale dell'I. La delicata questione si pone specialmente riguardo alla S.ma Vergine e alla sua funzione materna. In linea generale è più sicuro escludere una causalità strumentale dell'I. L'agente strumentale nel caso dovrebbe esercitare un'azione dispositiva, che si terminerebbe al Verbo, cui l'umanità è immediatamente congiunta, secondo la migliore opinione. Ora un'azione di tal genere ripugna. Quanto alla S.ma Vergine non si deve parlare di causa strumentale (come facevano gli antichi per una scarsa informazione fisiologica intorno alla concezione) : Maria, come ogni altra madre, contribuisce alla concezione della Umanità di Cristo come causa principale nel suo ordine, cioè come concausa insieme a Dio, in quanto esibì alla virtù divina, ineffabilmente fecondatrice, la materia per la formazione del corpo di Gesù. Non avendo ricevuto, come le altre madri, alcun elemento estrinseco nella fecondazione, ella è Madre vera del Verbo Incarnato, più che non sia qualunque altra madre del proprio figlio. Però la funzione materna di Maria non ha per oggetto il Verbo, ma la sua Umanità, che è terminata dalla sussistenza del Verbo (v. MATERNITÀ DIVINA).

IV. TRASCENDENZA DEL MISTERO DELL'I. – È dottrina teologicamente certa (se non proprio dottrina di fede) che l'I. è un mistero (v.) strettamente detto, che perciò trascende le forze della ragione umana, la quale né può intuirlo prima della Rivelazione, né può comprenderlo e dimostrarlo dopo. S. Paolo dice che il mistero di Cristo fu nascosto da secoli e poi rivelato ai santi (*Col.* 1, 26; cf. *I Tim.* 3, 16). S. Agostino (*Ad Volusianum*, 2, 8) parla dell'incomprensibilità dell'I. e conchiude : « In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis ». E s. Leone Magno (*Serm. in nativ. Domini*, 9, 1) : « Utramque substantiam in unam convenisse personam nisi fides credat, sermo non explicat ». S. Tommaso (*C. Gent.*, 4, 27) : « Quod quidem (mysterium Incarnationis) inter divina opera maxima rationem excedit : nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo verus ». La ragione di questo mistero sta nella trascendenza dell'azione divina, che operò l'I.; d'altra parte la mente umana non può risalire alle cose divine se non attraverso le creature e nel creato non c'è un effetto che porti alla conoscenza di una Persona divina, perché gli effetti della creazione sono indifferentemente comuni alle tre Persone. Dunque, dopo la Rivelazione, la ragione umana può risolvere le obbiezioni contro l'I., sottolineare la convenienza, ma non ne può dimostrare positivamente né l'intima costituzione né la possibilità intrinseca.

Pertanto l'I. non ha riscontri in altre religioni. Banale sarebbe l'accostamento dell'I. ai miti greco-romani dei semidei : né meritano troppa considerazione altri paragoni proposti con disinvoltura in certi manuali di storia delle religioni comparate, nei quali spesso la fantasia riempie il vuoto della documentazione e l'ignoranza deforma il dogma cristiano. Tipico il libro di E. Schuré, *I grandi iniziati* (trad. it., Bari 1932). Quello che potrebbe avere un certo interesse in questa materia è il mito indiano di Kṛṣṇa presentato come l'incarnazione di Viṣṇu, anzi dello stesso Brahmā. Ma se da una parte la leggenda poetica accumula su tale personaggio le cose più strane e più grottesche (celebri le sue gesta erotiche), d'altra parte è difficile trovare un concetto chiaro nel groviglio delle elucubrazioni teologiche sviluppatesi intorno a lui

nei primi secoli dell'èra cristiana. Qualche apparente analogia del suo mito con il mistero di Cristo autorizza, se mai, ad arguire un influsso cristiano sulla rinnovata leggenda indiana. Per questo e per altri raffronti si rimanda agli autori specializzati. L'I. è un mistero genuinamente cristiano, frutto di Rivelazione divina, non di umane speculazioni.

BIBL.: 1. S. Scrittura: J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 2 voll., Parigi 1927-28 (in molti punti è toccata la dottrina dell'I.); L. De Grandmaison, *Jésus-Christ*, 2 voll., 11ª ed., ivi 1931; F. Prat, *Jésus-Christ*, ivi 1933; J.-M. Vosté, *De mysteriis vitae Christi*, Roma 1935; F. Amiot, *L'enseignement de st Paul*, 2 voll., Parigi 1938, passim; F. Ceuppens, *Theologia biblica: De Incarnatione*, III, Roma 1939; M.-J. Lagrange, *L'Evangelo di Gesù Cristo*, trad. it. di L. Grammatica, Brescia 1941; J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Parigi 1946. – 2. Santi Padri: Ph. Kuhn, *Die Christologie Leos I.*, Würzburg 1894; H. Straubiger, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bonn 1906; anon., *Doctrina Patrum de Incarnatione*, ed. F. Diekamp, Münster 1907; E. Weigl, *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius*, Paderborn 1914; id., *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*, Kempten 1925; I. Lenz, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Treviri 1925; B. Nisters, *Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe*, Münster 1930; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, 3 voll., Parigi 1928-31, passim; F. Gallesio, *La dottrina cristologica di s. Massimo vescovo di Torino*, Roma 1937; M. F. Stepanich, *The Christologie of Zeno of Verona*, Washington 1948. – 3. Scolastici: J. Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt*, 2 voll., Vienna 1875; F. Anders, *Die Christologie des Robert von Melun*, Paderborn 1927; F. Richeldi, *La Cristologia di Egidio Romano*, Modena 1938; R. F. Studeny, *John of Cornwal an opponent of nihilianism*, Moedling (Vienna) 1939; M. Fitzthum, *Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert*, Plan 1939; F. Poppenberg, *Die Christologie des Hugo von St. Viktor*, Hiltrup 1939; F. Haberl, *Die Inkarnationslehre des hl. Albertus Magnus*, Friburgo in Br. 1939; G. Ciolini, *Agostino da Roma e la sua Cristologia*, Firenze 1944. – 4. S. Tommaso: A. Villard, *L'Incarnation d'après st Thomas d'Aquin*, Parigi 1909; B. Schwalm, *Le Christ d'après st Thomas d'Aquin*, ivi 1909; Ch. V. Héris, *Le mystère du Christ*, ivi 1927; J. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn 1931; G. Albrecht, *L'Uomo-Dio secondo la dottrina di s. Tommaso d'Aquino*, 2 voll., trad. it., Torino 1941. – 5. Opere moderne: F. Stentrup, *De Verbo Incarnato, Christologia*, 2 voll., Innsbruck 1882; J. B. Franzelin, *De Verbo Incarnato*, 2ª ed., Roma 1902; L. Janssens, *De Deo-Homine*, Friburgo in Br. 1912; G. Mattiussi, *In tractatum de Verbo Incarnato*, 2ª ed., Roma 1925; E. Pinard de la Boullaye, *Gesù*, 9 voll., trad. it., Torino 1930-40 (è il corso di conferenze a Notre-Dame di Parigi, in cui il mistero dell'I. è studiato sotto tutti gli aspetti e ne è messa in particolare luce la trascendenza); A. D'Alès, *De Verbo Incarnato*, Parigi 1930; L. Billot, *De Verbo Incarnato*, 6ª ed., Roma 1932; G. Tessarolo, *La nozione di soddisfazione e la necessità dell'I. presso G. Vasquez*, Roma 1942; G. Bardy-A. Tricot, *Le Christ*, Parigi 1935; M. Cordovani, *Il Salvatore*, 2ª ed., Roma 1945; P. Parente, *De Verbo Incarnato*, 2ª ed., ivi 1946; P. Galtier, *De Incarnatione et Redemptione*, 2ª ed., Parigi 1947; M. G. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, trad. it. di I. Gorlani, Brescia 1949, p. 239 sgg.; A. Michel, *Incarnation*, in DThC, VII, coll. 1445-1539; id., *Jésus-Christ*, *ibid.*, VIII, coll. 1108-1411.

Pietro Parente

INCAS: v. PERÙ, RELIGIONE del.

INCENSIERE: v. TURIBOLO.

INCENSO. - Sostanza resinosa, che bruciata emette un gradito odore aromatico e fumo.

I. SACRA SCRITTURA. – Nella Bibbia si parla spesso di i. (ebr. *lĕbhônāh*, grecizzato in λίβανος, perché « bianco », almeno nella qualità più pregiata, cf. Plinio, *Hist. natur.*, XII, 14), specialmente nella legislazione rituale. L'uso dell'i. ricorreva di continuo nel culto ebraico.

Già nel Tabernacolo mosaico vi era un apposito altare (v.) dei profumi, sul quale mattina e sera il sacerdote faceva ardere un miscuglio di sostanze aromatiche, cioè storace, onice, galbano ed i. (*Ex.* 30, 34). Questa miscela detta *thymiana* (*ibid.* 30, 9; *Num.* 16, 7. 47) era riservata all'uso cultuale sotto pena di morte (*Ex.* 30, 38).

L'i. era prescritto per le oblazioni (*Lev.* 2, 1. 2. 15. 16), mentre era proibito nei sacrifizi di espiazione (*ibid.* 5, 11) e nelle offerte per il rito della gelosia (*Num.* 5, 15); di esso venivano cosparsi anche i dodici « pani di presentazione » (*Lev.* 24, 7). Tanta era l'importanza dell'i. che talvolta esso è nominato espressamente insieme agli animali e ad altre offerte incruente (cf. *Ier.* 17, 26; 41, 5); all'inizio dell'èra volgare si parla, in una precisazione cronologica, dell'« ora dell'i. » (*Lc.* 1, 10). La fragranza dell'i. suggerisce immagini graziose al *Cantico dei Cantici* (4, 6. 14); la sua colonna di fumo giunge gradita a Dio come la preghiera (cf. *Ps.* 140, 2; *Apoc.* 8, 3. 4). La Bibbia allude al suo alto costo, trattandosi di un prodotto importato da Saba (*Ier.* 6, 20) e da altre località dell'Arabia meridionale (*Is.* 68, 6). La medesima provenienza è indicata da autori classici (cf. Virgilio, *Georg.*, I, 58). L'i. veniva estratto, a quanto sembra, dalla *boswellia Carteri* della famiglia delle *burseraceae*.

BIBL.: E. Levesque, *Encens*, in DB, II, coll. 1768-75; I. Loew, *Die Flora der Juden*, I, Vienna 1926, pp. 312-14.

Angelo Penna

II. LITURGIA. – L'uso dell'i. nel culto è attestato dalla più remota antichità presso tutti i popoli orientali. Malachia ne aveva profetizzato l'uso nel Nuovo Testamento: « Et in omni loco thus adolebunt » (I, 11, secondo il testo ebraico e la versione greca dei LXX), La liturgia cristiana fu per qualche tempo ostile, soltanto perché preoccupata di staccarsi dagli usi pagani. Si spiegano così le affermazioni precise di Tertulliano che, elencando i doni del cristiano a Dio afferma: « non grana thuris unius assi arabicae arboris lacrimas » (*Apolog.*, 30); di s. Agostino: « Securi sumus: non imus in Arabiam thus quaerere » (*Enarr. in ps.*, IXL, 14). Per questo motivo altre asserzioni anteriori alla metà del sec. IV che sembrano alludere all'uso cristiano dell'i. debbono essere intese come allegoriche; quella poi del *Liber pontificalis* per papa Sotere (162-70) risale al sec. VI. Tuttavia non si escludeva l'uso dell'i. nelle case dei cristiani e talvolta negli edifici sacri, ma soltanto per profumare l'ambiente: a questo servivano gli incensieri donati da Costantino alla Basilica Lateranense. Quando poi nella seconda metà del sec. IV il pericolo pagano diminuì, probabilmente l'i. entrò nell'uso liturgico.

Alcuni autori dubitano che un passo di s. Ambrogio: « utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus » (PL 15, 1625) abbia significato reale piuttosto che allegorico: altri ne fanno il testo più antico attestante l'uso dell'i. nella Messa. Affermazioni esplicite invece si hanno in Paolino da Nola (*ibid.* 61, 637) e Gregorio Magno (*ibid.* 77, 989). Il primo testo diretto è però del sec. VII (*Ordo rom.*, I) e l'i. è usato in onore del Papa e dell'Evangeliario nella processione che accompagna il Sommo Pontefice all'altare per la celebrazione della Messa. L'uso liturgico dell'i. è dunque in Occidente posteriore nei confronti dell'Oriente, dove è attestato sicuramente dal sec. IV.

L'influsso orientale si fece poi sentire dapprima in Gallia e poi a Roma dove, con il sec. IX, s'introdusse l'incensazione dell'altare e poi del clero e delle oblate. Nella prima metà del sec. XIV (*Ordo* XIV) è costituito quello che oggi prescrivono le rubriche. Parallelamente è introdotto alle Lodi ed al Vespero durante il canto del *Benedictus* (nella liturgia ambrosiana l'incensazione è posticipata ai salmi in *Laudate*) e del *Magnificat*. L'i. veniva adoprato anche in onore dei defunti, tanto più se martiri o confessori, ed anzi da qui venne l'uso d'incensare da ogni lato l'altare dove appunto sono raccolte le reliquie di santi. Nel tardo medioevo, dimenticate le finalità primitive dell'i., gli venne dato l'Ufficio « ut omnis nequitia daemonis propellatur; fumus enim incensi valere creditur ad daemones effugandos » (Innocenzo III, *De sacrificio Missae*, 2, 17). La forza purificatrice non era però intesa come intrinseca dell'i., ma dovuta al fatto di essere stato benedetto. Da allora vennero incensate palme, candele, ceneri, ecc. nelle diverse cerimonie. Rimane sempre fondamentale però che l'i. si offre alla divinità direttamente o indirettamente nelle persone o cose che richiamano Dio. Fu sempre ritenuto il simbolo più bello della preghiera secondo le parole stesse dell'*Apoc.*

(8, 3-4): « Io vidi venire un angelo, che portava un incensiere d'oro e si presentava all'altare: e gli fu dato molto i., e la fragranza dell'i. saliva dalle mani dell'angelo attraverso le preghiere dei santi su su fino a Dio ».

BIBL.: G. C. Atchley, *A history of the use of incense*, Londra 1909; E. Fehrenbach, *Encens*, in DACL, V, coll. 2-21.

Enrico Cattaneo

INCERTI. - Denominazione con cui si sogliono indicare quelle prestazioni volte a procurare un decoroso sostentamento a coloro che sono preposti a pubblici uffici ecclesiastici, p. es., ai parroci.

Consistono in competenze per le funzioni sacre, quand'anche compiute da altri, e in onorari per atti di archivio (*iura stolae*).

La misura delle une e degli altri è fissata dalla legittima consuetudine o dalla tariffa preparata dai vescovi in sede di concilio provinciale o di conferenza episcopale e approvata dalla S. Sede (cann. 463 § 1, 1507 § 1).

Il parroco è tenuto strettamente a prestare gratuitamente il suo ministero per coloro che non siano in grado di corrispondere il dovuto (can. 463 § 2); anzi egli non può rifiutarsi di amministrare i Sacramenti, né negare il funerale, ancorché gli venga rifiutato il legittimo emolumento che non superi la capacità economica di coloro che ne lo richiedono (can. 463 § 4). In questa circostanza il dovere di esercitare il proprio ministero non viene meno dinanzi alla violazione di un diritto alla prestazione.

Infine non è lecito esigere degli onorari più alti di quelli prestabiliti. Se lo avesse fatto, il parroco è tenuto a restituire a chi spetta il di più e qualora omettesse la restituzione, gli può essere inflitta una multa, mentre, in caso di recidiva, può essere sospeso dal suo ufficio e, se gravemente colpevole, può essere persino rimosso dal suo ministero (can. 463 § 2408).

Circa il fondamento etico-giuridico di questi proventi e la modalità con cui si debbono esigere v. STOLA.

Francesco Ercolani

INCESTO. - I. NOZIONE. – Da *incestus* (*non castus*) è il peccato carnale tra consanguinei o affini, i quali, secondo la legge naturale ed ecclesiastica, non possono contrarre valido Matrimonio tra loro (v. AFFINITÀ; CONSANGUINEITÀ).

S. Agostino giustamente osserva che, se all'inizio del genere umano l'unione tra fratelli e sorelle fu una condizione necessaria per la propagazione del genere umano, col cessare di questa necessità, tale unione fu condannata dalla religione (*De civit. Dei*, l. XV, cap. 16, n. 1: PL 41, 457-58). Di conseguenza, al principio del genere umano, l'unione tra fratello e sorella non deve essere considerata come unione incestuosa, avendo il Creatore così disposto per la propagazione e conservazione del genere umano.

II. STORIA. – 1. *Presso i popoli primitivi.* – Per molto tempo, considerando la cultura totemista dell'Australia come la più antica, si è sostenuto che la più antica forma della proibizione dell'i. è quella del *clan* totemico, definito dal Durkheim « un gruppo di individui che si considerano parenti gli uni degli altri, ma che riconoscono queste parentele esclusivamente da questo segno particolarissimo, che essi sono portatori dello stesso *totem* » (v. TOTEMISMO). Si è partiti, insomma, dal presupposto che la più antica umanità, non conoscendo il matrimonio, sia vissuta nella promiscuità dei sessi e poi, per porvi rimedio, abbia escogitata la divisione del *clan* prima in due e dopo in più classi matrimoniali con la legge dell'esogamia. Donde la proibizione dell'i. Il Frazer lo spiega chiaramente così: « Detto in breve, il sistema a due classi ha per effetto di proibire il matrimonio tra fratelli e sorelle, ma non sempre il matrimonio tra genitori e figli, né tra i figli di un uomo e quelli della sua sorella. Il sistema a quattro classi ha per effetto di proibire il matrimonio tra fratelli e sorelle e tra genitori e figli, ma non il matrimonio tra i figli di un uomo e quelli di sua sorella. Ogni dicotomia successiva ha quindi per risultato di cancellare una nuova classe di parenti dalla lista delle persone, con cui il matrimonio può essere contratto, cioè di aggiungerne una di più alla lista dei gradi proibiti ». Questa teoria prettamente evoluzionista è stata superata dall'etnologia moderna con ricerche più ampie e precise, dalle quali risulta che la più antica forma di matrimonio, come riconosceva già nel 1912 il grande studioso della psicologia dei popoli W. Wundt, è la monogamia, e l'organizzazione sociale dei totemisti australiani con la proibizione dell'i. che vi è congiunta, non è la più antica.

Oggi si devono distinguere, secondo i grandi progressi della sociologia dei primitivi in etnologia, molte forme di proibizione dell'i., di cui quella totemista non è che una fra le tante forme che variano per l'ampiezza e gli effetti, come variano le diverse forme caratteristiche della parentela di consanguineità e di affinità, con cui la proibizione dell'i. è strettamente connessa (v. PARENTELA). Gli Andamanesi, ad es., contavano tre generazioni di parenti; essi osservavano l'esogamia di una grande famiglia: genitori, figli e figli dei figli, i nipoti; in linea collaterale: fratelli e sorelle e loro prole. Non vi era alcuna proibizione di sposare una persona dello stesso nome, sia che fosse di un'altra tribù, sia che fosse della propria comunità. Così è più o meno presso i popoli raccoglitori, che, etnologicamente, sono i più antichi dell'umanità. Presso i Mongoli, al contrario, la proibizione dell'i. comprende molte generazioni di consanguinei, cioè tutte le persone del *clan*, finché questo, in caso di necessità, non si divide per formare una nuova unità esogamica; quindi spesso il *clan* equivale praticamente ad una tribù avente un gran numero di generazioni di consanguinei. La parentela di affinità invece finisce al primo grado, perché è permesso il matrimonio tra cugini di primo grado, figli di fratello e di sorella. Così è in genere presso i popoli pastori nomadi.

Sarebbe troppo lungo parlare delle altre forme caratteristiche dell'i.; solo si deve rilevare qui una forma di proibizione dell'i., che è universale, cioè è osservata presso tutti i popoli. Essa riguarda i consanguinei in linea retta, collaterale con qualche variante, ed i più stretti affini. Tra questi parenti l'i. è ritenuto grave e spesso viene punito con la pena di morte.

Nel giudicare l'i. i popoli primitivi sono guidati dal senso morale, per cui distinguono chiaramente la proibizione giuridica dell'i., che può comprendere tante generazioni, da quella morale. Lo rilevava il p. Schebesta presso i Pigmei del Kivu; lo Shirokogoroff presso i Tungusi e i Manciuriani; il Malinowski presso gli abitanti delle Isole Tobriand nella Melanesia; come si nota pure presso i popoli della famiglia linguistica tibeto-cinese. Così presso questi ultimi e i Tungusi e i Manciuriani si può formare una nuova unità esogamica, dividendo i discendenti patrilineari che possono riportarsi ad un antenato comune entro i cinque gradi di parentela, che sono contati alla cinese, incominciando cioè dalla propria persona. Ciò riporta ad una grande famiglia: genitori, figli e figli dei figli; tre generazioni di consanguinei. Il Malinowski, dopo avere distinti sette gradi di avversione dell'i. presso i suddetti popoli da lui esplorati, rileva espressamente che non vi è alcun dubbio che il *tabu* che separa i membri della stessa famiglia sia, nella realtà della vita tribale se non in teoria legale, una forza distinta, aggiunta al *tabu* esogamico. Il suo influsso si constata non solo nella separazione del padre e della figlia, ma anche nel fatto che l'i. con la propria madre e sorella eccita un'indignazione morale (vi è la pena di morte) incomparabilmente più grande che l'i. con una cugina, senza parlare dell'i. con una madre « classificatoria » e con una sorella « classificatoria » che viene facilmente condonato.

Dallo studio della parentela risulta che i popoli distinguono e riconoscono il capostipite della famiglia, del *clan*, della tribù, del popolo e di tutta l'umanità, eppure

di questi capostipiti solo l'ultimo, il più prossimo e la sua prole sono oggetto della più rigorosa proibizione dell'i., ed è veramente universale. Similmente lo è per quella della parentela della consanguineità collaterale rispetto alla fraternità umana universale e quella proveniente dai diversi capostipiti. A somiglianza della parentela di consanguineità è giudicata quella di affinità.

Come si spiega la proibizione dell'i.? Si distingue la spiegazione delle forme particolari di tale proibizione, legate ai diversi tipi di parentela, da quella universale. Quella delle forme particolari trova la sua spiegazione nella formazione del tipo di civiltà cui appartengono; questa invece si riduce alla ricerca del perché è proibito il matrimonio e ogni relazione sessuale tra genitori e figli e tra i fratelli e le sorelle.

Accantonata la spiegazione del Durkheim, secondo la quale il totemismo diede origine alla credenza che il sangue, specialmente quello mestruo delle donne, sia sede di virtù magiche, credenza che egli ritiene la causa prima dell'esogamia, specialmente perché la proibizione dell'i. risulta precedente alle credenze magiche, e perché l'evoluzionistica promiscuità primitiva dei sessi è insostenibile, cadono anche quella di Mc Lennan, fondata sull'infanticidio delle bambine e quella di Lord Avebury sul ratto delle donne, ecc.

Il Westermarck, il Darwin, l'Havelock Ellis e il Crawley hanno addotta una ragione psicologica, secondo la quale tra persone, specialmente parenti, che vivono e crescono insieme fin dalla più tenera età, non si sviluppano affatto o difficilmente quegli stimoli che portano alla passione dell'amore e al matrimonio. Questa spiegazione, come ha giustamente osservato il p. Schmidt, potrà valere al più per giustificare la proibizione dell'i. tra persone della stessa età o generazione, non quella tra i genitori e i figli, che è la più grave e avversata ovunque. In essa vi può essere qualche cosa di vero; la mancanza di attrazione dei sessi che può condurre al matrimonio, si ha ancor più nella differenza di età tra ascendenti e discendenti. Ma realmente la ragione più profonda è morale: il fatto di dovere esercitare la loro autorità, impedisce ai genitori di fare il matrimonio con i loro figli; il timore reverenziale dei figli verso i genitori non lascia venire in loro il desiderio di unirsi in matrimonio con i genitori. L'etnologo sa bene quanta importanza hanno gli anziani nelle società primitive, per cui la gioventù conta poco o niente e deve tutto imparare e ricevere dagli anziani.

La natura etica dell'esogamia tra parenti stretti risulta poi chiarissima dalla proibizione dell'i. tra parenti stretti affini.

La ragione poi che dànno i popoli primitivi della proibizione dell'i. è una ragione religiosa. Così i Semang della Penisola di Malacca, quando si commette un i. o un adulterio, dicono: *Lawaid Karé*, cioè peccato contro *Karé* (Dio). Parimenti presso i Tungusi, quando è necessario formare una nuova unità esogamica, dividendo il *clan*, contando cinque generazioni, si fa un sacrificio a *Buga*, l'Essere Sommo, l'autore dell'ordine morale, per annunziargli il fatto della divisione esogamica.

La proibizione dell'i. dev'essere esistita fin dai primordi dell'umanità. Ammessa l'unità di origine del genere umano da una prima coppia umana, come ritengono oggi la maggior parte degli antropologi, etnologi e linguisti, si deve pure ammettere necessariamente che i primi matrimoni furono tra fratelli e sorelle. Ciò però non come è inteso dagli evoluzionisti che suppongono una primitiva promiscuità dei sessi, ma come un'eccezione alla regola, eccezione richiesta dalla necessità, perché poi dovette intervenire subito la proibizione di tali matrimoni. Ciò è indicato da molte ragioni. La famiglia, come ha osservato giustamente il p. Schmidt, è di per sé centripeta, tende all'interno, ma la società per accrescersi ha bisogno di una tendenza centrifuga. Ora, se agl'inizi dell'umanità non fosse esistita l'esogamia tra parenti stretti, si sarebbe, a lungo andare, disseccata già fisicamente la fonte dell'incremento del genere umano, per infecondità del matrimonio. Ciò si osserva tra i popoli ridotti in piccolo numero, come, ad es., tra gli Ainu, in cui si sviluppa una estrema irritabilità nervosa e che si avviano ad una rapida estinzione.

Anche sotto l'aspetto morale, mancando la proibizione dell'i., sarebbe venuta a mancare, come si è detto, l'autorità dei genitori. Con ciò sarebbe stata distrutta la base più potente di ogni vera cultura; la tradizione, con il trapasso di ciò che le generazioni precedenti hanno fatto, sarebbe divenuta impossibile.

Sotto l'aspetto poi prettamente sociale, le conseguenze dell'i., osserva lo stesso p. Schmidt, sarebbero state fatali. Non si sarebbero mai potuti avere quei grandi raggruppamenti sociali, che sono indispensabili al pieno sviluppo di tutte le facoltà dell'uomo.

Etnologicamente, dalla unità di forma della legge proibitiva dell'i., che si è detta universale, si deduce la sua esistenza al principio dell'umanità. Infatti, se la proibizione dell'i. in questa forma non fosse esistita fin dagl'inizi dell'umanità, ma fosse stata escogitata dopo la separazione dal centro comune, vi sarebbero state non una, ma molteplici forme di proibizione dell'i., come si osserva nei diversi tipi di civiltà.

Bibl.: E. Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, in *Année sociologique*, 1 (1896-97), pp. 1-70; E. Crawley, *The mystic rose. A study of primitive marriage*, Londra 1902; I. G. Frazer, *Totemism and exogamy*, ivi 1911; W. I. Thomas, *Sesso e società*, Torino 1911; W. Schmidt-W. Koppers, *Völker und Kulturen. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Ratisbona 1924, p. 152 sg.; E. Westermarck, *History of human marriage*, II, Londra 1925, cap. 19; H. Töben, *Über Inzest*, Vienna 1925; Br. Malinowski, *Sex and repression in savage society*, Londra 1927; J. G. Frazer, *L'homme, Dieu et l'immortalité*, trad. francese, Parigi 1928, p. 109 sg. e passim; Br. Malinowski, *The sexual life of savages in North-western Melanesia. An ethnographic account of courtship, marriage and family life among the natives of the Tobriand Islanders, British New Guinea. With preface of Havelock Ellis*, ivi 1929, pp. 384, 389, 416, 451; F.R.S. Raglan, *Incest and exogamy*, in *Journal of anthropological Institut*, ivi 1931; E. H. Man, *The Adaman islanders*, ristampa, ivi 1932, pp. 58-59, 67-68; I. M. Cooper, *Incest prohibitions in primitive culture*, in *Primitive man*, Washington 1932; L. Vannicelli, *La famiglia cinese. Studio etnologico*, Milano 1943, p. 93 sg. e passim; id., *L'unità del genere umano*, in *Morale e biologia*, ivi 1944, p. 1536; W. Schmidt, *Sechs Bücher von der Liebe, von der Ehe, von der Familie*, Lucerna 1945; M. Schulien, *L'unità del genere umano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, linguistiche ed etnologiche*, 3ª ed., Milano 1946; P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmäen von Ituri. Ergbenisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen*, II, Bruxelles 1948, p. 357 sg.; W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Vienna 1949, pp. 35-42; L. Vannicelli, *La parentela di consanguineità e di affinità e la proibizione dell'i.*, in *Atti del XIV Congresso internazionale di sociologia*, Roma 1950.

Luigi Vannicelli

2. *Ebrei*. – Nella *Gen.* 19, 31-38 è ricordato per condannarlo l'i. di Lot con due sue figlie. Poi nella legislazione mosaica furono proibite le unioni della madre con il figlio, del figlio con la donna del padre, del fratello con la sorella uterina o germana, del nonno con la nipote, del nipote con la sorella del padre o della madre, perché, come osserva la legge, si tratta della stessa carne (*Lev.* 18, 7-15). Tra gli affini furono vietate le unioni tra il nipote e la moglie dello zio, tra il suocero e la nuora (*ibid.* 18, 14-15). Le pene stabilite contro gli incestuosi erano gravi: così chi peccava con la matrigna, con la nuora, con la figliastra, con la sorella germana o uterina doveva subire la pena di morte insieme con la donna (*ibid.* 20, 11, 12, 14, 17). Del nipote che commette i. con la zia paterna o materna è detto che insieme con la donna porterà la pena del suo delitto (non è stabilita la pena). Se uno si macchierà d'i. con la moglie dello zio paterno o materno, morrà con lei senza figli (*ibid.* 20, 19-21). Nel Deuteronomio sono lanciate maledizioni contro gli incestuosi e sono ricordati gli i. più gravi (*Deut.* 27, 20, 22-23).

La S. Scrittura ricorda ancora i rapporti incestuosi di Ammon, figlio di David, con Thamar, sorella di Absalom (*II Sam.* 13, 11-22), e di Absalom con le concubine di David (*ibid.* 16, 21-22), ecc. S. Giovanni Battista fu imprigionato per aver rimproverato Erode Antipa, che aveva, contro la legge, presa come moglie la moglie del fratello Filippo vivente (*Mc.* 6, 17-18).

3. *Romani*. – Nel diritto romano antico era considerata i., oltre all'unione con una vestale, ogni unione tra persone fra le quali esisteva un divieto di matrimonio, basato su quel complesso di norme tradizionali e religiose

che vanno sotto il nome di *fas*. Anche nella *lex Iulia de adulteriis*, secondo la recente dottrina, il concetto ed i casi dell'i. si fanno risalire ai *veteres mores* (cf. D. 23, 2, 29, 1); nell'età classica, però, non tutte le violazioni dei divieti matrimoniali costituiscono i., alcune di esse rientrando nel concetto di *stuprum*. In base a questo nuovo concetto è i. l'unione fra ascendenti e discendenti, anche se la parentela sia solo adottiva, l'unione fra fratelli, quella con lo zio o la zia paterni e materni, l'unione tra affini in linea retta, anche dopo sciolto il matrimonio che ha dato luogo all'affinità; accanto a questi, che sono casi indubbi, è probabile che la giurisprudenza classica ne abbia collocati altri, quali, ad es., l'unione di un coniuge con i figli nati all'altro coniuge posteriormente al divorzio, quella del figlio con la concubina del padre.

La legislazione imperiale dell'epoca postclassica fissò nuovi divieti matrimoniali che possono essere collegati a quelli antichi stabiliti dai *mores* e farsi quindi rientrare nel concetto di i.; così si vedono proibite le unioni tra affini in linea collaterale entro il secondo grado, quelle tra cugini e, per influsso della nuova religione, quelle fra cristiani ed Ebrei.

Non grande importanza si deve attribuire, secondo la recente dottrina, alla distinzione fra i. *iure civili* (proibito *legibus*) ed i. *iure gentium* (proibito *moribus*), distinzione che è probabilmente postclassica, originata dalla costituzione di Caracalla che estese la cittadinanza a tutto l'Impero, quindi anche a quelle province orientali in cui unioni riprovate dal costume romano erano assai diffuse.

III. Disciplina del Cristianesimo. – 1. *Prima del CIC*. – Nel Concilio apostolico di Gerusalemme viene proibita la fornicazione e quindi anche tutte le unioni incestuose riprovate nel Pentateuco (*Act.* 15, 19-21). S. Paolo esclude dalla comunità di Corinto uno che aveva preso in moglie la sua matrigna (*I Cor.* 5, 1-8). I Concili dal sec. IV sanzionano gravi pene contro gli incestuosi. Così il Concilio di Elvira, all'inizio del sec. IV, nel can. 61 ordinò che se un uomo sposava una cristiana sorella della moglie tutti e due erano privati della comunione per cinque anni, salvo un'anticipata riconciliazione in caso di pericolo di morte (Mansi, II, 15-16). Il Concilio di Neocesarea (314-25) nel can. 12 scomunicò fino alla morte la donna che sposava successivamente due fratelli e, in caso di morte di una delle parti, l'altra doveva continuare la penitenza (*ibid.*, 539). Il Concilio Trullano (Quinisesto) del 692, nel can. 54 annullava i matrimoni incestuosi, scomunicando i trasgressori per 7 anni (*ibid.*, XI, 698). Il Concilio di Worms dell'888 nel can. 32 proibiva i matrimoni incestuosi, però lasciava la libertà di contrarre matrimonio quando vi fosse dubbio di grado proibito. Il Concilio Lateranense IV del 1215 con il can. 50 tolse la proibizione per il 3° e 2° grado di affinità e restrinse la consanguineità al 4° grado per la difficoltà di osservare la proibizione in gradi più elevati (Mansi, XI, 1035-38).

2. *Disciplina canonica attuale*. – Il CIC ha ristretto la nozione dell'i. Infatti prima l'affinità nasceva anche dal rapporto illecito, invece tale affinità è attualmente esclusa. Però, mentre, prima, dal matrimonio rato e non consumato si aveva solo l'impedimento di pubblica onestà, ma non i., oggi invece l'affinità sorge da ogni Matrimonio validamente contratto, benché non sia stato consumato e, quindi, nel caso nostro, si avrebbe i. se due affini commettessero peccato carnale. Non vi è i. nell'unione tra quelli che sono uniti da parentela legale, comunque sia considerato nei singoli luoghi tale impedimento, cioè dirimente o impediente, perché il vincolo è semplicemente legale o spirituale.

3. *Pene canoniche*. – S. Paolo e i Concili hanno punito l'i. con pene severe come la scomunica perpetua o temporanea, pene corporali, proibizione di contrarre un nuovo matrimonio e con penitenza di diversi anni come si desume dai libri penitenziali dei secc. VIII e IX (H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*, Halle 1851, passim; M. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, I, Magonza 1883; II, Düsseldorf 1898, passim).

Le Decretali comminavano la scomunica *latae sententiae* per chiunque contraeva matrimoni nei gradi proibiti. Inoltre Clemente V canonizzò le pene civili della confisca dei beni, dell'esilio e della fustigazione. Nel 1869, Pio IX abrogò la scomunica. Invece la proibizione di contrarre il Matrimonio susseguente, stabilita dai concili per i colpevoli d'i., pare che sia stata abrogata dalla consuetudine; certo prima del CIC non vigeva più (P. Gasparri, *Tractatus canonicus de Matrimonio*, Roma 1932, p. 436, n. 713).

Il CIC nel can. 2357 § 1 sanziona: « I laici legittimamente condannati... per i. sono *ipso facto* infami, oltre le altre pene che l'Ordinario crederà loro di infliggere ». Nel can. 2358 contro i Chierici minori che si macchiano d'i. è stabilita non solo l'infamia *ipso facto*, ma si dichiara che devono essere puniti secondo la gravità della colpa, anzi, se le circostanze siano molto gravi, possono essere dimessi dallo stato clericale. Il can. 2359 § 2 ordina che i Chierici *in sacris* i quali commettono i. nel primo grado di consanguineità o affinità devono essere sospesi, dichiarati infami, se hanno un ufficio, beneficio o dignità devono esserne privati e nei casi più gravi devono essere deposti.

L'unione incestuosa può divenire Matrimonio legittimo, quando l'impedimento (se è di diritto ecclesiastico) viene dispensato dalla competente autorità. Da notare che nelle domande di dispensa dagli impedimenti matrimoniali prima era necessario esprimere l'i., altrimenti la dispensa era nulla, finché la S. Congregazione dell'Inquisizione abrogò tale sanzione di nullità e dichiarò che neppure era necessario manifestare l'i. Oggi, invece l'i. costituisce uno dei motivi per concedere la dispensa nei casi di impedimento ecclesiastico.

Bibl.: Oltre i trattati di teologia morale, e di diritto canonico, cf. E. Mangenot, *Inceste*, in DThC, VII, coll. 1539-55; A. Guarino, *Studi sull'incestum*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Roman. Abt.*, 63 (1943), p. 174 sgg.; E. Kalt, *Blutschande*, in *Biblisches Reallexikon*, I, col. 283.

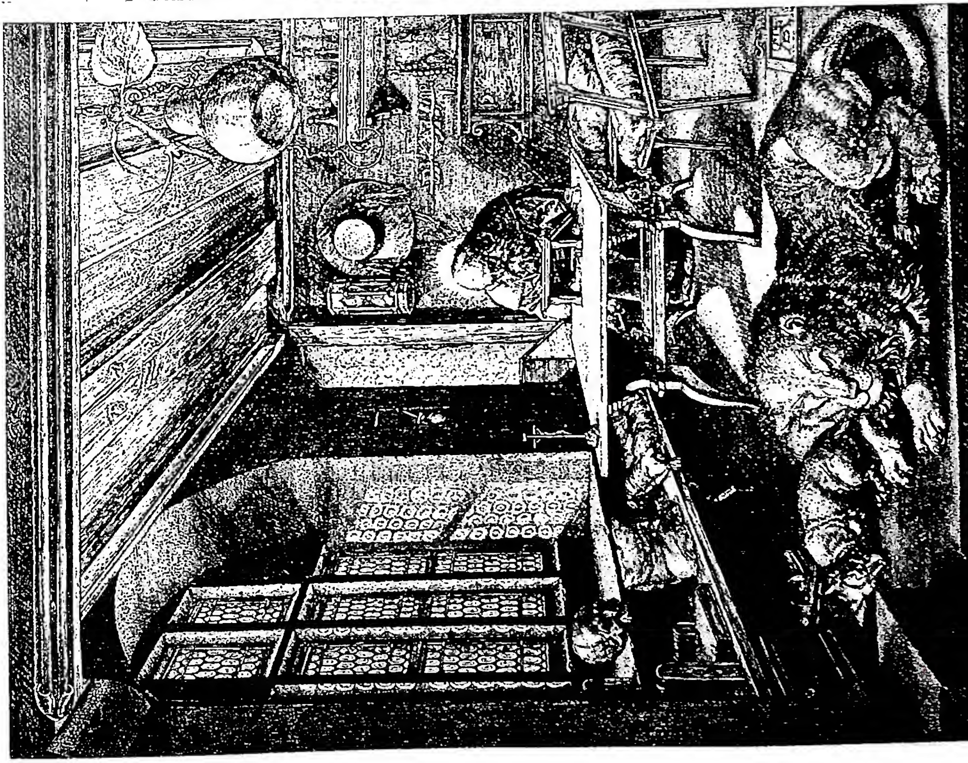
Giuseppe Sirna

INCETTA. - È l'impossessarsi totalmente o in quantità notevole delle merci esistenti su un certo mercato per rivenderle poi a condizioni vantaggiose oppure per servirsene più tardi quando saranno difficilmente ottenibili.

Tale fatto può verificarsi in tutti i tempi e riguardo ad ogni sorta di beni, dando origine al fenomeno del monopolio. Solitamente però si verifica nei periodi di reale o temuta carestia (specialmente in occasione di guerre, perturbazioni sociali, ecc.) e a riguardo di beni di vasto consumo e di grande necessità (soprattutto materie prime e generi alimentari), producendo i notissimi fenomeni di arricchimenti di guerra o di congiuntura.

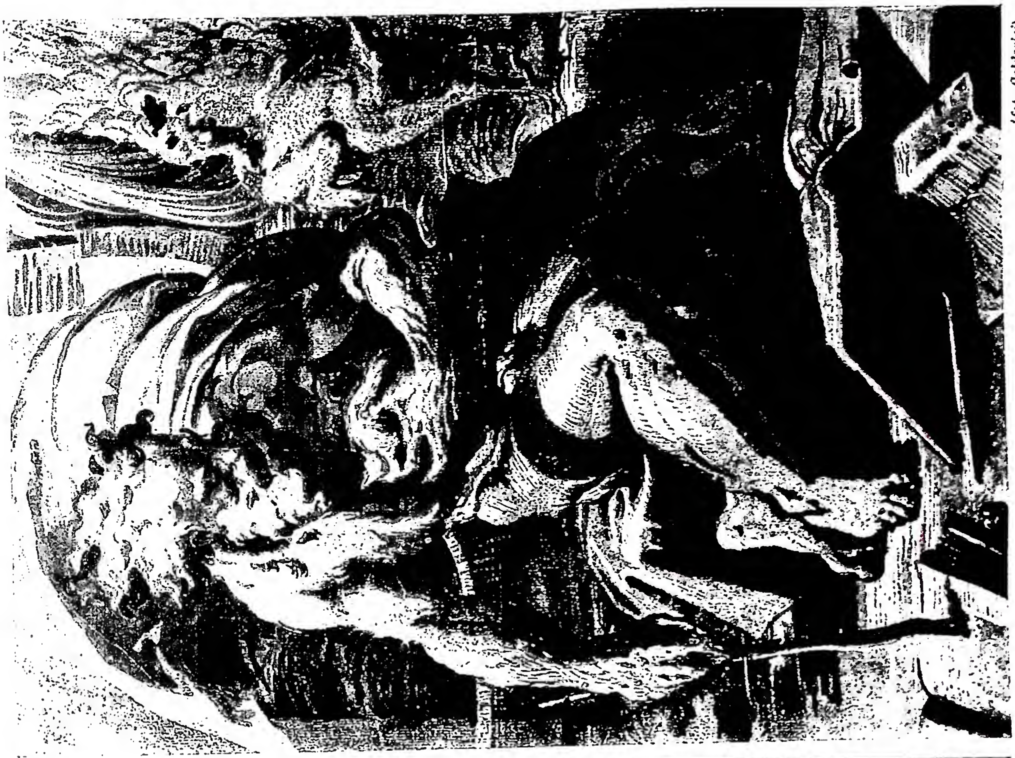
L'importanza sociale del fatto ha indotto tutti i governi ad intervenire. La loro azione si è svolta in due direzioni: *a*) impedire il sorgere dell'i. sia sottraendo i generi in questione alla libera contrattazione privata mediante l'ammasso obbligatorio, sia assicurando ai cittadini un minimo di essi mediante il tesseramento; *b*) distruggerla colpendo l'incettatore con pene severissime. L'esperienza ha dimostrato che tali provvidenze raggiungono il loro scopo quando l'autorità assicura davvero almeno l'indispensabile, e si dimostra veramente inflessibile nel colpire i grandi incettatori: due cose che, purtroppo, si sono verificate raramente.

Dal punto di vista morale sembra si debba distinguere fra accaparramento a scopo di lucro e accaparramento a scopo di « copertura personale o familiare »; inoltre nell'accaparramento a scopo di lucro sembra si debba distinguere fra accaparramento di beni indispensabili e accaparramento di cose voluttuarie.



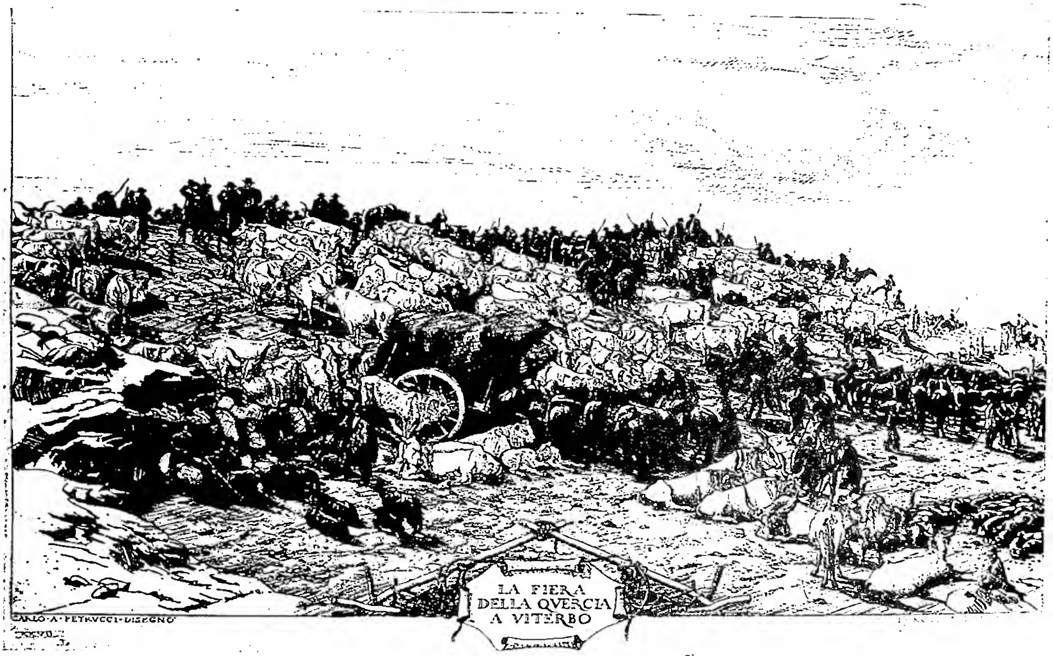
(per cortesia del dott. B. Degenhart)

S. GIROLAMO NELLO STUDIO.
Incisione di A. Dürer (1514).



(fot. Calderisi)

DIOGENE (dal Parmigianino).
Incisione di Ugo da Carpi a 4 legni.



(*fot. Gab. fot. naz.*)

(*fot. Soprintendenza all'arte med. e moderna di Firenze*)

In alto: LA FIERA DELLA QUERCIA. Acquaforte di C. A. Petrucci (1928) - Roma, Calcografia nazionale.
In basso: IL MERCATO DEL PESCE. R. Earlom (1743-1822) da Snyder e Long, maniera nera o mezzatinta - Firenze, Gabinetto delle Stampe e disegni della Galleria degli Uffizi.

(fot. Gab. fot. naz.)
INCISIONE - *S. Girolamo in contemplazione innanzi al Crocifisso*, anonimo fiorentino del sec. XV (bulino) - Firenze, Galleria Uffizi.

L'i. di cose indispensabili a scopo di lucro è condannata dalla morale. Viola infatti non solo la legge della carità che obbliga ciascuno ad amare gli altri come se stessi, ma anche la legge della giustizia sociale che obbliga ciascuno a concorrere al bene di tutti nella misura delle proprie possibilità. Meno severo sembra debba essere il giudizio per l'i. di cose voluttuarie o per l'i. a scopo di « copertura personale o familiare ». In questi casi infatti non c'è quel danno altrui e quella manifestazione di egoismo che si osserva nel primo caso.

BIBL.: C. Antoine, *Accaparement*, in DThC, I, coll. 292-93; e inoltre la bibl. alla voce CARTELLO.

Giovanni Battista Guzzetti

INCHINO, GABRIELE. - Predicatore, canonico regolare lateranense, n. a Vicenza nel 1548, m. ivi nel 1608 ca.

Le prediche che I. tenne in varie città d'Italia furono più volte pubblicate e tradotte in latino e in francese: *Conciones de quatuor hominis novissimis* (Venezia 1593, 1596, 1601; Colonia 1632; in francese Lione 1609 e 1610); *Le vie celesti* (Venezia 1603; in latino Colonia 1609 e Venezia 1610; in francese Parigi 1604).

BIBL.: A. Possevino, *Apparatus sacer*, I, Venezia 1606, p. 522; G. Pennotto, *Generalis totius S. Ord. Clericorum canonicorum... historia tripartita*, Roma 1624, p. 791; C. Rosini, *Lyceum Lateranense*, I, Cesena 1649, pp. 336-39; Angiolgabriello di S. Maria, *Biblioteca e storia di... scrittori... di Vicenza*, V, Vicenza 1779, p. 292; Ministère de l'instruction publique, *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale. Auteurs*, LXXV, Parigi 1922, coll. 880-81.

Renata Orazi Ausenda

INCISIONE. - È propriamente l'arte di incidere su una superfice qualsiasi delle figure, degli ornamenti, ecc. Può essere quindi fine a se stessa, come nella glittica, nell'intarsio, nel niello, ed è in questo senso molto antica (basti pensare alle i. rupestri degli uomini delle caverne) ma può anche servire per ottenere una matrice donde trarre copie delle immagini incise; e già nei tempi andati si incidevano matrici per stampare il cuoio o la stoffa, nonché punzoni per il conio delle monete. Ma oggi, quando si parla di i., si intende generalmente alludere al procedimento che permette di riprodurre su carta, per mezzo della stampa, dei segni incisi su una matrice. Il procedimento è stato in tempi relativamente recenti sfruttato anche meccanicamente (v. FOTOMECCANICHE, ARTI). Qui si tratterà invece delle diverse specie di i. ottenute direttamente dalla mano dell'artista.

Le tecniche fondamentali sono due: l'i. su legno e quella su metallo; a queste si può aggiungere la litografia (v.), inventata alla fine del sec. XVIII. L'i. su legno viene chiamata xilografia, e sua caratteristica è che il disegno ottenuto a rilievo sulla matrice, stampato sulla carta, presenta il segno inciso, a differenza dell'i. su metallo (generalmente su rame, e detta quindi anche calcografia) che, essendo ad incavo, darà invece delle copie stampate con segno a rilievo, poiché al torchio la carta viene fortemente compressa negli incavi della lastra (v. ACQUAFORTE). Per l'i. di una composizione su metallo si può d'altra parte far uso di procedimenti diversi. Se per incidere la lastra non ci si serve dell'aiuto di acidi, si ha l'i. a bulino, la puntasecca, la maniera nera o mezzatinta; se invece ci si vale dell'ausilio degli acidi si ha l'acquaforte, l'acquatinta, la maniera punteggiata, la vernice molle.

L'i. a *bulino* è quella ottenuta incidendo la lastra per mezzo dell'arnese chiamato appunto bulino (v.). Nei solchi delle i. si fa penetrare l'inchiostro, mentre si avrà cura di pulire il resto della lastra. Ricoperta la lastra con un foglio di apposita carta umida, e questa, a sua volta, di un feltro, la si fa passare nel torchio calcografico, formato da due cilindri sul tipo di un comune laminatoio: ad operazione avvenuta l'inchiostro raccolto nei segni incisi si andrà a stampare sulla carta, mentre questa resterà bianca nei punti non toccati dall'incisione. A questo tipo di i. si può riconnettere anche la *puntasecca* (v.), ottenuta lavorando il metallo per mezzo di una punta in luogo del bulino. Nella *maniera nera* o *mezza tinta*, invece, tutta la lastra viene preparata in precedenza, granendola in modo che stampata darebbe una superfice uniformemente nera; il lavoro d'i., pertanto, consisterà nel togliere per mezzo di appositi raschietti la granitura, là dove dovranno risultare dei chiari. Infatti la lastra incisa con tale procedimento fu usata specialmente nel passato per riproduzioni di quadri a fondo scuro per cui si presta ottimamente, anche se ha l'inconveniente di non permettere tirature molto elevate.

Dall'*acquaforte* (v.) derivano l'*acquatinta* (v.) e la *vernice molle*, cosiddetta perché la normale vernice dell'acquaforte viene resa più molle con l'aggiunta di sego per cui, dopo la morsura, si ha un segno caratteristico come quello della matita grassa. Tutti questi procedimenti possono anche usarsi insieme nell'incidere una unica lastra, e si hanno così, ad es., lastre all'acquaforte o al bulino riprese alla puntasecca o al punteggiato. Quest'ultimo procedimento è quello della cosiddetta *maniera punteggiata*, nella quale i disegni vengono condotti a punti invece che a linee. Oltre che in bianco e nero l'i. può essere anche a colori, e in tal caso si usano generalmente quattro matrici, una per il nero e una per ciascuno dei colori fondamentali.

(*per cortesia del dott. N. Vian*)

INCISIONE - S. Filippo Neri. Ritratto inciso contenuto nel libro del card. Gabriele Paleotti, *De bono senectutis* (Roma, A. Zanetti, 1595), che venne in luce alcuni mesi dopo la morte del Santo.

STORIA DELLA XILOGRAFIA. – La xilografia ha preceduto la stampa su metallo: le carte da gioco, le stoffe stampate, e soprattutto le immagini religiose, si trovano in abbondanza già nel Trecento. Anzi, sono proprio queste ultime le prime i. in legno di una certa importanza, anche se ben poco ormai rimane di esse, stampate su fogli volanti e destinate, quali oggetti di culto, ad un rapido logoramento. Di queste figure a semplici contorni, spesso colorate a mano, senza tratteggio e senza chiaroscuro, si ricordano qui l'*Andata al Calvario* (ca. 1400, Albertina di Vienna) e la *Madonna e quattro Santi* (1418, Gabinetto di Bruxelles). Tra le i. italiane, anch'esse rarissime, e prodotte generalmente da artisti fiorentini o veneti, va rammentato uno dei primi libri xilografici, illustrante la *Passione* (Gabinetto delle stampe di Berlino), in cui sia il testo che le vignette sono stampate usando un blocco di legno per ogni pagina. Tale primitivo sistema di stampa era diffuso specialmente in Germania, e non sembra azzardato pensare che l'invenzione dei caratteri mobili abbia trovato proprio in questa produzione libraria la sua occasione e la sua origine. Dopo l'invenzione della stampa la xilografia è di questa il maggiore ausilio per la decorazione e l'illustrazione dei volumi: si ricorda il famoso *De re militari* di F. Valturio (Verona 1472), per le cui illustrazioni si è fatto il nome di Matteo dei Pasti; l'*Esopo* di Verona (1479) e quello di Napoli (1485). Importanti anche le pubblicazioni fiorentine, adorne di xilografie riflettenti lo stile dei migliori artisti locali, e quelle di Venezia, numerosissime, di cui va per lo meno ricordato l'*Hypnerotomachia Poliphili* (1499) del domenicano Francesco Colonna, le cui illustrazioni hanno portato l'attribuzione anche di Giambellino e di Mantegna. Ai primi del '500 si hanno le prime i. xilografiche a più legni; le usò in Germania, tra gli altri, L. Cranach, e in Italia Ugo da Carpi (v.) che venne ritenuto anche per alcun tempo l'inventore del nuovo procedimento. Seguaci di Ugo da Carpi furono A. Fantuzzi, G. Nicolò e A. Andreani. Tra gli altri incisori attivi in quest'epoca si ricordano i veneti Domenico delle Greche, N. Boldrini e G. Scolari, che lavoravano specialmente su disegni tizianeschi. Nel '600 notevoli le i. dei Coriolano, da Tiarini e da Guido Reni. Nel '700 incomincia la decadenza di quest'arte che doveva riprendere soltanto sulla fine dell' '800 e ai primi del '900, specialmente per opera del gruppo sorto attorno alla rivista *Leonardo*, del quale fecero parte, tra gli altri, A. Spadini e A. De Carolis. Nutrita la schiera degli xilografi derivati dal De Carolis, e notevole anche l'opera di molti artisti contemporanei.

STORIA DELLA CALCOGRAFIA. – Sfatata la tesi del Vasari che volle ricollegare l'origine dell'i. a Maso Finiguerra e alle impronte dei suoi nielli (sono state infatti trovate stampe tedesche anteriori di alcuni anni al 1460) il problema delle origini della i. non è stato ancora completamente risolto. Nel racconto vasariano tuttavia si potrebbe trovare una indicazione che le botteghe degli orafi fiorentini furono tra le prime fucine di questa nuova tecnica dell'illustrazione. Le impronte dei nielli sono oggi rarissime, e si ricordano tra le più preziose le prove superstiti di A. Pollaiolo. Anche in questo campo, come in quello della xilografia, le prime i. mostrano chiari gli influssi degli artisti più famosi del Quattrocento: notevoli quelle del Maestro della Grande Passione, influenzate da Andrea del Castagno (cf. il *Gerolamo penitente* degli Uffizi). Di A. Pollaiolo è famosa la stampa con il *Combattimento dei 10 nudi* e degna di ricordo la grande *Assunzione della Vergine* di ispirazione botticelliana che fu, anzi, per lungo tempo ritenuta dello stesso Botticelli. Tra gli interpreti dei disegni botticelliani è stato tramandato il nome di Baccio Baldini, cui si attribuiscono le illustrazioni del volume il *Monte Santo di Dio* (Firenze 1487) e quelle della *Divina Commedia* (ivi 1481). Tra gli altri incisori si ricordano C. Robetta che incise da disegni di Filippino, del Pollaiolo, del Ghirlandaio, con influssi anche di composizioni düreriane. Nell'Italia settentrionale molti degli artisti più noti, tra i quali primo A. Mantegna, si sono dedicati all'i.: tra questi Nicoletto da Modena, Benedetto Montagna, Jacopo de' Barbari, Gerolamo Mocetto e Giulio Campagnola, che

(*fot. Gab. fot. naz.*)

INCISIONE - S. Girolamo. Acquaforte di Pietro Testa detto il Lucchesino (1611-50) - Roma, Gabinetto naz. delle stampe e disegni.

diede stampe di una notevole morbidezza servendosi di un sistema di i. a puntinismo. Tra i lombardi si è fatto il nome di Bramante, ma in questi ultimi tempi un'attività vera e propria di incisore da parte sua è stata messa in dubbio. A Bologna, ove incise nielli F. Francia, è notevole soprattutto M. A. Raimondi, interprete personale di opere dei più grandi maestri: influenzato dapprima da F. Francia di cui fu allievo, soggiacque anch'egli all'influsso delle stampe tedesche (specialmente durante il suo soggiorno veneziano del 1506), mentre visibili nelle sue opere sono poi i passaggi per Firenze (1508) e la dimora a Roma, ove entrò in stretto contatto con Raffaello e ove subì il fascino dell'arte antica. Tra i discepoli di Marc'Antonio si ricordano Marco Dante da Ravenna e Agostino de' Musis veneziano, il cosiddetto «maestro B nel dado». Su disegni dei manieristi Rosso fiorentino e Perin del Vaga, oltre che di Raffaello, di Tiziano e di Michelangelo, incisero G. J. Caraglio e il parmense Enea Vico. Nell'orbita di Giulio Romano operarono i mantovani G. B. Scultore con i suoi figli Adamo e Diana, mentre un altro mantovano, Giorgio Ghisi, attende a riprodurre principalmente l'opera michelangiolesca della Sistina. Tra gli altri incisori più famosi del '500 si ricordano il Parmigianino, importante soprattutto quale precursore di una maniera di incidere più rapida e più spontanea, che avrà largo sviluppo nel secolo successivo; il suo seguace A. Meldolla, detto lo Schiavone, che fu tra i primi ad usare la puntasecca, e, sulla fine del secolo, i Carracci. Nel '600 notevoli le i. di O. Borgianni, del Baroccio (si ricorda l'*Annunciazione*, a più tecniche), del fiorentino A. Tempesta che influì specialmente su Callot e su Stefano della Bella. Tra i pittori emiliani incisero il Guercino, G. Reni e il suo migliore seguace S. Cantarini da Pesaro; tra i napoletani Ribera e S. Rosa; tra i genovesi il Grechetto; mentre delle altre scuole bisognerà per lo meno ricordare il veronese G. Carpioni, il pisano G. B. Vanni, il lucchese P. Testa. Ma è nel '700, soprattutto ad opera dei veneziani, che l'i. italiana doveva toccare le più alte vette. G. B. Tiepolo (v.). e Piranesi (v.) hanno dato origine ad una scuola fiorentissima. Tra i più celebri incisori veneziani si ricordano anche il Carlevaris, il Bellotto, il Canaletto, Marco Pitteri (che incise soprattutto su disegni del Piazzetta) e F. Bartolozzi (i. da M. Ricci e da Zuccarelli). Sulla fine del '700 e i primi dell'800 l'i. si ridusse quasi esclusivamente alla riproduzione di opere pittoriche, e si citano, tra i numerosi incisori che attesero a questa pratica attività, G. Volpato e R. Morghen. L'invenzione dei processi fotomeccanici fu determinante nel ridare all'i. il suo primitivo carattere di creazione autonoma, e nella seconda metà dell'800 notevole, in questo senso, è l'opera di M. Fortuny, di G. Fattori, di T. Signorini, di F. Faruffini, di A. Fontanesi. E grande favore l'i. su metallo, nelle varie tecniche, va riscuotendo nuovamente ai giorni nostri, quale attività principale di moltissimi artisti. - Vedi tavv. CV-CVI.

(fot. Gab. fot. naz.)

INCISIONE - Bottega d'incisori. Pellegrino Del Colle (sec. XVII) - Roma, Gabinetto nazionale delle stampe.

BIBL.: C. A. Petrucci, s. v. in *Enc. Ital.*, XVIII, pp. 970-974, e M. Pittaluga, s. v. *ibid.*, pp. 974-91; M. Audin, *Les deux tapes de la gravure sur bois*, Parigi 1933; L. Vitali, *L'i. italiana moderna*, Milano 1934; L. Servolini, *Problemi e aspetti dell'i.*, Forlì 1939; A. De Witt, *I. italiana*. Milano 1941. A. Petrucci, *L'i. italiana, l'Ottocento*, 2ª ed., Roma 1943; A. Pelliccioni, *Dizionario degli artisti incisori italiani (dalle origini al XIX sec.)*, Carpi 1949; D. Betti, *Tecnica dell'i.*, Firenze 1950; L. Servolini, *La xilografia. Tecnica e storia dell'i. in legno*, Milano 1950.

Gilberto Ronci

INCITAMENTO AL DELITTO: v. ISTIGAZIONE AL DELITTO.

INCLINAZIONE. - I. IN FILOSOFIA. – È l'orientamento o disposizione di un agente rispetto all'oggetto ch'è lo scopo ovvero il termine del suo operare: in questo senso si può dire che la i. è la proprietà tendenziale o «appetito» che ogni agente ed ogni forma hanno per la loro perfezione finale: «Res naturalis per formam qua perficitur in sua specie habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationem consequitur» (*C. Gent.*, IV, 19). Le forme naturali imprimono una i. alle perfezioni naturali, le forme soprannaturali danno le i. che muovono ad atti nell'ordine della Grazia: nel mondo fisico-biologico le i. coincidono con la spinta espressa dalle leggi fisiche e dagli istinti (v.): nella vita dello spirito esse soggiacciono alla libertà. Secondo s. Tommaso le i. nell'ordine spirituale sono più attive di quelle della natura fisica e quelle dell'ordine soprannaturale, conseguenti alle virtù infuse (specialmente i doni dello Spirito Santo), operano nell'anima «secundum quandam connaturalitatem» con le cose divine che muove l'anima a seguire docilmente l'istinto dello Spirito Santo (*Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 68, a. 2).

C'è quindi una i. naturale o inconscia (*appetitus naturalis*) secondo il quale ogni creatura tende a ciò che le è conveniente, prescindendo da qualsiasi conoscenza (*ibid.*, 1^a, q. 78, a. 1 ad 3), ed è perciò comune a tutta la natura e ad ogni forma e facoltà. C'è poi una i. conscia (*appetitus elicitus*: ὄρεξις διανοητική: Aristotele, *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 5), che consegue alla conoscenza sensitiva o intellettiva; quando consegue alla deliberazione della ragione costituisce la i. libera (la ὄρεξις βουλευτική di Aristotele: *ibid.*, III, 5, 1113 a 10). La i. è quindi principio intrinseco di movimento nella natura, ma essa attinge il suo fondamento e la ragione del suo oggetto e del suo fine dalla forma e dal grado di essere a cui appartiene. È su questo principio che si deve prospettare l'educazione e insieme anche il problema della moralità delle i.

BIBL.: L. Schutz, *Appetitus*, in *Thomas Lexikon*, 2ª ed., riprod. fotolitogr., Nuova York 1950, p. 57 sg. Cornelio Fabro

II. LA PEDAGOGIA DELLE I. – In pedagogia le i. vengono considerate come tendenze impulsive e innate, aventi per oggetto la conservazione e lo sviluppo della vita psicologica; a differenza degli appetiti propriamente detti, che tendono alla conservazione e allo sviluppo della vita fisica. Donde la diversità fra le due tendenze, perché: *a*) mentre l'appetito si riferisce alle cose, l'i. si estende anche alle persone

(si appetisce il cibo, l'azione muscolare, il riposo; si ha i. verso un amico, la famiglia, la patria); *b*) l'appetito genera una sensazione di piacere o di dolore, l'i. suscita un sentimento di gioia o di pena, secondo che è assecondata o contrariata; *c*) l'appetito è limitato e periodico, cessa quando è soddisfatto, risorge ad intervalli determinati, l'i. invece è permanente, non è mai interamente soddisfatta (più si sa, p. es., e più si è curiosi di sapere), non essendo la vita psicologica ristretta entro fissi confini; *d*) si può anche aggiungere che l'appetito è comune all'uomo come agli animali, mentre le i. sono proprie dell'uomo.

1. *Classificazione delle i.* – Mancando una classificazione condotta secondo criteri strettamente scientifici, si può seguire quella più comune, usata dai moralisti e dividere le i. in *personali*, *sociali*, *superiori* o *impersonali*.

a) *I. personali.* – Nella sua vita psicologica l'uomo tende prima di tutto alla conservazione e allo sviluppo di se stesso; personali saranno perciò quelle i., che tendono all'attuazione del bene dell'individuo, che implicano per conseguenza l'amore di sé, al quale nessun uomo può naturalmente sottrarsi, e corrispondono ai vari bisogni e alle varie facoltà: α) sensibilità (curiosità di sentire, di provare, e sperimentare, sete di felicità, ripugnanza alla sofferenza, desiderio di emozioni, donde: visione di scene tragiche, lettura di romanzi commoventi e affascinanti, giochi arrischiati, scalate pericolose, storie poliziesche, vaporosi racconti di fate, ecc.); β) intelligenza (curiosità di sapere, di conoscere, di immaginare, malessere di fronte all'imprevisto, all'ignoto, tormento del dubbio e della incertezza; ansia di scoprire il futuro); γ) volontà (curiosità di agire, tendenza alla proprietà per rendersi indipendenti dagli uomini e dalle circostanze, tendenza all'autorità, donde: ripugnanza alla subordinazione, desiderio di comandare, di imporre le proprie idee, di dirigere gli altri, di essere serviti; bisogno di attività; tendenza alla riputazione, alla fama per sentirsi superiori agli altri, imporsi a tutti).

b) *I. sociali.* – Poiché l'uomo non è chiuso nelle ristrette barriere della propria personalità, ma è naturalmente socievole, si sente portato verso i suoi simili; di qui un secondo gruppo di i., chiamate sociali, perché tendono all'attuazione anche del bene degli altri, sentiti come variamente necessari al proprio perfezionamento; si avranno così tre tipi diversi di i.: α) *i. all'imitazione*, per cui si adatta il proprio « io » all'« io » degli altri e all'ambiente, in cui si vive. Questo spiega l'omogeneità di ogni raggruppamento umano, in cui si prendono insensibilmente le medesime idee e i medesimi sentimenti; la potenza e il conseguente contagio dell'esempio, del pregiudizio, dell'opinione, delle convenienze, della moda, che tendono a creare in due o più individui analoghe disposizioni intellettuali e affettive; la psicologia delle folle disattente o incomprensive, le quali abbandonano per così dire l'anima personale per prendere un'anima collettiva; la psicologia degli « io » sociali, cioè quegli atteggiamenti che l'« io » personale tende a prendere di fronte alla sua situazione sociale, al suo compito, alla sua professione, alla parte, insomma, che deve disimpegnare. β) *I. alla simpatia*, o partecipando i sentimenti e le disposizioni degli altri (simpatia passiva) o andando oltre e facendo partecipi gli altri dei sentimenti propri. È un bisogno essenziale di uscire dalla propria cerchia, di non sentirsi felici o infelici da soli, perché, quando vengono partecipate, la felicità sembra moltiplicarsi e l'infelicità si fa più sopportabile. γ) *I. alla benevolenza*, che porta a volere il bene degli altri e a procurarlo loro, indipendentemente dal proprio vantaggio.

Le i. sociali vanno considerate anche secondo l'oggetto, a cui tendono; si avranno perciò: i. elettive (amicizia e amore); i. domestiche (affetti familiari); i. corporative (spirito di corpo); i. patriottiche (amore verso la patria); i. filantropiche od umanitarie (amore verso l'umanità in generale).

Come ci sono i. sociali, così altre ce ne sono, da considerate antisociali: l'antipatia; la misantropia; la gelosia; l'odio.

A corona e sintesi di tutte le i. sta quella religiosa. Dio, anche psicologicamente, appare come colui che solo può appagare tutte le nostre aspirazioni personali e i nostri complessi e infiniti bisogni. Lo si apprende come l'assoluta verità, bontà e bellezza.

2. *L'educazione delle i.* – Deve naturalmente variare secondo le diverse i., non solo, ma anche secondo le molteplici sfumature che ciascuna di esse prende nel complesso psicologico di ogni individuo. Le norme particolari saranno accennate alle singole voci; qui basteranno alcune osservazioni generali: *a*) essendo le i. altrettante tendenze innate, la loro educazione non dovrà tanto consistere nello svilupparle (sono già da sé tutto quello che possono essere), quanto piuttosto nel disciplinarle, assoggettandone l'esercizio alla ragione e alla volontà, guidandole ad un uso equilibrato, che eviti gli eccessi e le deviazioni, sempre facili. Così, p. es., l'adattamento all'ambiente, che può portare al livellamento delle personalità, all'afflosciamento delle energie di resistenza, può essere trasformato in adattamento dell'ambiente alle nostre aspirazioni; l'imitazione, che può diventare papagallismo, negazione della propria originalità, può anche invece trasformarsi in emulazione e in lotta contro ogni mediocrità abulica e passiva; la curiosità di sapere e di vedere, che può condurre a vizi anche precoci, può diventare stimolo allo studio; la simpatia, che può scendere, oltre al resto, a morbosità e a vana ostentazione di sé, può diventare amabile pietà, comprensione dolce e delicata delle miserie altrui, ecc.; *b*) poiché le i. non sono tutte uguali di grado e di forza nei diversi individui, ma variamente distribuite dalla provvida natura, che ne rende alcune preponderanti, e altre meno, così l'educazione dovrà mirare ad orientarsi verso quelle i. che, assecondate, dànno speranza di migliore successo, evitando il pericolo di lasciarle cadere nell'oscurità e di formare caratteri piatti e quasi amorfi, persone spostate, che non renderanno tutto quello che avrebbero potuto rendere alla società; *c*) non tutte le i. portano al bene; tutte però nell'individuo normale sono disciplinabili e di tutte la volontà può rendersi padrona. Occorre perciò orientare l'esercizio del dominio di sé su quei punti che costituiscono in ciascuno il pericolo maggiore, se trascurati; *d*) l'educatore (genitori, insegnanti, direttori) dovrà, in questo campo così vario e così difficile, possedere non solo una buona cultura pedagogica, ma anche uno spirito di vigilanza costante, di adattamento flessibile, di sensibilità penetrante e soprattutto di amore intenso alla sua missione.

Bibl.: J. de la Vassière, *Psychologie pédagogique*, 5ª ed., Parigi 1926, pp. 217-25; L. Riboulet, *Psychologie appliquée à l'éducation*, 4ª ed., ivi 1928, pp. 192-250; C. Lahr, *Cours de philosophie*, I, 26ª ed., ivi 1929, pp. 282-312; E. Baudin, *Corso di psicologia*, vers. it., Firenze 1948, pp. 481-504. Celestino Testore

INCLINAZIONE (liturgia). - Il gesto naturale di rispetto espresso dall'inchino è stato accolto dalle liturgie orientali ed occidentali sin dalla più remota antichità quale espressione di umiltà, di venerazione e di adorazione. Tuttora l'uso dell'i. nel cerimoniale liturgico è assai più comune in Oriente chè in Occidente, dove, a cominciare dal sec. X-XI, incominciò a prevalere per l'adorazione l'uso della genuflessione, rito in origine di carattere penitenziale. L'i., come atto di adorazione, specie al momento dell'elevazione dell'Ostia nella Messa, prima di scomparire dal cerimoniale occidentale dette origine ad ardenti polemiche, come quella sorta in seno al Capitolo di Lione nell'ultimo quarto del sec. XVI.

Nei sermoni pastorali di s. Cesario d'Arles si ha tutta una serie di accenni all'i. durante la preghiera (cf.

Serm. 72, 76, 77, 152, ed. G. Morin, *Opera Omnia s. Caesarii*, I, Maredsous 1937, pp. 303, 305, 306, 589, 591). L'*Ordo Romanus I* (cap. 88, ed. M. Andrieu, II, Lovanio 1948, p. 96) e Amalario di Metz (cf. *Liber Officialis*, III, 22-23 : ed. J. M. Hanssens, Città del Vaticano 1948, pp. 329-30) attestano che nel sec. VIII-IX a Roma il clero stava inchinato per tutta la durata del Canone. All'inizio del rito dell'elevazione dell'Ostia, Onorio III parla solo di i. anche per i fedeli (Potthast, 6163, lettera del 19 nov. 1219). I fedeli dovevano inchinarsi particolarmente per ricevere la benedizione, il che già si rileva da vari passi del l. VIII delle *Constitutiones Apostolorum* (cf., ad es., i capp. 6,37, 39 ecc. : ed. F. X. Funk, Paderborn 1906, pp. 481, 542, 549). Di tale uso, divenuto comune a tutte le liturgie, è rimasto un vestigio in quella Romana nell'*humiliate capita vestra Deo* prima della recita dell'*oratio super populum* nelle ferie di Quaresima.

Si distinguono due specie di i.: quella del capo (il προσκύνημα orientale; l'*inclinato capite* degli *Ordines* antichi) e quella del corpo (la μετάνοια μικρά orientale; il *permanent inclinati* degli *Ordines*): nella liturgia romana la prima si suddivide in profonda, mediocre e piccola, l'altra in profonda e mediocre a seconda dei casi.

Bibl.: C. Callewaert, *Caeremoniale in Missa privata et solemni*, 3ª ed., Bruges [1934], pp. 18-24; P. Browe, *L'atteggiamento del corpo durante la Messa*, in *Ephem. Liturgicae*, 50 (1936), pp. 402-14 (ricca raccolta di testi); F. Oppenheim, *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*, VI, Torino 1941, pp. 440-41; L. Brou, *L'inclination de la tête au Memento des Morts*, in *Miscellanea in honorem L. C. Mohlberg*, I, Roma 1948, pp. 1-31. A. Pietro Frutaz

INCMARO, arcivescovo di Reims. - N. ca. l'806, di nobile famiglia franca, m. il 21 dic. 882 a Epernay nella fuga dei Normanni. Educato nel monastero di St-Denis sotto l'abate Ilduino, nell'822 entrò alla corte di Ludovico il Pio ad Aquisgrana. Nell'845 ricevette da Carlo il Calvo l'arcivescovato di Reims, vacante dopo la deposizione di Ebbone (v.). Esercitò una intensa attività come vescovo, come politico, teologo e canonista, prendendo parte a tutte le questioni politiche, teologiche e giuridiche del suo tempo.

I. Il politico. – Fu fedele aderente del re Carlo il Calvo, per il quale scrisse : *De regia persona et regio ministerio* (PL 125, 833-56), *De fide Carolo regi servanda* (*ibid.* 961 sgg.); *Pro institutione Carlomanni* (*ibid.* 993 sgg.). Ciò dispiacque all'imperatore Lotario I, per cui dovette subire le conseguenze del suo atteggiamento politico.

Nel caso del vassallo di Lotario, Fulcrico, che I. aveva scomunicato, il papa Leone IV protestò energicamente contro la maniera con cui il « monaco I. » aveva usurpato contro ogni diritto, e vivente ancora Ebbone, la sede di Reims. Il Papa manifestò tali sentimenti anche in una lettera a Lotario (Jaffé-Wattenbach, 2619). Ciò nonostante, dopo la Conferenza di Péronne (genn. 849), Lotario riconosceva I. e chiedeva per lui l'uso quotidiano del pallio, il titolo e l'autorità di vicario della S. Sede. Leone IV concesse solo il pallio.

II. Il metropolita. – Nell'affermare la sua autorità metropolitana, incontrò molte difficoltà da parte dei suoi vescovi suffraganei e dei romani pontefici.

La questione degli ecclesiastici ordinati da Ebbone durante il tempo in cui aveva rioccupato la sede di Reims (dal dic. dell'840 all'autunno dell'841) intorbidò i suoi rapporti con la Curia pontificia. Papa Leone IV, non approvando la scomunica pronunciata dal Concilio di Soissons, li reintegrò. Nella lite con i suoi suffraganei, Rotado di Soissons ed Incmaro di Laon, I. si mostrò prepotente. Rotado, suffraganeo di Reims, il miglior rappresentante dello spirito che, in quel tempo, ispirava le *False decretali* isidoriane (limitazione del potere secolare in materia ecclesiastica e limitazione dell'autorità metropolitana) fu deposto da I. nell'862 (cf. E. Perels, *Denkschrift Hinkmars im Prozess Rothads*, in *Neues Archiv*, 44 [1922], pp. 43-100). Papa Niccolò I però lo reintegrò. Incmaro il giovane, suo nipote, da lui educato e promosso alla sede episcopale di Laon nella provincia di Reims, sopportò malvolentieri le ingerenze dello zio nell'amministrazione della sua diocesi. Nell'estate dell'868 il malumore trovò occasione di esplodere : accusato di aver tolto a certi « uomini del Re » taluni benefizi loro attribuiti, il vescovo venne citato a comparire davanti al tribunale secolare; ma egli non comparì. Il Re decretò il sequestro dei redditi, ma l'intervento di I. accomodò la faccenda. Al Concilio di Douzy, I. pronunziò la sentenza di deposizione di suo nipote, salvo il giudizio in contrario della S. Sede, che di nuovo non approvò il gesto.

III. Il teologo. – Contro il benedettino Gotescalco di Orbais e il suo predestinazionismo, I. redasse una breve confutazione (testo ritrovato e edito da W. Gundlach sotto il titolo *Ad reclusos et simplices*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 10 [1889], pp. 258-309). Scrisse ancora una lettera all'arcivescovo di Lione, esprimendo le proprie idee sulla prescienza divina e sulla predestinazione e aggiungeva alcune osservazioni nel Concilio di Quierzy dell'849. Il successore Remigio di Lione rispose con il *Liber de tribus epistolis* (PL 121, 985-1068). Dopo il Concilio di Soissons dell'853 furono elaborati e sottoposti alla firma del re Carlo il Calvo i quattro famosi capitoli, nei quali I. aveva inteso riassumere la dottrina ortodossa. La prima critica alla teologia di I. veniva dalla Chiesa di Lione. I canoni dogmatici del Concilio di Valenza (855) si appuntano proprio contro I. Frattanto questi preparava un terzo trattato sulla predestinazione (PL 125, 55-474), nel quale intendeva fare un parallelo tra i canoni di Valenza e gli articoli di Quiercy, mettendo al servizio della sua tesi tutta la sua erudizione scritturale e patristica. Nonostante i suoi difetti, il Trattato di I. inaugura un nuovo modo di trattare lo spinoso problema. La lettera sinodale del secondo Concilio di Toul, dell'860, costituiva per I. un relativo successo; egli era almeno riuscito a fare penetrare nel documento conciliare (*Ep. 21* : PL 126, 122-32) un buon numero delle idee e delle espressioni che gli erano care, proprio quelle a cui sarebbe ricorsa la teologia posteriore. In ultima analisi arbitro della situazione rimaneva I., il quale non riammise alla comunione ecclesiastica Gotescalco, prigioniero a Hautvilles, che dopo l'abiura dei suoi presunti errori (cf. Fliche-Martin-Frutaz, VI, passim). I. scrisse anche contro la formola *Trina Deitas* dell'inno *Sanctorum meritis inclita gaudia* del «Comune dei martiri». Ratramno però, monaco di Corbie, gli replicò con un opuscolo oggi perduto.

IV. Attività giuridica e letteraria. – I. ebbe due occasioni di mostrare la sua vasta conoscenza del diritto canonico: la prima nel divorzio dell'imperatore Lotario I da Teutberga (cf. *De divortio Lotharii et Teutbergae* : PL 125, 623 sgg.), la seconda nella lotta con suo nipote Incmaro di Laon, contro il quale scrisse l'*Opusculum LV capitulorum* (*ibid.* 126, 290-494), in cui combatté anche le *False decretali* isidoriane, con le quali Incmaro di Laon difendeva il suo diritto. Fra gli altri scritti di I. restano 80 lettere, indirizzate al Papa, al Re e ai Sinodi, che trattano i problemi del suo tempo (*ibid.* 9 sgg.); inoltre alcuni lavori storici.

La *Vita di s. Remigio* (*ibid.* 125, 1129-88; MGH, *Script. rer. Merov.*, III, pp. 239-341) è solo opera di edificazione. Gli *Annali* di s. Bertino, da lui continuati dall'861 fino all'882, scritti con stile involuto, testimoniano uno spirito penetrante ed una larga visione (MGH, *Script. rer. Germ. in usum schol.*, IV [1883], pp. 55-154).

Bibl.: PL 125-26; Flodoardus, *Historia Remensis ecclesiae libri tres*, in MGH, *Scriptores*, XIII, p. 475 sgg.; PP. Maurini, *Histoire littéraire de la France*, V, Parigi 1740, pp. 544-94; H. Netzer, s. v. in DThC, VI, II, coll. 2482-86 (con bibl.); Fliche-Martin-Frutaz, VI, passim. Lucchesio Spätling

INCOMODO. - I. (dal latino *incommodum*, cioè disagio, disturbo, danno) sta a indicare in morale e in diritto quella singolare difficoltà o quel particolare pericolo accidentalmente congiunto alla osservanza di una legge, per cui ci si può ritenere esonerati dall'osservanza di essa.

Per questo si richiede : 1) che la particolare situazione di difficoltà o di pericolo presenti un accentuato carattere

di gravità : cioè che il motivo per la violazione della legge sia sufficentemente grave in relazione alla qualità della persona, alle circostanze di tempo o di luogo, quali, ad es., la necessità di uno sforzo straordinario, l'imminenza di un male grave o il timore di incorrere in esso, ovvero la consequenziale perdita di un bene che interessi in modo particolare colui che è sottoposto alla legge;

2) che non sia posta una legge, se non umana; nessuna legge umana pertanto può obbligare per sé, quando vi sia pericolo di vita o i. di natura simile per coloro che debbono osservarla. Afferma infatti il Suárez (*Tract. de leg.*, ed. C. Berton, *Opera omnia*, V, Parigi 1856, l. III, cap. 30, n. 6) che il legislatore umano oltrepasserebbe i suoi poteri, se obbligasse a qualsiasi precetto nonostante qualsiasi difficoltà. Una tale forza obbligatoria della legge non è necessaria per il bene comune; e quantunque qualche volta l'obbligazione straordinaria non sia apertamente ingiunta o non oltrepassi i poteri del legislatore, se essa è eccessivamente grave e dura, la si considera al di sopra della volontà del legislatore e quindi non costringente (v. EPIKEIA; EQUITÀ).

A tutto ciò fa eccezione il caso, in cui l'osservanza della legge umana sia richiesta per la tutela del bene comune o per allontanare un male comune; obbliga, anche con pericolo della vita, quella legge, anche umana, la cui violazione è richiesta per odio contro la fede o per il disprezzo verso la religione; il grave i., quindi, non deve essere unito per sé con la stessa natura del precetto della legge.

Poi la gravità dell'i. deve essere in relazione anche con il bene comune che la legge intende tutelare. Pertanto si deve esaminare con la massima prudenza se, in ogni singola legge, vi sia proporzione tra la gravità dell'i. e la necessità o pubblica utilità che postula l'osservanza della legge.

Per lo più si richiede un motivo più grave per essere scusati dall'osservanza di una legge negativa che di una legge positiva : di una legge divina che di una legge umana. Bisogna quindi aver presente anche la natura della legge, oltre quello che è stato detto sopra. Pertanto nessun i. o difficoltà più o meno grave scusa dall'osservanza di una legge naturale negativa, neanche in presenza del pericolo di morte. La legge naturale negativa, infatti, sempre obbliga, poiché proibisce una azione intrinsecamente cattiva, p. es., la bestemmia, la falsa testimonianza, ecc.

Il grave i. scusa dalla legge naturale positiva e dalla legge positiva divina e umana purché l'i. sia proporzionato alla gravità della legge, onde il detto « lex non obligat cum gravi incommodo » e purché la violazione non torni ad offesa di Dio o della religione, a scapito della Chiesa, a danno della comunità o a danno del bene spirituale altrui (can. 2205 §§ 2 e 3). Di conseguenza, in questi casi, tenuto conto della gravità della materia e del fine che debbono essere tutelati mediante la legge e del grave scandalo che potrebbe derivare dalla inosservanza di essa, non si è scusati neanche in presenza di un pericolo di morte o di qualsiasi altro genere, così come hanno esemplarmente dimostrato i numerosissimi martiri cristiani dalle prime persecuzioni sotto gli imperatori romani sino ai nostri giorni.

Inoltre l'i. è escluso quando sia connesso con un ufficio che lo presuppone e che viene accettato con tutte le difficoltà che esso comporta : p. es., un parroco che deve celebrare la S. Messa molto tardi, non è scusato, salva la concessione della dispensa, dall'osservanza del digiuno eucaristico.

L'i. oltre che involontario può essere anche volontario, purché non sia direttamente e volutamente posto per violare la legge. Questi principi morali trovano la loro applicazione anche nel diritto penale canonico, dove il grave i. è una causa scusante dall'imputabilità (can. 2205 § 3) e da ogni pena *latae sententiae*, qualora si possa dimostrare in fòro esterno (can. 2218 § 2).

Dal grave i. o impotenza morale, detta anche relativa, cioè dipendente da circostanze non di valore assoluto, ma inerenti alla qualità della persona, al luogo, al tempo, ecc., e che si è sino ad ora considerato, si distingue nella dottrina morale-giuridica una impotenza assoluta che scusa sempre dalla osservanza della legge per il noto principio morale : « ad impossibilia nemo tenetur ».

BIBL.: A. Van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, Malines-Roma 1930, p. 298, n. 291; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, I, 6ª-7ª ed., Friburgo in Br. 1931, pp. 157-59, n. 236-37; G. Michiels, *De delictis et poenis*, I, Lublino-Brasschaat 1934, pp. 202-12; A. Vermeersch-J. Creusen, *Epitome iuris canonici*, I, 6ª ed., Malines-Roma 1937, p. 108, n. 114; H. J. Cicognani-D. Staffa, *Commentarium ad librum primum Codicis iuris canonici*, I, Roma 1939, p. 148 sgg.; J. E. Sherman, *The spirit and the letter of the law*, in *Ecclesiastical Review*, 99 (1943), pp. 217-226; L. J. Riley, *The history, nature and use of epikeia in moral theology*, Washington 1948, p. 153 sgg. Francesco Ercolani

INCOMPATIBILITÀ DEI BENEFICI. - Secondo il can. 1439 non si possono accettare e ritenere in titolo o in commenda perpetua più benefici incompatibili, cioè i cui oneri non si possono insieme soddisfare dallo stesso beneficiario o dei quali uno basterebbe alla vita del beneficiato. Duplice perciò la fonte della i. dei b. : 1) l'impossibilità in cui viene a trovarsi il titolare di due o più benefici residenziali o curati, sia maggiori che minori, di compiere *per se simul universa opera*, come due vescovati, due canonicati, due parrocchie ecc.; 2) il fatto che uno dei benefici è sufficente all'onesto sostentamento del beneficiato. Il giudizio su questo secondo punto si lascia al prudente arbitrio dell'Ordinario. Ogni i. dei b. cessa, se i benefici, di loro natura incompatibili, siano canonicamente uniti in perpetuo, a norma dei cann. 339 § 5, 460 § 1, 1949.

La pluralità o il cumulo dei benefici fu proibita fin dai Concili del V sec., con varie sanzioni che si fecero sempre più severe sotto i pontefici Alessandro III, Innocenzo III, Bonifacio VIII, Clemente V e Giovanni XXII. Anche qui fu il Concilio di Trento ad abolire tutte le eccezioni che soprattutto le *sublimes et litteratae personae* riuscivano ad ottenere.

Nel diritto vigente la accettazione di benefici incompatibili induce la invalidità della provvista; anzi, accettato il secondo beneficio, vaca il primo (can. 188, 3).

Chi poi, ottenuto un ufficio o beneficio incompatibile con il precedente, presume ritenerli tutti e due, è privato d'entrambi (can. 2396).

Da questa legge del diritto comune non può dispensare che il sommo pontefice e la dispensa sarà valida soltanto se l'oratore, nella domanda, avrà fatto menzione del precedente ufficio o beneficio incompatibile, ovvero se, nella concessione, sia contenuta la clausola derogatoria della legge comune (can. 156 § 3).

BIBL.: L. Ferraris, *Beneficium*, art. VI, in *Prompta Bibliotheca*, I, Roma 1885, pp. 585-93; M. Pistocchi, *De re beneficiali secundum canones*, Torino 1928, p. 207 sgg.; Wernz-Vidal, II, p. 243; P. Vito, *Collazione di due benefici incompatibili*, in *Palestra del clero*, 9 (1930), pp. 346-47; E. Magnin, *Benefices*, in DDC, II, p. 690 sgg.; G. Stocchiero, *Il beneficio ecclesiastico in provisione*, Vicenza 1946. Innocenzo Parisella

INCOMPETENZA : v. COMPETENZA.

INCONOSCIBILE. - Ciò che non si può in nessun modo conoscere. Termine e concetto sono usati in filosofia, teologia e mistica.

La sofistica, lo scetticismo, l'agnosticismo, il fenomenismo ritengono i. l'essere nella sua oggettiva realtà. Plotino afferma i. l'Uno; i mistici sono inclini ad accentuare l'inconoscibilità di Dio; Cusano, intendendo l'Assoluto quale coincidenza di opposti, ne compromette la conoscibilità. Kant, con la posizione della cosa in sé non raggiungibile teoricamente, ha espresso la più chiara e storicamente importante affermazione di un i., attenuandola poi con il dichiarare il *noumeno* postulato della ragion pratica, e perciò in qualche modo afferrabile. Il positivismo, specie in Spencer (cf. *First principles*, parte 1ª) ha divulgato termine e concetto, proclamando che il fondo ultimo del reale è i. perché conoscere è relazionare, mentre l'Assoluto, per essere tale, dev'essere oltre ed esente da qualsiasi relazione.

È in un certo senso contradditorio dire totalmente ignoto ciò di cui si afferma l'esistenza. L'errore nasce dalla indistinzione tra il ristretto orizzonte dell'esperienza immediata e l'illimitata ampiezza dell'inferenza razionale. Conoscere è apprendere l'essere:

il conoscere si adegua e si coestende con l'essere; perciò in senso assoluto, nulla è i. Dell'Assoluto sono conoscibili esistenza e natura; del mistero sono conoscibili i termini che lo esprimono e la loro non contraddittorietà. Il termine infelice esprime male il concetto, verissimo, di limitazione e progressività inesauribile dell'umano conoscere.

BIBL.: A. Lalande, *Inconnaissable*, in *Dict. de phil.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 472-73; R. Ardigò, *L'i. di H. Spencer*, in *Op. filos.*, II, Padova 1881, pp. 346-87; id., *L'i. di H. Spencer e il noumeno di Kant*, *ibid.*, VIII, ivi 1901, pp. 1-146. V. inoltre: AGNOSTICISMO; ASSOLUTO; CONOSCENZA; KANT, IMMANUEL; RELATIVISMO; SPENCER, HERBERT, ecc. Giacomo Soleri

INCONSCIO: v. PSICANALISI.

INCORONAZIONE. - Cerimonia, con la quale un sovrano viene messo in possesso della sua dignità, mediante l'imposizione della corona, simbolo del potere. Il termine i. comprende generalmente anche le cerimonie della unzione e consacrazione e intronizzazione; e si adopera pure per le statue e immagini di Maria S.ma, in riconoscimento della sua dignità.

SOMMARIO: I. I. degli imperatori e dei re. - II. I. del papa. - III. I. delle immagini di Maria S.ma.

I. I. DEGLI IMPERATORI E DEI RE.

La guida morale della Chiesa, che indica ad ogni fedele e a tutta l'umanità la salvezza dell'anima e la realizzazione del Regno di Dio, si estende ai governi terreni che nell'esplicazione del loro mandato possono nuocere non meno che giovare al bene spirituale dei sudditi. Perciò la Chiesa ha voluto consacrare a Dio ogni potere pubblico e, a cominciare dalla rinnovazione carolingia dell'Impero, con un rito antico e solenne ha investito della loro dignità l'imperatore capo di tutte le genti cristiane e i re capi dei nuovi Stati nazionali.

1. STORIA E DIRITTO. – Proprio intorno a questa cerimonia, con cui il cristianesimo esalta il carattere universale dell'Impero e conferma l'autorità dei sovrani, prese origine una drammatica contesa fra i papi e gli imperatori, i primi rivendicando alla Chiesa il diritto di attribuire il potere, i secondi accettando più spesso dalla Chiesa solo l'elemento religioso della consacrazione, senza obblighi limitanti quella sovranità che essi vantavano di ricevere direttamente da Dio, creatore di tutte le cose e perciò fonte unica di ogni potere.

L'i. influisce così sui rapporti fra lo Stato e la Chiesa, che a loro volta la determinano, creando un complesso problema nel quale rientrano motivi puramente spirituali e motivi esclusivamente temporali.

Il problema in realtà è sorto con la Chiesa stessa, nata nello Stato che le preesiste, ma con caratteri universali che la fanno coincidere con esso e che le vengono direttamente da Dio. Di qui un'apparente contraddizione nella letteratura cristiana, che, dopo aver messo in rilievo la somma autorità dell'imperatore eletto da Dio, esige poi l'obbedienza dell'imperatore stesso alle norme che la Chiesa, depositaria unica del precetto divino, stabilisce.

Il problema dei rapporti, di cui ora si esaminano le vicende, ebbe nel medioevo due motivi essenziali: l'esistenza e giustificazione del diritto del papa nell'attribuire la dignità imperiale e la posizione di lui nei riguardi degli imperatori. Incoronati, quest'ultimi dal pontefice, come i re dai vescovi, si sono considerati come istituiti dalla consacrazione ecclesiastica i poteri temporali; e quando, in pieno conflitto tra l'Impero e la Chiesa, i legisti di parte imperiale rivendicano dal diritto romano il potere assoluto, e perciò la supremazia, dell'imperatore, gli avversari curialisti si appoggiano egualmente al diritto romano per reclamare tale potere a vantaggio del papa, imperatore egli stesso ed unico sovrano residente nella Roma dei Cesari. Il papa appare dunque in diritto di provvedere alla scelta di chi gli sembri più degno fra i candidati al trono imperiale e, in base al potere di legare e sciogliere trasmessogli da Cristo, di deporre l'imperatore che si manifesti indegno. E il *Dictatus Papae* (VIII, XI, XII) lo fa disporre delle dignità e beni temporali come degli stessi attributi della dignità imperiale: potere che Gregorio VII esercita nella deposizione di Enrico IV.

Secondo la decretale *Per venerabilem* del 1202 (c. 34, X, *de elect.*, I, 6), in forza della quale Innocenzo III attribuisce l'Impero prima ad Ottone IV e poi a Federico II, l'Impero deve ritenersi *principaliter et finaliter* dipendente dalla S. Sede: 1) perché essa ha trasferito l'*Imperium* romano dall'Oriente ai re germanici per meglio difenderlo; 2) perché è dal papa che il re designato alla dignità imperiale viene benedetto, incoronato e rivestito di quella, cioè « consacrato » imperatore. Con il diritto di esame e di approvazione si sostiene il diritto del papa alla reggenza dell'Impero nei periodi di vacanza del trono. Venendo contestata la trasmissione dell'Impero sia per l'insufficenza della donazione costantiniana e la mancanza di fiducia che riscuoteva, sia per l'esistenza dei principati latini d'Oriente, papa Innocenzo IV riafferma a Lione le prerogative pontifice in base alla trasmissione della monarchia sacerdotale e regale da Cristo sacerdote e re a Pietro: tutto l'*imperium* è dunque legittimamente trasmesso dal papa all'imperatore e da questo deve ritornare al papa. La tesi, che ha tra i suoi interpreti Enrico da Susa e Guglielmo Durante, prevale, facendo decadere l'opposto principio, già sostenuto da Enrico IV e Federico I, secondo cui la dignità imperiale è fonte di ogni potere ecclesiastico e pontificio. Così nel 1273 l'elezione di Rodolfo d'Asburgo da parte dei principi elettori viene sottoposta all'approvazione del papa, che la concede e subito dopo avverte l'eletto di tenersi pronto per la consacrazione; nel 1303 poi, Alberto d'Asburgo ammette che l'imperatore deve essere legittimo protettore della Chiesa per aver questa trasmesso l'*imperium* dai Bizantini ai Germani e che la potenza temporale deriva agli imperatori passati e futuri da quei principi cui la stessa Chiesa conferisce il diritto di eleggere il re dei Romani.

Ma contro Bonifacio VIII, che con le sue lettere degli anni precedenti e la bolla *Unam Sanctam* ha proclamato la supremazia assoluta del papa su tutti i poteri terreni, reagisce Filippo il Bello con la violenza d'Anagni. La crisi politica che continua oltre la morte del papa spinge i giuristi a limitare la portata dell'i.: gli imperatori ed i re debbono riceverla come forma speciale di benedizione, non quale conferimento di autorità. In quest'epoca dunque si comincia a ritenere (lo scritto di Marsilio da Padova, del 1324, avrà fortuna solo più tardi) che all'elezione fatta dai prìncipi elettori sia superflua la conferma pontificia. L'avventura di Luigi il Bavaro, incoronato imperatore nel 1329 a Roma dal prefetto urbano ed unto da due vescovi contro ogni tradizione, precipita nello scisma dell'antipapa Nicola V contrapposto a Giovanni XXII e nella presa di posizione dei prìncipi elettori, i quali stabiliscono che da quel momento l'eletto sia definito re ed imperatore al di fuori di ogni conferma papale. Decisione ratificata alla Dieta imperiale di Francoforte.

La secolare contesa ha ormai indebolito alla base il Sacro Impero romano-germanico: diminuito nel suo valore mistico, nel suo carattere religioso, nulla può acquistare nel campo politico, dove i regni nazionali, i principati germanici, gli Stati e le città d'Italia vivono praticamente fuori o contro di esso.

Il Sacro Romano Impero, nel quale si è potuto affermare il più alto ideale del medioevo – la ricomposizione ad unità dell'antico orbe romano per un'umanità realizzatrice in terra del Regno di Cristo – brilla ancora d'incerta luce, sino a quando se ne riconosce ufficialmente la fine. Carlo V è l'ultimo imperatore romano incoronato dal Papa (Bologna, 24 febbr. 1530).

Anche la breve parabola napoleonica porta ad una *renovatio imperii*: *La Providence a voulu que je rétablisse le trône de Charlemagne... Pour le Pape je suis Charlemagne*, sono le frequenti parole di Napoleone e, quasi il giudizio negativo di Eginardo glielo suggerisca, dopo aver ricevuto l'unzione dal Pontefice gli toglie dalle mani la corona e se la pone in capo con il detto minaccioso: *Dio me l'ha data, guai a chi me la tocca.* Il contrasto fra

l'unzione pontificia e l'i. laica ha compiuto il millennio (Roma, Natale dell'800 - Parigi, 2 dic. 1804).

Bibl.: S. Schard, *De iurisdictione, auctoritate et praeminentia imperiali*, Basilea 1566; J. Schwarzer, *Die Ordines der Kaiserkrönung*, in *Forschungen zur Geschichte*, 22 (1882), p. 159 sgg.; H. Siegel, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 3ª ed., Berlino 1895, pp. 183 sgg., 223 sgg.; G. Hergenröther, *Storia universale della Chiesa*, trad. it. di Rosa, Firenze 1904, III, cap. 9, p. 105 sgg.; cap. 3, p. 253 sgg.; J. Bryce, *Il Sacro Romano Impero*, trad. it. di U. Balzani, Milano 1907, pp. 57, 80, 91, 230, 234 e nota 1, 241; E. Eichmann, *Die Ordines der Kaiserkrönung*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanon. Abt.*, 2 (1912), p. 1 sgg.; K. Heldmann, *Das Kaisertum Karls des Grossen*, Weimar 1928, p. 282 sgg.; C. Barbagallo, *Il medioevo*, Torino 1935, III, II, p. 582 sgg.; G. Schnürer, *L'Eglise et la civilisation au moyen âge*, Parigi 1933 sgg.: I, p. 495 sgg.; II, pp. 50, 61 sgg.; III, p. 91 sgg.; E. Dupré-Theseider, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo*, Milano 1942, pp. 109 sgg., 232, 238 sgg., 256 sgg.; Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 157 sgg., 289 sgg., 433 sgg.; P. de Francisci, *Arcana Imperii*, III, II, Milano 1948, p. 289 sgg.; F. Calasso, *Lezioni di storia del diritto italiano. Le fonti*, ivi 1948, p. 49 sgg.; id., *Gli ordinamenti giuridici del Rinascimento medievale*, 2ª ed., ivi 1949, p. 68 sgg.

Fulvio Crosara

II. Liturgia.

– 1. *I. dei re.* – L'unzione dei re viene ispirata dalla Bibbia (*I Sam.* 16, 13; *II Par.* 23, 11; *Ez.* 16, 8-14); tuttavia il primo esempio di una unzione regale si trova presso i Visigoti nella Spagna. Il loro re Wamba, nel 672, dopo aver professato la sua fedeltà (« ex more fidem populis reddidit ») riceve nel capo la sacra unzione; della tradizione delle insegne non si parla ancora. Più di mezzo secolo dopo, nel 751, in Francia Pipino, figlio di Carlo Martello, vien consacrato nella cattedrale di Soissons da Bonifazio, legato del Papa ed arcivescovo di Magonza. Questa cerimonia fu ripetuta da Stefano II (754), nel monastero di S. Dionisio, dove consacrò Pipino insieme a Carlomagno e Carlomanno, suoi figli. Dopo si aggiunse l'i. anche del re, come si faceva per l'imperatore. Nell'844 Ludovico II fu a Roma unto re, investito e coronato; nell'848 Carlo il Calvo fu incoronato ad Orléans dall'arcivescovo di Sens, ed una seconda volta a Metz, nell'869 (la terza volta, nell'875, fu incoronato imperatore a Roma). Da quel tempo, l'unzione e l'i. dei re è una usanza fissa nel regno dei Franchi dell'ovest, seguita poi anche in altri territori, ad es., nella Castiglia Alfonso III, nell'866; Ordono II nel 914. Per il regno franco dell'est, la Germania, Corrado I, nel 911 fu il primo re unto: ma la corona non la ricevette dalla Chiesa. Il successore Enrico I rifiutò l'unzione sacra e l'i. Ma col regno di Ottone I e con la sua i. nel 936, si fissava il rito dell'ordinazione del re. Il rito del cosiddetto Pontificale romano-germanico, *Ordo Romanus vulgatus*, redatto a Magonza, riporta le cerimonie dell'i. di Ottone II nel 961. Secondo quest'ordine s'incoronavano i re della Germania ad Aquisgrana fino al 1531, con alcune modificazioni del 1307. Quest'ordine si seguiva anche nell'Inghilterra e nella Francia, ma certamente con modifiche e variazioni. Il rito dell'i. del re all'uso romano fu composto d'ordine di Clemente V per l'i. di Roberto, re di Sicilia (*Ordo Rom.*, XIV), sul modello dell'i. imperiale. Il rito attuale del Pontificale romano deriva dal Pontificale di G. Durando (m. nel 1296).

(da *Le miniature del sacramentario d'Ivrea e di altri codici Warmondiani*, a cura di L. Magnani, Città del Vaticano 1934, tav. 1, f. 2)

Incoronazione - I. del Re. Il Re assistito da due dignitari con pallio s'inchina per ricevere dal vescovo la corona. L'altare ricoperto da un drappo è formato da un semplice cippo cilindrico - Ivrea, Biblioteca capitolare.

L'i. del re si fa nella domenica, dal metropolita competente, con assistenza degli altri vescovi del regno. Consta di due parti, delle quali una si compie prima della Messa, l'altra nella Messa dopo l'Epistola. Prima della Messa ha luogo: 1) la presentazione con un breve esame, un'ammonizione al re futuro e la sua professione o il suo giuramento; 2) un'orazione di benedizione dell'arcivescovo assieme agli altri vescovi; 3) le litanie con due versetti per il re; 4) l'unzione del re con l'olio dei catecumeni fatta in forma di croce sul braccio destro dal polso al gomito, e sul dorso, tra le spalle. Nei riti anteriori talvolta si unsero con il crisma anche la testa e le mani. Questa unzione, considerata nel medioevo come uno dei 12 Sacramenti, non è che un sacramentale secondo la decisione di Innocenzo III. Finita questa prima parte, il re indossa una veste simile ad un camice ed il manto reale.

La seconda parte comprende: 1) la consegna della spada regia, accompagnata da una allocuzione: il re riceve la spada che porge allo scudiero, il quale la ripone nel fodero. L'arcivescovo poi cinge il re della cintura. Quindi il re sguaina la spada, lancia alcuni colpi (« viriliter vibrat ») e la ripone di nuovo nel fodero; 2) l'i.: assieme con gli altri vescovi l'arcivescovo impone la corona con le parole « accipe coronam »; seguono le consegne delle altre insegne, dello scettro, delle armille, del globo d'oro; 3) l'intronizzazione con acclamazioni del popolo.

Nell'i. della regina reggente si omette la cintura della spada, e in quella della regina non reggente anche il breve esame, l'ammonizione e il giuramento.

Il re incoronato e la regina ricevevano la Comunione prima sotto ambedue le specie, in seguito soltanto sotto una sola specie con la purificazione nel calice del metropolita.

Bibl.: E. Eichmann, *Die sog. Römische Königskrönungsformel*, in *Hist. Jahrbuch d. Görres-Ges.*, 45 (1925), p. 543 sgg.; P. E. Schramm, *Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung*, in *Archiv f. Urkundenforschung*, 11 (1930), pp. 285-390; id., *Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis um 1000*, in *Zeitschrift für Rechtsgesch., Kan. Abt.*, 23 (1934), pp. 117-242; id., *Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses (1028)*, *ibid.*, 24 (1935), pp. 184-332; id., *Der König von Frankreich. Wahl, Krönung, Erbfolge und Königsidee vom Anfang der Kapetinger (987) bis zum Ausgang des Mittelalters*, *ibid.*, 25 (1936), pp. 222-354; 26 (1937), pp. 161-284; id., *Die Krönung im Katalanisch-Aragonesischen Königreich (1204-1414)*, Barcellona 1936; id., *History of the english coronation*, Oxford 1937; id., *Die Krönung bei den Westfranken und den Franzosen*, in *Archiv für Urkundenforschung*, 15 (1937), pp. 3-55.

(fot. Anderson)

INCORONAZIONE - I. di Ottone III. Bassorilievo di Matteo da Campione (sec. XIV) - Monza, Cattedrale.

Per il senso : E. Eichmann, *Die rechtliche u. kirchenpolitische Bedeutung der Kaisersalbung im Mittelalter*, in *Festschrift f. Georg von Hertling*, 1913, S. 263 ff.; id., *König und Bischofsweihe* (*Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wissensch., philos., philol. u. hist. Klasse*), Monaco 1928; H. Walter Klewitz, *Die Krönung des Papstes*, in *Zeitschr. f. Rechtsgesch., Kan. Abt.*, 30 (1941), pp. 96-130; P. Oppenheim, *Die sakralen Momente in der deutschen Herrscherweihe bis zum Investiturstreit*, in *Ephemerides liturgicae*, 58 (1944), pp. 42-49.

Il testo : J. Catalani, *Pontificale Romanum... commentariis illustratum*, I, tit. XX, *De bened. et coronat. regis*, Parigi 1850, p. 575; M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge* (*Studi e testi*, 86, 87, 88, 99), 4 voll., Città del Vaticano 1938-41, passim.

2. *I. degli imperatori*. – L'i. degli imperatori nell'Occidente comincia con quella di Carlomagno (Natale 800). La storia dei riti s'inizia con l'i. del suo successore Ludovico il Pio (816). Si distinguono 4 o 5 periodi : 1) tempo carolingio-franco, da Ludovico (816) fino a Berengario (915); 2) tempo della dinastia degli Ottoni : Ottone I (962), Ottone II (967), Ottone III (996); 3) tempo della dinastia salica : Enrico II (1014), Corrado II (1027), Enrico III (1046), Enrico IV (1084); segue un tempo di riforma o intermedio : Enrico V (1111), Lotario II (1133), Federico I (Barbarossa, 1155), Enrico VI (1191); 4) da Innocenzo III fino al *Caeremoniale Romanum* : Ottone IV (1209), Federico II (1220), Enrico VII (1312), Ludovico di Baviera (1328), Carlo IV (1355), Sigismondo (1433), Federico III (1452); 5) *Caeremoniale Romanum* : Carlo V (1530).

A) Il rito dell'i. nel tempo carolingio-franco si trova nel cod. Vat. lat. 7114. La recensione più breve contiene soltanto il testo di 4 orazioni : all'ordinazione e alla consacrazione del capo con Crisma, all'i. e alla benedizione; la recensione più lunga aggiunge la consegna dello scettro, dell'anello e della spada, prima senza formole, dall'875 con le formole «accipe virgam», «accipe regiae dignitatis anulum», «accipe gladium» ed il testo delle *Laudes* «Exaudi Christe». Precedono la cerimonia il solenne ricevimento alla scalinata di S. Pietro (dall'844), la promessa della pace dell'ordinando e la sua adozione come «Filius Ecclesiae» (dall'878); dopo l'i., la solenne processione al Laterano ed il banchetto comune del papa e dell'imperatore.

L'imperatore riceve come i vescovi l'unzione sulla testa con il Crisma e indossa l'abito chiericale.

B) Al tempo degli Ottoni si usava, sotto l'influsso di Cluny, un nuovo cerimoniale dell'i. (contenuto nell'*Ordo Romanus vulgatus*, *Cencius I*), che vien usato la prima volta all'i. di Ottone I (2 febbr. 962). La somiglianza con l'i. papale si mostra nella recita di tre orazioni fatta dai vescovi di Albano, Porto e Ostia. Fra la seconda e terza orazione si recitano le litanie; segue l'unzione non del capo, ma del braccio destro e fra le spalle, non con crisma, ma con l'olio dei catecumeni; la formola dell'unzione non si trova. Dopo l'orazione del vescovo d'Ostia, segue l'i. fatta dal papa. Per la consegna delle insegne si usano le formole dell'*Ordo*. L'unzione e l'i. si facevano davanti all'altare di S. Pietro. Anche la regina veniva unta e incoronata.

C) Il tempo più illustre dell'Impero romano, quello della dinastia salica, ha sviluppato un cerimoniale dell'i. anch'esso molto fastoso, contenuto nell'*Ordo Cencius II*. All'imperatore va solennemente incontro il prefetto, ed è ricevuto dal papa alla porta di S. Pietro. L'imperatore eletto giura la fedeltà, è adottato quale «filius Ecclesiae» ed entra con il papa nella Basilica; alla porta argentaria segue la prima orazione del vescovo di Albano; poi lo scrutinio e la professione di fede. Segue la seconda orazione, recitata dal vescovo di Porto. L'imperatore eletto indossa la tunica, la dalmatica, il pluviale, la mitra; frattanto la regina viene introdotta nella Basilica. La Messa si celebra all'altare di S. Pietro. Prima del *Gloria* l'imperatore ed anche la regina vengono unti dal vescovo di Ostia. Per desiderio dell'imperatore, l'i. si fa dal papa all'altare di S. Maurizio. L'imperatore riceve l'anello, la spada, la corona ed in fine lo scettro. Dopo l'Epistola si cantano le lodi. All'Offertorio, l'imperatore offre, all'altare di S. Pietro, pane, ceri, oro e vino, e la regina l'acqua per il sacrificio. Dopo la Messa ha luogo la processione al Laterano, l'imperatore (senza corona) tiene la staffa al papa.

D) Il nuovo ordine, composto dall'ordine da Innocenzo III, contiene qualche mutazione : non c'è più la promessa della pace, lo scrutinio, l'adozione come «Filius», l'imperatore eletto invece vien annoverato fra i Canonici di S. Pietro; l'unzione si fa all'altare di S. Maurizio. Nella Messa, dopo il Graduale, il papa corona l'imperatore, poi gli dà lo scettro, il globo o pomo imperiale d'oro ed in fine la spada. L'ordine di queste insegne si cambia talvolta, p. es., nel 1452 : lo scettro, la spada, il globo ed in fine la corona, o, come nel 1530: la spada, il globo nella destra, lo scettro nella sinistra, infine la corona.

E) Tutte queste cerimonie, come quella dell'i. del papa, vengono codificate per ordine di Innocenzo VIII nel 1488 e pubblicate nel *Caeremoniale Cappellae Pontificiae*, del 1516. L'i. non si fa più all'altare, ma alla cattedra del papa; le formole della consegna vengono recitate dal papa solo.

Nell'impero bizantino, l'imperatore vien coronato dalla Chiesa fino dal sec. IV (Teodoro I 379-95); ma qui manca la parte specifica dell'ordinazione occidentale, cioè l'unzione. - Vedi tav. CVII.

BIBL.: E. Eichmann, *Der Kaiserkrönungsordo «Cencius II»*, in *Miscellanea F. Ehrle* (*Studi e testi*, 38), II, Roma 1924, p. 322; id., *Die Kaiserkrönung im Abendland*, I. *Das Gesamtbild*, Monaco 1942; M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge* (*Studi e testi*, 87), II, Città del Vaticano 1940, pp. 288-300 (i. imperiale), 382-408 (*Ordo ad benedicendum imperatorem*); W. Ensslin, *Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell*, in *Byzantin. Zeitschrift*, 43 (1950), pp. 369-72.

(*da V. Leroquais, Pontificaux mss. des bibl. ... publ. de France, Parigi 1937, tav. 46*)

INCORONAZIONE - Inizio del rito per l'i. dell'imperatrice da parte del Papa. Miniatura del Pontificale romano adattato all'uso di Besançon (1ª metà sec. XIV) - Parigi, Biblioteca nazionale, ms. lat. 17336, f. 43.

II. I. DEL PAPA.

È la solenne inaugurazione del regno papale. Essa non attribuisce all'eletto la suprema potestà, la quale gli viene « iure divino » immediatamente con l'accettazione dell'elezione, ma costituisce una parte integrante dell'intronizzazione (cost. Niccolò II del 1059 § 6; Clemente VI del 1351; CIC, can. 219).

Fino al sec. X non furono eletti vescovi alla dignità papale perché considerati inamovibili dalle loro sedi. Con la consacrazione vescovile, l'eletto riceveva assieme la potestà di ordine e di giurisdizione. Cominciando dal sec. X, furono eletti papi anche dei vescovi e per essi fu ordinato il rito dell'intronizzazione (cost. Niccolò II del 1059). Questo rito cominciava come la consacrazione, con la processione all'altare; il papa stesso diceva la Messa; dopo il *Confiteor*, prima del *Gloria*, i tre vescovi d'Albano, di Porto e di Ostia pronunciavano tre orazioni, s'imponeva il pallio al papa, alla cattedra il papa riceveva l'omaggio del clero, si continuava la Messa. Tanto in occasione della consacrazione, quanto in quella dell'intronizzazione, alla fine della Messa a S. Pietro, prima di cavalcare per la presa di possesso del Laterano, s'imponeva al capo del Pontefice il « regnum », di forma simile al « camelaucum » o « frigium » (*Ordo Rom., IX* [M. Andrieu, *Les « Ordines romani » du haut moyen âge*, I, Lovanio 1931, pp. 21-22, XL], sec. IX), non è ancora la corona, ma sotto influsso delle idee dell'Impero sia per l'imperatore come per il papa, si aggiunse al « regnum » la prima corona, forse al tempo di Ildebrando (Gregorio VII). Nella prima metà del sec. XII la coronazione del papa divenne l'atto dell'istituzione papale, unita con la consacrazione o con la sola benedizione. Questa evoluzione toccò l'apice sotto Bonifacio VIII, nel qual tempo si aggiunse una seconda e terza corona, e dal « regnum » diviene « triregnum » (tiara). Il decreto di Clemente VI del 1351 significa la fine di questa istituzione come atto giuridico, la quale rimane unicamente come atto liturgico. I riti ed i testi dell'incoronazione papale si trovano, oltre che nell'*Ordo Rom. IX* (Andrieu, *op. cit.*, XXXVI e XL, pp. 19, 21-22), nell'*Ordo Rom. XIII vel Caeremoniale Romanum* di Gregorio X papa (m. nel 1276), nell'*Ordo Rom. XIV vel Ordinarium S. R. E.* di Gaetano Stefaneschi del 1311; poi nell'appendice del *Pontificale* di G. Durando (m. nel 1296).

BIBL.: G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, VIII, pp. 160-68; XVII, p. 206; LXX, pp. 91-93; F. Wasner, *De consecratione, inthronizatione, coronatione Summi Pontificis*, Roma 1936; M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge* (*Studi e testi*, 87), II, Città del Vaticano 1940, pp. 263-288 (i. del papa) e 370-82 (*benedictio papae*); III (*Studi e testi*, 88), ivi 1940: *Le pontifical de Guillaume Durand, Appendix* I, *Ordo ad coronandum summum pontificem romanum*, pp. 665-69; E. Eichmann, *Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter*, a cura di Klaus Mörsdorf (*Münchener Theol. Studien*; pubblicazione imminente). Pietro Siffrin

IL RITO ODIERNO DELL'I. – Dopo il 1870 l'i. ebbe luogo nell'interno di S. Pietro (Pio X e Pio XI) anziché all'esterno o nella cappella Sistina (Leone XIII e Benedetto XV); Pio XII invece fu incoronato sulla loggia di S. Pietro. La data dell'i. viene fissata dal neo eletto papa e ordinariamente si celebra di domenica o in altro giorno di festa.

Il papa, indossati gli abiti sacri e il piviale bianco con la mitra di lama d'oro, scende per la scala regia con il solito corteo dei solenni pontificali papali, attraversa il portico di S. Pietro ed entra in Basilica per la porta di bronzo. Seduto sulla sedia gestatoria, con i flabelli ai lati, viene portato nel portico di S. Pietro, che in questa circostanza è parato di damaschi rossi con trine d'oro, mentre i cantori della Basilica cantano: *Tu es Petrus*. Scende dalla sedia e va a sedere sul trono, che quivi trovasi alzato, e riceve l'omaggio del Capitolo Vaticano.

Il card. arciprete gli bacia la mano e il piede, e riceve dal Papa il duplice amplesso. Ciò fatto, gli esprime la sua gioia e quella del Capitolo Vaticano per la sua assunzione al pontificato, quindi i canonici, i beneficiati e tutto il clero della Basilica sono ammessi al bacio del piede.

Terminata questa dimostrazione di ossequio, il pon-

(*fot. Enc. Catt.*)

INCORONAZIONE - I. del Pontefice, in una incisione del sec. XVII. Biblioteca Vaticana.

tefice rimonta in sedia gestatoria, e per la porta maggiore si reca alla cappella della S.ma Trinità ove si prostra in breve adorazione del S.mo Sacramento ivi esposto; viene quindi portato alla cappella di S. Gregorio per il canto di terza o di nona secondo le rubriche.

Ivi è eretto il trono ma senza baldacchino, ove ascende dopo brevi preghiere al faldisterio ed ammette all'ubbidienza i cardinali che in cappa rossa (anche se di Quaresima o Avvento) gli baciano la mano destra sotto l'aurifrigio del manto o piviale. Finita l'ubbidienza il papa si alza ed impartisce la benedizione al popolo.

Ha quindi inizio il canto dell'ora canonica, alla fine della quale il papa, indossati i sacri paramenti per il solenne pontificale, al cenno del primo cardinale diacono che, con la ferula in mano, dice *Procedamus in pace*, e rispondendo il coro *In nomine Christi. Amen*, preceduto dalla Croce e dalla processione si avvia all'altare papale, in sedia gestatoria, sotto baldacchino bianco, con i flabelli ai due lati.

Nell'uscire dalla cappella di S. Gregorio, trova un maestro delle cerimonie che, genuflesso con una canna inargentata con in cima della stoppa ed un chierico di cappella con candela accesa che dà fuoco alla stoppa, alza la canna e canta queste parole: *Pater sancte, sic transit gloria mundi.* Questa cerimonia si ripete tre volte durante il percorso dalla cappella all'altare. Ivi giunto il pontefice recita le preghiere comuni della Messa che si svolge nel solenne rito dei pontificali papali. Finita la confessione, il primo diacono gli pone la mitra in capo, quindi risale sulla sedia gestatoria, ed i tre primi cardinali vescovi suburbicari recitano su di lui le preci speciali dell'i.

Al termine di esse il Papa sale i gradini dell'altare, ove il card. diacono gli toglie la mitra e gli impone il *pallium* sopra il fanone, pronunciando la formola: « Accipe pallium sanctum, plenitudinem pontificalis officii, ad honorem omnipotentis Dei et gloriosissimae Virginis Mariae eius Matris, et beatorum apostolorum Petri et Pauli et Sanctae Romanae Ecclesiae». Dopo l'incensazione dell'altare il papa è dal card. diacono incensato e baciato ad una gota e sul petto: la stessa cosa fanno i due cardinali diaconi assistenti.

Il pontefice va al trono dove riceve l'ultima *adorazione*. I cardinali baciano il piede e la mano del papa che li abbraccia due volte, i patriarchi, gli arcivescovi e i vescovi gli baciano il piede e il ginocchio destro, gli abati mitrati e i penitenzieri gli baciano il piede.

Dopo l'orazione della Messa: *In die coronationis*, il pontefice si siede, e il card. primo diacono con la ferula in mano, per implorare la divina protezione e quella dei santi sopra il novello Capo della Chiesa, accompagnato da un maestro di cerimonie e seguito dagli uditori di Rota, dagli avvocati concistoriali e da altri ufficiali della Corte Pontificia, precedendo quattro mazzieri, processionalmente scende al sepolcro di S. Pietro, e genuflesso intona le litanie dell'i.

Finita la recita di queste orazioni e litanie, continua la celebrazione del Pontificale.

Terminata la Messa e salito il papa in sedia gestatoria, il card. arciprete della Basilica Vaticana, in compagnia di due canonici, si avvicina al papa e gli offre una borsa di seta bianca ricamato in oro, contenente 25 giuli, « pro Missa bene cantata ». S. Santità porge la mano al bacio dell'arciprete e consegna la borsa al card. diacono officiante che la passa al suo caudatario. Quindi si riforma il corteo. Secondo l'antico cerimoniale, che fu ripristinato per l'i. di Pio XII, il corteo passa in processione attraverso la Basilica poi sotto il portico donde, per la scala regia, alla Sala regia, e da qui entra nell'aula detta delle Benedizioni sovrastante il portico di S. Pietro.

Sul balcone che è nel mezzo della facciata si erige un trono e il popolo assiste dalla piazza di S. Pietro alla cerimonia dell'i.

Il papa, salito sul trono, viene attorniato dai cardinali. Prendono posto ai suoi lati i diaconi assistenti, i prelati che portano la croce papale, le tiare, le mitrie e i candelieri.

Il coro intona l'antico inno: « Corona aurea super caput eius » ecc., dopo il quale il decano del S. Collegio recita il *Pater*.

(*fot. Alinari*)

INCORONAZIONE - I. di Pio III (8 ott. 1503). Affresco di Bernardino Pinturicchio nella Libreria Piccolomini. Siena, Cattedrale.

Il secondo diacono si avvicina al papa, che è rimasto seduto al trono e gli toglie la mitra. Il decano dell'Ordine dei diaconi prende allora il triregno e lo pone in capo al Pontefice dicendo: « Accipe tiaram tribus coronis ornatam et scias te esse patrem principum et regum, rectorem orbis, in terra vicarium Salvatoris nostri Iesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen ».

Fatta la i. il papa sedendo legge ad alta voce le solite orazioni per impartire poi in piedi la trina benedizione.

Il card. diacono assistente pubblica in latino ed in italiano l'indulgenza plenaria concessa dal sommo pontefice. - Vedi tav. CVIII. Enrico Dante

III. I. DELLE IMMAGINI DI MARIA S.MA.

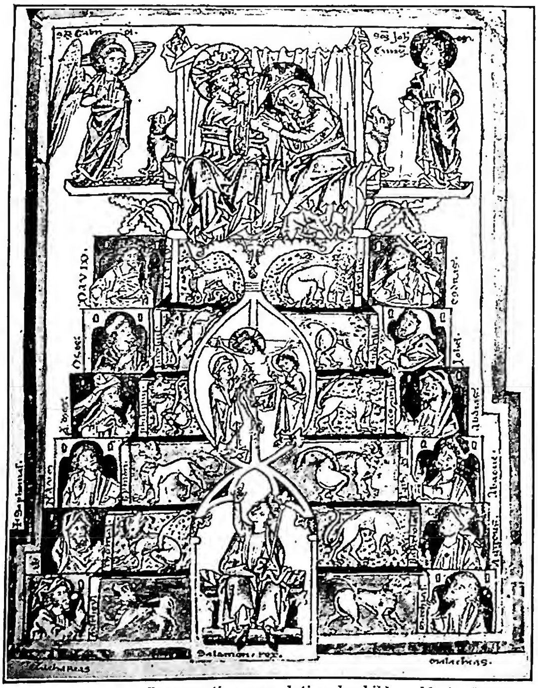
L'uso antico di rappresentare le croci sormontate da una corona e specialmente le immagini sacre con una corona in capo, come pure il pio costume di far omaggio ai simulacri dei santi di oggetti preziosi e di corone, con cui venivano adornati in segno di particolare venerazione, portarono alle solenni i. delle immagini mariane. Clemente VIII donò una corona di gemme alla venerata immagine della basilica di S. Maria Maggiore. I vari titoli della regalità di Maria S.ma (come Madre di Gesù Cristo e come partecipe della sua opera ed autorità di Redentore, come Regina per eccellenza delle varie categorie dei santi) e la fase finale della sua assunzione corporea in cielo, rappresentata dalla sua i. per mano di Gesù Cristo o della Trinità, conferiscono un fondamento dottrinale alla suddetta manifestazione cultuale.

Il rito delle i. solenni e pubbliche delle immagini mariane si va stabilendo dalla fine del sec. XVI. Il predicatore cappuccino Gerolamo Paolucci di Calboli da Forlì (m. nel 1620) stimolava i suoi uditori alla raccolta di oro, argento e gemme preziose per la confezione di corone che venivano apposte con grandi manifestazioni di pietà sulle immagini della Madonna, e unitamente del Bambin Gesù, che erano venerate nei luoghi dove pre-

dicava. Si hanno le descrizioni contemporanee delle i. da lui promosse, p. es., a Cremona (1596), a Parma (1600), a Comacchio (1619), con la partecipazione delle autorità ecclesiastiche, che ne celebravano il rito, e civili. Ne emulò lo zelo il confratello Fedele da S. Germano Vercellese (m. nel 1623), che, fra molte immagini mariane, fece incoronare quella del santuario di Oropa (1620). Questa forma di culto fu favorita da Alessandro Sforza Pallavicino, conte di Borgonovo (Piacenza), che donò l'oro per la corona con cui il Capitolo Vaticano adornò con solenne rito il 27 ag. 1631 l'immagine di S. Maria della febbre nella Sagrestia dei beneficiati della basilica di S. Pietro. Dopo aver promosso l'i. di altre immagini mariane dell'Urbe, diede stabilità a tale devozione lasciando nel testamento del 3 luglio 1636 un legato al suddetto Capitolo per l'invio di corone alle immagini di Maria S.ma in Roma, prima, e poi a quelle che godevano di una particolare venerazione in altri santuari. La concessione di tali i. divenne privilegio del Capitolo di S. Pietro, il quale ne stabilì le condizioni e il cerimoniale. I sommi pontefici tuttavia si riservarono di procedere a i. personali: Pio VI il 3 maggio 1782 incoronò l'immagine di S. Maria del Popolo nella cattedrale di Cesena; tra quelle incoronate da Pio VII figura la Madonna di Loreto (febbr. 1801); Gregorio XVI, il 15 ag. 1838, cinse di corona d'oro gemmata la Madonna « Salus populi romani » della Cappella Paolina o Borghesiana in S. Maria Maggiore. Altre immagini vengono incoronate per breve pontificio. La coronazione di una statua o immagine della Madonna può esser fatta dal vescovo locale di sua ordinaria autorità. Si richiede il permesso (dato con breve apostolico) del S. Padre o del Capitolo Vaticano qualora l'i. si voglia fare a loro nome ed autorità per una solennità maggiore. Non si permette la coronazione delle statue o immagini di santi.

Bibl.: Valdemiro Bonari da Bergamo, *I Cappuccini della provincia milanese*, II, Crema 1898, pp. 119-22; anon., *Le couronnement des saintes-images*, Lione 1900; Ottavio da Alatri-Anselmo da Reno Centese, *L'i. delle immagini mariane: istituzione, cerimoniale, catalogo*, in *L'Italia franc.*, 8 (1933), pp. 159-180, 308-18, 415-31, 530-42, 651-65; Donato da S. Giovanni in Persiceto, *P. Girolamo Paolucci di Calboli*, Forlì 1939, pp. 23-31.

Ilarino da Milano



(da V. Leroquais, Les psautiers mss. latins des bibl. publ. de France, Mâcon 1940-41, tav. 89)

Incoronazione - *Cristo incorona Maria S.ma.* Miniatura del Salterio di una abbazia cistercense femminile di Basilea o di Costanza (verso 1260). Da notare gli animali simbolici che rappresentano gli Apostoli - Besançon, Biblioteca municipale, ms. 54, f. 9.

Iconografia. – La rappresentazione iconografica dell'i. di Maria si formò non prima del Duecento; l'arte bizantina non la conosceva affatto. Nell'arte dell'Occidente europeo il tipo si sviluppò nei sinottici del trapasso di Maria i quali in una continua serie, spesso verticale, di alcune rappresentazioni, illustrano le successive fasi del trapasso della Vergine dalla terra al Cielo, dove l'i. di Maria simboleggiava il trionfale ingresso della Madre di Cristo nella gloria eterna. Tra gli esempi più antichi di raffigurazioni dell'i. di Maria, inquadrati nel genere sinottico, si possono citare: una miniatura del *Salterio* della regina di Francia Bianca di Castiglia, conservato ora nella Biblioteca dell'Arsenale a Parigi, ed una scultura in un timpano della chiesa di Notre Dame a Parigi, ambedue del primo ventennio del Duecento. Frequenti sono le i. di Maria in diversi timpani di altre chiese gotiche della Francia. Un buon esempio di analoga rappresentazione nell'arte italiana, sebbene posteriore di un secolo, offre la vetrata dell'occhiello nell'abside del duomo di Siena, ultimamente ritenuta come eseguita verso il 1320 su un disegno di Duccio.

Nell'arte italiana lo sviluppo iconografico dell'i. di Maria è preceduto e deriva da un tipo di raffigurazione della Vergine in gloria, dove Maria siede a destra di Cri to su un trono avendo ai lati dei santi oppure degli angioli. Il grande musaico di S. Maria in Trastevere a Roma del 1160 ca. è uno splendido campione di tale rappresentazione; un esempio dello stesso tipo, anche se posteriore di più di un secolo, è l'affresco nell'abside della chiesa superiore della basilica di S. Francesco in Assisi, ritenuto opera del Cimabue. In queste « glorie » manca solo l'azione di Cristo di porre la corona sulla testa di sua Madre perché esse siano chiamate proprio delle « i. ».

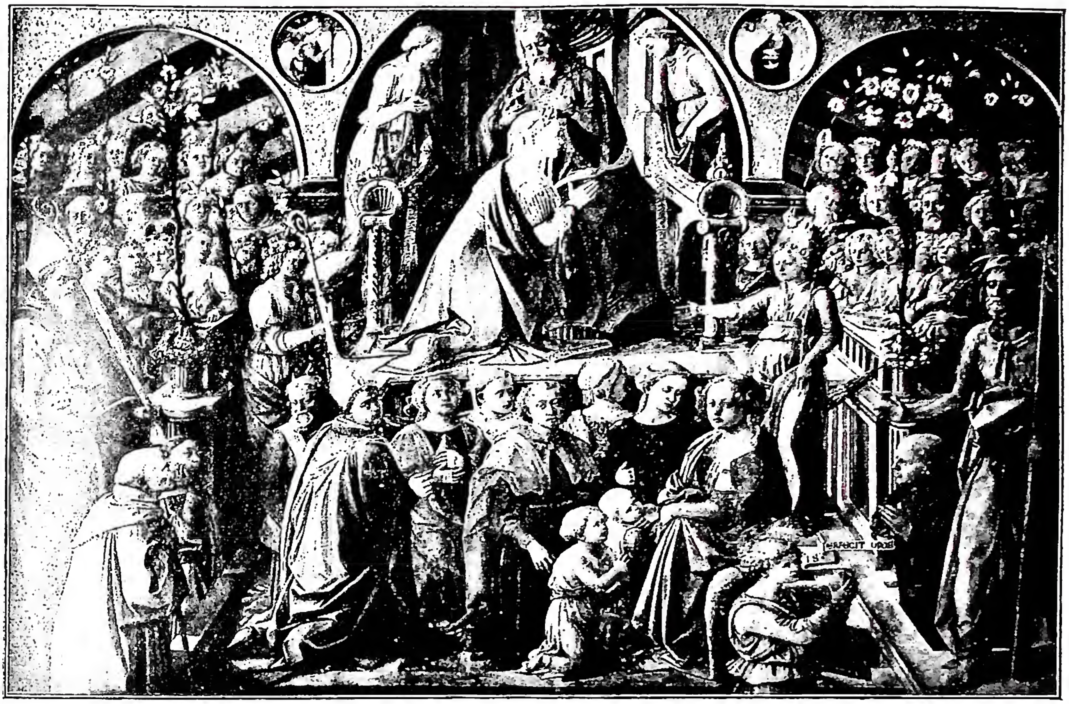
Tale gesto appare tuttavia con piena evidenza nello splendido musaico nell'abside della basilica di S. Maria Maggiore a Roma, capolavoro di Jacopo Torriti del 1296.

Il ricchissimo sviluppo iconografico del tema nel Trecento e nel Quattrocento italiano coincide con lo stabilirsi formale del Rosario, nel quale l'i. di Maria costituisce il soggetto da meditare dell'ultimo Mistero della vita di Maria. Si nota che le origini del Rosario, unite a s. Domenico, precedono di poco le primissime rappresentazioni dell'i. di Maria nell'arte dell'Occidente europeo.

Nel Trecento, nelle scene dell'i. la Madonna siede su un massiccio trono gotico, a destra di Cristo; angeli e santi circondano il trono. Come modelli della tipica raffigurazione trecentesca possono servire: il polittico della cappella Baroncelli nella chiesa di S. Croce a Firenze, attribuito anche a Giotto; l'affresco sopra il pergamo della chiesa inferiore della basilica di S. Francesco in Assisi (1325 ca.) ritenuto, senza sufficente base, opera di Maso; ed anche il grande pannello della Galleria nazionale di Londra attribuito all'Orcagna, o alla sua scuola. Segue le forme della tradizione gotica del Trecento l'*I.* di Lorenzo Monaco datata del 1413, agli Uffizi, e la quasi contemporanea grandiosa rappresentazione di Jacobello del Fiore all'Accademia di Venezia.

Verso il 1400 il trono di Cristo e di Maria' perde sempre più del suo pesante aspetto architettonico, trasformandosi in un drappeggio di ricchi tessuti decorativi, talvolta sostenuto da angioli. Così raffigura l'i. Lorenzo di Niccolò Gerini nel suo pannello agli Uffizi; così ancora, nella seconda metà del Quattrocento, dipinge le sue i. Sano di Pietro, delle quali due si conservano nella Pinacoteca di Siena. Un tardo campione di questo tipo offre alla vigilia del Cinquecento la pala di Bernardino Fungai nella chiesa dei Servi a Siena.

Nel corso del Quattrocento ben presto il trono viene sostituito da nubi. A tale riforma iconografica dell'i. di



(fot. Alinari)

INCORONAZIONE - *Il Padre Eterno incorona Maria S.ma.* Tavola di fra' Filippo Lippi (1441-47) - Firenze, Galleria degli Uffizi.

Maria diede largo contributo l'Angelico. Tuttavia la sua grandiosa *I.* del Louvre segue ancora in gran parte la disposizione tradizionale, sebbene quale nuovo elemento appaia in essa l'atteggiamento della Vergine inginocchiata per ricevere la corona. Invece le sue tre i. di S. Marco a Firenze, cioè l'affresco in una cella del convento, il maestoso pannello e il tondo del Museo, si svolgono tutte e tre fra nubi. Anche nelle raffigurazioni lasciate da fra' Filippo Lippi, la Vergine inginocchiata riceve la corona dalle mani del suo Divino Figliolo sia su un trono (trittici della Pinacoteca Vaticana e degli Uffizi) sia sulle nubi, nell'affresco del duomo di Spoleto.

Numerosissime pale d'altare della seconda metà del Quattrocento rappresentano nella loro parte superiore l'i. di Maria, che si svolge in Cielo tra cori di cherubini, e nella parte bassa alcuni santi. Esempi di questo tipo sono : la pala dell'Alunno della chiesa di S. Niccolò a Foligno, la pala di Piero Pollaiolo della chiesa di S. Agostino a S. Gimignano, e soprattutto la grande *I. con quattro santi* del Botticelli, del 1490, agli Uffizi. Appartiene a questo gruppo iconografico anche la grande pala di Francesco di Giorgio, dipinta nel 1471, ora nella Pinacoteca di Siena, seppure in essa la divisione orizzontale in due distinte parti sia meno accentuata. Anche l'altare in terra cotta di Andrea della Robbia all'Osservanza di Siena si avvicina a tale modello.

La Vergine viene sempre di regola raffigurata a destra di Cristo. Rara eccezione da questa regola è la pala del Pinturicchio del 1503-1505 della Pinacoteca Vaticana, dove nel cielo sul fondo di una mandorla adornata di puttini la Vergine si vede inginocchiata a sinistra dal suo Divino Figliolo.

L'*I.* dipinta da Raffaello, prima del 1505, per la chiesa di S. Francesco a Perugia ed ora conservata nella Pinacoteca Vaticana, si presenta divisa in due parti orizzontali : nella parte superiore della tavola è raffigurato Cristo in atto di coronare Maria, seduta alla sua destra sulle nubi, e nella parte bassa si vede il fiorito sepolcro vuoto della Madonna, circondato dagli Apostoli.

Ad una distanza di 25 anni seguono la stessa disposizione iconografica G. Romano e F. Penni nella loro pala d'altare ora conservata nella Pinacoteca Vaticana.

Rare sono le raffigurazioni dove Maria viene incoronata non da Cristo solo, ma dalla S.ma Trinità. Così, p. es., in un pannello del primo Quattrocento di Gentile da Fabriano, proprietà della Pinacoteca di Brera a Milano, in una tavola di Giovanni d'Alemagna e Antonio Vivarini, conservata all'Accademia di Venezia, ed anche nell'affresco cinquecentesco dipinto dal Sodoma sulle pareti dell'Oratorio di S. Bernardino a Siena, intervengono nell'i. di Maria Vergine il Padre Eterno e lo Spirito Santo, seppure solo Cristo imponga la corona sulla testa di Maria. Invece in una incisione di Alberto Dürer e nella cuspide del grandioso altare ligneo della chiesa di Maria a Cracovia, capolavoro di Veit Stoss del tardo Quattrocento, nell'i. dipinta dal Greco, conservata nella raccolta Bosch a Madrid, il Padre Eterno e Cristo pongono insieme la corona sopra la testa di Maria, mentre la colomba dello Spirito Santo illumina in alto la rappresentazione del divino mistero. - Vedi tavv. CIX-CX.

BIBL.: G. Eroli, *La coronazione di Maria Vergine del Ghirlandaio,* Narni 1880; Abbé Broussolle, *L'Assomption de la Ste Vierge,* Parigi 1918; A. Venturi, *La Madone, représentations de la Vierge dans l'art italien,* Parigi [1920], passim; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst,* I, Friburgo in Br. 1928, passim.

Vitoldo Wehr

INCORPORAZIONE (a CRISTO): v. CORPO MISTICO.

INCORPORAZIONE DEI BENEFICI. - È una delle innovazioni possibili nei benefici e propriamente consiste nella unione detta *minus principalis,* perpetua, di un beneficio con un'altra persona morale.

Differisce dalla semplice unione, perché questa, a stretto rigore, ha luogo quando si uniscono tra loro due o più benefici. L'istituto della i. dei b. si può far risalire al sec. IX.

Siccome però non mancarono gli abusi, il Concilio di Costanza prima (sess. 43, cap. 2) ed il Concilio di Trento dopo (sess. 24, cap. 13 *de ref.*), sottoposte alla

revisione dei singoli Ordinari le i. dei b. già fatte, sancirono che, per l'avvenire, qualsiasi unione o incorporazione di parrocchie con monasteri o abbazie, con dignità e prebende della chiesa cattedrale o collegiata ecc., fosse riservata alla S. Sede (cf. can. 1425 del CIC).

Il suddetto canone distingue una duplice incorporarazione : 1) soltanto nel temporale; 2) *pleno iure*.

Nel primo caso, cioè se, p. es., ad una casa religiosa si unisce una parrocchia, soltanto in quello che concerne il temporale, la casa religiosa partecipa solamente alle rendite della parrocchia ed il superiore deve presentare un sacerdote secolare all'Ordinario, assegnandogli una congrua. Se invece si tratta di un'unione *pleno iure*, il superiore nomina un religioso, il vescovo l'approva e l'investito, sotto la sua dipendenza, assume la cura d'anime (can. cit.).

L'autorità competente è solo la S. Sede, se si tratta di un beneficio religioso da incorporare ad uno secolare e viceversa (can. 1423 § 3). Nel caso di unioni di parrocchie con case religiose è prassi della S. Congregazione del Concilio richiedere una convenzione, tra l'Ordinario del luogo e la rispettiva casa religiosa, in cui siano determinati i confini della parrocchia, il numero dei religiosi, la dote ecc. E l'unione di questo genere si concede *ad nutum S. Sedis*. La S. Sede è anche competente soltanto se si tratta di benefici concistoriali o riservati perché sottratti espressamente alla competenza degli Ordinari del luogo (can. 1423 § 2 e 1424). È invece competente l'Ordinario del luogo, non però il vicario generale o capitolare, senza un mandato speciale, nei casi previsti dal can. 1423 § 1.

Per la i. dei b. si richiede, *ad validitatem*, la causa giusta (can. 1428 § 2), quale la necessità o la grande utilità della Chiesa. Atteso poi il tenore del can. 105, probabilmente si richiede ancora *ad valorem* la consultazione del Capitolo cattedrale (una volta se ne richiedeva il consenso) e degli interessati. L'*authentica scriptura* (can. 1428 § 7) si richiede *ad sollemnitatem actus* (cf. pure il can. 159).

Per evitare poi che vi sia pluralità di benefici nelle mani di uno stesso investito, l'Ordinario del luogo deve procedere ad unioni che siano *in perpetuum* (can. 1423 § 3).

Contro il decreto dell'Ordinario si può ricorrere alla S. Sede, ma in devolutivo soltanto (can. 1428 § 3). Infine la incorporazione rientra fra i casi previsti dall'art. 4 della legge 27 maggio 1928, n. 848, circa il riconoscimento degli effetti civili ad ogni mutamento sostanziale del beneficio.

BIBL.: M. Pistocchi, *De re beneficiali iuxta canones*, Torino 1928; G. Stocchiero, *Il beneficio ecclesiastico sede plena*, Vicenza 1942; Wernz-Vidal, II, n. 733 sgg. Innocenzo Parisella

INCOSCIENTE e SUBCOSCIENTE : v. PSICANALISI.

INCOSTANZA. - Dal latino *inconstantia*, non costanza, volubilità, è vizio opposto alla prudenza, in quanto per esso si è portati a mutare giudizio senza motivo. Il movente iniziale di tale mutamento è nell'appetito che spinge ad allontanarsi dal primo buon proposito, in vista di qualche cosa che si ama disordinatamente : ma la causa vera di esso è nel difetto della ragione che ripudia ciò che prima aveva accettato, per debolezza nel resistere all'impulso della passione, alla quale potrebbe e dovrebbe resistere.

Ne consegue che l'i. è difetto di ragione che vien meno nel comandare ciò che è già stato consigliato e giudicato. L'i. adunque è vizio contrario alla prudenza per difetto, e più propriamente a quella attività della prudenza (imperio) con la quale l'intelletto propone alla volontà il suo giudizio, come quello che deve essere eseguito (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªe, q. 47, a. 8; q. 53, a. 5).

L'i. è anche un vizio interno che procede dalla lussuria, in quanto l'uomo, spinto dalla concupiscenza e dall'amore delle cose lubriche, viene impedito di eseguire ciò che aveva deciso di fare; ad es., di allontanarsi dalla occasione prossima di peccato. È il vizio di quel tale che invano prometteva di allontanarsi dalla persona pericolosa, e al quale Terenzio (*Eun.* 67-9) ripeteva in tono di rimprovero : *Haec verba una.... falsa lacrimula... restinguet* (cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ªe, q. 153, a. 5).

BIBL.: D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, I, 6ª-7ª ed., Friburgo in Br. 1931, n. 420; B. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, II, 5ª ed., Parigi 1947, nn. 37 e 38, 929; W. Iankélévitch, *Traité des vertus*, ivi 1949, pp. 608-20.
Andrea Gennaro

INCREDULITÀ. - Termine usato in teologia per indicare l'assenza o il ripudio della virtù soprannaturale della fede : è quindi una forma di *infedeltà*. Se la mancanza di fede dipende da assoluta impossibilità oppure da ignoranza invincibile si ha l'i. impropriamente detta, chiamata anche *negativa*, che si riscontra, p. es., nei bambini prima del Battesimo e negli adulti pagani, ai quali il Vangelo non è stato ancora annunziato. Questa i. è involontaria e quindi esente da ogni colpa (*Rom.* 10, 14). Perciò Pio V il 1 ott. 1567 ha condannato la seguente proposizione di Baio : « l'infedeltà puramente negativa è un peccato in coloro ai quali Cristo non è stato predicato » (Denz-U, 1068). Al contrario l'i. propriamente detta, o *i. positiva*, siccome è dovuta ad ignoranza volontaria o alla cosciente negazione della fede, è gravemente colpevole (cf. *Io.* 15, 22; *Rom.* 11, 20; *II Thess.* 1, 8-10). Qui si tratta soltanto dell'i. positiva, la quale può effettuarsi in diverse maniere :

a) Anzitutto con la negazione volontaria dei *motivi di credibilità*, negazione la quale, sopprimendo i preamboli della fede, rende impossibile ogni credenza. Pertanto è incredulo chiunque fa professione di ateismo, perché negando l'esistenza del testimonio, che è Dio, toglie alla fede ogni fondamento. Lo stesso deve dirsi della cosciente negazione o del dubbio positivo sul fatto della Rivelazione.

b) L'i. si ha pure rigettando il *motivo formale* e specifico d'ogni atto di fede, vale a dire l'autorità di Dio, il diritto del testimonio divino ad essere creduto, quando attesta una verità o un dogma. Conseguentemente, chi negasse o dubitasse positivamente dell'onniscienza di Dio o della sua veracità si metterebbe nella condizione di non poter credere, perché verrebbe a negare o a dubitare della verità della sua testimonianza.

c) L'i. può risultare inoltre dalla negazione o dal dubbio positivo sull'*oggetto materiale della fede*. Considerata sotto questo aspetto, l'i. è *completa* se comporta la negazione di tutto il contenuto della Rivelazione cristiana, come si verifica nel fedele che abbandona la Chiesa per aderire ad una religione falsa, p. es. al buddismo; è *parziale* se implica il ripudio di alcune od anche di una sola verità rivelata, come si avvera nel credente che rinnega la fede cattolica per dare il suo nome ad una setta ereticale, p. es., al calvinismo.

d) Finalmente si arriva all'i. impugnando la *norma stessa della credenza*, che è l'autorità del magistero ecclesiastico : il rifiuto cosciente e pertinace di sottomettersi alle sue definizioni infallibili in materia di fede costituisce il peccato di eresia.

L'i. è considerata generalmente dagli autori come il massimo peccato, dopo l'odio formale contro Dio. Infatti il peccato consiste essenzialmente nell'allontanarsi da Dio e di conseguenza sarà tanto più grave, quanto più separa da Dio. Ora l'i. allontana da Dio al massimo grado possibile (cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ªe, q. 10. 1. 3), soprattutto perché, rigettando la fede, distrugge il principio della salvezza, il fondamento e la radice della giustificazione (cf. Denz-U, 801). La malizia poi dell'i. può variare secondo gli aspetti diversi sotto cui si riguarda. Così quanto all'*estensione*, ossia al numero delle verità negative o degli errori professati, l'i. del pagano è maggiore (più vasta) di quella dell'ebreo, l'i. dell'ebreo maggiore di quella dell'eretico. Invece quanto all'*intensità*, cioè alla risoluzione volontaria e deliberata di rinnegare la fede, la graduatoria segue l'ordine inverso. Effettivamente nel pagano che non ha avuto nessuna notizia del Vangelo, oppure solo una notizia insufficiente ed inesatta, la fede è semplicemente assente : è una deficenza, non una colpa,

e quindi la sua è una i. puramente negativa. Nel giudeo invece è positiva, colpevole e quindi peggiore dell'i. del pagano, perché il giudeo conosce tutta la rivelazione del Vecchio Testamento, che ha corrotto con le sue false interpretazioni. Ma ben più grave è l'i. dell'eretico, il quale, ripudiando pertinacemente il dogma divino, viene a distruggere la virtù della fede che già esisteva nella sua anima, in virtù del sacramento del Battesimo. Per questa ragione s. Tommaso afferma che, considerata in se stessa, «l'i. dell'eretico è pessima» (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 10, a. 3).

La ragione intima dell'i. risiede nella natura stessa della fede, la quale non solo è un atto libero, ma anche difficile a compiersi, perché esige l'assenso circa verità delle quali non ci è data dimostrazione interna, assenso non solo teoretico ma anche pratico, per il quale tutto l'uomo deve interiormente riformarsi in maniera che la fede diventi la norma di tutta la vita mediante l'osservanza di precetti gravosi e ripugnanti alla natura corrotta. È chiaro allora che la fede non può essere unanime, e che, di conseguenza, si verifica il fatto dell'i., dovuto alle resistenze dell'orgoglio (*Io.* 6, 44), dell'attaccamento disordinato ai beni terreni (*Eph.* 4, 17; *I Tim.* 6, 10), del lusso, dell'avarizia (*Lc.* 16, 27-31) e delle altre passioni. L'i. positiva ha sempre la sua causa nelle opere cattive (*Io.* 3, 19) e perciò il Concilio Vaticano ha dichiarato che il cattolico non può mai abbandonare la sua fede senza peccato (Denz-U, 1797).

L'i. non va riguardata come un fenomeno raro, straordinario, ma come un fatto permanente, continuo, che si è prodotto sempre e sempre si rinnova, tutte le volte che Dio si rivela all'uomo sia direttamente sia indirettamente per il tramite di altri (*Is.* 53, 1; *Rom.* 10, 16). La vita e la storia sono impostate su questa grande scelta: Dio-non Dio, fede-i. Sino alla fine del mondo la predicazione del Vangelo arriverà sempre allo stesso risultato, che ebbe l'apostolato di s. Paolo tra i Giudei residenti a Roma, dei quali «alcuni credettero alle cose dette, altri invece non credettero» (*Act.* 28, 30). Tuttavia, se l'i. è un fatto persistente che si incardina misteriosamente nella vita dell'umanità, non presenta sempre la medesima fisionomia: tanto nelle sue cause come nelle sue ragioni si commisura alle modalità del tempo e dipende più o meno dalle vicende della storia. Così all'inizio della predicazione evangelica, oltre il giudaismo affiorano altre molte forme di i., quali lo gnosticismo, il marcionismo, il montanismo, ecc., cui fecero seguito le eresie cristologiche e trinitarie dei secc. IV, V e VI. Grande diffusione ebbe il manicheismo, il quale, avversato energicamente e battuto in breccia da s. Agostino, riapparve forte e minaccioso nella forma rinnovata dell'eresia degli albigesi. Altre sètte ereticali vennero ad aggiungersi alle precedenti nei secoli successivi. Ma è con la riforma protestante e specialmente con l'illuminismo del Settecento che l'i. cessa di essere *parziale* e diviene *completa*, in quanto non si limita al ripudio di una sola o di alcune verità definite dalla Chiesa, ma rigetta in blocco tutto il deposito della Rivelazione e nega perfino la possibilità dell'ordine soprannaturale. Si arriva così al naturalismo e al razionalismo, che nei secc. XVIII e XIX finiscono per concentrarsi unicamente sulla ragione applicata allo studio dei fenomeni e delle loro leggi, vale a dire sulla scienza.

Tra le principali forme d'i. tuttora vive e operanti nell'ordine intellettuale, morale, politico e sociale, vanno ricordate il comunismo, l'esistenzialismo di Heidegger e di Sartre, l'idealismo di G. Gentile e di B. Croce, il razionalismo puro di P. L. Couchoud, il laicismo, l'indifferentismo. L'i. è anche implicita nel modernismo (Denz-U, 2109).

BIBL.: C. Bos, *La psychologie de la croyance*, Parigi 1905; E. Tamirv, *Infidélité*, in DThC, VII, coll. 1930-34; L. Capéran, *Foi laïque et foi chrétienne. La question du surnaturel*, Parigi 1927; A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, ivi 1929; A. D. Sertillanges, *Catechismo degli increduli*, trad. it., Torino 1937; G. Baroni, *È possibile perdere la fede senza peccato? Dottrina dei teologi dei secc. XVII-XVIII*, Roma 1937; G. Combès, *Le retour offensif du paganisme*, Parigi 1938; G. B. Guzzetti, *La perdita della fede nei cattolici*, Venegono 1940; L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIᵉ siècle. La religion de Rabelais*, Parigi 1942; A. Dal Covolo, *La psicologia dell'incredulo alla luce del quarto Evangelo*, Milano 1945; M. F. Sciacca, *La filosofia oggi*, Verona 1945; E. Borne, *L'incroyance*, in *Apologétique*, 2ª ed., Mayenne 1948, pp. 852-73; M. J. Guitton, *Difficultés de croire*, Parigi 1948. Per una più ampia e completa bibliografia cf. Borne, *op. cit.*, p. 873. Emanuele Chiettini

INCUBAZIONE. - Dal lat. *in-cubare* «giacer dentro» (sottintendendo un tempio o altro luogo sacro, ted. *Tempelschlaaf*) è un rito connesso con il culto della Terra Madre, il contatto diretto con la quale, che nel suo seno custodisce le salme dei trapassati, è capace di fornire responsi e sogni premonitori. Perciò Euripide (*Ecuba*, 70; *Ifigenia in Tauride*, 1234) chiama i sogni figli della Madre Terra.

Il luogo della giacitura può essere o la terra, come a Dodona (v. DODONA, ORACOLO di), dove i sacerdoti dormivano sul nudo suolo, o, più spesso, un tempio, dove era più facile l'assistenza del sacerdozio addetto al santuario e in possesso delle conoscenze tecniche relative all'interpretazione dei sogni e degli oracoli.

Le notizie più abbondanti circa il rito dell'i. si riferiscono al culto di Asclepio (Esculapio), dio della medicina, divinità ctonica, come si rileva dal rito dell'i. e dal serpente, animale ctonico, che è il suo simbolo costante. Nel suo santuario di Epidauro (Argolide), in quello dell'Isola di Cos (Caria) e in Roma nel santuario costruito nell'Isola Sacra, sul luogo dell'attuale basilica di S. Bartolomeo, nel 233 a C., in seguito ad un'epidemia, si praticava il rito, che consisteva nello stendersi sul pavimento del santuario attendendo il sogno rivelatore del dio, relativo alla guarigione della malattia.

Al tempio era addetto un sacerdote che applicava ricette empiriche: cenere, miele, vino e sangue di un gallo bianco.

Coma pratica popolare di devozione in onore del santo patrono, senza attesa di oracoli o di sogni, l'i. si pratica tuttora dai fedeli nelle chiese in varie località.

BIBL.: L. Deubner, *De incubatione*, Lipsia 1900; A. Dieterich, *Mutter Erde*, Berlino 1913, p. 60; H. Leclercq, *Incubation*, in DACL, VII, 1, coll. 511-17. Nicola Turchi

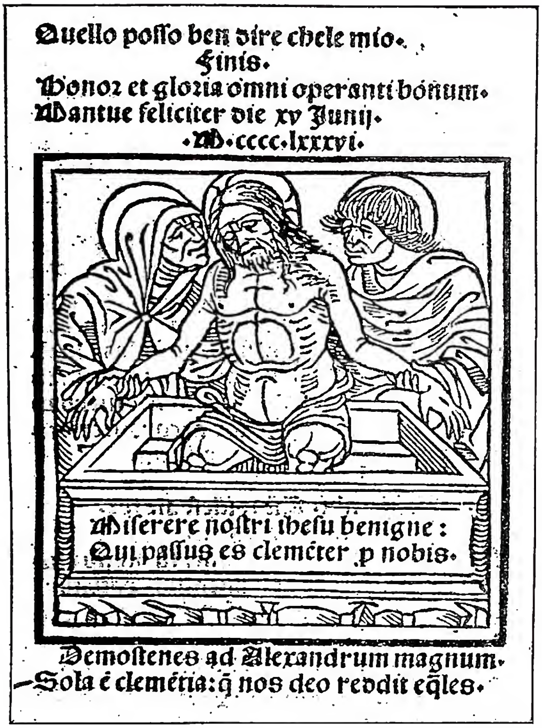
INCUNABULO. - Dal latino *incunabula*, «fasce di bimbo», sostantivo che indica ogni libro stampato dall'a. 1455 all'a. 1500, data convenzionale dopo la quale il libro stampato non si chiama più i. ma «cinquecentino».

Il primo i. è la Bibbia cosiddetta di 42 linee o di Gutenberg (v.), dal nome del tipografo che si crede l'abbia stampata in Magonza.

Dalla Germania le protostampe si diffusero negli altri paesi europei, tantoché alla fine del sec. XV un grandissimo numero di tipografi stabili o girovaghi esercitavano l'arte in Italia, in Francia, in Olanda, nel Belgio, nella Spagna. L'i. presenta alcune speciali caratteristiche: la quasi totale mancanza di frontespizio, sostituita nella maggior parte dei casi dall'occhietto; la mancanza di numerazione nelle pagine; la presenza di segnature; le note tipografiche alla fine del testo; la presenza del registro; la qualità della carta, spessa, resistente, con svariatissimi disegni nelle filigrane. L'illustrazione dell'i. è costituita dalle silografie (v. INCISIONE) o incisioni in legno; rozza in Germania, in Francia ricca di vivacità e spesso di comicità, in Italia è magnifica di grazia, specialmente nei libri stampati a Venezia e a Firenze. Notevoli fra tutti il *Sogno di Polifilo*, stampato a Venezia da Aldo Manuzio nel 1499, il *Fasciculus medicinae*, stampato egualmente a Venezia nel 1495, e il *Morgante Maggiore*, stampato a Firenze nel 1500.

Dal sec. XVIII, col progredire della cultura, le protostampe cominciarono ad essere tenute in gran pregio ed a costituire argomento di studio e scopo di raccolta.

Prima della seconda guerra mondiale la più cospicua collezione era rappresentata dalla Biblioteca di Stato di



(per cortesia della dott. T. M. Guarnaschelli)

INCUNABULO - *Auctoritates ad misericordiam inducentes*, finito di stampare a Mantova, il 15 giugno 1486, fot. dell'ultima c. *verso* - Venezia, Biblioteca Marciana.

Monaco (16.000 pezzi), che sembra sia rimasta integra; seguono: quella del British Museum (11.000 pezzi); della Biblioteca Vaticana (7000 pezzi); della Pierpont Morgan Library e della Huntington Library in America. In Italia la raccolta più numerosa di quattrocentine è posseduta dalla Biblioteca nazionale centrale di Firenze, ma le biblioteche che possiedono i più rari pezzi sono l'Ambrosiana e la Civica di Milano, quest'ultima notevolmente arricchitasi con l'acquisto della collezione Trivulzio.

Un catalogo centrale delle edizioni quattrocentine di tutte le biblioteche italiane aperte al pubblico (esclusa la Vaticana) è stato iniziato nel 1932 da Giuliano Bonazzi, allora direttore della Biblioteca nazionale di Roma; dopo la raccolta si è potuto constatare che gli i. posseduti dalle biblioteche italiane sono ca. 100.000. - Vedi tav. CXI.

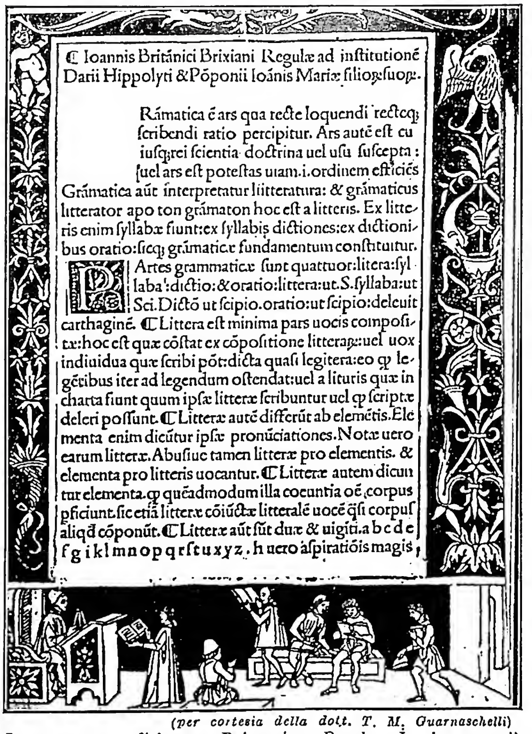
BIBL.: Il repertorio generale della stampa quattrocentina più antico e ricco è: L. Hain, *Repertorium bibliographicum, in quo libri omnes ab arte typographica inventa ad annum MD... recensentur*, Stoccarda 1826-38. Seguono per nazioni: AMERICA: M. Stilwell, *Census of American incunabula*, Nuova York 1940; BELGIO: L. Polain, *Catalogue des livres imprimés au quinzième siècle des bibliothèques de Belgique*, Bruxelles 1932; FRANCIA: M. Pellechet, *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France*, Parigi 1897; GERMANIA: *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Lipsia 1925 sgg.; INGHILTERRA: *British Museum Catalogue: Catalogue of books printed in the fifteenth century*, Londra 1908 sgg.; ITALIA: *Indice generale degli i. delle biblioteche d'Italia a cura del Centro nazionale d'informazioni bibliografiche*, compilato da T. M. Guarnaschelli ed E. Valenziani, Roma 1943 sgg.; OLANDA: M. F. A. G. Campbell, *Annales de la typographie néerlandaise au XVe siècle*, L'Aia 1874-90; SPAGNA: H. Haebler, *Bibliografia ibérica del siglo XV*, L'Aia-Lipsia 1903-1917; SVEZIA: I. Colijn, *Katalog der Inkunabeln der Kgl-Bibliothek in Stockholm*, Stoccolma 1914. Teresa Maria Guarnaschelli

INCURABILI, OSPEDALE degli. - Il sorgere degli o. degli i. è un tipico fenomeno del Rinascimento. Due fatti di grande importanza, pur venendo da campi totalmente opposti, portarono alla fondazione di questo nuovo tipo di ospedalizzazione: la pandemia di sifilide (v.) e l'oratorio detto del Divino Amore.

I sifilitici, data l'incertezza della cura, venivano cacciati dai comuni luoghi di ricovero, sia per l'aspetto frequentemente ripugnante delle loro lesioni, sia perché gli ospedali non potevano fornir loro una cura adeguata. Tali infermi, considerati incurabili, si spargevano per la città, dimorando sui gradini delle chiese o agli angoli delle strade, fino alla morte, spesso senza conforto alcuno. Di essi si occuparono i confratelli del Divino Amore, il cui oratorio fu fondato dal genovese Ettore Vernazza. Per ispirazione di Caterina Fieschi Adorno, conosciuta come s. Caterina da Genova, germogliò nell'oratorio il primo seme dell'o. degli i., fondato nel 1499 in Genova con il titolo di « Ridotto degli i. ». I ridotti si moltiplicarono nelle città d'Italia, seguendo il diffondersi delle filiali dell'oratorio. In Roma, il primitivo oratorio di Trastevere ebbe come o. degli i. quello di S. Giacomo in Augusta, che era stato affidato alla Compagnia di S. Maria del Popolo nel 1451. Nel 1515 le due confraternite si trovarono d'accordo nell'adibire l'ospedale a questo nuovo uso; s. Gaetano Thiene offrì tutto lo slancio della sua carità a tal fine, e per suo merito sorsero ospizi a Venezia, Verona e Vicenza. Nello stesso anno fu fondato a Napoli uno dei più famosi o. degli i., ad opera dello stesso Vernazza. Anche s. Camillo de Lellis portò il suo contributo a tali istituzioni e Paolo IV Carafa validamente ne appoggiò il sorgere.

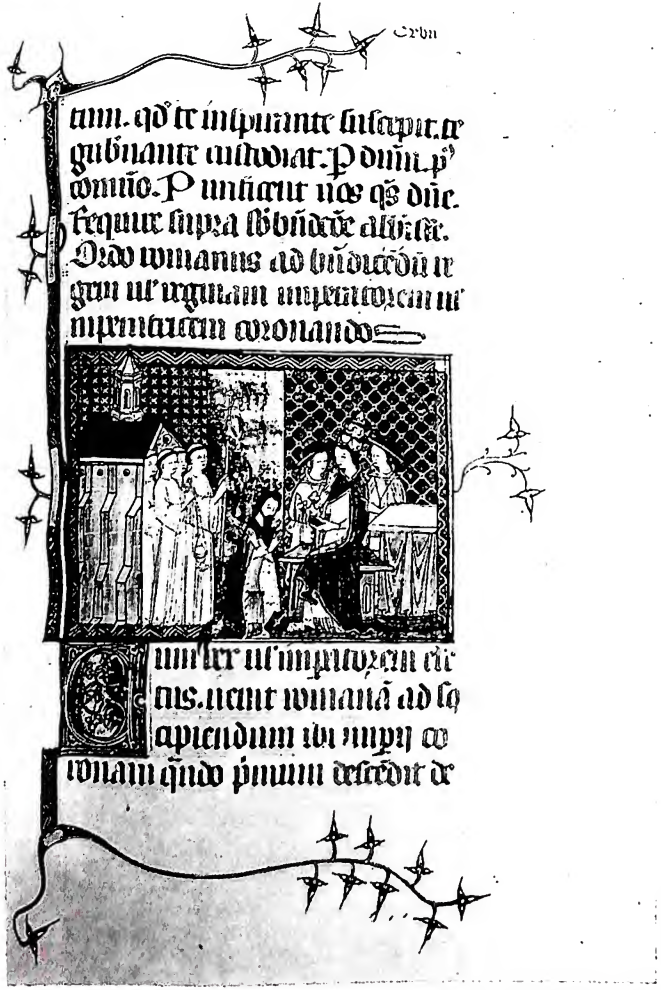
BIBL.: A. Castiglioni, *Storia della medicina*, Milano 1936, pp. 404 sgg.; A. Pazzini, *Storia della medicina*, I, ivi 1947, p. 793 sgg. Gustavo M. Apollonj

INDEFETTIBILITÀ DELLA CHIESA. - Proprietà soprannaturale della vera Chiesa, per cui essa rimarrà, sino alla fine del mondo, così come Gesù Cristo l'ha istituita. Tale concetto include: *a*) la durata perpetua o perennità della Chiesa; *b*) la per-



(per cortesia della dott. T. M. Guarnaschelli)

INCUNABULO - *Johannes Britannicus Regulae*. I. decorato di incisioni in legno, Brescia 23 marzo 1490, c. 3^r - Venezia, Biblioteca civica Correr.



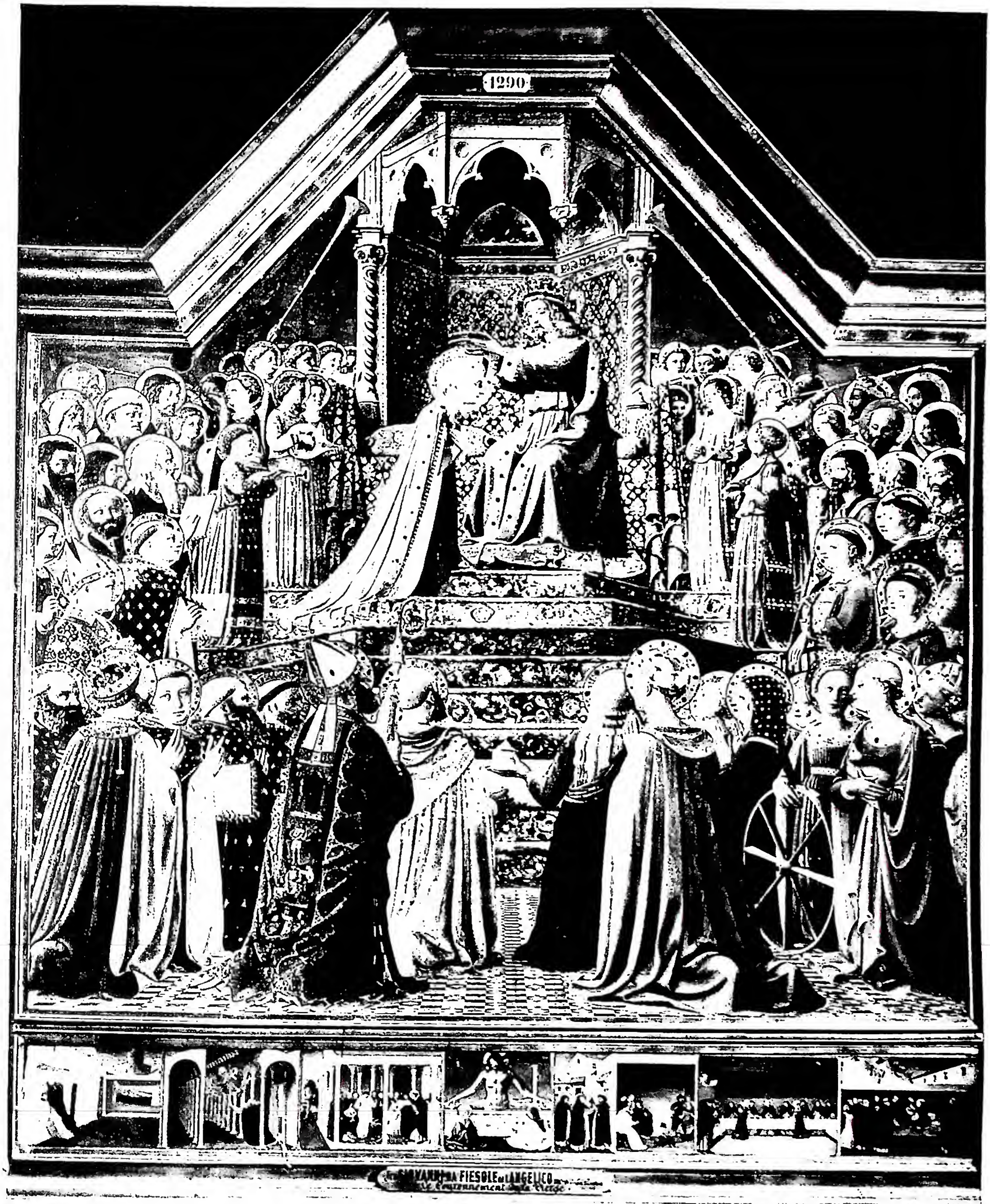
(da V. Leroquais, *Les Pontificaux mss. des bibl. publ. de France*, Parigi 1937, tav. 66) (da V. Leroquais, *Les Pontificaux mss. des bibl. publ. de France*, Parigi 1937, tav. 35)

A sinistra: IL PAPA INCORONA L'IMPERATORE. Miniatura del *Pontificale* di Arles (2ª metà del sec. XIV) - Parigi, Biblioteca nazionale ms. lat. 9479, f. 117. *A destra:* CONSACRAZIONE DEL RE DI FRANCIA: la tunica affibbiata; il manto reale; incoronazione; bacio di pace. Miniatura del *Pontificale* di Châlons-sur-Marne (seconda metà sec. XIII - Parigi, Biblioteca nazionale, ms. lat. 1246, f. 51.

(per cortesia di mons. E. Dante)

(fot. Felici)

A sinistra: IL CARDINALE FRANCESCO SALESIO DELLA VOLPE INCORONA BENEDETTO XV nella Cappella Sistina (6 agosto 1914). *A destra:* IL CARDINALE CAMILLO CACCIA DOMINIONI INCORONA PIO XII sulla loggia di S. Pietro (12 marzo 1939).



(fot. Alinari)

CRISTO INCORONA MARIA S.MA. Tavola del B. Angelico - Parigi, Museo del Louvre.

(fot. Anderson)

CRISTO INCORONA MARIA S.MA.
Pala d'altare di Raffaello (1503) - Pinacoteca Vaticana.

(fot. Alinari)

DIO PADRE INCORONA MARIA S.MA.
Tela di Botticelli (1488-90). Firenze, Uffizi.

(da « Revelationes », Lubecca 1492)

INCUNABULO - Silografia illustrante il *liber* VI delle *Revelationes* di s. Brigida, nell'edizione *princeps* di Lubecca, Bartolomeo Ghotan, 1492.

severanza della medesima in ciò che costituisce la sua essenza, cioè nella sua costituzione e nelle sue proprietà specifiche. Ne segue che per l'i. la Chiesa rimarrà sempre identica a se stessa e non perderà alcuna delle sue note. Così intesa, l'i. racchiude tutte le altre proprietà della Chiesa: costituzione gerarchica e monarchica, infallibilità, visibilità (v. CHIESA).

Che la Chiesa sia indefettibile, è verità di fede cattolica, chiaramente contenuta nella S. Scrittura e insegnata dal magistero ordinario. Non è stata ancora direttamente definita dal magistero solenne, però il Concilio Vaticano aveva preparato uno schema di definizione nei seguenti canoni: 1) « Si quis dixerit eamdem Christi Ecclesiam posse offundi tenebris aut infici malis, quibus a salutari fidei morumque veritate aberret, ab originali sua institutione deviet, aut depravata et corrupta tandem desinat esse, anathema sit »; 2) « Si quis dixerit praesentem Dei Ecclesiam non esse ultimam ac supremam consequendae salutis oeconomiam, sed exspectandam esse aliam per novam et pleniorem divini Spiritus effusionem, anathema sit ». Il decreto *Lamentabili* ha condannato la seguente proposizione dei modernisti (n. 53): « Constitutio organica Ecclesiae non est immutabilis; sed societas christiana perpetuae evolutioni, aeque ac societas humana, est obnoxia ». Lo stesso errore era stato condannato da Pio VI nella bolla *Auctorem fidei* contro il Sinodo di Pistoia (Denz-U, 1501).

Preannunziata nel Vecchio Testamento dalle profezie messianiche (*Is.* 9, 6; *Dan.* 11, 44; *Ier.* 31, 31; *Ez.* 37, 24) l'i. della C. è affermata da Gesù Cristo stesso: « Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le porte dell'inferno (cioè le potenze dell'inferno o della morte) non prevarranno contro di essa » (*Mt.* 16, 18). Egli disse inoltre: « Ecco che io sono con voi tutti i giorni sino alla consumazione dei secoli » (*Mt.* 28, 20); « Io pregherò il Padre ed egli vi manderà un altro Paraclito affinché dimori sempre con voi » (*Io.* 14, 16). Alla Chiesa, dunque, viene garantita sino alla fine del mondo l'assistenza divina, la quale non permetterà che essa perisca o si indebolisca. I Padri della Chiesa, soprattutto s. Agostino nella lotta contro i donatisti, hanno avuto spesso l'occasione di difendere ed illustrare contro le sètte l'incrollabile stabilità della Chiesa cattolica. La promessa di i. non può riferirsi che ad essa. Le false chiese, le sètte, gli scismi ecc. sono destinati, presto o tardi, a scomparire, come del resto conferma la storia. Sono scomparse le chiese ariane e si estingue pian piano la chiesa nestoriana; il protestantesimo si è frazionato in innumerevoli sètte; le chiese bizantine autocefale sono vittime di discordie interne.

L'*i.* non condanna la Chiesa ad uno *statu quo* perpetuo e all'immobilità; non le impedisce il progresso e i cambiamenti, ma tale progresso è omogeneo e scaturisce dal suo interno senza deviazioni (v. DOGMA); tali cambiamenti, relativi all'organizzazione, alla disciplina, alla liturgia, non riguardano l'essenza della Chiesa, non sono di istituzione divina e possono quindi subire un'evoluzione secondo le esigenze dei tempi e dei luoghi. Questa sintesi di immutabilità e di progresso non rifulge che nella vera Chiesa. Le false chiese o si corrompono intrinsecamente o rimangono attaccate alle forme vecchie e fuori uso, da cui non riescono più a sbarazzarsi, prese molte volte dalla tentazione di farsene un vanto come se fossero genuine espressioni di vera immutabilità.

BIBL.: C. Mazzella, *De religione et Ecclesia*, Roma 1896, p. 572 sg.; H. Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, 2ª ed., Innsbruck 1903, pp. 196-97, 220-25; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae. De Ecclesia Christi*, 7ª ed., Friburgo in Br. 1924, pp. 219-22; R. Schultes-M. Prantner, *De Ecclesia catholica*, 2ª ed., Parigi 1931, pp. 274-79; E. Dublanchy, *Eglise*, in DThC, IV, coll. 2145-50; M. Jugie, *Où se trouve le christianisme intégral*, Parigi 1947; B. Bartmann, *Manuale di teologia dogmatica*, trad. it., II, Alba 1949, pp. 437-41.

Martino Jugie

INDEFINITO. - Oltre ad avere il significato di indeterminato (v. INFINITO), i. indica una grandezza limitata, che può crescere senza termine. I. coincide con il concetto matematico di infinito potenziale o genetico, detto semplicemente infinito (da distinguere dall'infinito attuale o trasfinito introdotto nelle matematiche da G. Cantor con la teoria degli insiemi). L'infinito (potenziale) non è una grandezza ma il modo di variare di una grandezza, che può aumentare sempre, assumendo valori più grandi di un valore prefissato. Per es., i. o infinità (potenziali) sono la retta geometrica, la serie dei numeri interi, un numero più grande di un altro prefissato a piacere, ecc.

R. Descartes, riservando a Dio il termine infinito, chiama indefinita quella grandezza di cui non si riesce a conoscere i limiti (*Principia philosophiae*, I, nn. 26-27; ed. C. Adam e P. Tannery, VIII, Parigi 1897-1910, pp. 14-15). E siccome non si può immaginare un limite del mondo materiale, conclude: « substantiam corpoream *indefinite* extensam in iis (negli spazi) contineri » (*ibid.*, II, n. 21, p. 52).

BIBL.: L. Couturat, *De l'infini mathématique*, Parigi 1896; F. Enriques, *I problemi della scienza*, Bologna 1925, p. 14 sg.; A. Fraenkel, *Einleitung in die Mengenlehre*, 3ª ed., Berlino 1928.

Roberto Masi

INDEGNI. - Dal lat. *indignus*, « non degno », « non meritevole »; moralmente, è colui al quale non si possono amministrare i Sacramenti o conferire uffici o benefici ecclesiastici (v.). Riguardo ai Sacramenti, generalmente, dicesi i. chi, pure potendoli ricevere validamente, tuttavia manca delle necessarie

disposizioni per riceverli fruttuosamente, e perciò lecitamente. Tale è, p. es., chi riceve l'Eucaristia in peccato mortale.

L'indegnità può essere pubblica (se il peccato è pubblico) od occulta (se il peccato è occulto; noto cioè soltanto al ministro, naturalmente di notizia non sacramentale, o a pochissimi). Inoltre la domanda del Sacramento può essere pubblica (se fatta dinanzi a persone che la conoscono) od occulta (se fatta soltanto al ministro).

(da Le miniature del Sacramentario d'Ivrea e di altri codici Warmondiani a cura di L. Magnani, Città del Vaticano 1934, tav. 31)
INDEMONIATI nella BIBBIA - *Liberazione di un i.* Miniatura del f. 155 del *Sacramentario d'Ivrea*, fatto eseguire dal vescovo Warmondo (fine del sec. X). Ivrea, Biblioteca capitolare.

All'i. che chiede occultamente, di regola, si devono negare i Sacramenti, ancorché la sua indegnità sia occulta. La carità infatti obbliga il ministro a impedire il sacrilegio, e la religione esige che sia salva la riverenza dovuta al Sacramento (can. 855 § 2).

All' i. occulto, che chiede pubblicamente, regolarmente, non si possono negare i Sacramenti. Il diniego infatti non solo lederebbe la fama del richiedente, ma allontanerebbe gli altri dall' accostarvisi, potendo ognuno temere per sé simile affronto (can. 855 § 2; cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 80, a. 6).

Non è lecito, ordinariamente, amministrare i Sacramenti a un i. pubblico, ossia a un pubblico peccatore, ancorché li chieda pubblicamente. Ciò è voluto dalla carità che obbliga a impedire, potendolo, il peccato del prossimo, e dalla necessità di impedire lo scandalo altrui (can. 855 § 1; cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 80, a. 6).

Qualora non fosse possibile negare i Sacramenti a un i. pubblico (o anche occulto) senza pericolo di gravissimo danno, probabilmente è lecito amministrarli quando non vengono chiesti in odio alla fede o in disprezzo della religione.

È vietato amministrare i Sacramenti agli eretici o agli scismatici, come prescrive il can. 731 § 2. Tale prescrizione sembra non doversi estendere al caso di chi versa in pericolo di morte ed è privo di sensi; perché nell'estrema necessità si deve provvedere alla salute delle anime con qualsiasi mezzo, anche solo probabilmente efficace. Ché anzi sembra lecito amministrare i Sacramenti anche ad un eretico o scismatico, ben conscio di sé, ma con tanta buona fede attaccato all'errore, che si debba prudentemente temere inutile richiamarlo al dovere dell'abiura. Occorre però rimuovere il pericolo di scandalo.

L'elezione di un i. ad ufficio ecclesiastico è nulla, se così è previsto o per diritto comune o per legge di fondazione (can. 153 § 3). I chierici o i laici che scientemente abbiano presentato o nominato un i. sono privati immediatamente per quella volta del diritto di presentazione o di nomina (can. 2391 § 3).

BIBL.: H. Ter Haar, *Casus conscientiae de praecipuis huius aetatis vitiis*, Torino-Roma 1936, pp. 1-52; I. García-F. Bayon, *Absolución de un moribundo*, in *Illustr. del clero*, 35 (1942), pp. 150-152; I. Dermine, *L'incapacité de recevoir la ste Eucharestie*, in *Rev. diocésaine de Tournai*, 1 (1944), pp. 144-47; I. De Blic, *Sur l'attrition suffisante*, Lilla 1945, passim; A. Grazioli, *La pratica dei confessori*, Colle D. Bosco (Asti) 1946; F. M. Cappello, *De Sacramentis*, I, 5ª ed., Torino-Roma 1947, pp. 66-70.

Andrea Gennaro

INDEMONIATI nella BIBBIA. - Nei Vangeli (e *Atti*) sono narrate numerose guarigioni di i. Con la *possessio*, un demonio (v.) o più demoni animano il corpo (Lesêtre), ma come un *motor adventitius* (Benedetto XIV) o un esterno principio delle azioni (Leistle): lo penetrano, cioè, vi sussistono ed operano, e possono tormentarlo se non ne sono impediti da Dio (s. Bonaventura).

Ciò è negato dai razionalisti che negano il miracolo, fino ai moderni (come O. Holtzmann, E. Rasmussen, J. Weiss, A. Harnack, ecc.), che sostengono l'inesistenza degli spiriti, che sarebbero chimere di popoli superstiziosi, un residuo dell'oscurità dei secoli passati, simboli e figure del male morale e fisico; sintomi di possessione demoniaca, descritti nei Vangeli, si riferirebbero a soggetti di malattie nervose (epilettici, isterici, ecc.); le cure sarebbero avvenute per ipnosi e suggestione: Gesù non avrebbe espulso demoni, ma avrebbe curato con la sua virtù psichica siffatti uomini malati.

Di i. veri e propri non si parla nel Vecchio Testamento. Appare talora un influsso demoniaco etico (*I Reg.* 22, 19-23; *II Par.* 18, 18-22: lo spirito di menzogna inganna i profeti del re Achab) o anche fisico (come nel caso di Giobbe); ma questo influsso è piuttosto esterno. Il caso di Saul (*I Sam.* 16, 14-23; 19, 9) è inteso da molti (A. Calmet, M. Hagen, L. Janssens) come una forte malinconia causata e fomentata dallo spirito cattivo.

Nel Nuovo Testamento l'intervento di Satana fino alla *possessio* è connesso con il conato diabolico di far deviare la missione di Cristo per via di seduzione e d'intimidazione (*Mc.* 1, 12 sg.; *Mt.* 4, 1-11; *Lc.* 4, 1-13; *Lc.* 22, 31), onde ostacolare il Regno di Dio (*Lc.* 11, 20; *Mt.* 12, 28).

Il Figlio di Dio, all'opposto, è venuto a disfare l'opera del diavolo (*I Io.* 3, 8), e gli Apostoli sono a loro volta investiti dal Maestro del potere di « cacciare i demoni » (*Lc.* 10, 17-19). Gesù ingaggia la lotta finale il dì della Passione (*Io.* 12, 31 sg.; 14, 30; 16, 11), con una battaglia virtualmente già vinta.

Vari accenni ai miracoli di Gesù pongono accanto ai malati guariti gli i. liberati (*Mt.* 4, 24; *Mc.* 1, 32. 34. 39; *Mt.* 8, 16; *Lc.* 4, 40 sg.; *Mc.* 3, 10; *Lc.* 6, 17-19; 7, 21).

Che Gesù sia immune da errore o da inganno risulta chiaramente dai Vangeli, considerati anche solo come libri storici. Tanto Lui, quanto gli Evangelisti, distinguono chiaramente i malati dagli i., pur ammettendo che certe malattie sono causate da presenza demoniaca.

Inoltre, se è vero che Gesù si adattava al modo di parlare dei suoi contemporanei trattando di fenomeni fisici o di questioni secondarie, ciò non avveniva però in questioni di carattere religioso; anzi, su questo punto intendeva correggere le idee false (cf. *Io.* 9, 1-3). Ora l'influsso dei demoni sull'umanità costituiva un punto importante della sua missione religiosa; Gesù ne parlava di propria iniziativa (*Lc.* 11, 21 sg.; 22, 31; *Io.* 12, 31; 14, 30; 16, 11; *Mt.* 25, 41 ecc.), non solo a scopo terapeutico.

Si trovano numerosi i., specialmente nei Sinottici, soprattutto in Galilea. Sono posseduti da uno o più « spiriti immondi » o « cattivi » (*Mt.* 12, 45, e paralleli) che li tormentano (*Mc.* 5, 2-6), che parlano per bocca loro (*Mc.* 1, 34;

3, 10 ecc.). La possessione diabolica causa talora mutismo (*Mt.* 9, 32; 12; 22), cecità (*Mt.* 12, 22), epilessia (*Mt.* 17, 14-20), follia (*Mt.* 5, 1-5). Non tutte le malattie sono però attribuite a possessioni diaboliche, anzi, talora, sono distinte espressamente (*Lc.* 6, 17-18; 7, 21; 8, 2; 13, 22 ecc.).

Alcuni fatti dimostrano il carattere personale ed intelligente dell'attività satanica negli i. Le più importanti liberazioni di i. sono : « l'uomo posseduto da spirito impuro » nella sinagoga di Cafarnao (*Mc.* 1, 23-28; *Lc.* 4, 33-37); l'i. di Gerasa (*Mc.* 5, 1-20; *Mt.* 8, 28-34; *Lc.* 8, 26-39 : in bocca all'i. è anticipata la confessione di Pietro); la fanciulla i. sirofenicia (*Mc.* 7, 24-30; *Mt.* 15, 21-28 : Gesù opera secondo la preghiera e la persuasione della donna); l'epilettico i. (*Mc.* 9, 18-29; *Mt.* 17, 14-21; *Lc.* 9, 37-42 : Gesù riconosce la presenza del demonio).

Quanto al modo di espellere i demoni dagli infelici i., Gesù accenna al modo in uso dai Giudei (*Mt.* 12, 27; *Lc.* 11, 19); in *Act.* 19, 13 si parla di esorcisti giudei; alcuni cacciavano i demoni nel nome di Gesù (*Mc.* 9, 37). A negare la causa divina del miracolo, i Giudei accusavano Gesù di operare il miracolo mediante il principe dei demoni (*Mt.* 9, 34; 12, 24. 27; *Mc.* 3, 22; *Lc.* 11, 15. 19).

Gesù libera gli i. con il solo comando : non segue affatto le terapie empiriche del tempo, che erano spesso a base di magia.

Per gli altri casi di i., v. DEMONIACHE MANIFESTAZIONI.

BIBL.: J. Smit, *De daemoniacis in historia evangelica*, Roma 1913, pp. 9-53 (con la bibl. anteriore); A. Titius, *Über Heilung von Dämonischen im Neuen Test.*, in *Festschrift für Bonwetsch*, Lipsia 1918, pp. 25. 47; E. Ingram, *The philosophy of mysticism*, Londra 1920, p. 237 (la questione dal lato filosofico); A. Condamin, *Bulletin des religions assyriennes*, in *Recherches de science religieuse*, 13 (1923), p. 92 sg.; L. Fonck, *Regnum Christi et regnum satanae*, in *Verbum Domini*, 3 (1923), pp. 74-81; G. J. Waffelaert, *Possession diabolique*, in DFC, IV, coll. 53-81; H. L. Strack-P. Billerbeck, *Zur altjüdischen Dämonologie* (*Kommentar zum Neuen Testament*, 4[a], 1, Monaco 1928, pp. 501-35; P. D. Hamilton, *The syro-phenician woman. Another suggestion*, in *Exp. Times*, 46 (1934-35), p. 477 sg.; N. Turchi, *Ossessione*, in *Enc. Ital.*, XXV, col. 719 sg.; C. E. Garrit, *The syro-phenician woman*, in *Exposit. Times*, 47 (1935-36), p. 43; S. V. Mc Cusland, *The demonic « confessions » of Jesus*, in *Journal of religion*, 24 (1944), pp. 33-36; J. A. Kleist, *The gadarene demoniacs*, in *Cath bibl. quart.*, 9 (1947), pp. 101-105. Emmanuele da San Marco-P. De Ambroggi

INDETERMINISMO : v. DETERMINISMO.

INDETERMINISMO FISICO.

- L'i. f. dipende dal principio di indeterminazione, fondamento della meccanica atomica, dovuto a W. Heisenberg.

Nella meccanica classica vale il determinismo, riassunto già da P. S. Laplace, in un brano rimasto celebre (*Théorie analytique des probabilités*, 3[a] ed., Parigi 1820, p. VII) ; esso afferma che quando siano assegnate le coordinate (posizione) e l'impulso (velocità) di ogni punto di un sistema in un dato istante, è determinato completamente lo stato del sistema in quell'istante; ogni ulteriore condizione è incompatibile con le precedenti o in esse già contenuta. Di conseguenza, dato lo stato di un sistema in un certo istante, è fissato il valore delle posizioni, delle velocità e delle loro funzioni, relative al sistema in quell'istante, e anche il risultato di ogni misura di queste grandezze eseguite in quell'istante. Se inoltre sono note le forze che agiscono sui punti, dato lo stato del sistema in un certo istante, è ancora precisato lo stato di esso in ogni altro istante passato o futuro, quindi il risultato di qualsiasi misura in ogni istante è prevedibile con precisione grande a piacere (v. DETERMINISMO).

Nel 1927, W. Heisenberg, in una nota celebre, *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik* (in *Zeitschrift für Physik*, 43 [1927], pp. 172 sgg.) stabilì il principio di indeterminazione : è concettualmente impossibile determinare la posizione e l'impulso di una particella in un dato istante, con una precisione superiore a quella indicata dalle relazioni $\Delta_x \Delta_{p_x} \geq \frac{h}{4\pi}$, $\Delta_y \Delta_{p_y} \geq \frac{h}{4\pi}$, $\Delta_z \Delta_{p_z} \geq \frac{h}{4\pi}$; ove Δ_x Δ_y Δ_z sono le indeterminazioni delle coordinate, Δ_{p_x} Δ_{p_y} Δ_{p_z} quelle dei rispettivi impulsi, h è la costante di M. Planck.

Il principio di indeterminazione è una conseguenza delle relazioni di permutazione nel calcolo delle matrici e fu dimostrato da E. Schrödinger anche con i principi della meccanica ondulatoria; fisicamente esso dipende dalla perturbazione ineliminabile che l'osservazione produce nel fenomeno. Non è quindi dovuto ad errori sperimentali, ma esprime una legge fisica, come indica la costante di M. Planck.

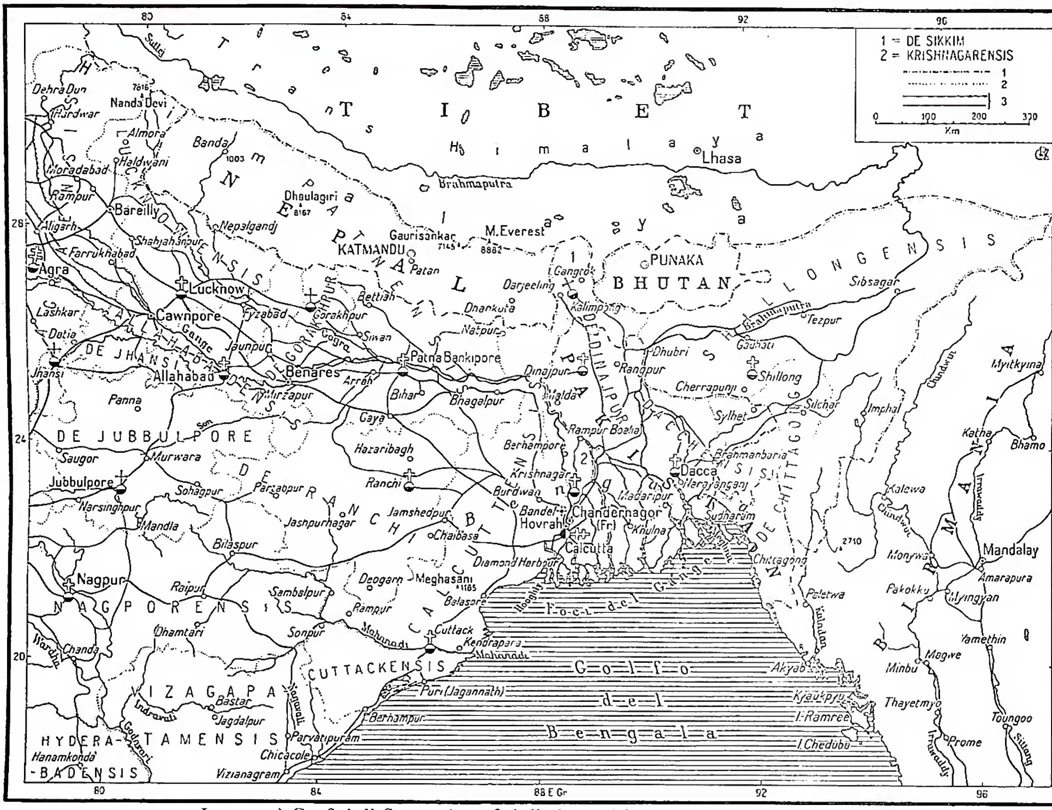
Essendo lo stato di un sistema definito dall'insieme di condizioni tali, che ogni altra sia in esse contenuta o con esse incompatibile, il principio di indeterminazione muta il concetto di stato di un sistema della meccanica classica, in quanto non permette la misura esatta delle posizioni e insieme degli impulsi dei punti. Nella meccanica quantica lo stato di un sistema è definito da un complesso di tutte quelle misure che sono tra di loro compatibili, secondo il principio di indeterminazione. Il sistema mantiene il suo stato finché rimane isolato e, restando questa condizione, le leggi della meccanica quantica permettono di prevederne esattamente lo svolgimento in ogni istante futuro. Se però facciamo in esso delle misure, termina in genere l'isolamento e lo stato muta : perciò, determinato nella meccanica quantica lo stato di un sistema, non si può in genere calcolare il risultato di un'ulteriore osservazione; è possibile solo calcolare i possibili risultati di ogni osservazione con le rispettive probabilità. In genere questi possibili risultati costituiscono una infinità continua o discreta. Questo è appunto l'i. f. Questi concetti si applicano ai fenomeni elementari, mentre per i fenomeni macroscopici dove intervengono particelle in numero grandissimo, le loro misure sono una media e vale allora il determinismo.

Molti interpretano il principio di indeterminazione come la negazione di un oggettivo determinismo fisico, cioè di una causalità univoca, predeterminata, nelle particelle elementari ove regnerebbe il puro caso, benché con tendenze verso le diverse possibilità (cf. J. von Neumann, *Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik*, Berlino 1932; A. Eddington, *Sur le problème du déterminisme*, Parigi 1934, p. 11; E. Persico, *Analisi del determinismo fisico*, in *Fondamenti logici della scienza*, Torino 1947; L. De Broglie, *Fisica e microfisica*, trad. di G. Crescenzi, Torino 1950, p. 205 sgg.); ma ciò importa gravi difficoltà filosofiche. Infatti, mentre l'indeterminato è potenza e il determinato è atto, « agere.... est per se proprium actus, inquantum est actus » (*Sum. Theol.*, 1[a], q. 115, a. 1) e « propria forma uniuscuiusque, faciens ipsum esse in actu, est principium operationis ipsius » (*ibid.*, 2[a]- 2[ae], q. 179, a. 1, ad 1). Dunque ogni realtà agisce in quanto determinata da una forma. Questa può essere: o una rappresentazione psichica che, se di ordine spirituale in un soggetto intelligente, può essere principio di un'azione libera, cioè autodeterminata e indeterministica; oppure una forma reale. Nell'essere non conoscente, p. es., nel mondo atomico l'azione procede da una forma reale, determinata, necessaria; sarà quindi azione necessaria deterministica. Ciò esclude l'i. oggettivo nel mondo atomico.

Il principio di i. indica solo l'impossibilità di misurare un fenomeno senza disturbarne il processo. Il mondo atomico è bensì deterministico, benché non possiamo constatarlo a causa dell'imprecisione delle nostre osservazioni, imprecisione che è data dal principio di indeterminazione.

BIBL.: Oltre le opere citate, W. Heisenberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantenmechanik*, Lipsia 1930; L. De Broglie, *Introduction à l'étude de la mécanique ondulatoire*, Parigi 1930; P. A. M. Dirac, *The principles of quantummechanics*, Oxford 1935; L. De Broglie, *La physique nouvelle et les quanta*, Parigi 1937; E. Persico, *Fondamenti della meccanica atomica*, Bologna 1945; F. Enriquez, *Causalità e determinismo nella filosofia e nella storia della scienza*, Roma 1946. Roberto Masi

INDEX COEMETERIORUM : v. ITINERARI.



INDIA - 1) Confini di Stato; 2) confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) ferrovie.

INDEX OLEORUM. - È un elenco o *notula* contenente i nomi dei martiri romani dei quali un tale Giovanni, al tempo di s. Gregorio Magno (590-604), raccolse gli olii che ardevano presso i loro sepolcri in piccole ampolle distinte mediante cartigli o *pittacia* con i nomi dei singoli martiri e li offrì alla regina Teodolinda in Monza, come si legge alla fine dell'elenco stesso: « quas olea sancta temporibus domni Gregorii papae adduxit Iohannis indignus et peccator domnae Theodolindae reginae de Roma ». Il tutto si conserva nel tesoro della basilica di Monza. L'elenco, detto anche papiro di Monza, non ha valore topografico; esso comincia con s. Pietro e fu forse redatto in Monza; primo editore della *notula* e dei *pittacia* fu L. A. Muratori (*Anecdota latina*, II, Milano 1697, pp. 191-92).

BIBL.: G. Marini, *Papiri diplomatici*, Roma 1805, pp. 208-209, 377-80; G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, I, ivi 1864, pp. 133-34, 175 sgg.; G. Bonavenia, *La silloge di Verdun e il papiro di Monza*, ivi 1902; A. Sepulcri, *I papiri della basilica di Monza*, in *Archivio storico lombardo*, 3ª serie, 30 (1903), pp. 241-262; O. Marucchi, *Il valore topografico della silloge di Verdun e del papiro di Monza*, in *Nuovo bull. di arch. crist.*, 9 (1903), p. 344 sgg.; A. Profumo, *La memoria di s. Pietro nella regione salario-nomentana*, in *Römische Quartalschrift*, 21 (*Supplementheft*, 1916), pp. 91-92; R. Valentini, G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, pp. 29-47. Enrico Josi

INDIA. - Con questo nome s'intende tanto la regione storica dell'Asia meridionale corrispondente alla penisola triangolare, compresa fra il Mar Arabico ed il Golfo del Bengala, con la bassa platea di terre che la congiungono al suo margine montuoso settentrionale (M. Sulejmān, Himālaya), quanto l'unità politica che vi si costituì con la conquista inglese (Impero indiano), e, dopo la seconda guerra mondiale, il maggiore dei due Stati indipendenti che vi si stanno consolidando (Unione Indiana e Pakistan).

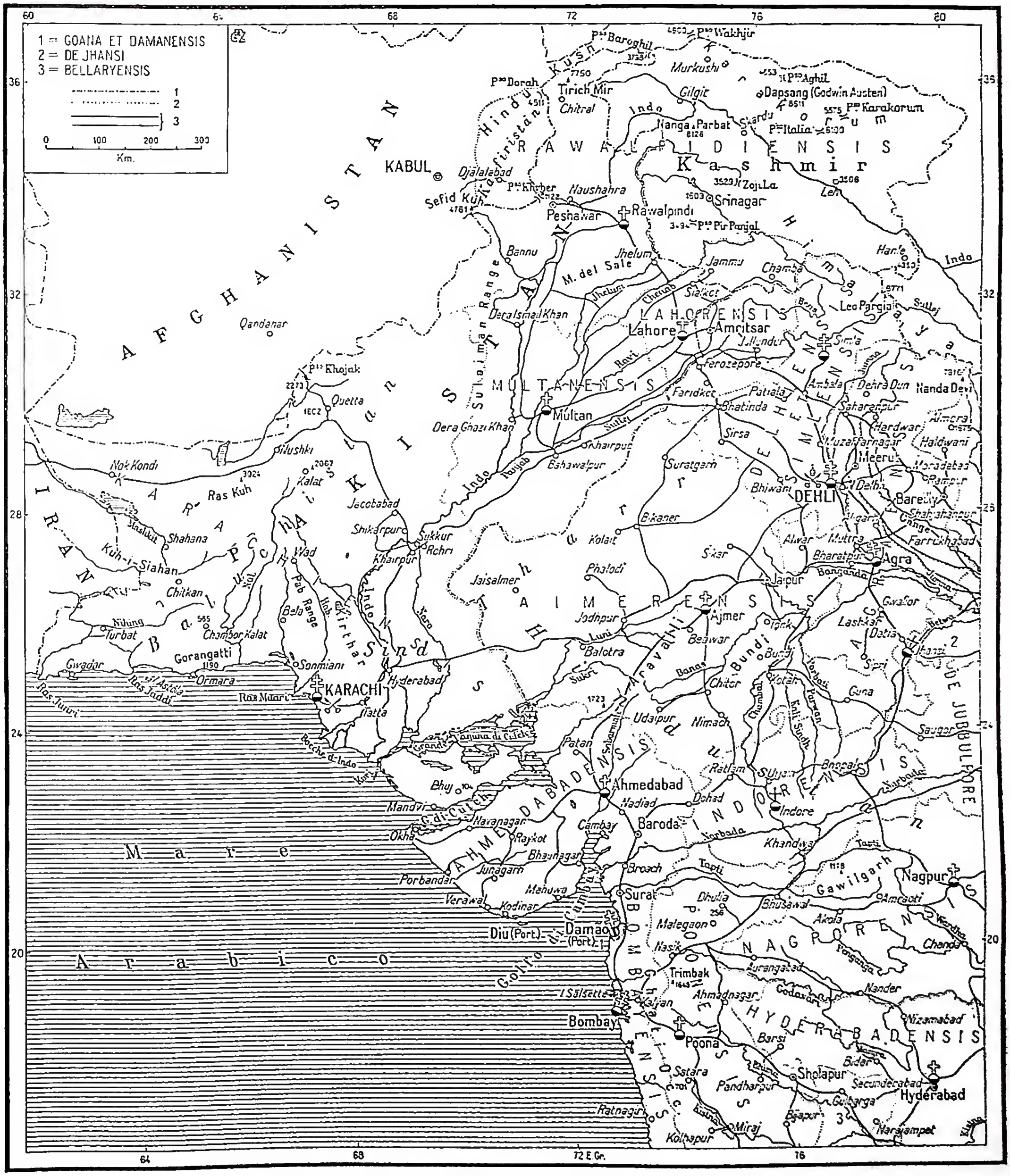
SOMMARIO: I. Geografia. - II. Storia politica. - III. Le religioni non cristiane dell'I. - IV. Storia del cristianesimo. - V. Antichità cristiane. - VI. Arte. - VII. Ordinamento scolastico.

I. GEOGRAFIA.

Il territorio indiano, esteso in latitudine oltre 20°, risulta in sostanza di tre grandi unità naturali: l'arco di maestosi rilievi che lo delimita verso settentrione (e nel quale, nonostante gli rimangano estranei i settori più elevati, diverse cime oltrepassano i 7000 m.); la vera e propria penisola, ch'è anch'essa un'alta terra, ma con forme ormai appiattite e consunte, sebbene sollevata sui margini (Ghats, o « colline »: 2670 m. ad O.), che a lor volta incombono precipiti sulle coste; e la fascia alluvionale distesa tra l'una e l'altra regione dall'Indo (Panjab) e del Gange (Indostan propriamente detto), umidissima ad E., via via più asciutta ad O., dove finisce in un deserto sabbioso (Tharr). Vario, naturalmente, il clima da zona a zona, ma, nel complesso, con caratteri tropicali e subtropicali (temperature elevate e costanti) e piogge stagionali (apr.-nov.) connesse con il regime dei monsoni. La quantità e la regolarità di queste precipitazioni sono tuttavia in rapporto soprattutto con la disposizione dei rilievi rispetto alla direzione dei venti; e così, da settori che figurano tra i più piovosi del mondo (Cerrapungi, nell'Assam, conta in media 12.000 mm. annui), si passa a distretti aridi (Panjab, Sind), dove i quantitativi annui variano di tanto, da determinare talora gravi carestie (ca. una metà del territorio dell'I. rimane tuttora sotto questa minaccia). In ogni modo, i raccolti e l'esistenza della gran massa della popolazione dipendono strettamente dal

comportamento delle piogge e dalla possibilità di irrigare i terreni (la frequenza delle irrigazioni, che è del 10 % delle superfici coltivate ad E., sale fino al 75 % nel Sind). Analogamente, alla vegetazione tropicale rigogliosissima (giungla) dell'Indostan e del Tarai, dove anche la fauna appare esuberante (grandi felini, molti animali nocivi all'uomo), si contrappongono altrove (Indo inferiore) steppe e zone nude d'alberi, e addirittura plaghe del tutto desolate.

Il quadro razziale ed etnico della popolazione indiana appare dei più complicati, per la varietà degli incroci, i cui effetti, assommandosi con quelli della divisione in caste, spiegano il gran numero di gruppi che gli studiosi moderni vi riconoscono. Ad una basilare distinzione fra Dravida (elemento più antico rimasto sull'altopiano) e Indo-arii (penetrati più tardi nel paese e tuttora prevalenti nell'Indostan), cara alla tradizione, non si presta più significato razziale discriminante. Meno incerto il terreno linguistico: delle più che 200 parlate diverse messe in luce dai censimenti, le indo-europee assorbono ca. il 60 % degli abitanti di tutta la regione indiana, con assoluta prevalenza dell'hindustani, divenuto con l'indipendenza politica la lingua ufficiale dello Stato. Altrettanto notevoli le divisioni religiose, alle quali è dovuta, in sostanza, la secessione del Pakistan musulmano.



INDIA - 1) Confini di Stato; 2) confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) ferrovie.

INDIA - 1-2) Siro-Malabaresi; 3-4) Siro-Malankaresi; 5) confine di Stato; 6) confine di circoscrizione ecclesiastica; 7) ferrovie.

La popolazione indiana è tra le più feconde della terra, ma carestie, epidemie e morti ne riducono assai l'attivo demografico. Le densità massime si riscontrano nel bacino dell'Indo e lungo le coste orientali; le minime nelle zone nord-occidentali. Numerosi i grossi centri urbani: dei 41 che superano i 100 mila ab., due sono città milionarie (Calcutta con 4,5 milioni, Bombay con 1,5) e quattro oltrepassano il mezzo milione (Madras, Haiderabad, Ahmedabad e Delhi). Delhi, la capitale, contava 522 mila ab. nell'ultimo censimento (1941).

L'occupazione prevalente è l'agricoltura, praticata ancora, in complesso, con sistemi arretrati, ma in continuo progresso (irrigazioni, meccanizzazione), e sempre più varia nei suoi prodotti. Riso, frumento e sorgo dominano tra i cereali; cotone, juta (per questa l'I. ha quasi un monopolio mondiale) e semi oleosi (arachide, sesamo, colza, lino, ricino) fra le piante industriali; the e caffè tra le arbustive. Notevoli anche le colture della canna da zucchero e del tabacco. Cospicuo il patrimonio zootecnico (con i suoi 136 milioni di capi bovini, e 46 milioni di caprini, l'I. detiene due primati mondiali), ma l'allevamento è ben lontano dalle sue immense possibilità, il che può ripetersi per la silvicoltura, che pure dispone di larghe riserve e di legnami di gran pregio. Carbon fossile e ferro sono presenti in numerosi e ricchi giacimenti, né mancano manganese, mica, rame, oro, petrolio, pietre preziose, ecc., ma lo sviluppo delle industrie è ancora limitato, eccetto che per il ramo tessile (cotonificio e jutificio). Tuttavia grandi progressi sono stati fatti negli ultimi trent'anni; è palese la tendenza a svincolarsi sotto questo riguardo dalle necessità di ricorrere all'importazione dei manufatti.

Le comunicazioni interne dispongono di numerose, eccellenti strade ordinarie e di una buona rete ferroviaria (65,2 mila kmq.); questa rimane tuttavia isolata dai finitimi territori asiatici. I traffici internazionali sono affidati per 9/10 ai tre grandi porti di Calcutta, Bombay e Madras.

Il nuovo Stato indiano ha raccolto in sè oltre un mezzo migliaio di distinte unità politico-amministrative del cessato Impero anglo-indiano: l'assorbimento e l'unificazione di questo musaico di governi richiederà ancora molto tempo e molti sforzi. Per intanto, l'I. indipendente continua a far parte per volontà dei suoi membri del Commonwealth britannico. La costituzione indiana evolve verso forme democratico-repubblicane su basi elettive.

BIBL.: A. Nobel, *I.*, Berlino 1930; B. B. Mukherjee, *An economic and commercial geography of I.*, Calcutta 1931; P. K. Wattal, *The population problem in I.*, Bombay 1934; V. Austey, *The economic development of I.*, Londra 1937; M. Barns, *I. today and to-morrow*, ivi 1937; N. A. Zada, *Indian I.*, ivi 1940; R. Prasad, *I. divided*, Bombay 1946; R. Parkin, *I. today*, 2ª ed., Nuova York 1946; R. P. Dutt, *I. today*, Bombay 1947. Giuseppe Caraci

II. STORIA POLITICA.

I. DALLE ORIGINI ALLA CONQUISTA MUSULMANA. – Le fonti della storia dell'I. per il periodo hindu sono soprattutto l'epigrafia, la numismatica e le relazioni dei viaggiatori stranieri, specialmente cinesi; le letterature indiane, con piccole eccezioni, non hanno testi propriamente storici. Più tardi interviene la ricca storiografia dell'I. musulmana, scritta in lingua persiana. Le basi naturali della storia della penisola sono rappresentate da un lato dalla sua inaccessibilità da ogni parte che non sia il mare ed i passi della frontiera del nord-ovest; dall'altro lato dalla sua divisione naturale in tre grandi regioni: la pianura indo-gangetica, il Deccan, l'estremo sud. Lo sviluppo storico di ognuna di queste zone fu in buona parte indipendente.

1. *Preistoria e protostoria.* – L'I. comincia ad essere abitata dall'uomo nel pleistocene antico. Del periodo paleolitico rimangono una quantità di siti nel Deccan e

I dati statistici, elencati nella seguente tabella, sono da ritenersi approssimativi, data la recente costituzione dell'Unione Indiana.

Unità federali	Superf. in kmq.	Popol. 1949 (1000 ab.)	Densità a kmq.	Capoluogo e relativa popolaz. (1000 ab.)	
Madras	326.732	49.342	151,0	Madras	777
Bombay	197.964	20.850	105,3	Bombay	1.490
Bengala occid.	71.859	21.211	295,1	Calcutta	2.109
Uttar Pradesh	275.515	55.021	199,7	Lucknow	387
Punjab orient.	95.969	12.617	131,4	Chandigarh	
Bihar	180.619	36.340	201,1	Patna	176
Madhya Pradesh	255.280	16.813	65,8	Nagpur	302
Assam	130.252	7.471	57,3	Shillong	75
Orissa	83.383	8.728	104,6	Bhuvaneshwar	
Stati (già province)	1.617.573	228.393	141,2		
Saurasthra	45.902	2.885	62,8	Rajkot	
Rajasthan	332.580	13.085	39,3	Jaipur	176
Vindhya Pradesh	63.733	3.569	55,9	Rewa	
Madhya Bharat	120.040	7.150	59,5	Gwalior	22
Patiala e Punjab orient.	26.153	3.424	130,9	Patiala	
Travancore e Cochin	23.709	7.500	316,3	Trivandrum	128
Unioni di Stati	612.117	37.613	61,4		
Hyderabad	213.166	16.338	76,6	Hyderabad	739
Jamma e Kashmir	213.024	4.021	18,8	Srinagar	208
Mysore	76.287	7.329	96,0	Bangalore	407
Stati dinastici	502.477	27.688	55,1		
Delhi	1.486	2.000	1345,8	Delhi	522
Ajmer	6.215	700	112,6	Ajmer	147
Coorg	4.125	169	40,6	Mercara	
Andamane e Nicobare	8.139	28	3,4	Pt. Blair	
Territori federali	19.965	2.897	145,0		
Himachal Pradesh	27.451	936	34,0	Simla	
Cutch	21.912	500	22,8	Bhuj	
Bilaspur	11.731	110	9,3	Bilaspur	
Bhopal	26.125	1.331	50,9	Bhopal	
Rampur	2.315	477	206,0	Rampur	
Cooch-Behar	3.413	640	187,5	Cooch-Behar	
Tripura	10.659	512	4,8	Agartala	
Manipur	22.323	512	22,9	Manipur	
Stati amm. del centro	125.929	5.018	43,4		
Unione Indiana	2.878.061	301.609	105,1		

nell'I. meridionale; l'uso della quarzite costituisce la caratteristica principale del paleolitico indiano. Il periodo neolitico è distinto da una abbondante ma rozza ceramica; contrariamente ai periodi più tardi, i morti venivano inumati e non incinerati. Siti neolitici si trovano in quasi tutto il paese, ma specialmente nel nord. Dal neolitico si passa direttamente all'età del ferro; non vi sono in I. tracce di civiltà del bronzo.

Nel periodo di transizione tra neolitico ed età del ferro, nella prima metà del III millennio a. C. compare la prima grande civiltà indiana, la civiltà dell'Indo (v. MOHENJO-DARO).

Dopo la fine di questa civiltà, l'oscurità scende di nuovo sulla storia indiana. Si sa solo che in un'epoca posteriore (II millennio a. C.) penetrarono in I. dal nord-ovest gli Ārya (o ario-europei), respingendo verso sud i Dravida e sommergendo in massima parte i Munda, i due gruppi di popolazioni che prima occupavano la penisola. La loro è una civiltà di allevatori e coltivatori, viventi in piccoli villaggi e divisi tra numerose tribù. Limitati dapprima al bacino dell'Indo, essi si estesero lentamente fino ad occupare tutto il bacino del Gange e buona parte del Deccan. Con l'andar del tempo questa amorfa popolazione aria si cristallizzò in una serie di piccoli Stati. Anche la sua struttura sociale si modificò lentamente, evolvendo tra l'altro il sistema delle quattro caste (*varṇa*), che costituirono da allora il cardine della società indiana. Si passa così dall'età dei *Veda* a quella dei *Brāhmaṇa* e quindi a quella che è dipinta nei due grandi poemi epici: il *Mahābhārata* (v.) ed il *Rāmāyana* (v.: prima metà del I millennio a. C.); società aristocratica, cavalleresca e guerriera, percorsa da un grande fermento di rinnovamento religioso, che dà origine alle alte speculazioni delle *Upaniṣad*.

2. *Periodo hindu*. – Alla fine del sec. VI a. C., con il sorgere dei due grandi movimenti di riforma religiosa, il buddhismo (v.) ed il jainismo (v.), l'I. del nord esce dalle tenebre della protostoria. Divisa in un certo numero di regni (tradizionalmente sedici) e di repubbliche aristocratiche, essa vede il sorgere ed il dilatarsi del Regno di Magadha (odierno Bihar). Nella prima metà del sec. V a. C. tutto il bacino del Gange è soggetto al Magadha. Contemporaneamente, attorno al 516, il bacino dell'Indo veniva conquistato dagli Achemenidi e rimaneva per quasi due secoli una satrapia dell'Impero persiano. Comincia allora quella profonda influenza iranica nella Valle dell'Indo, che, assunto più tardi un aspetto religioso con l'avvento dell'islām, condurrà nel sec. XX al distacco della regione dall'I. Il sec. IV vede la decadenza de Magadha e la passeggera incursione di Alessandro Magno, non nell'I. ma nelle province indiane della Persia. Alla fine del secolo un improvviso movimento di unificazione nazionale porta Candragupta, fondatore della dinastia Maurya (321 a. C.) a sottomettersi buona parte dell'I. e ad ottenere da Seleuco la cessione del bacino dell'Indo e dell'Afghanistan. Il greco Megastene visita la sua corte e ne lascia una brillante descrizione. I successori di Candragupta, Bindusāra (297-74) e Aśoka (274-36) dalla loro capitale Pātaliputra (odierna Patna) dominano tutta la penisola eccetto l'estremo sud; per la prima ed unica volta il nord ed il Deccan sono unificati sotto un re indiano. Aśoka, re pacifico, svolse attiva opera di propaganda buddhistica. I suoi editti, incisi nella pietra ai quattro canti dell'I., sono un monumento del suo zelo religioso e della sua moderazione politica. Il suo Impero, passato nella tradizione buddhista come una vera età dell'oro, non poté però sopravvivergli; solo cinquant'anni dopo la morte di Aśoka, nel 184 a. C., i Maurya cedono il posto agli Śuṅga, il cui regno, limitato al medio bacino del Gange, segna una prima reazione del brahmanesimo. Poi il Magadha, indebolito dal suo sforzo imperiale, cessa per molto tempo di essere un centro politico, e subisce anzi l'influenza degli Andhra del Deccan. Nel frattempo si erano invece affacciati nel bacino dell'Indo i Greci della Battriana, i quali dopo il 180 a. C. vi costituirono un loro dominio indiano. Continuamente dilaniato dalle lotte interne e diviso tra vari re, il medio bacino dell'Indo costituì tuttavia il rifugio dei Greci quando intorno al 130 i nomadi li cacciarono dalla Battriana. I Regni indo-greci del Panjab e dell'Afghanistan, durati fino ai primi anni dopo Cristo, introdussero in I. l'influenza artistica

greca, la quale darà origine più tardi all'arte indo-greca del Gandhāra; per lo stesso tramite entrava anche in I. l'astronomia greca. Taxila era una città in buona parte greca, come testimoniano tuttora le sue rovine. Ma i Greci furono inseguiti in I. dalle stesse popolazioni che li avevano cacciati dalla Battriana. I Saci, che fondarono regni effimeri nel nord-ovest, riuscirono a mantenersi fino al sec. IV d. C., con il titolo persiano di *kṣatrapa*, nell'I. centrale. Anche i Parti facevano la loro comparsa. Nel sec. I d. C. però Parti e Greci venivano spazzati via dai Kuṣāṇa, dinastia di origine Saca, che costituì un forte Stato a cavallo dell'Hindukush dal Syr Darya al Gange. Nel loro Regno si incrociano influenze artistiche e religiose dell'Iran, dell'Asia centrale, dell'I., dell'Impero romano e perfino della Cina. Il loro più grande sovrano Kaniṣka (78-103 [?]) è un grande protettore del buddhismo, e buddhismo e arte ellenistica contribuiscono a far fiorire la stupenda arte del Gandhāra. Nel sec. III l'Impero kuṣāṇa decade e scompare dal bacino dell'Indo. L'I. si ripiega di nuovo su se stessa, ed il secolo seguente vede il riaffermarsi improvviso della potenza del Magadha. La dinastia Gupta (dal 320), specialmente per opera del suo secondo sovrano Samudragupta (325-75), unifica ancora una volta il bacino del Gange e l'I. centrale fino al Gujarat, senza avere però la forza di penetrare nel bacino dell'Indo e nel Deccan. Dinastia viṣṇuita, ma tollerante delle altre religioni, i Gupta segnano l'apogeo della civiltà indiana; fiorisce la letteratura sanscrita, culminando con il massimo poeta dell'I., Kalidāsa; l'arte scuote l'influenza straniera e trova la sua via nella più pura tradizione indiana. Ma neanche i Gupta durarono molto. Essi si logorarono nella seconda metà del sec. V nel respingere l'invasione dei cosiddetti Unni Eftaliti dal nord-ovest. Alla metà del secolo seguente gli Unni, che per un istante pareva dovessero sommergere l'I. del nord, erano definitivamente respinti. Ma dopo la loro scomparsa anche l'Impero Gupta non fu più che un ricordo del passato. Ancora una volta un sovrano, Harṣa (606-47), tenta l'unificazione del nord; alla sua corte soggiorna il più famoso dei pellegrini buddhisti cinesi, Hsüan-tsang. Ma Harṣa non ha successori; e dopo la sua morte comincia nell'I. del nord l'epoca dei grandi Stati regionali, che fanno più una politica di equilibrio panindiano che una politica imperiale. Kanauj prende il posto di Pāṭaliputra come la metropoli del nord. Ivi regnano i Gurjara-Pratihāra (805-1040), provenienti dall'I. centrale, che si consumarono in una lotta continua con i nemici del sud e dell'est, ed ebbero il coplo di grazia dall'invasione musulmana di Maḥmūd di Ġaznī nel 1019. Dopo decenni di confusione succedettero loro i Gāhaḍavāla, la cui funzione storica fu per un certo tempo la difesa contro il pericolo musulmano ormai incombente, finché essi vennero meno alla loro missione; alla fine del sec. XII Kanauj passava in mani musulmane. La suprema resistenza contro gli invasori fu invece l'opera dei Cahamāna, una dinastia Rajput estesasi verso nord-est fino ad includere il territorio di Delhi, la cui posizione di metropoli dell'I. data da loro. L'ultimo re, l'eroico Pṛthivirājā III (1179-92), per molti anni tenne testa all'invasore al comando di infide coalizioni di prìncipi indiani, finché la sua sconfitta e morte sul campo di Taraori (1192) segnò il passaggio dell'I. del nord sotto il dominio musulmano. La resistenza militare hindu, travolta nella pianura gangetica, si rifugiò tra le colline ed i deserti del Rajasthan. Ivi i vari principi Rajput mantennero per secoli la loro fiera indipendenza. Tenaci, valorosi fino alla follia, erano tuttavia privi di qualità politiche ed incapaci di tenersi uniti. Tuttavia i musulmani non riuscirono mai a domarli con le armi, e solo l'imperatore Akbar riuscì nella seconda metà del XVI sec. ad attirarli a sé con il magnetismo della sua possente personalità e con la cavalleresca fiducia dimostrata verso di essi. Per un secolo i prìncipi Rajput furono tra i migliori generali dell'Impero Moghul.

L'altro grande Regno regionale dell'I. del nord fu il Bengala e Bihar, dove i Pāla (ca. 765-XII sec.) segnano un ultimo rifiorire dell'arte, della letteratura sanscrita e del buddhismo, prima che quest'ultimo scompaia definitivamente dall'I. Sorgono allora i grandi monasteri-università di Nālanda e Vikramasīla, donde il buddhismo si irradia verso il Tibet. Ai Pāla seguono i Sena, śivaiti, che però intorno al 1200 cadono quasi senza resistenza di fronte a poche truppe musulmane.

Dopo la caduta dei Gupta, l'I. centrale ed il Gujarat vissero la loro vita sotto dinastie locali. Il Malwa, appartenuto ai Gurjara, passò poi sotto i Paramāra (IX-XII sec.), dinastia colta, alcuni dei cui re furono poeti di non piccola fama. Nel Gujarat alcune piccole dinastie (Valabhi, ecc.), che vi regnarono dal VI al X sec., cedettero nel 974 il posto ai Solaṅkī, śivaiti, ma protettori dei jaina, la cui letteratura e la cui arte (templi di Abu) raggiunse l'apogeo appunto in quel periodo ed in quella regione. Nel 1232 i Solaṅkī venivano detronizzati dai Vaghela, che nel 1297 sparivano alla lor volta di fronte alla conquista musulmana.

Dopo la decadenza dei Maurya, il Deccan vide sorgere nel II o I sec. a. C. la potenza degli Śātavāhana o Andhra, che per tre secoli fanno figura di grande potenza nel Deccan occidentale e più tardi in quello orientale, estendendo talvolta la loro influenza anche a nord dei Monti Vindhya. Sotto di loro fiorisce il commercio con l'Impero romano. Buddhismo e brahmanesimo vengono imparzialmente protetti, mentre i dialetti pracriti raggiungono il loro massimo fulgore come lingue letterarie. Caduti gli Andhra, il Deccan, libero da interferenze dal nord, rimase in uno stato di impotenza e frazionamento politico, che ebbe fine solo intorno al 550 d. C. con l'ascesa dei Cālukya. Dalla loro capitale di Badami questa dinastia si assoggettò tutto il Deccan fino al golfo del Bengala e tentò perfino, ma senza successo, di interferire nel nord. Un loro ramo (Cālukya orientali), trapiantato nel 632 alle foci del Godaveri, vi durò fino al 1070, quando si fuse, mediante un matrimonio, con i Coḷa. I Cālukya, śivaiti e viṣṇuiti, furono anche protettori del jainismo e si segnalarono per il loro mecenatismo illuminato; sotto il loro regno furono create le parti più belle di quel ciclo di pitture delle grotte di Ajaṇṭā, che rappresentano forse l'espressione più elevata dell'arte indiana. Nel 753 i Cālukya venivano rovesciati dai Rāṣṭrakūṭa, dinastia veramente imperiale, che tentò la conquista del sud (giungendo molto vicino al successo) ed intervenne con le armi nelle lotte fra i Gurjara ed i Pāla nel nord. Fu appunto questa dispersione di sforzi che produsse nel 973 la caduta della dinastia. Ne rimangono però monumenti imperituri i grandiosi templi scavati nelle rocce ad Ellora. Dopo di loro comincia anche nel Deccan l'epoca dei regni regionali e dell'equilibrio delle forze. Nell'ovest si ha una restaurazione Cālukya, che dura fino alla fine del XII sec. Nell'odierno Mysore i Hoysala-Ballāla si affermano lottando contro Cālukya e Pāṇḍya. La conquista musulmana si affaccia al Deccan con un secolo di ritardo rispetto all'I. del nord. Gli Yādava, succeduti ai Cālukya, non riescono ad arginarla, e nel 1312 il Deccan passava sotto il dominio musulmano. Questo durò a lungo; ma durante e dopo la conquista Moghul dei Regni musulmani del Deccan (1686-87), dalle regioni occidentali del paese partì la riscossa hindu. Per opera dell'eroe nazionale Śivajī (m. nel 1680) sorse il Regno, ben presto divenuto confederazione, dei Maratha. E la confederazione Maratha per quasi tutto il sec. XVIII fu il fattore più importante della storia indiana, e non fu distrutta se non nel 1803 e 1818 dagli eserciti inglesi, tecnicamente troppo superiori.

Il sud della penisola, rimasto puramente dravidico di razza e di lingua, era da tempi immemorabili diviso in tre regni: i Cera al sud-ovest, i Pāṇḍya all'estremo sud, i Coḷa al sud-est. I primi ebbero solo importanza locale; non così i secondi, che ebbero esistenza lunga e travagliata (intorno al 1300 erano padroni di quasi tutta l'I. meridionale) e si estinsero del tutto solo nel sec. XVII. I Coḷa furono la dinastia imperiale del sud. Eclissati per lungo tempo da una dinastia straniera, i Pallava, sotto i quali nacque ed ebbe il suo primo fiore l'arte dravidica, i Coḷa si riebbero nella seconda metà del IX sec., giungendo nell'XI sec. ad affermare la loro sovranità su tutta l'I. del sud, su Ceylon e perfino sulle coste della

Penisola di Malacca. Fiaccati dall'immane sforzo, i Coḷa, grandi costruttori di meravigliosi templi, scomparvero nel 1279 davanti ad una ripresa dei Pāṇḍya. Poi fu il frazionamento, complicato dall'invasione musulmana del 1310. Il pericolo straniero produsse però la coagulazione di tutte le forze dravidiche attorno ad un nuovo Stato, sorto sulle rovine del Regno Hoysala-Ballāla, che prese il nome dalla nuova capitale Vijayanagar, fondata intorno al 1336. La missione storica di Vijayanagar fu la difesa del sud contro i musulmani del Deccan, compito a cui essa adempié per più di due secoli con alternative di vittorie e di sconfitte, finché fu travolta da una coalizione musulmana nel 1565 (battaglia di Talikota); ma nel frattempo l'Islam nel Deccan aveva perduto la sua forza d'espansione e la civiltà dravidica era oramai salva. L'I. del sud non conosce un periodo musulmano, ma passa direttamente dal periodo hindu a quello inglese.

BIBL.: E. J. Rapson, *Cambridge history of India*, I, Londra 1922; H. C. Ray, *Dynastic history of northern India*, 2 voll., Calcutta 1931-33; Altekar, *The Rāṣṭrakūṭas and their times*, Poona 1934; Nilakantha Shastri, *The Coḷa*, 3 voll., Madras 1935-37; W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge 1938; Majumdar, Raychaudhuri, Datta, *An advanced history of India*, 2ª ed., Londra 1949; Raychaudhuri, *Political history of ancient India*, 5ª ed., Calcutta 1949; Dunbar, *History of India*, 4ª ed., 2 voll., Londra 1950. Luciano Petech

II. DALLA CONQUISTA MUSULMANA ALLA DINASTIA MOĠUL (711-1526). – Nel 711 Muḥammad b. Qāsim occupò il Sind ed il Panǧāb meridionale sino a Multān. La regione rimase sotto governatori arabi, che lo smembramento del califfato rese praticamente autonomi. I musulmani sottoposero le popolazioni locali a tributo, riscosso come di consueto attraverso l'amministrazione indigena. A differenza degli altri paesi conquistati dagli Arabi, le conversioni furono scarse e l'islamismo rimase in I. in minoranza. Una penetrazione pacifica araba, proveniente dal mare, si effettuava frattanto sulla costa del Malabar, con lo stabilirvisi di colonie commerciali.

Una nuova fase della conquista si verifica con la dinastia afgāna dei Ġaznavidi (962-1186). Subuktigīn (976-97) occupò la regione ad occidente dell'Indo, ponendo la capitale a Pešāwar. Maḥmūd (998-1030) si spinse, in una successiva serie di spedizioni, nel Kašmīr, nel Hindūstān e nel Guǧarāt; occupò stabilmente il Panǧāb, trasferendo la capitale della provincia a Lahore.

Nel 1186 i Ġaznavidi furono soppiantati in I. dai Ġōridi (1148-1215). Con essi la conquista musulmana compì un ulteriore progresso. Muḥammad Ġōrī occupò tra il 1186 e il 1206 tutto il Hindūstān, trasportando la capitale a Delhi.

Alla morte di Muḥammad Ġōrī, i suoi governatori, schiavi di origine turca, si divisero il regno. Lo Stato più importante fu Delhi, dove si succedettero cinque dinastie: i « re schiavi » (1106-90); i Ḫalǧī (1290-1320); i Tuġluq (o Taġlaq; 1320-1413); i Sajjid (1414-51); i Lōdī (1451-1526). A queste dinastie si devono aggiungere gli Afgāni, che dal 1539 al 1544 ripresero temporaneamente il potere ai Moġul. I sultani di Delhi esercitarono per lungo tempo una supremazia sugli altri Stati. Iltutmiš, della prima dinastia, sottomise i governatori del Sind e del Bengala; vi furono in questo periodo numerose incursioni dei Mongoli di Činggiz Ḫān, che tuttavia non si fermarono in I. I Ḫalǧī avanzarono nel Deccan, conquistando Dawlatābād; i Tuġluq, con Muḥammad, si spinsero ancor più avanti nel sud, trasferendo a Dawlatābād la capitale. Alla morte di Muḥammad (1351) lo Stato tornò a smembrarsi; alla decadenza contribuì l'invasione di Tīmūr Lang negli anni 1398-99. Mentre ai sultani di Delhi rimaneva soltanto il territorio circostante a questa città, dinastie indipendenti si formavano nelle seguenti regioni: Bengala (1338-1576); Ǧawnpūr (1394-1476); Mālwā (1401-1530); Kašmīr (1334-1587); Guǧarāt (1396-1572); Ḫāndēš (1399-1599). Nel Deccan si formò la dinastia dei Bahmanidi (1347-1526), che nell'ultimo periodo si frazionò a sua volta in cinque Stati: Berār ('Imād Šāhī, 1484-1572); Aḥmadnagar (Niẓām Šāhī, 1490-1595); Bīdar (Barīd Šāhī, 1492-1609); Biǧāpūr ('Ādil Šāhī, 1489-1686); Golkonda (Quṭb Šāhī, 1512-1687).

III. LA DINASTIA MOĠUL (1526-1858). – La dinastia moġul (muġal) fu fondata dal mongolo Bābar, discendente di Tīmūr Lang e sovrano di uno Stato nell'Afġānistān. Egli invase l'I. nel 1526, sconfiggendo a Pānīpat l'ultimo sovrano della dinastia Lōdī di Delhi. Alla sua morte (1530) tutta l'I. nord-ovest, con centro ad Āgra, era in suo potere. Il figlio Humājūn (1530-56) perdé il regno ad opera degli Afġāni (1539-54; v. sopra) e solo nel 1555 pervenne a recuperarne una parte. L'opera fu completata dal figlio Akbar (1556-1605): dopo una nuova vittoria a Pānīpat sulle forze indiane (1556), egli si impadronì di tutta l'I. settentrionale, spingendosi al sud fino ad Aḥmadnagar. Akbar fu sovrano mecenate e tollerante; abolì il tributo particolare degli indù (*ǧizjah*), parificandoli fiscalmente ai musulmani; protesse l'induismo, tentando anzi di instaurare una nuova religione unitaria (*tawḥīd ilāhī* o *dīn ilāhī*); ospitò missioni gesuite portoghesi. Il figlio Ǧahāngīr (1605-27) ebbe a fronteggiare all'esterno la guerra contro i Persiani ed all'interno numerose rivolte di figli. Sotto di lui la Compagnia inglese delle Indie ottenne le prime autorizzazioni a stabilire empori commerciali, che dovevano poi rapidamente svilupparsi. Šāh Ǧahān (1627-58) continuò con sorte alterna la guerra contro la Persia e si spinse avanti nel Deccan. Qui si distinse il figlio Awrangzīb, che, soppiantatolo sul trono (1658-1707), conquistò gli Stati di Bīǧāpūr e di Golkonda: tutta l'I. era in suo potere, salvo l'estremità settentrionale, e l'Impero moġul aveva raggiunto la massima estensione. Awrangzīb esercitò una politica religiosa ortodossa, perseguitando gli Indù e riaprendo così un dissidio che doveva essere motivo importante della crisi dello Stato.

Dopo la morte di Awrangzīb, l'Impero moġul decadde rapidamente, frazionandosi in Stati autonomi, di cui i più importanti furono i Sikh nel Panǧāb e i Marāṭhā nel Deccan. Sotto Muḥammad Šāh I (1719-48) le province di Ḥajdarābād, Āgra, Awdh, Bengala, Rohilkhand divennero centro di governi autonomi. Nādir Šāh di Persia invase l'I. nel 1739, saccheggiando Delhi ed occupando le province ad ovest dell'Indo. Una seconda invasione fu condotta dall'Afġānistān da Aḥmad Šāh Durrānī (1756-57), che attraverso il Sind e il Panǧāb raggiunse nuovamente Delhi. Intanto la Compagnia inglese delle Indie aveva esteso i suoi centri commerciali, di cui i principali furono Madras (1640), Bombay (1662) e Calcutta (1698). La concorrenza con la Compagnia francese, la quale aveva le sue basi più importanti a Pondichéry e Chandernagor, portò la penetrazione sul piano politico e militare. Prevalsero gli Inglesi con la pace di Parigi (1763). Nel 1765 Šāh 'Ālam (1759-1806) riconosceva alla Compagnia l'amministrazione finanziaria delle province di Bengala, Bihār e Orissa. A questo punto il governo inglese intervenne: con l'« atto di regolarizzazione » del 1773 e l'« atto di Pitt » del 1784 esso assumeva il controllo della Compagnia e ne nominava il governatore generale. Mentre l'autorità degli imperatori moġul (Akbar II, 1806-37; Bahādur Šāh, 1837-57) rimaneva nominalmente, la conquista inglese si estendeva: i Marāṭhā furono battuti (1803, 1817); furono conquistati l'Assam (1825), il Coorg (1834), il Sind (1843), il Panǧāb (1849). Sotto il governo di lord Dalhousie, furono annessi numerosi Stati dell'interno. Ciò acuì il malcontento degli indigeni. Nel 1857 le truppe del Bengala (*sipāhī*) si ribellarono, assumendo a capo l'ultimo moġul, Bahādur Šāh. La rivolta fu sanguinosamente domata, Bahādur Šāh fu deposto ed il 1° nov. 1858 la corona britannica assunse il diretto governo dell'I., sostituendosi definitivamente alla Compagnia delle Indie.

BIBL.: A titolo introduttivo cf. le voci dell'*Encyclopédie de l'Islām* sulle singole regioni, dinastie e personaggi (con bibl.) e le parti relative all'I. musulmana nelle storie generali dell'islām (v.).

In generale: H. M. Elliot - J. Dowson, *The history of I. as told by its own historians*, 8 voll., Londra 1867-77; W. A. Smith, *The Oxford history of I.*, 2ª ed., ivi 1923; *The Cambridge history of I.*, III. *Turks and Afghans*, Cambridge 1928; IV. *The Moghul period*, ivi 1937 (fondamentale); J. Allan - C. Wolseley Haig - H. H. Dodwell, *Cambridge shorter history of I.*, ivi 1934; G. Dunbar, *A history of I. from the earliest times to the present day*, Londra 1936 (trad. ted., Monaco-Berlino 1937); V. Vacca,

L'I. musulmana, Milano [1941]; L. Suali, *Storia moderna dell'I.*, 2 voll., Milano [1941] (con bibl. ragionata); W. H. Moreland - A. C. Chatterjee, *A short history of I.*, 2ª ed., Londra 1945; H. G. Rawlinson, *A concise history of the Indian people*, 3ª ed., ivi 1946; R. C. Majumdar - H. C. Raychaudhuri - K. Datta, *An advanced history of I.*, 2ª ed., ivi 1948; R. Grousset, *L'Inde*, Parigi 1949.

Sul periodo 711-1526 : I. Prasad, *L'Inde du VIIe au XVIe siècle* (E. Cavaignac, *Histoire du monde*, 8, 1), Parigi 1930. Sulla conquista e sulla penetrazione religiosa islamica : M. T. Titus, *Indian islam*, Oxford 1930. Su Maḥmūd di Ġaznah: M. Nâzim, *The life and times of sultan Mahmud of Gazna*, Cambridge 1931. Su Muḥammad Tuġluq: M. Husain, *The rise and fall of Muhammad b. Tugluq*, Londra 1938. Su Tīmūr Lang : H. Melzig, *Timur*, Nuova York 1940.

Sul periodo moġul : P. Kennedy, *History of the great Moghuls*, 2 voll., Calcutta 1905-11; S. M. Edward - H. L. O. Garret, *Mughal rule in I.*, Londra 1930; Ibn Hasan, *The central structure of the Mughal empire*, Oxford 1936. Su Bābar : F. Grenard, *Vie de Baber, conquérant de l'Inde*, Parigi 1930; *Memoirs*, ed. A. S. Beveridge, 2 voll., Londra 1931. Su Humājūn : Gulbadan Bēgam, *Humāyūn-nāma*, ed. e trad. A. S. Beveridge, ivi 1902. Su Akbar : V. Smith, *Akbar, the great Moghul*, 2ª ed., Oxford 1919; L. Binyon, *Akbar*, 3ª ed., Nuova York 1935. Su Ġahāngīr e Šāh Ġahān: W. H. Moreland, *From Akbar to Aurangzib*, Londra 1923. Su Awrangzīb : J. Sarkar, *History of Aurangzib*, 2ª ed., 5 voll., Calcutta 1925-30. Sulla decadenza dell'impero moġul : W. Irvine - J. Sarkar, *Later Moghuls*, 2 voll., Calcutta 1921-22; I. Sarkar, *The fall of the Moghul empire*, 2 voll., ivi 1932-34. Sui Marāṭhā : J. Grant Duff, *A history of the Mahrattas*, ed. S. M. Edwardes, 2 voll., Oxford 1921. Sui Sikh : J. Clark Archer, *The Sikhs*, Princeton 1946. Sull'espansione inglese fino al 1858 : J. R. Seeley, *The expansion of England*, Londra 1883 (trad. it., Bari 1828); A. Lyall, *The rise and expansion of the British dominion in I.*, 9ª ed., Londra 1926; E. Thompson - G. T. Garratt, *Rise and fulfilment of British rule in I.*, ivi 1934; P. J. Griffiths, *The British in I.*, ivi 1946; H. Furber, *John Company at work*, Cambridge 1948.
Sabatino Moscati

IV. Storia dopo il 1858. – Passata la bufera dal 1858, seguirono alcuni decenni di calma esteriore assoluta, che segnarono tuttavia l'avvento di un mondo politico nuovo. La politica imperiale autonoma dei viceré cessa, sia per il più stretto controllo da parte del governo inglese, reso possibile dal telegrafo, sia perché il dominio inglese aveva raggiunto i confini naturali dell'I. Gli ultimi conati in tale senso furono la guerra afgāna del 1878-80; la conquista dell'Alta Birmania (1885) e la sua annessione all'I., grosso errore che fu eliminato solamente nel 1936; e la spedizione quasi inutile nel Tibet, voluta da Lord Curzon nel 1904. Sotto il dominio inglese, per opera soprattutto dell'educazione universitaria di tipo occidentale da esso introdotta, si veniva sviluppando intanto una nuova *intellighentzia* di avvocati e professionisti, mentre l'antica nobiltà, i prìncipi degli Stati vassalli, divenuti ora fedeli sostenitori dell'Inghilterra, scadevano lentamente da ogni prestigio tra le popolazioni. Negli ultimi decenni del secolo scorso i nuovi ceti, esclusi da ogni ingerenza nella cosa pubblica dal paterno ma autocratico governo dei viceré, cominciavano timidamente a far sentire la loro voce. Organo delle loro richieste fu il Congresso nazionale indiano, fondato nel 1885, il quale per molti anni si limitò a chiedere riforme in senso liberale. Il lievito dei tempi nuovi e la progressiva pressione dal basso indussero il governo inglese a concedere una prima serie di riforme nel 1909 ed una seconda nel 1919; riforme sempre parziali, insufficenti ed in ritardo sui tempi. Durante la prima guerra mondiale il Congresso, ormai orientato verso l'autonomia (*svarāj*) e più tardi verso la completa indipendenza (*pūrṇa svarāj*), era caduto sotto l'influenza di un uomo di genio, M. K. Gandhi, che lo organizzò per la lotta attiva con due strumenti tipicamente indiani : la non violenza e la non cooperazione. La lotta, complicata da una crescente tensione tra la comunità hindu e quella musulmana, assunse aspetti altamente drammatici specialmente tra il 1928 e il 1934, ed ebbe come conseguenza una terza serie di riforme (1935), le quali istituivano l'autonomia provinciale, con parlamenti e ministeri locali, mentre il governo centrale rimaneva per il momento quasi autocratico. Il Congresso, dopo qualche esitazione, assunse il potere nella maggior parte delle province (1937), rinunziandovi però allo scoppio della seconda guerra mondiale (1939). La lotta continuò durante gli anni di guerra, alternando campagne di disobbedienza civile con periodi di tregua, mentre elementi più attivi cercavano di intensificarla collaborando con il Giappone. I musulmani intanto, sempre più scontenti dell'atteggiamento del Congresso nei loro riguardi, si stringevano attorno alla Lega musulmana, reclamando un loro stato separato. Finita la guerra e constatata l'impossibilità di tenere più a lungo soggetta l'I., il nuovo governo laburista inglese cedeva all'ineluttabile, mentre a sua volta il Congresso, riuscito vano ogni tentativo di accordo, si rassegnava alla secessione delle zone abitate in prevalenza da musulmani. Nascevano così il 15 ag. 1947 due nuovi stati : l'Unione indiana ed il Pakistan (v.). L'Unione ebbe a superare una gravissima crisi iniziale dovuta ad uno scoppio di fanatismo religioso che costrinse milioni di hindu ad emigrare dal Pakistan e milioni di musulmani a lasciar l'I., fra terribili scene di massacro e di saccheggio; vittima indiretta ne fu lo stesso Gandhi, assassinato da un fanatico hindu. Con la Costituzione del genn. 1950 l'I. ha assunto una forma di governo federale repubblicana, mantenendo una vaga connessione con il *Commonwealth* britannico. La questione degli Stati feudali dei prìncipi indiani è stata risolta nel senso di una loro soppressione o di una trasformazione in poche grandi unità federali. Il problema agrario è stato affrontato in una serie di coraggiose riforme. I rapporti con il Pakistan attendono ancora la loro sistemazione, soprattutto per la questione del Kashmir, conteso fra i due Stati. In politica estera il governo di Pandit Nehru, al potere dal 1947, cerca di mantenersi in equilibrio sul piano asiatico tra il blocco sovietico e quello occidentale; qualunque possa essere l'esito del tentativo, rimane il fatto che l'I. ha subito assunto una parte di primo piano nella politica asiatica.

Bibl.: Oltre alle opere sopra citate, v. E. Thompson e G. T. Garratt, *Rise and fulfilment of British Rule in India*, Londra 1934; A. Berriedale Keith, *A constitutional history of India*, Londra 1937; L. Suali, *Storia moderna dell'I.*, 2 voll., Milano 1941; P. Sitaramayya, *History of the Congress*, 2ª ed., 2 voll., Allahabad 1948.
Luciano Petech

III. Le religioni non cristiane dell'I.

Sono trattate sotto le voci : brahmanesimo; buddhismo; induismo; jainismo; sikhismo; vedismo.

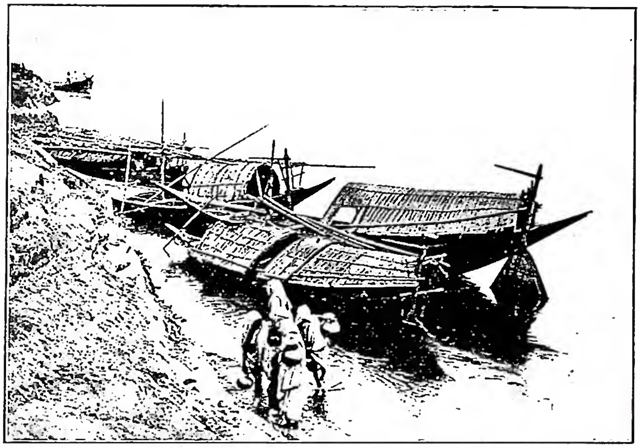
IV. Storia del cristianesimo.

I. Evangelizzazione. – Le leggende narrano che il cristianesimo sia stato introdotto in I. dall'apostolo s. Tommaso (v. sotto). Secondo dati più sicuri, esso vi penetrò nel sec. iv per mezzo di cristiani, che durante la persecuzione del re di Persia Sapore II (313-81) si rifugiarono nel Malabar (v. malabaresi), dando origine alla Chiesa cristiana di rito siro-caldeo, conosciuta sotto la denominazione di « cristiani di s. Tommaso ». Formavano una comunità separata, una specie di casta propria, tenendo il medesimo grado dei *nairi* (nobili della regione), riuscendo in tal modo a conservare la Chiesa cristiana nel corso dei secoli. Nel sec. xiv alcuni francescani, Giovanni da Monte Corvino, Odorico da Pordenone e Giovanni Marignolli, andando in Cina, vennero in contatto con i cristiani di s. Tommaso. Quattro altri francescani destinati alla Cina, a Tana, Salsette, subirono il martirio.

Le missioni cattoliche del tempo moderno cominciarono con l'arrivo dei Portoghesi (1498) a Calicut. Sacerdoti secolari, francescani e alcuni domenicani fondarono stazioni missionarie nei luoghi occupati dai Portoghesi. Il centro fu prima Cochin, poi Goa. Con l'erezione della diocesi di Goa (1534), arcidiocesi nel 1557, con le suffraganee di Cochin (1557) e Mylapore (1606), e con l'arrivo di s. Francesco Saverio e dei Gesuiti nel 1542, l'attività missionaria cominciò ad essere meglio organizzata. Si limitò, però, in primo luogo ai possedimenti portoghesi

intorno a Goa e Bassein, dove un piccolo territorio era sotto il dominio portoghese, e alle città dove i Portoghesi avevano eretto fortini e fattorie. Dai territori occupati nel sec. XVI, i maomettani e i sacerdoti indù furono espulsi e le pagode distrutte. L'opera di conversione degli indigeni era nelle mani dei Francescani, dei Domenicani e dei Gesuiti, e dal 1572 degli Agostiniani. In altri territori sotto il dominio dei principi indigeni i frutti dell'apostolato furono assai scarsi. Maggiori successi si ebbero, invece, solo sulla costa meridionale. Nella Pescheria, la casta dei Parava, 20.000 in tutto, si era posta sotto la protezione portoghese. I Parava furono battezzati dal vicario generale di Goa, Miguel Vaz, nel 1536. S. Francesco Saverio fu mandato ad istruirli e ad organizzare la missione. Nel 1546 lo stesso Saverio convertì sulla costa del Travancore la casta dei Macuas (Macavan). Le due missioni furono continuate dai Gesuiti. L'attività missionaria intrapresa dai Gesuiti nel regno del Gran Mogol non ebbe lo sperato risultato della conversione dell'imperatore Akbar, ma condusse solamente alla fondazione di alcune comunità cristiane nel nord. Il più cospicuo successo missionario del sec. XVI fu l'unione dei cristiani di s. Tommaso, ad opera dell'arcivescovo Alessio de Menezes (1594-1610), nel Sinodo di Diamper (1599). Per loro si eresse la diocesi di Angamale, trasferita nel 1605 a Cranganore, prima come suffraganea di Goa, poi nel 1608 elevata ad arcidiocesi.

Nel sec. XVII la missione dei Gesuiti nell'interno dell'I. meridionale, in territorio non portoghese, ebbe grandi successi grazie al metodo di adattamento di Roberto de Nobili e dei suoi successori, specialmente nel Madura e a Trichinopoli. Le altre missioni invece fuori dei possedimenti e della sfera d'influenza dei Portoghesi non ottennero grandi risultati. Ad onta dell'erezione del vicariato apostolico di Bidjapur (1637), cui furono aggiunti i regni di Golkonda e, più tardi, del Gran Mogol, sotto i vicari apostolici indigeni Matteo de Castro (1637-77) e Custodio de Pinho (m. nel 1697), come anche del vicariato apostolico di Canara (1671) sotto l'indigeno Tommaso de Campo (m. nel 1683), e nonostante l'arrivo dei Carmelitani Scalzi (1615), dei Cappuccini (1639) e dei Teatini (1640) non si ottennero grandi successi numerici. Con questi fatti nacquero le prime difficoltà e le prime lotte tra Padroadisti, dipendenti dal Padroado portoghese, e Propagandisti, mandati dalla S. Congregazione di Propaganda Fide. L'occupazione dei castelli portoghesi dell'I. meridionale da parte degli Olandesi distrusse le missioni portoghesi, ma non quelle dei Carmelitani italiani; come pure i cristiani dell'interno, sottomessi a prìncipi indigeni, della missione dei Gesuiti, conservarono la fede. Verso la fine del sec. XVII e nel corso del sec. XVIII essi soffrirono non poco a causa delle guerre e delle persecuzioni dei prìncipi. I cristiani di s. Tommaso apostatarono nel 1653; gran parte di essi tornò all'unione per opera dei Carmelitani, specialmente del vicario apostolico Giuseppe di S. Maria Sebastiani. I separati si fecero in gran parte giacobiti. Per gli uniti si creò il vicariato apostolico della Serra o del Malabar sotto il vicario indigeno Alessandro de Campo (1663-87). I vicariati apostolici di Malabar e del Gran Mogol passarono verso la fine del sec. XVII in mano dei Carmelitani. La fiorente missione dei Gesuiti si estese ampiamente, comprendendo anche il Tanjore, il Mysore e il Carnate; al principio del sec. XVIII ebbe a soffrire molto per la dolorosa controversia dei riti malabarici. Contro il metodo di adattamento del de Nobili si erano sollevate di nuovo opposizioni, nonostante che Gregorio XV nel 1623 avesse approvato 4 usi malabarici proposti dal de Nobili. Il visitatore apostolico Charles Maillard de Tournon, nominato nel 1701, emanò nel 1704 un decreto, condannando parecchie pratiche tollerate dai Gesuiti. Il decreto fu approvato da Roma. I Gesuiti lo impugnarono, fino alla decisione perentoria da parte di Benedetto XIV nel 1744. La questione recò danni sensibili e agitazioni continue alla missione. L'espulsione (1760) e la soppressione (1773) della Compagnia di Gesù e le gravi persecuzioni da parte dei prìncipi indiani nella seconda metà del sec. XVIII, anzitutto quella del Tipu Sahib del Mysore nel 1784, causarono una grave decadenza nelle missioni meridionali. I missionari delle Missioni Estere di Parigi sostituirono dal 1776 i Gesuiti, almeno in una parte del territorio, non riuscendo però ad arginare il regresso. La missione del Tibet, affidata nel 1703 ai Cappuccini, riuscì all'inizio, specialmente sotto Orazio Penna di Billi (m. nel 1745), ad impiantarsi, ma nel 1745 l'espulsione dei missionari pose fine a tutto. I Cappuccini intrapresero in seguito la poco fertile missione dell'I. settentrionale, la quale nel 1784 fu staccata dal vicariato apostolico del Gran Mogol.



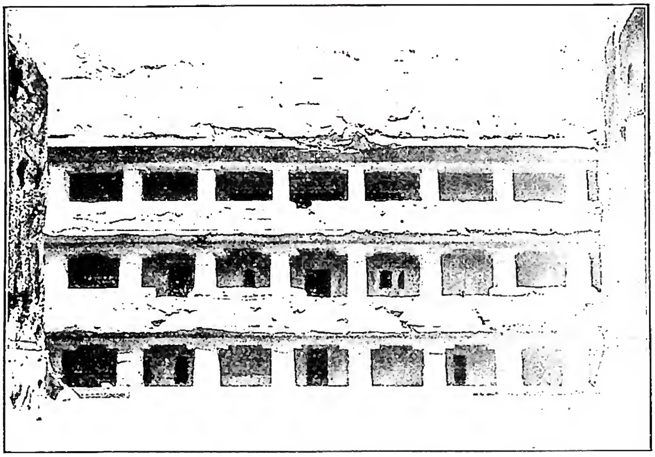
(da M. Hurlimann, L'Inde, Parigi 1928, tav. 131)

INDIA - Barche sulle rive del Brahamaputra.

La ripresa delle missioni cominciò nel sec. XIX sotto Gregorio XVI. L'erezione di nuovi vicariati apostolici dal 1832 e l'eliminazione pratica, se non *de iure*, delle diocesi del Padroado Cranganore, Cochin e Mylapore per il breve *Multa praeclare* (1838), condussero al cosiddetto scisma goanese. La questione fu in parte risolta con il Concordato del 1857, introducendo la doppia giurisdizione, e meglio ancora con il Concordato del 1886, ristabilendo le diocesi di Cochin e Mylapore, creando quella di Damao, e con l'accordo del 1928, incorporando Damao all'arcidiocesi di Goa e sopprimendo la doppia giurisdizione. Le diocesi del Padroado portoghese, che per l'espulsione e l'abolizione di tutti gli Ordini religiosi (1832-34) avevano subito gravissimi danni, furono da nuovi energici arcivescovi e vescovi riorganizzate e riformate. Attualmente, sotto vescovi portoghesi, con clero per lo più indigeno, hanno prospere cristianità.

Nei vicariati apostolici si trattava innanzi tutto d'infondere nuova vita alle cristianità esistenti, di allargare il campo di attività e, gareggiando con il governo inglese e le missioni protestanti, di dare allo sviluppo delle scuole l'importanza voluta. Ai Carmelitani, Cappuccini, Missioni Estere di Parigi e Gesuiti (tornati nel 1836) si aggiunsero altri Ordini e congregazioni: i Silvestrini (1842)

e gli Oblati di Maria Immacolata (1847) in Ceylon, i Missionari di S. Francesco di Sales (1848) in Vizagapatam, la Congregazione di S. Croce (1853) in Bengala, le Missioni Estere di Milano (1855) in Hyderabad e Bengala, i Missionari di Mill Hill (1875) in Madras, i Salvatoriani (1889) in Assam; poi nel sec. XX i Salesiani di d. Bosco, i Domenicani, i Lazzaristi, i Verbiti, i Francescani e Premostratensi. Anche le Congregazioni femminili entrarono numerosissime nella missione, principalmente per le scuole, gli ospedali e i dispensari. La missione tra i pagani si sviluppò in più larga misura soltanto verso la fine del sec. XIX, penetrando in modo speciale nelle contrade abitate dagli aborigeni, e presso le caste depresse e i paria. Famosa fra tutte la missione del gesuita Costante Lievens (1856-93), con risultati straordinari presso i Khols del Chota Nagpur. Tra le caste superiori è unicamente da notarsi un modesto successo dei Gesuiti tra i bramini di Trichinopoli. Generalmente delle difficoltà pressoché insormontabili impediscono la conversione: le dure leggi della casta, che escludono i cristiani dai diritti e vantaggi familiari; l'affascinante splendore della religione indù, unito intimamente con tutta la vita culturale; l'islām nell'I. settentrionale; le idee di cui si imbevono le classi dirigenti nei loro studi in Europa; negli ultimi tempi vi si aggiunge la fierezza nazionale e il pericolo comunista.



(da M. Hurlimann, L'Inde, Parigi 1928, tav. 94)

INDIA - Grotte buddhiste scavate intorno al sec. IV-V - Ellora.

Nel 1886 Leone XIII stabilì la gerarchia ecclesiastica con 7 province ecclesiastiche e 17 diocesi. Per l'opera della delegazione apostolica dal 1884 e dei concili provinciali tenuti in tutte le province ecclesiastiche, si ottenne una più grande uniformità nel governo delle missioni, nella disciplina ecclesiastica e nell'amministrazione dei Sacramenti. Inoltre la Chiesa cattolica da quest'epoca cresceva considerevolmente in stima nell'I. meridionale per l'influsso degli Ordini e Congregazioni, anche contemplativi, delle scuole e delle opere di beneficenza, degli studi scientifici, dei congressi cattolici, per la formazione del clero indigeno e di una *élite* di laici, che cerca di far sentire la sua influenza nella vita pubblica, spesso con ottimi risultati. L'ulteriore sviluppo della gerarchia negli ultimi anni ha condotto in I., Ceylon compresa, a 13 province ecclesiastiche con 48 diocesi, 5 prefetture apostoliche.

I siro-malabarici, sino alla fine del sec. XIX sotto la direzione dei Carmelitani, ebbero la loro organizzazione propria. Nel 1887 erano stati eretti 2 vicariati apostolici per i fedeli del rito siro-malabarico, ma sotto vescovi latini; nel 1896 si costituirono 3 vicariati con vescovi indigeni del loro rito, nel 1911 si aggiunse un altro vicariato, nel 1923 si eresse la provincia ecclesiastica di Ernaculam con le suffraganee Trichur, Kottayan e Changanacherry. Della Chiesa giacobita nel 1930 due vescovi, con numeroso clero e molti fedeli, si unirono a Roma; per loro si eresse nel 1933 l'arcidiocesi di Trivandrum con la suffraganea Tiruvalla.

La nuova situazione politica creata nel 1947 per la formazione dei due Stati indipendenti, India e Pakistan, pone la missione dinanzi a nuovi problemi. Nel Pakistan maomettano la Chiesa forma una minoranza trascurabile. Nel 1950 furono erette due province ecclesiastiche, Karachi e Dacca, e l'arcivescovo di Karachi fu nominato delegato apostolico del Pakistan. Nell'I. induista la nuova costituzione garantisce la libertà religiosa; l'erezione della internunziatura apostolica (1948) in Delhi, capitale dello Stato, ha reso possibile una cooperazione più stretta tra governo e Chiesa cattolica.

BIBL.: Streit, *Bibl.*, IV, pp. 102-307; V, pp. 1-236; VIII; Paulinus a S. Bartholomaeo, *I. Orientalis Christiana*, Roma 1794; M. Mullbauer, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien*, Friburgo 1852; D. Sa, *History of the catholic Church in I.*, 2 voll., Bombay 1924; A. Pascal, *The latin and syrian hierarchies of Malabar*, Trichur 1937. V. anche PADROADO, SAVERIO e la bibl. per le singole diocesi.

Giovanni Rommerskirchen

II. ORGANIZZAZIONE ECCLESIASTICA. – Le circoscrizioni ecclesiastiche dell'I., escluso il Pakistan, sono le seguenti e dipendono da diversi dicasteri della Curia romana.

1. *Dalla S. Congregazione di Propaganda Fide*:

AGRA, nel 1820 eretta a vicariato apostolico con nome di Tibet-Indostan, nel 1886 elevata ad arcidiocesi, affidata ai Cappuccini. – AHMEDABAD, nel 1934 missione, nel 1949 diocesi, affidata ai Gesuiti. – AJMER, nel 1892 prefettura apostolica di Rajputana, nel 1913 diocesi di Ajmer, dal 1949 affidata al clero secolare. – ALLAHABAD, nel 1845 vicariato apostolico di Patna, nel 1886 diocesi con nome di Allahabad dal 1887, dal 1946 affidata al clero secolare. – BANGALORE, eretta diocesi nel 1940, affidata dal 1942 al clero secolare. – BELLARY, eretta missione nel 1928, diocesi nel 1949, affidata ai Francescani. – BEZWADA o VIJAYAVADA, nel 1933 missione, nel 1937 diocesi, affidata all'Istituto pontificio per le Missioni Estere (Milano). – BOMBAY, dal 1720 parte del vicariato apostolico di Gran Mogol, nel 1886 arcidiocesi, affidata ai Gesuiti. – CALCUTTA, nel 1834 vicariato apostolico del Bengala, nel 1886 arcidiocesi, affidata ai Gesuiti. – CALICUT, nel 1923 diocesi, affidata ai Gesuiti. – COCHIN, nel 1558, diocesi. – COIMBATORE, nel 1845 provicariato apostolico, nel 1850 vicariato apostolico, nel 1886 diocesi, affidata dal 1940 al clero secolare. – CUTTACK, nel 1928 missione, nel 1937 diocesi affidata ai Lazzaristi. – DELHI e SIMLA, eretta nel 1910 arcidiocesi di Simla dal 1937 con il nome di Delhi e Simla, affidata ai Cappuccini. – GORAKPUR, nel 1946 prefettura apostolica, affidata ai Cappuccini. – GUNTUR, nel 1940 diocesi, affidata al clero secolare. – HYDERABAD, nel 1845 vicariato apostolico di Hyderabad, nel 1886 diocesi, affidata al Pontificio istituto per le Missioni Estere (Milano). – INDORE, nel 1935 prefettura apostolica, affidata alla Società del Verbo Divino. – JHANSI, nel 1940 prefettura apostolica, affidata ai Cappuccini. – JUBBULPORE o JABALPUR, nel 1932 prefettura apostolica, affidata ai Premostratensi. – KOTTAR, nel 1930 diocesi, affidata al clero secolare. – KRISHNAGAR, nel 1870 prefettura apostolica del Bengala Centrale, nel 1886 diocesi di Krishnagar, affidata ai Salesiani. – KUMBAKONAM, nel 1899 diocesi, affidata dal 1930 al clero secolare. – LUCKNOW, nel 1940 diocesi, affidata ai Cappuccini. – MADRAS, nel 1831 vicariato apostolico, nel 1886 arcidiocesi, affidata ai Salesiani. – MADURA, o MADHURAI, nel 1938 diocesi, affidata ai Gesuiti. – MANGALORE, nel 1845 vicariato apostolico, nel 1886 diocesi, affidata dal 1928 al clero secolare. – MYSORE,

nel 1850 vicariato apostolico, nel 1886 diocesi, affidata alla Società delle Missioni Estere di Parigi. – NAGPUR, nel 1887 diocesi, affidata ai Missionari di S. Francesco di Sales di Annecy. – NELLORE, nel 1928 diocesi, affidata alla Società di S. Giuseppe di Mill Hill. – PATNA, nel 1845 vicariato apostolico, nel 1886 diocesi di Patna, dal 1887 con il nome di Allahabad, nel 1919 nuova diocesi di Patna, affidata ai Gesuiti. – PONDICHERRY, nel 1836 vicariato apostolico di Costa del Coromandel, nel 1850 nome di Pondicherry, nel 1886 arcidiocesi, affidata alla Società per le Missioni Estere di Parigi. – POONA, nel 1854 vicariato apostolico, nel 1886 diocesi, affidata dal 1949 al clero secolare. – QUILON, nel 1845 vicariato apostolico, nel 1886 diocesi, affidata dal 1937 al clero secolare. – RANCHI, nel 1927 diocesi, affidata ai Gesuiti. – SALEM, nel 1930 diocesi, affidata dal 1949 al clero secolare. – S. TOMMASO DI MYLAPORE, nel 1606 diocesi. – SHILLONG, nel 1889 prefettura apostolica dell'Assam, nel 1934 diocesi con il nome di Shillong, affidata ai Salesiani. – SIKKIM, nel 1931 prefettura apostolica, affidata ai Canonici Regolari di S. Maurizio. – TRICHINOPOLY o TIRUCHIRAPALLY, nel 1836 vicariato apostolico di Madura, nel 1886 diocesi con il nome di Trichinopoly, affidata dal 1938 al clero secolare. – TRIVANDRUM DEI LATINI, nel 1937 diocesi, affidata ai Carmelitani Scalzi. – TUTICORIN, nel 1923 diocesi, affidata al clero secolare. – VERAPOLY, nel 1659 vicariato apostolico di Serra del Malabar, nel 1845 vicariato apostolico di Verapoly, nel 1886 arcidiocesi, affidata al clero secolare. – VIJAYAPURAM, nel 1920 diocesi, affidata ai Carmelitani Scalzi. – VIZAGAPATAM o VISAKHAPATNAM, nel 1850 vicariato apostolico, nel 1886 diocesi, affidata ai Missionari di S. Francesco di Sales di Annecy.

2. *Dalla S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*:

GOA, nel 1533 diocesi, nel 1558 arcidiocesi.

3. *Dalla S. Congregazione per la Chiesa orientale*:

a) per i Siro-Malabarici: CHANGANACHERRY, nel 1896 vicariato apostolico, nel 1923 diocesi. – ERNAKULAM, nel 1896 vicariato apostolico, nel 1923 arcidiocesi. – KOTTAYAM, nel 1911 vicariato apostolico, nel 1923 diocesi. – PALAI, nel 1950 diocesi. – TRICHUR, nel 1896 vicariato apostolico, nel 1923 diocesi. – *b*) per i Siro-Malancarici: TIRUVALLA, nel 1933 diocesi. – TRIVANDRUM, nel 1933 arcidiocesi.

III. CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA CATTOLICA NELL'I. – Nella sua nuova Costituzione, la novella Repubblica si dichiara Stato federale laico e, prescindendo da ogni considerazione religiosa o razziale, concede a tutti i cittadini diritti uguali. Dichiarazione e concessione, queste, di grande importanza, quando si rifletta che dei 319 milioni di ab. una grande maggioranza, cioè 260 milioni, professano l'induismo ed il resto è costituito da minoranze così divise: 35 milioni di musulmani, 100.000 Parsi, 7 milioni e mezzo di buddhisti, 3 milioni e mezzo di sikh, 1 milione e mezzo di jainisti, 4 milioni e mezzo di cattolici e 3 milioni di cristiani dissidenti (ortodossi e protestanti).

Ecco pertanto i diritti sanciti dalla Costituzione ai componenti le diverse confessioni, compresa la cattolica:

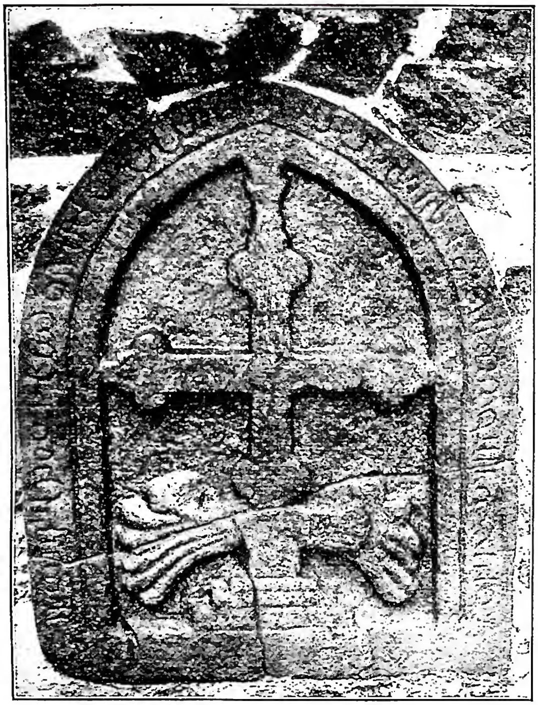
1. *Libertà di culto e di proselitismo.* – Nella parte intitolata *Diritti fondamentali* si stabilisce: « Nei limiti dell'ordine, della moralità e della sanità pubblica... tutte le persone godono di libertà di coscienza e del diritto di professare, praticare e propagare la religione » (*Constitution of India,* parte 3ª, art. 25 [1]). E inoltre: « Lo Stato non farà differenza nei riguardi di ciascun cittadino a solo motivo della sua religione, casta, sesso, luogo di nascita o simili » (*loc. cit,* art. 15 [1]). « Nessun cittadino per solo motivo della sua religione, razza, casta, sesso, discendenza, luogo di nascita, residenza o simili sarà escluso o boicottato dagli impieghi od uffici statali » (*loc. cit.*, art. 16 [2]). Quanto sopra è solennemente confermato dalle parole pronunciate il 6 luglio 1949 dal primo inviato straordinario e ministro plenipotenziario della Repubblica indiana presso la S. Sede nel presentare al S. Padre le lettere credenziali: « Il governo ed il popolo dell'I. assicurano S. Santità che tutti coloro che dipendono religiosamente dal Pontefice Romano, potranno vivere sicuri nel nuovo Stato, professando apertamente, senza alcun timore, la loro fede e potranno altresì occupare nella società i posti dovuti ai propri meriti » (AAS, 41 [1949], pp. 369-70).

2. *Riconoscimento della personalità giuridica.* – Sempre nella parte della Costituzione dedicata alla specificazione dei diritti fondamentali viene stabilito che: « Nei limiti dell'ordine, della moralità e della sanità... ciascuna comunità religiosa o qualsiasi sezione di essa avrà il diritto di: *a*) stabilire e mantenere istituzioni per scopi religiosi o caritativi; *b*) dirigere i propri affari in materia religiosa; possedere ed acquistare proprietà mobili ed immobili; *c*) amministrare tali proprietà in conformità della legge » (*loc. cit.*, art. 26). Di conseguenza ogni diocesi (vicariato, prefettura o missione) può ottenere il riconoscimento della personalità giuridica, mediante domanda di registrazione (*Register of Joint Stook Companies and Cooperative Societies*). Il certificato ottenuto attesterà che la comunità religiosa è stata riconosciuta entità giuridica con nazionalità indiana, indipendentemente dalla nazionalità dei componenti o amministratori.

3. *Libertà d'insegnamento.* – La nuova Costituzione riconosce pure alle minoranze religiose e linguistiche, quindi anche ai cattolici, la libertà di aprire le scuole, che saranno riconosciute dallo Stato, se rispondono ad un bisogno: « Tutte le minoranze, se basate sulla religione o sul linguaggio, hanno il diritto di stabilire o amministrare istituzioni educative a loro scelta » (*loc. cit.*, art. 30 [1]). Si parla anche di aiuti finanziari da distribuirsi indiscriminatamente: « Lo Stato, nel dare aiuti alle istituzioni educative, non darà importanza al fatto ch'esse sono sotto la direzione di qualche minoranza, basata sulla religione o sulla lingua » (*loc. cit.*, art. 30

(*fot.* Fides)

INDIA - Rovine di uno dei monasteri portoghesi a Bassein, a sud di Bombay (sec. XVI).



(*fot. Fides*)
INDIA - Croce scoperta ad Alengad (Malabar) con iscrizione in pehlvi.

[2]). Quanto all'insegnamento religioso, l'art. 28 lo esclude dalle scuole dello Stato, esige che l'alunno non sia obbligato a prendervi parte nelle scuole confessionali, e chiede, se esso è minorenne, l'assenso dei genitori.

4. *Matrimonio.* – La Costituzione esplicitamente non legifera su tale punto. Vige quanto era in uso sotto il regime inglese : i ministri dei vari culti sono autorizzati a celebrare il rito delle unioni matrimoniali; a celebrazione avvenuta, resta l'obbligo della notificazione alle competenti autorità civili.

In tutta la Costituzione traspare un largo spirito di tolleranza ed una umana comprensione nel propugnare i concetti di fraternità, giustizia e dignità della persona. Poiché la Repubblica indiana è una federazione di Stati che godono ampia autonomia, non è impossibile che nell'uno o nell'altro Stato le libertà sancite dalla Costituzione possano essere interpretate, nei casi concreti, con certa elasticità a danno delle minoranze. L'avvenire quindi della Chiesa in I. (dove si contano attualmente una sessantina di diocesi) dipende dal come o da quali uomini verrà applicata nelle singole regioni la Costituzione.

5. *Condizione giuridica nella Birmania e Ceylon.* – Sotto la rappresentanza pontificia di Delhi sono anche la Birmania e Ceylon. L'internunzio apostolico per l'I. è insieme delegato apostolico dell'Isola di Ceylon e della Birmania. In questi due ultimi Stati però la condizione giuridica della Chiesa è alquanto diversa. Assai buona a Ceylon, dove, come negli altri *dominions* britannici, la Chiesa cattolica ha libertà di culto e di proselitismo, personalità giuridica e libertà di insegnamento; non altrettanto nella Birmania.

Nella Costituzione della Repubblica dell'Unione di Birmania è detto che tutte le religioni (quindi anche la cattolica), possono essere abbracciate e professate con la massima libertà, purché la religione non serva da pretesto per immischiarsi negli affari politici della Repubblica. La religione ufficiale della Repubblica è il buddhismo. La politica del governo della Repubblica riguardo ai ministri delle religioni che vengono da terre straniere è di trattarli come tutti gli altri forestieri, cioè di non permettere loro di entrare nella Birmania se non per ragioni specialissime e solo quando sia assolutamente impossibile trovare ministri locali, che possano attendere alla cura dei seguaci di qualsiasi religione.

Questa politica, da che è andata in vigore, dal genn. 1949, ha reso praticamente impossibile l'entrata di nuovi missionari esteri in Birmania.

Il proselitismo è libero; è proibito soltanto nelle scuole che sono riconosciute dal governo. La personalità giuridica della Chiesa non è ancora bene definita; praticamente fino ad oggi la Chiesa cattolica era sempre stata considerata come ente morale che poteva avere proprietà. Ora solo i ministri nativi possono possedere, comprare o vendere beni in nome della Chiesa.

Nelle scuole governative è proibito l'insegnamento della religione cattolica durante le ore di lezioni regolari. Nelle scuole private si può fare ciò che si vuole.

Lo Stato non sovvenziona più le scuole di missione come si faceva prima della indipendenza. È intenzione del governo avere tutte le scuole sotto la sua diretta giurisdizione e sta lavorando a questo scopo, ma per ora non ha personale e locali sufficenti, quindi permette e riconosce le scuole private, pur non sovvenzionandole.

Praticamente la popolazione, anche pagana, preferisce mandare i figli alle scuole cristiane e particolarmente alle scuole cattoliche, che sono fiorentissime.

Pompeo Borgna

V. Antichità cristiane.

Il problema dell'introduzione del cristianesimo in I. è strettamente legato con lo studio degli *Atti di s. Tomaso,* testo elaborato in ambiente siriaco e penetrato di concetti gnostici e anche premanichei. Questo testo apocrifo riconduce, per i dati storici che esso contiene, alla metà del sec. I e all'I. del nord-ovest, durante la dominazione del re parto Gundophar, della casa dei Sūrēn, che regnò certo dal 19 e dopo l'a. 45. Nessun altro documento si ha di cristianesimo in quelle regioni durante e dopo lo stesso periodo, né esso vi ha lasciato una qualsiasi traccia archeologica. Un'altra tradizione, documentata solo ben più tardi, riconnette la predicazione di s. Tomaso con le comunità esistenti nell'I. del sud, nel Coromandel e nel Malabar, durante l'alto medioevo. Quando essa sia nata e su quali basi, nessuno può saperlo, in quanto, se nel sec. VI Cosma Indicopleuste parla di comunità cristiane nell'I. meridionale e Ceylon, non le ricollega punto con il nome dell'Apostolo.

Come tali comunità si siano formate si può immaginarlo pensando all'intenso traffico marittimo esistente con il Mar Rosso ed il Golfo Persico : gruppi cristiani possono essere passati nell'I. meridionale provenienti sia dall'Egitto o dalle regioni orientali dell'Impero romano, quanto da quelle sāsānidi della Mesopotamia e della Babilonide. I recenti scavi di Virapatnam (falsamente chiamato Arikamedu) documentano l'esistenza di una colonia di cultura romana fiorente già nel 20-50 èra cristiana: i rapporti si precisano anche attraverso i numerosi ritrovamenti di monete imperiali dal sec. IV in avanti (mentre non se ne ritrovano se non poche nell'I. del nord) e citazioni nei testi tamul. Che elementi cristiano-orientali (nestoriani) vi avessero il sopravvento lo prova lo svolgimento successivo dei fatti, i documenti ed i resti archeologici, nell'incertezza delle più antiche fonti e nell'equivoco costante sul valore del termine « I. » durante il medioevo. Certo è che verso il 525 Cosma trova a Καλλιάνα un vescovo consacrato alla sede di Seleucia, come a Ceylon il clero proveniva esso pure dalla Persia. Nessuna traccia di cristianità egli ricorda sulla costa del Malabar. La comunità invece del Coromandel e specialmente del Kērala (Travancor) prosperò vigorosamente, probabilmente con l'appoggio del sovrano locale. Si hanno infatti due

documenti in tale senso: il primo è un atto del re Vīra-Rāghava-Chakravartin per il mercante Iravikkorran, il secondo del re Stanu-Rovi-Gupta nel quale un Marvan-Sapir-Yso (forse Maran Sabrišo = nostro signore [il vescovo Sabrišo]) trasferisce una terra nei dintorni di Quilon alla comunità della Chiesa di Tarasa. Ma la data dei documenti è incerta. Il Burnell datava il primo nel 774, mentre il Venkayya lo riporta al sec. XIV. Certo sembra che un forte gruppo cristiano proveniente dalla Persia sia arrivato in I. nel sec. VIII, contemporaneo all'immigrazione dei Parsi: era guidato da un Tomaso di Kana (Knāyi Thōmā) e l'identità del nome può aver aiutato il formarsi della leggenda di una predicazione di s. Tomaso nell'I. meridionale. È appunto dal sec. VIII che datano i più antichi documenti archeologici del cristianesimo in I.: sono delle croci tutte analoghe fra loro, il che prova la derivazione l'una dall'altra, recanti tutte la medesima iscrizione in pehlvi, il che prova la derivazione dalla Persia. Da tale iscrizione, della quale non si ha ancora un testo sicurissimo in ogni dettaglio e definitivo, risulta che l'archetipo fu intagliato da un Afras ('pr's) figlio di Šahārbukht (?) il siriano (swry'y). Due di queste croci si trovano a Kōṭṭayam, una grande ed una piccola, e quest'ultima è la più antica di tutte; due altre sono l'una a Katamarran e l'altra a Maṭṭuchira: sono cioè tutte sulla parte occidentale dell'I. La sola sulla parte orientale è quella al santuario di S. Tomaso a Meilapore, ora un sobborgo di Madras. La seconda croce di Kōṭṭayam oltre l'iscrizione pehlvi ne porta anche una in siriaco, in caratteri estranghelo, riproducente *Gal.* 6, 14. Le croci sono intagliate in tavolette rettangolari terminate in alto a semicircolo: solo la più piccola di Kōṭṭayam invece di una forma a semicircolo ha quella di un arco appuntito. L'iscrizione è incisa sul bordo della tavoletta, che è rilevato rispetto al campo centrale. In questo campo è figurato un arco retto da due colonne, sotto il quale sta la croce che ha le braccia terminate a trilobi: sopra la croce scende verticalmente una colomba. La croce appoggia su un monticello formato da tre scalini, e dal punto di appoggio si dipartono due rami a fogliami diretti in alto e scendono i rivi di due dei quattro fiumi del paradiso. È un simbolismo che si ritrova nelle sculture cristiane della Mesopotamia e dell'Armenia.

Poche notizie si hanno dei cristiani dell'I. durante il medioevo, e generalmente concentrate intorno al santuario di S. Tomaso a Meilapore: solamente Abû Ṣâliḥ ricorda il titolo di due chiese a Kûlam (Quilon), l'una dedicata alla Vergine e l'altra a s. Giorgio, ed una chiesa della Vergine a Fahṣûr, evidente cattiva trascrizione dell'amanuense dell'unico codice pervenuto, forse per Palūr o Parūr. L'invasione portoghese portò alla manomissione o distruzione degli antichi monumenti nestoriani, facendo così scomparire dei preziosi documenti archeologici.

Bibl.: La bibliografia sugli *Atti di s. Tomaso* è abbondantissima: si veda principalmente J. Charpentier, *Kyrkohistorisk Azsskrift*, 1927, pp. 21-47 con molte indicazioni di fonti; J. Dahlmann, *Die Thomas-Legenden und die ältesten hist. Beziehungen des Christentums zum fernen Osten*, Friburgo in Br. 1912; A. Väth, *Der heilige Thomas, der Apostel Indiens*, Aquisgrana 1925. Per le iscrizioni delle croci: C.P.T. Winckworth, *Kerala Society Papers*, 3ª serie, pp. 159-66 e 168; 5ª serie, pp. 267-269, con le correzioni di H.S. Nyberg, *Le monde oriental*, 26-27 (1932-33), pp. 349-50. Per Abâ Ṣâliḥ si veda l'ed. Evetts, fol. 110b. Ugo Monneret de Villard

VI. Arte.

Prove di un'antichissima civiltà artistica indiana, risalenti al 3000 a. C., e pertanto contemporanee alla civiltà egiziana e babilonese, sono state ritrovate nella valle dell'Indo. Un'arte questa che rivela notevoli contatti con quella sumerica e di cui son giunti soprattutto gran copia di sigilli incisi in maiolica, avorio o stucco, figurette di terracotta e vasellame con decorazioni prevalentemente ad arabesco.

Non rimangono invece, anche per i secoli immediatamente successivi, monumenti veri e propri, e ciò è dovuto principalmente al fatto che gli Indiani dovettero usare soprattutto il legno e il bambù per le loro costruzioni. Una vera arte indiana è quindi determinabile soltanto a partire dal sec. III a. C., con l'introduzione del buddhismo nel paese da parte del re Aśoka. Le prime manifestazioni artistiche di questo periodo rivelano una forte influenza persiana.

Il buddhismo fu certamente determinante per l'evoluzione della scultura, che, partendo dalla rappresentazione della divinità come somma di potenze spirituali (con conseguente moltiplicazione di braccia, di occhi, di gambe, ecc.) e passando attraverso una influenza elleno-battriana (secc. I-III d. C.), giungerà al mostruoso ispirato dalla dottrina braminica della metempsicosi.

Non numerose le testimonianze della pittura, che pure dovette essere fiorente nell'adornamento dei sontuosi palazzi; uno degli esempi più belli rimasti è quello degli affreschi di Ajaṇṭā del sec. VII. Ben documentata invece è la miniatura dei libri su foglie di palma del sec. XIII e su carta dal sec. XV ai giorni nostri. Molto sviluppate furono anche le arti industriali, favorite dalla divisione della società in caste.

Di particolare importanza è l'architettura, che, seppure in maniera approssimativa, può venir distinta nei seguenti periodi.

1. *Periodo buddhistico.* – Va dal sec. IV ca. a. C. (dinastia Maurya, 326-185 a. C.) al sec. IV d. C. È caratterizzata dai templi colossali detti *stupas* e *dagoba*, destinati

(*fot. Fides*)

India - Madonna e Figlio (in ottone) con la caratteristica archeggiatura induista, simbolo di venerazione - Roma, Mostra d'Arte missionaria 1950.

a conservare reliquie e formati da una base di pietra su cui si eleva una grandiosa e massiccia costruzione a cupola coronata spesso da terrazze; i *viharas* (monasteri) e i *ciaityas* (templi per riunioni di fedeli), scavati nella roccia e ricchi di tozze colonne, di sculture, di decorazioni. Una delle caratteristiche di questo periodo, infatti, è la crescente elaborazione plastica e la definitiva sostituzione del legno e del bambù con la pietra.

2. *Periodo gupta o braminico.* – Va dal sec. IV ca. d. C. al sec. VII d. C. È caratterizzato da templi a pianta quadrata, anch'essi scavati nella roccia e preceduti da un pronao con colonne; il *dagoba* buddhistico in questo periodo si evolve verso la caratteristica *pagoda*.

3. *Periodo indù.* – Va dal sec. VII al IX d. C., con stili derivati in genere dal precedente, caratterizzati da una accentuazione verso l'alto di tutte le costruzioni e da una compenetrazione sempre più marcata della plastica con l'architettura. Si distinguono lo stile nordico, con torri a linee curve; quello meridionale, a linee dirette; quello centrale, con fusione dei due tipi.

4. *Periodo medievale.* – Va dal sec. IX in poi, ed è documentato quasi esclusivamente nel meridione (nel rimanente del paese la fioritura architettonica si esaurisce con il sec. XIII), tendente dapprima ad una semplificazione della forma (secc. IX-XI, epoca classica dell'architettura meridionale) per giungere poi nel sec. XIV ad una specie di barocco, che andrà sempre vieppiù accentuandosi per esaurirsi in un'elaborazione stratificata di particolari ornamentali di suggestione tutto affatto scenografica.

5. *Arte moderna indiano-cristiana.* – In base al principio che « l'arte indiana deve offrire la sua bella veste all'idea cristiana » e che « la concezione e l'edificio che ne risulterà, saranno una cosa nuova ; una cosa diversa dai templi indiani; ma indiana e cattolica » (C. Costantini, v. bibl.), si possono qui citare alcuni esempi di questo adattamento missionario della tradizione architettonica del paese. Una semplicità tutta moderna caratterizza la cattedrale di Patna, mentre influssi indiani commisti a reminiscenze saracene sono visibili nella chiesa anglicana di Dornakal, sorgente appunto in una regione dove fu sensibile l'apporto musulmano. Un bel modello per un tempio cristiano in stile indiano fu fatto eseguire dal gesuita spagnolo H. Heras, che è stato tra i più zelanti propugnatori delle nuove idee concernenti l'adattamento missionario dell'arte indiana.

In pittura soltanto recentemente si è avuta una fioritura di arte cristiana, poiché in generale la pittura delle chiese è di origine o di tipo europeo. Poeticamente realistiche e nella scia della tradizione indiana sono le pitture del goano Angelo Da Fonseca, anche se in esse non mancano ricordi di un'arte occidentale, che richiama a volte alla mente quella dei pre-raffaelliti. Un altro pittore indiano è Alfredo Thomas. Molto sviluppata è l'arte minore, produttrice della varia suppellettile ecclesiastica.

BIBL.: A. Salmony, s. v. in *Enc. Ital.*, XIX, pp. 71-80; A. Galvano, *L'arte dell'Asia orientale*, Firenze 1938, pp. 5-35; C. Costantini, *L'arte cristiana nelle missioni*, Città del Vaticano 1940, pp. 257-80; A. Springer-C. Ricci, *Manuale di storia dell'arte*, VI, Bergamo 1943, p. 227 sgg.; H. Heras, *L'arte nell'I.*, in *Mostra d'arte missionaria, Catalogo*, Roma 1950, pp. 37-40 (con illustrazioni). Gilberto Ronci

VII. Ordinamento scolastico.

L'impulso al progresso dell'istruzione in I. fu dato dalle seguenti decisioni :

1) Dal decreto di Macaulay emanato nel 1813 con il quale si stabiliva l'introduzione della lingua inglese nelle scuole. Questo decreto apriva la strada alle missioni. 2) Dal memorandum di Macaulay emanato nel 1835 con il quale veniva abolita la lingua urdu mantenuta solo nel Collegio di Delhi. 3) Dal decreto di William Bertink emanato nel 1835 con il quale si stabilivano le norme per l'educazione del popolo indiano che doveva avvenire attraverso i classici europei. Inoltre si facilitava l'ingresso dei missionari. 4) Dalla fondazione da parte di Syed Ahmed Khan, nel 1862, della società scientifica che aveva per scopo l'educazione attraverso i classici orientali. Syed Ahmed Khan aspirava ad una scuola basata sulla morale, sulla religione musulmana e sulla convivenza fra scolari e maestri. 5) Dalla proposta di Nawab Imadul Mulk nel 1884 di fondare in ogni villaggio una scuola primaria urdu, una scuola anglo-urdu per ogni 10.000 ab. e una scuola superiore in ciascuna provincia. 6) Dalla riforma scolastica di Lord Curzon nel 1896-97. 7) Dalla riforma scolastica dell'a. 1907 eseguita da Arthur Mayhew e Akbar Hyderi che seguivano i consigli di Molvi Abdul Haq e di Nawab Imadul Mulk. 8) Dalla fondazione della Università di Osmania nel 1917. 9) Dal decreto governativo emanato nel 1920 con il quale si stabiliva che la scuola deve essere libera da ogni ingerenza ufficiale. 10) Dalle raccomandazioni di Brahmo Samaj riguardanti l'istruzione della donna nel 1926.

Grazie a queste principali decisioni l'I. trovò, al momento della dichiarazione dell'indipendenza, 168.013 scuole elementari statali, ben organizzate Middle English, Middle Vernacular e High Schools, tre tipi d'università : università governative centrali, università dipendenti dagli Stati indiani e università private. Fra le più famose sono quelle di Calcutta, Madras, Bombay, Punjag, Allahabad, Bernares Indu, Mysore, Patna, Osmania, Dacca, Rangoon, Lucknow, Delhi, Nagpur e Andhra. Trovò inoltre 22 collegi per l'istruzione degli insegnanti delle scuole secondarie, 34 collegi intermedi per medicina, 141 collegi intermedi per commercio, 13 collegi intermedi per diritto, 2 scuole d'arte, numerose scuole con diplomi non riconosciuti come Jole's Sanscrit Schools dei Pandits per Indù, Maktabs per maomettani, 2424 scuole private e le seguenti scuole cattoliche missionarie : 1326 scuole di catechismo e preghiera, 4260 scuole elementari, 271 scuole medie inferiori, 200 scuole medie superiori, 41 scuole normali, 122 scuole professionali alle quali sono d'aggiungere quelle di Ceylon : 273 scuole di catechismo e preghiera, 698 scuole elementari, 121 scuole medie inferiori, 6 scuole normali e 38 scuole professionali.

L'educazione del clero cattolico indigeno viene curata in 4 noviziati, in 27 seminari minori e in 11 seminari maggiori. Esistono inoltre le scuole per catecumeni. - Vedi tavv. CXII-CXV.

BIBL.: H. Rivlin, s. v. in *Encyclopaedia of modern education*, Nuova York 1943, pp. 389-90; *Boll. di legislazione scolastica comparata*, 2 (1942), p. 169 sgg., n. 1, 273, n. 10, 454 sgg., n. 11, 502; 3 (1943), p. 41; *The official year-book of the Commonwealth*, Londra 1948. Miroslav Štumpf

INDIANAPOLIS, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi nello Stato di Indiana negli Stati Uniti di America.

Comprende le contee di Bartholomew, Brown, Clark, Clay, Crawford, Deaborn, Decatur, Fayette, Floyd, Franklin, Hancock, Harrison, Hendricks, Henry, Jackson, Jefferson, Jennings, Johnson, Lawrence, Marion, Monroe, Morgan, Ohio, Orange, Owen, Parke, Perry, Putnam, Ripley, Rush, Scott, Shelby, Switzerland, Union, Vermillion, Vigo, Washington e Wayne e il territorio di Harrison nella Contea di Spencer, nella parte meridionale dello Stato di Indiana.

Ha una superfice di 8325 miglia^2 con una popolazione (1940) di 1.287.813 ab. dei quali 119.095 cattolici, distribuiti in 118 parrocchie, servite da 228 sacerdoti diocesani e 226 religiosi, 4 comunità religiose maschili con 350 professi e 13 femminili con 2466 professe; ha inoltre pro-seminario e College, l'abbazia benedettina di St. Meinrad con seminario maggiore e minore, la West Baden University, casa di studio per gli scolastici della provincia di Chicago della Compagnia di Gesù, con annesso West Baden College; inoltre il Marian College e il St. Mary of the Woods College; 3 High Schools diocesane e parrocchiali, e 87 scuole parrocchiali; nel 1949 vi furono 1212 conversioni.

In noie sancte et idiuidue trinitatis Incipit cōcordia discordantiū canonum: ac primū de iure cōstitutionis nature humane. Rubrica.

Humanum genus duobus regit̄ naturali videlicet iure et moribus. Ius natale est quod in lege et in euangelio continet: quo quisque iubet alii facere qd sibi vult fieri: et prohibet alii inferre quod sibi nolit fieri. Unde christus in euāgelio. Oia quecūque vultis ut faciāt uobis hoīes: et uos eadē facite illis. Hoc ē enī lex et prophete. Hinc isidorus in quīto libro ethymo. ait.

Divine leges natura: humane moribus constant.

Omnes leges aut divine sūt: aut humane. Divine natura: humanē moribus cōstant. Ideoque he discrepant: quoniam alie aliis gentibus placēt. Fas lex divina est: ius lex humana. Transire per agrum alienū fas ē: ius nō ē. Ex his verbis huius auctoritatis euidēter datur intelligi in quo differat inter se lex diuina et humana: cum omne quod fas est: nomine diuine uel naturalis legis accipiatur: noīe uero legis humane mores iure conscripti et traditi intelligantur. Est autem ius generale nomen multas sub se cōtinēs species. Unde in eodem libro ethymologiarum isidorus ait. Ius genus: lex autem species eius est.

Ius generale nomē est: lex aūt iuris est species. Ius autem est dictum quia iustum ē. Omne autē ius legibus et moribus constat.

Lex est constitutio scripta. Quid sit lex. Quid sit mos.

Mos est longa cōsuetudo de moribus tantummodo tracta. Quid sit consuetudo.

Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum: quod pro lege suscipitur.

(fot. Enc. Catt.)

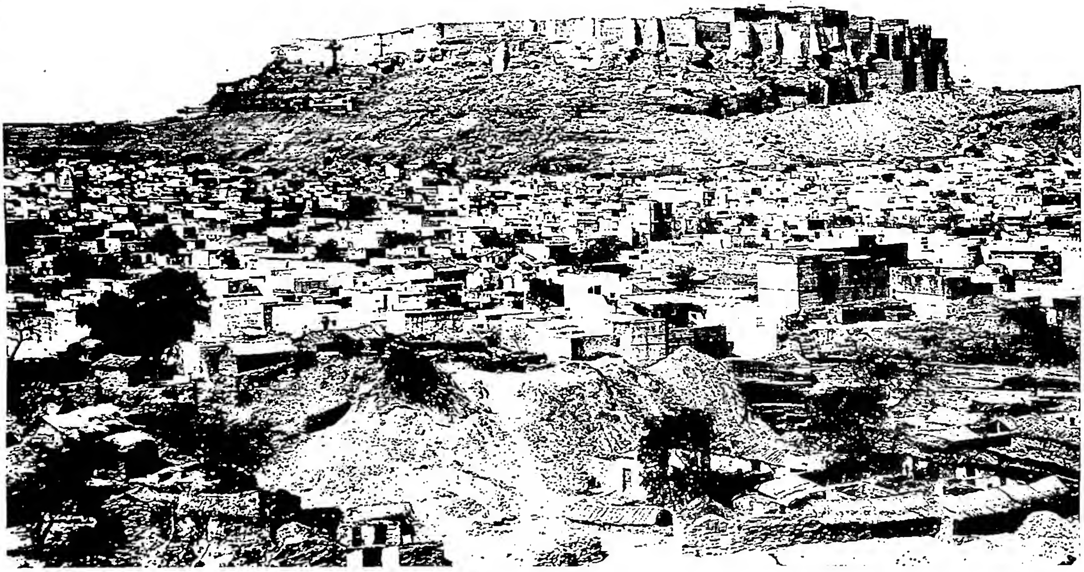
DECRETUM GRATIANI. Venezia 1474.
Pagina con miniature ornamentali. Esemplare della Biblioteca Vaticana.

Cy sensieut le cinquiesme livre de valere/dont le premier chappitre determine de clemence et humanite

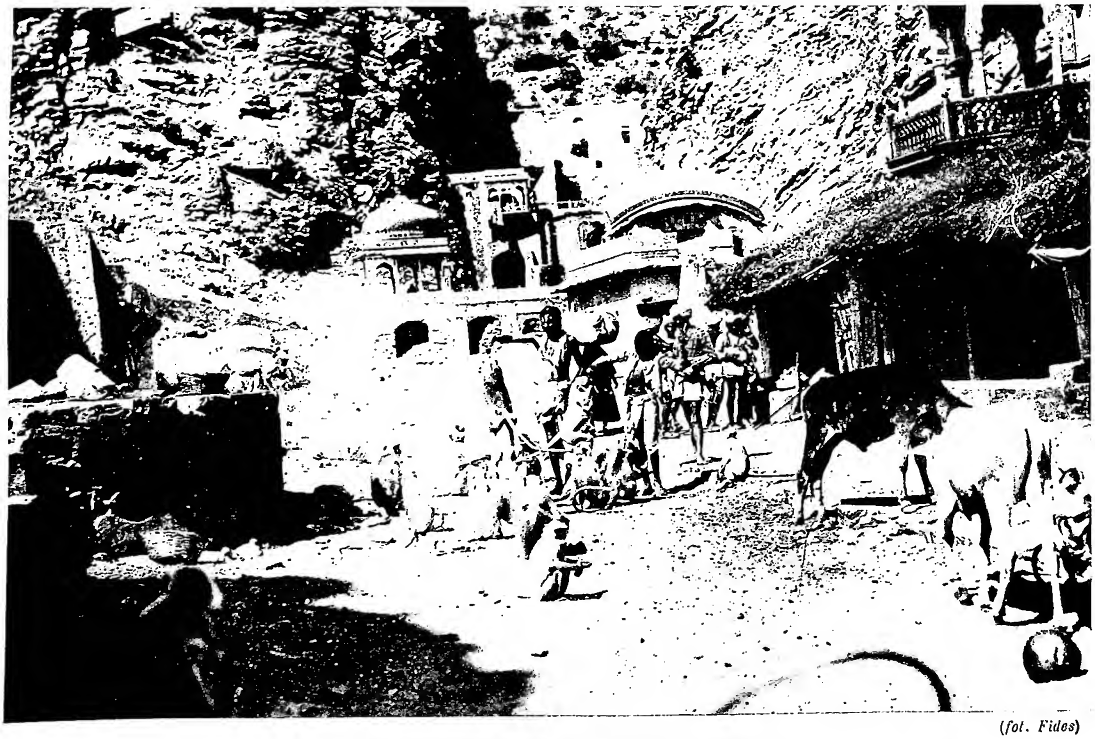
Cy commence valerius son quint livre/ lequel a dix chappitres/ selon ce quil appert en la poursieute. Le premier est de humanite et de clemence. Et dist valerius quil ne fet donner a liberalite/de laquelle il a parle en la fin du quart livre plus belle compaignie que ces deux. Cest a dire quil affiert bien/apres ce quil a parle de liberalite/quil parle de humanite et de bonnairete. Et dist ainsi. Acteur. Quelles compaignies donray je a liberalite/habilles et affe rans a elle/ que humanite et clemence. Car elles desseruent une mesme maniere de loenge/desquelles la premiere est donnee a souffraite/et la prouchaine apres a empeschemēt/et la tierce a douteuse fortune. Translateur. Cest a dire que liberalite/de laqlle il a parle premierement en la fin du quart livre/se moustre a ceulx qui sont si poures et souffraiteux/quilz ont mestier quon leur soit large et liberal. La prochaine apres/cest a dire humanite se moustre en occupacion. Cest a diē a ceulx qui sont occupez de maladie/ ou enserrez de leurs corps/de prison/ou autremēt. La tierce est moustree en douteuse fortune. Cest a dire clemence/laqlle se moustre vers ceulx qui par leur mauvaise fortune sont cheux en dāgier/ou peril de leurs corps/ou de leurs biens/et fut qui on a puissance et seignourie de pugnir et de pardonner. Acteur. Et ia soit il que

(da Catalogue d'une collection de mss. à miniatures des IX-XV siè., Amsterdam 1929, tav. 48)

VALÈRE LE GRANT, II, Parigi 1476, c. 277.
Pagina miniata. Amsterdam, mercato antiquario 1929.



(fot. Fides)

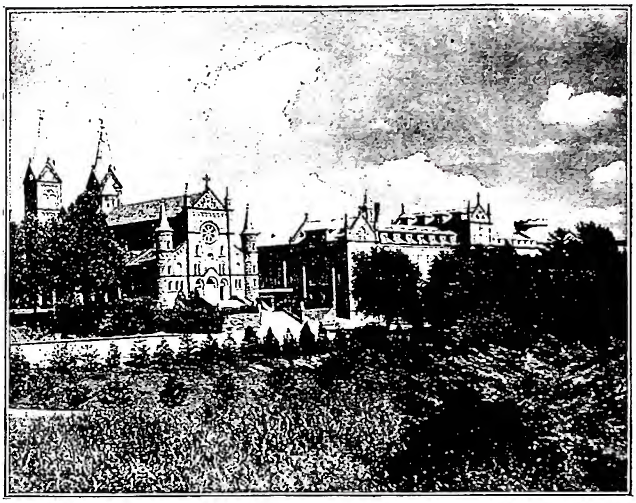


(fot. Fides)

In alto: VEDUTA DI JODHPEW (Bombay).
In basso: SCENA DI VITA LOCALE. L'ammaestratore di scimmie - Dacca.

Il papa Gregorio XVI creò la diocesi per lo Stato di Indiana e la parte orientale dello Stato di Illinois il 12 apr. 1834 con residenza a Vincennes.

Primo vescovo fu mons. S. G. Brute della Congregazione di S. Sulpizio (1834-39) il quale dovette recarsi nel 1835 in Europa per cercare il clero necessario per la diocesi. Il suo successore mons. C. de la Hailandière (1839-47) ottenne con breve apostolico di risiedere oltre che a Vincennes anche a Madison a Lafayette o ad I., autorizzazione concessa in parte anche al quarto vescovo mons. R. de St. Palais. Con breve apostolico del 23 marzo 1898 il papa Leone XIII mutò il titolo della diocesi in quello di I., fissando in detta città la sede vescovile, rimanendo patrono s. Francesco Saverio al quale era dedicata la cattedrale di Vincennes.



(per cortesia del prof. E. Josi)

INDIANAPOLIS, ARCIDIOCESI di - Abbazia di S. Meinrado (sec. XX).

Il papa Pio XII con la cost. apost. *Ad Christianae plebis* del 21 ott. 1944 elevava al grado e alla dignità di metropolitana la chiesa di I., sottraendola alla giurisdizione della provincia ecclesiastica di Cincinnati, creando la nuova provincia di I. e assegnando quali suffraganee le nuove due diocesi di Evansville e di Lafayette, create per smembramento da I. e la diocesi di Fort Wayne separata alla provincia di Cincinnati. La cattedrale è dedicata ai ss. apostoli Pietro e Paolo.

BIBL.: H. J. Alerding, *History of catholic Church in the diocesis of Vincennes*, Indianapolis 1883; T. F. Meehan, s. v. in *Cath. Enc.*, VII, pp. 744-45; AAS, 37 (1945), pp. 101-105; *The official catholic directory 1950*, Nuova York 1950, pp. 79-83.

Enrico Josi

INDICE DEI LIBRI PROIBITI. - Con la espressione « libri proibiti » vengono designati i libri, la cui lettura è vietata ai fedeli per legge positiva ecclesiastica, generale o particolare, o per decreto emesso dalla competente autorità, ordinariamente la S. Congregazione del S. Uffizio o l'Ordinario del luogo.

I fedeli però devono astenersi dal leggere non solo i libri proscritti per legge o con decreto, ma ogni scritto che li esponga al pericolo di perdere la fede o di depravare i costumi. È questo un obbligo morale, imposto dalla legge naturale, che non ammette esenzione né dispensa. La gravità di quest'obbligo è proporzionale al pericolo a cui viene esposta l'anima.

Ma poiché i semplici fedeli raramente sarebbero in grado di scorgere il pericolo, a cui vanno incontro, è naturale che la Chiesa, con opportuni ammonimenti e proibizioni, li tenga lontani dalle cattive letture.

I. dei l. p. (*Index librorum prohibitorum*) è il catalogo dei libri che la S. Sede ha proibito come cattivi o pericolosi per l'integrità della fede e dei costumi e che i fedeli, senza una speciale licenza, non possono leggere, né conservare. La Chiesa ha sempre adempiuto al suo dovere di vigilanza sui libri, ma fino all'invenzione della stampa non sentì il bisogno di redigere un catalogo dei libri proibiti, perché gli scritti ritenuti pericolosi venivano bruciati.

Il Concilio di Nicea (325) proibì il libro *Thalia* di Ario; papa Anastasio condannò le opere di Origene, perché più nocive agl'ignoranti che utili ai sapienti; s. Leone Magno riprovò in Roma gli scritti dei manichei e ingiunse ai vescovi spagnoli d'insorgere contro i libri dei priscillianisti. Fin dai primi secoli si agitò la questione dei classici pagani (v.). Il pericolo crebbe con il diffondersi dei libri stampati ed allora l'intervento della Chiesa si fece più frequente. Prima intervenne con l'obbligo della previa censura (v.) e dell'*Imprimatur* (v.), preceduta in questo dall'autorità civile, come Enrico VIII in Inghilterra e Carlo V nei Paesi Bassi, e dalla Sorbona in Francia.

Ma nonostante ciò furono pubblicati numerosi libri eretici, e Paolo III, per arginare il pericolo, affidò la proscrizione dei libri infetti di eresia ai cardinali inquisitori generali. Paolo IV per primo ordinò loro, nel 1557, la compilazione di un I. (o catalogo) dei l. p., che fu pubblicato nel 1559. Esso comprendeva tre elenchi: degli autori, dei titoli dei libri, degli anonimi. Pio IV poi, accogliendo una petizione del Concilio di Trento, fece rivedere ed aggiornare l'indice che pubblicò con la cost. *Dominici gregis* del 24 marzo 1564. Esso constava di due parti: la prima conteneva dieci regole, che figurarono poi in tutte le edizioni successive fino al 1929, con cui furono fissate le categorie di libri proibiti per diritto naturale o per legge generale; la seconda dava, in ordine alfabetico, il catalogo dei libri proscritti con speciale decreto. Ma neppure la compilazione periodica di un catalogo dei libri proibiti era più sufficiente ad arginare il dilagare di un male, alimentato dalle nuove eresie e favorito dalla diffusione della stampa. Perciò Pio V istituì, nel 1571, la S. Congregazione dell'Indice (v. CONGREGAZIONI ROMANE, SACRE).

Sono state pubblicate le seguenti edizioni dell'I. dei l. p., oltre quella di Paolo IV già ricordata: 1590, 1593, 1596, 1632, 1665, 1681, 1704, 1711, 1716, 1744, 1758, 1786, 1787, 1819, 1835, 1841, 1877, 1881, 1887, 1900, 1901, 1907, 1911, 1917, 1922, 1924, 1929, 1930 (in italiano e in francese), 1938, 1940, 1948. A queste si devono aggiungere alcune edizioni non ufficiali: 1580 (Parma), 1610 (Lione), 1766 (Venezia), 1783 (Parma), 1852 (Monreale), 1899 (Torino). Leone XIII, con la *Officiorum ac munerum* del 25 genn. 1897, promulgò un vero e proprio testo unico delle leggi in materia, che passò poi nel CIC (tit. XXIII del l. III).

Neppure queste norme però sono una guida sufficiente per i fedeli e nei casi concreti dànno luogo a dubbi ed incertezze, perché mancano di quella determinatezza (la fissità concettuale dei filosofi del diritto) che è uno dei caratteri della legge. Perciò la Chiesa a volte interviene e proibisce con decreti specifici alcuni libri, i quali per se stessi sarebbero proibiti *ipso iure*, inserendoli di volta in volta nell'I. dei l. p. Perciò il CIC fa obbligo a tutti i fedeli, ed in particolare ai chierici, specialmente se costituiti in dignità ecclesiastica o eminenti per cultura, di denunziare i libri perniciosi agli Ordinari dei luoghi o al S. Uffizio (can. 1397 § 1). Agli Ordinari ricorda poi il

dovere di vigilare, direttamente o per mezzo di sacerdoti idonei, sui libri che vengono stampati o venduti nelle loro diocesi (can. 1397 § 4). I vescovi residenziali, singolarmente o riuniti in concilio, hanno il diritto e il dovere di condannare i libri cattivi (can. 1395 § 1); ma devono deferire alla S. Sede le pubblicazioni che richiedono un esame difficile o che, per l'importanza e la diffusione, possono essere proscritte efficacemente soltanto dalla suprema autorità ecclesiastica (can. 1397 § 5).

I libri condannati dalla S. Sede sono proibiti dovunque e per tutti i fedeli (cann. 1396 e 1401), anche se chierici, eccetto i cardinali, i vescovi e gli altri Ordinari di cui al can. 198 § 1.

Le categorie di libri, la cui lettura è vietata per diritto naturale o per legge generale (can. 1399), sono:

1) Le edizioni dei testi originali della S. Scrittura curate da acattolici ed ogni traduzione da essi preparata e pubblicata; – 2) Tutti i libri che propugnano l'eresia, lo scisma, oppure che in qualsiasi modo si sforzano di demolire i fondamenti della religione; – 3) I libri nei quali di proposito vengono attaccati i buoni costumi o la religione; - 4) I libri di tutti gli acattolici, i quali di proposito trattano argomenti religiosi, a meno che non consti che non contengono nulla contro la fede cattolica; – 5) I libri stampati senza la prescritta censura ecclesiastica, quando sono libri della S. Scrittura o relative note e commentari o sue traduzioni in lingua volgare (can. 1391), libri di materie teologiche, libri od opuscoli di pietà ecc., oppure che riferiscono nuove apparizioni, rivelazioni, visioni, profezie, miracoli o introducono nuove devozioni; – 6) I libri che combattono o deridono qualsiasi dogma cattolico, difendono errori condannati dalla S. Sede, screditano il culto divino, si sforzano di scalzare la disciplina ecclesiastica, o di proposito gettano il fango sulla gerarchia ecclesiastica o sullo stato clericale o religioso, salvo sempre il còmpito degli storici coscienziosi e seri; – 7) Tutti i libri di qualunque specie che insegnano o raccomandano la superstizione, la magia, i sortilegi, la divinazione, lo spiritismo e simili; – 8) I libri che insegnano come leciti il duello, il suicidio o il divorzio, che trattano delle sètte massoniche o di simili società segrete rappresentandole come utili o come non pericolose alla Chiesa e allo Stato; – 9) I libri che apertamente trattano, raccontano o insegnano cose lascive od oscene. Non cadono sotto tale proibizione i libri di medicina o le opere di morale, che si occupano di tali cose per uno scopo serio; – 10) I libri liturgici, in cui vengano introdotte mutazioni, così che non concordino con le edizioni autentiche approvate dalla S. Sede; – 11) I libri che pubblicano indulgenze apocrife o dalla S. Sede proscritte o revocate; – 12) Tutte le immagini di N. S. G. C., della Beatissima Vergine, degli angeli e santi o altri servi di Dio, in qualsiasi modo stampate, contrarie al senso ed alle prescrizioni della Chiesa.

Si può ritenere però che la proscrizione dei libri non obblighi gli acattolici, nati nello scisma o eresia, almeno in quanto legge positiva ecclesiastica.

Gli Ordinari dei luoghi possono vietare la lettura dei libri cattivi soltanto ai propri sudditi (can. 1395). I canonisti e i moralisti comunemente insegnano che i religiosi esenti non sono tenuti ad osservare le leggi diocesane in materia. Ma sembra più esatto affermare il contrario, se ben si osservino le espressioni usate nei cann. 1395-1405. È vero che il can. 1395 § 1 parla di sudditi, e i religiosi esenti non sono sudditi del vescovo, ma lo fa unicamente per avvertire che la proibizione dell'Ordinario del luogo non si estende oltre i confini del suo territorio, come si deduce dal confronto del can. 1395 § 1 con il can. 1396. Inoltre bisogna tener presente che la proscrizione dei libri, con il motu proprio *Alloquentes* (25 marzo 1917), è stata affidata al S. Uffizio. Ora nessun religioso è esente dalla giurisdizione dell'Ordinario del luogo nelle materie di competenza del S. Uffizio. Il can. 1386 § 1 poi assoggetta espressamente tutti i religiosi alla giurisdizione dei vescovi in questa materia. Una conferma di quanto si è asserito si ha nel can. 1395 § 3: il legislatore ha sentito il bisogno di attribuire espressamente anche agli Ordinari regolari un potere circa la proibizione dei libri per i propri sudditi, appunto perché il can. 501 § 2 vieta loro severamente d'immischiarsi nelle cause di competenza del S. Uffizio. Giova infine notare la diversa espressione usata nei §§ 1 e 3 del can. 1395: *ius et officium* nel primo, *potest* nel terzo. Ora se la giurisdizione in materia degli Ordinari regolari sui propri sudditi fosse esclusiva, anche nel § 3 si dovrebbe leggere *officium*.

Il libro proibito non può essere pubblicato, letto, posseduto o detenuto, venduto o comprato, tradotto, comunicato con altri, senza uno speciale permesso, sotto pena di peccato mortale.

Gli editori poi dei libri degli apostati, eretici o scismatici che propugnano l'apostasia, l'eresia o lo scisma incorrono nella scomunica riservata *speciali modo* alla S. Sede, se l'opera viene pubblicata. Alla stessa pena soggiacciono i fedeli, che difendono o scientemente detengono o leggono, senza il debito permesso, i libri predetti e quelli che sono stati condannati con lettere apostoliche, da non confondere con i decreti di condanna emessi dal S. Uffizio. Gli autori poi e gli editori che, senza la richiesta licenza, fanno stampare libri della S. Scrittura, note o commenti alla medesima, incorrono nella scomunica non riservata (can. 2318).

Non si può ripubblicare un libro proibito, se non vi siano state apportate le necessarie correzioni e non si sia ottenuto il permesso da chi lo ha condannato, dal successore o dal competente superiore (can. 1398 § 2).

Oltre il sommo pontefice, soltanto il S. Uffizio può concedere la licenza di leggere o conservare i libri proibiti *ipso iure* o con decreto emesso dalla S. Sede. Gli Ordinari possono concedere tale permesso soltanto ai propri sudditi, nei casi urgenti e per i singoli libri (can. 1402 § 1). Hanno invece gli Ordinari ampi poteri, limitati solo dal diritto naturale e da un eventuale intervento del S. Uffizio, circa i libri proibiti da loro o dai predecessori: neppure la licenza generale concessa dalla S. Sede autorizza a leggere i libri proibiti dagli Ordinari, se nell'indulto apostolico non è espressamente detto che possono leggere o conservare i libri, da chiunque siano stati condannati (can. 1403 § 1). Evidentemente la licenza ottenuta non esime alcuna persona dalla proibizione, di diritto naturale, di leggere i libri che la espongono ad un prossimo pericolo spirituale. Non si suole concedere il permesso di leggere i libri che di proposito trattano di cose oscene; ed è vietato ai librai di tenerli in deposito, venderli o darli in prestito. Gli Ordinari dei luoghi ed i parroci devono avvertire i fedeli del pericolo, a cui vanno incontro, e del danno che risentiranno dalla lettura dei libri immorali.

Il S. Uffizio da parte sua, con istruzione diramata in data 3 maggio 1927 (AAS, 19 [1927], pp. 186-89), esortò gli Ordinari dei luoghi a vigilare su tutti gli scritti, che vengono stampati o pubblicati nelle loro diocesi, e ad indicare ai fedeli i libri proibiti *ipso iure*, la cui lettura è vietata sotto pena di peccato mortale, e ricordò loro il disposto del can. 1395 § 1: essi hanno non solo il diritto, ma anche il dovere di proscrivere i libri meritevoli di condanna. Il S. Uffizio ha dovuto più volte ritornare sull'argomento (il più recente intervento è del 17 apr. 1947, in cui viene ricordato l'obbligo sancito nel can. 1397).

Ultimamente poi alla colluvie dei libri immorali si è aggiunta la stampa marxista (libri, riviste, giornali), che tenta di scalzare le fondamenta della religione cristiana. Il S. Uffizio perciò, con decreto emesso il 28 giugno 1949, ha dichiarato tali scritti proibiti *ipso iure*, a norma del can. 1399, e comminato la scomunica *latae sententiae*, riservata *speciali modo* alla S. Sede, a coloro che professano, difendono o diffondono la dottrina materialista ed anticristiana del comunismo (AAS, 41 [1949], p. 334).

BIBL.: H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 voll., Bonn 1883-85; id., *Die Indices librorum prohibitorum des sechszehnten Jahrhunderts*, Tubinga 1886; L. Petit, *L'Index, son histoire, ses lois, sa force obligatoire*, Parigi 1886; A. Boudhinon, *La nouvelle législation de l'Index*, ivi 1897; G. Peries, *L'Index*, ivi 1898; A. Vermeersch, *De prohibitione et censura librorum*, 4ª ed., Roma 1904; J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Friburgo in Br. 1904; F. Cavagnis, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, I, Roma 1905, nn. 119-22; P. A. Moreno, *El codigo y la prohibición de libros*, in *La ciud. de Dios*, 124 (1921), pp. 382-

386; J. Brys, *De lectione pravorum diariorum*, in *Coll. Brugen.*, 28 (1928), pp. 125-29; S. Goyenèche, *Potestne superior localis prohibere librum aut periodicum suis subditis?*, in *Comm. pro religiosis*, 9 (1928), p. 427; M. Lecler, *Facoltà di leggere libri proibiti*, in *Perfice munus*, 3 (1928), pp. 865-66; S. Woywod, *Prohibition of books*, in *The homil. and past. rev.*, 28 (1928), pp. 1086-95; G. Buttignoni, *Sulla proibizione dei libri*, in *Palestra del clero*, 10 (1931), pp. 257-59; Matteo a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, II, Torino 1931, nn. 959-66; S. Goyenèche, *An requiratur facultas S. C. Indicis ad retinendos libros prohibitos in armario clauso custodiendo*, in *Comm. pro religiosis*, 13 (1932), pp. 198-99; A. Gennaro, *Sulla proibizione dei libri*, in *Perfice munus*, 7 (1932), pp. 743-44; M. I. Browne, *Are non-catholic encyclopedies prohibited « ipso jure »?*, in *The irish eccles. record*, 43 (1934), pp. 80-83; Wernz-Vidal, IV, nn. 717-34; A. Genicot-I. Salsmans, *Institutiones theologiae moralis*, Bruxelles 1942, nn. 451-460; H. Wagnon, *Le nouvel Index des livres prohibés*, in *Rév. dioc. de Tournai*, 3 (1948), pp. 3-23; L. Firpo, *Filosofia italiana e controriforma*, in *Rivista di filosofia*, 41 (1950), p. 150 sgg., 390 sgg. Cf. anche: A. Thourenin, *Index*, in DThC, VII, coll. 1570-1580; J. Forget, *Index*, in DFC, II, coll. 702-16; G. Casati, *L'I. dei l. p. Saggi e commenti*, 3 voll., Milano 1937.

Arturo De Iorio

INDIE OCCIDENTALI BRITANNICHE. - Con il nome di Indie occidentali sono indicati gli arcipelaghi dell'America centrale chiamati le Grandi e le Piccole Antille. Detto nome risale ai tempi di Cristoforo Colombo ed oggi con il medesimo nome sono compresi Stati indipendenti e colonie francesi dette Antille Francesi, colonie britanniche e olandesi. Queste due ultime sono ancora oggi chiamate I. o. b. e Indie occidentali olandesi, piuttosto che Antille.

Per la storia e l'organizzazione ecclesiastica è necessario ricorrere alle singole voci, come, p. es.: Antille, Cuba, Haiti, Portorico, Dominicana, Guyana.

Le I. o. b. sono composte da sei gruppi, dei quali cinque nell'America centrale: Bahama, Barbados, Giamaica e dipendenze, Isole Sottovento e Isole Sopravento, tra cui Antigua. Ecclesiasticamente appartengono a varie circoscrizioni, delle quali dipendono da Propaganda i vicariati apostolici di Bahama (v.) e di Giamaica (v.), la diocesi di Roseau (v.) e l'arcidiocesi di Porto di Spagna.

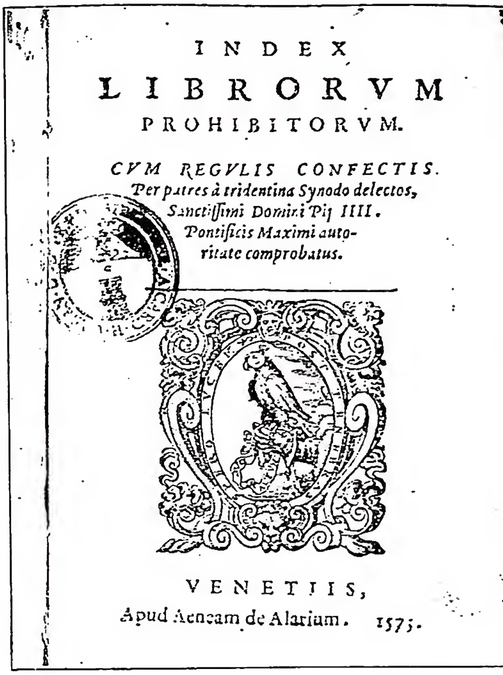
Saverio Paventi

INDIE ORIENTALI OLANDESI: v. INDONESIA.

INDIFFERENTISMO. - Etimologicamente significa il non fare alcun conto tra una cosa e il suo contrario, non determinarsi né per una parte né per l'altra. Ma qui viene considerato in modo speciale nel campo teologico, sotto l'aspetto religioso, ed è l'atteggiamento psicologico di chi non pone differenza fra diverse alternative concernenti la religione.

SOMMARIO: I. Nozioni. - II. I. assoluto. - III. I. relativo. - IV. I. dello Stato.

I. NOZIONI. – L'*i. religioso* si distingue innanzi tutto in *pratico* e in *teorico* o *speculativo*. L'i. pratico è quello di chi conosce la verità della religione, ma non ne osserva i doveri; è l'atteggiamento di chi ha la fede e apprezza i valori spirituali, ma orienta la propria vita unicamente verso il benessere materiale, come se fede e valori spirituali non esistessero. C'è in questo i. la credenza nella divinità del cattolicesimo, ma tra questa credenza e la condotta pratica della vita esiste una deplorevole contraddizione, che può essere spiegata, ma non giustificata, dalla seduzione del piacere, dal tumulto degli affari, dalla irriflessione, dal rispetto umano e da altre cause. Ognuno facilmente comprende quanto sia illogica, incoerente ed empia questa forma di i. L'i. teorico o speculativo designa, in generale, tanto l'opinione di chi ritiene indifferente avere o non avere una religione, quanto l'opinione di chi ritiene necessario avere una religione, ma pensa essere indifferente praticare questa o quella. Leone XIII nell'encicl.


INDEX LIBRORVM PROHIBITORVM. CVM REGVLIS CONFECTIS. Per patres à tridentina Synodo delectos, Sanctissimi Domini Pij IIII. Pontificis Maximi autoritate comprobatus. VENETIIS, Apud Aeneam de Alarium. 1575.

(fot. Enc. Catt.)

INDICE DEI LIBRI PROIBITI - Frontespizio dell'*Index librorum prohibitorum*, Venezia 1575 - Roma, esemplare della Biblioteca Casanatense.

Libertas (20 giugno 1888) lo ha con brevità e chiarezza definito « il sistema dottrinale che insegna essere libero ciascuno di professare la religione che gli piace ed anche di non professarne alcuna ». Si hanno quindi, come risulta dalla definizione, due specie di i. speculativo, l'assoluto e il relativo.

II. I. ASSOLUTO. – Nega la necessità di qualsiasi religione non solo positiva, ma anche naturale, e pretende perciò che sia indifferente avere o non avere una religione.

È l'errore di coloro, che pur ammettendo l'esistenza di Dio, si arrogano il diritto di non rendergli alcun omaggio. Dio non si cura del mondo e degli uomini, affermano i fautori di questo sistema, e non ha bisogno dei loro omaggi. La religione perciò è cosa indifferente e inutile; è piuttosto un fiore che sboccia dalla fervida ed esuberante immaginazione dell'uomo che non un frutto solido e stagionato della ragione umana. Benché la religione sia stata un tempo necessaria per l'uomo e ancora oggi sia per alcuni, più sentimentali, un elemento utile e uno stimolo nella vita, tuttavia in se stessa si oppone al progresso scientifico. Può solo servire quando, guidata dalla scienza, si presenta come una concezione simbolica dell'Assoluto, di cui è impossibile dimostrare l'esistenza; serve anche come un lusso e un ornamento per certe anime inclinate al misticismo.

L'i. assoluto è praticamente irreligioso e spinge con facilità alla lotta contro la religione. Perciò i suoi seguaci prendono spesso i nomi di atei, di increduli, di irreligiosi, di liberi pensatori. La sua falsità è un corollario diretto della necessità e dell'obbligo per l'uomo della religione (v.). Ammessa infatti l'esistenza di Dio, si deduce con tutta chiarezza che è cosa mostruosa il ricusare ogni riconoscenza alla sua immensa bontà, ogni omaggio alla sua infinita maestà, ogni glorificazione e ogni amore alla sua suprema amabilità, tanto più che, essendo Dio l'Essere eterno, infinito, principio dell'uomo, è neces-

sariamente anche il suo fine supremo e la sua unica beatitudine. L'i. assoluto trova la sua condanna nella 3ª proposizione del *Sillabo* di Pio IX (Denz-U, 1703).

III. I. RELATIVO. – Detto anche «latitudinarismo», riconosce la necessità della religione, il diritto di Dio ad essere onorato, ma sostiene che tutte le religioni sono buone, perché sono tutte fasi diverse di un movimento progressivo di spiritualizzazione nel seno dell'umanità, e che tutte onorano ugualmente Dio e possono rendere l'uomo felice quaggiù e procurargli la salvezza eterna.

Ciascun individuo quindi ha piena libertà di seguire qualsiasi religione, la religione del suo paese e dei suoi antenati, la religione che sia più conforme ai suoi gusti. Dio gradisce gli omaggi da qualsiasi parte essi vengono. L'essenziale è di onorare Dio, beneficare il prossimo e praticare la morale. Questo sistema non è indifferente riguardo alla religione, ma lo è riguardo alle diverse forme di religione, e si dice perciò relativo.

Nel modo d'interpretare questo sistema conviene notare una certa graduatoria, che dà luogo a una triplice categoria di aderenti ad esso.

1. Coloro che riconoscono soltanto la religione naturale (Jules Simon) ed escludono ogni religione positiva. Non sono tuttavia d'accordo nello stabilire i doveri essenziali della religione naturale, se debba, p. es., ammettersi l'utilità dell'orazione e la pratica del culto esterno.

2. Coloro che riconoscono le religioni positive, ma tra esse, p. es., tra il cristianesimo, l'islamismo e il buddhismo, affermano essere lecito a ciascuno scegliere quella che meglio corrisponde alle sue aspirazioni. Tentano poi in vario modo di giustificare questa asserzione. I modernisti infatti sostengono, più o meno apertamente, che ogni religione è vera in base al sentimento religioso, in cui essi ripongono la religione, il quale è sostanzialmente identico e comune in tutte le religioni. Altri invece si appoggiano sopra la supposizione che la verità è relativa e quindi mobile, e conchiudono pertanto che ogni religione è buona, perché corrisponde allo stato di una determinata epoca e alle condizioni di un determinato popolo. Altri infine concedono che le religioni, oggettivamente considerate, non sono tutte ugualmente vere e che una religione falsa non deve essere assimilata alla religione vera e che non merita la stessa adesione e la stessa stima; ma pensano che *praticamente* la loro autorità è uguale, perché nessuno può distinguere con certezza la verità dell'una e la falsità dell'altra.

3. Coloro che seguono l'« i. cristiano ». Soltanto il cristianesimo, dicono essi, è la religione vera e necessaria. Ma, esistendo parecchie Chiese cristiane, ciascuno potrà liberamente far parte di quella che preferisce e stima migliore. La Chiesa cattolica quindi ha lo stesso valore delle altre Chiese, e non è punto necessario appartenere ad essa per ottenere la salvezza eterna. Si accarezza perciò e si promuove, specialmente dalla Chiesa stabilita in Inghilterra, l'idea dell'unione di tutte le Chiese cristiane intorno ai punti sostanziali delle dottrine insegnate da Gesù Cristo.

L'i. relativo è insostenibile in qualsiasi sua ramificazione, sotto qualsivoglia punto di vista. Dio ha manifestato all'uomo una religione, con l'obbligo per l'uomo di riceverla e di praticarla mediante determinati omaggi di culto. Non è dunque più libero l'uomo di ricusare questa religione venuta da Dio, per avere la soddisfazione di inventarne un'altra a suo capriccio, e di onorarlo con altri omaggi. Gesù Cristo ha fondato una Chiesa, con unità di dottrina e di costituzione, una Chiesa infallibile, che non può transigere sopra un sol punto del suo insegnamento divino, né ammettere alcun compromesso dottrinale, e alla quale è necessario appartenere per salvarsi (v. CHIESA). Non è quindi permessa all'uomo la scelta di altre Chiese, nelle quali si trovano gravissimi disaccordi dottrinali in contrasto con la verità cattolica. Essendo impossibile ogni compromesso tra la verità e l'errore, tra il bene e il male, e trovandosi la verità religiosa integrale solo nella Chiesa cattolica, qualsiasi forma di i. relativo deve essere riprovata da ogni mente logica e da ogni cuore retto.

Il giudizio della Chiesa intorno all'i. relativo è espresso in parecchi documenti pontifici. Pio IX lo condannò nell'encicl. *Qui pluribus* (9 nov. 1846 : Denz-U, nn. 1634-1635); nell'encicl. *Singulari quidem* (17 marzo 1856 : *ibid.*, n. 1646). Similmente si trovano nel *Sillabo* condannate le seguenti proposizioni : « Ciascuno è libero di abbracciare e professare quella religione che con la scorta del lume della ragione avrà riputato essere vera » (prop. 15); « Gli uomini nell'esercizio di qualsivoglia religione possono trovare la via dell'eterna salute e conseguire la vita eterna » (prop. 16); « Il protestantesimo non è altro che una forma diversa della medesima religione cristiana, nella quale ugualmente che nella Chiesa cattolica si può piacere a Dio » (prop. 18; cf. *ibid.*, nn. 1715-18).

IV. I. DELLO STATO. – È bene accennare anche alla forma di i. sociale-politico, il quale, lasciando la questione religiosa alla coscienza individuale, afferma il pieno diritto dello Stato di non tener conto di alcuna religione e il suo dovere di concedere piena libertà e uguaglianza di trattamento ad ogni specie di culto (v. LAICISMO).

Questa dottrina conduce facilmente all'ateismo di Stato, con gravissime conseguenze per la Chiesa cattolica e per i popoli. Dell'i. di Stato si tratterà esplicitamente a proposito dei rapporti tra Chiesa e Stato (v.) e delle libertà moderne (v. LIBERTÀ). Si ricorda soltanto che il culto sociale è dovuto a Dio, sia perché Dio è autore e benefattore della società civile e dell'autorità pubblica come di ciascun uomo, sia perché la società ricava i più grandi vantaggi nel prestare a Dio i dovuti omaggi.

BIBL.: L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du St-Siège*, 3ª ed., Parigi 1929, pp. 227-37; P. Richard, *Indifférence religieuse*, in DThC, VIII, coll. 1580-94; R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, II, Roma 1945, cap. 15.

Andrea Oddone

INDIFFERENZA. - In senso ascetico, è l'abituale disposizione della volontà, per la quale essa non preferisce una cosa ad un'altra, finché non sa quale sia la volontà di Dio. L'i. si radica nell'apprezzamento che spiritualmente, relativamente al proprio perfezionamento, tutto è nulla, se non corrisponde alle disposizioni del divino volere a proprio riguardo.

L'i. non ha luogo dove già si conosce la volontà divina, giacché in tale ipotesi all'i. deve sottentrare la prontezza e dedizione nell'abbracciare ed eseguire la divina volontà manifestata. Così, p. es., non si può essere indifferenti rispetto alle cose comandate o proibite da Dio nel Decalogo od imposte dai doveri del proprio stato. L'i. si esercita infatti in quelle cose che, oggettivamente considerate, non hanno necessaria connessione con il fine ultimo.

L'i. è necessaria per chiunque aspira a vita perfetta. Porta l'anima ad una grande libertà di spirito. Ancorché una cosa le piaccia o no, secondo il sentimento, essa non si lascia dirigere nell'orientamento della sua vita da queste impressioni, ma unicamente dall'amore di Dio, che domina sull'amore delle creature. Amando le creature soltanto in Dio e per Iddio, recide le propensioni disordinate e gli attacchi irragionevoli a cose, persone, luoghi, uffici, vedendoli tutti unicamente dal lato del loro valore per la vita eterna e preparandosi a sceglierli sotto questo aspetto. Perciò l'i. vien lodata dagli asceti (v. APATIA), come segno di cuore magnanimo, pronto a servirsi delle creature soltanto in quanto conducono all'ultimo fine, mentre la mancanza d'i. è la passione (v.), cui sono attribuite tutte le deviazioni morali.

L'i. così intesa è un elemento della conformità alla volontà di Dio, all'esecuzione della quale dispone perfettamente l'anima, mentre prepara alla virtù dell'abbandono (v.); e suppone acquistate in alto grado

le virtù dell'abnegazione (v.) e della mortificazione. È virtù caratteristica dell'ascetica ignaziana : « Opus est ut simus indifferentes ad omnia creata, quoad concessum est libertati nostrae et non prohibitum » (Ignazio di L., *Exercitia spir.*, a cura di F. Cervós, [*Monumenta historica S. I.*, 2ª serie], Madrid 1919, p. 253; cf. p. 1230).

L'i. fu falsamente interpretata, specialmente nel sec. XVII da Molinos e dal quietismo (v.). Innocenzo XI condannò tra gli errori di Molinos la concezione di una donazione del libero arbitrio a Dio, per cui l'anima « non deve più curarsi di alcuna cosa, né dell'Inferno, né del Paradiso; né deve aver desiderio della propria perfezione, né delle virtù, né della propria santità, né della propria salvezza, di cui deve purgare la speranza » (Denz-U, 1233 sgg.), ed Innocenzo XII condannò con il breve *Cum alias* del 12 marzo 1699 la dottrina secondo cui, chi è nello stato della santa i., non dovrebbe più avere desideri volontari e deliberati di proprio interesse (Denz-U, 1330). È erroneo supporre che la genuina i. richieda che l'anima non voglia più la propria salute, come salute propria, come liberazione eterna, come mercede dei suoi meriti, come suo interesse (Denz-U, 1332).

BIBL.: G. Druzbicki, *Tractatus de brevissima ad perfectionem via, hoc est, de perenni divinae voluntatis intentione, exsecutione, apprehensione*, Ingolstadt 1732; F. v. Hummelauer, *Die Exercitien des hl. Ignatius*, Friburgo in Br. 1909, pp. 85-91; J. Calveras, *Tecnicismos explanados. II. Es menester hacernos indiferentes*, in *Manresa*, 6 (1930), pp. 195-201, 303-13; 7 (1931), pp. 3-10; J. Rovira, *La indiferencia, ibid.*, 8 (1932), pp. 327-32; O. Zimmermann, *Aszetik*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1932, § 32; L. Brunet, *Necesidad de la indiferencia*, in *Manresa*, 11 (1935), pp. 31-34; F. S. Calcagno, *Ascetica ignaziana*, I, II, Torino 1936; I. Casanovas, *Comentario y explanación de los Ejercicios de s. Ignacio de Loyola*, Barcellona 1945-47. Arnaldo M. Lanz

INDIGETI (*Di indigetes*). - Il termine, che indica evidentemente una categoria o un gruppo di divinità, ricorre, p. es., in una formola d'invocazione collettiva romana riportata da Livio, e precisamente dopo i nomi di Giano, Giove, Marte, Quirino, Bellona e dei *di novensiles*.

Già i grammatici romani spiegano il termine in modi differenti : dèi dal nome segreto, dèi invocati (cf. *indigitare*), dèi patri, fatti dèi da uomini ecc. Dagli scarsi dati antichi risulta solo che, oltre alla collettività degli I., vi erano divinità singole che portavano l'appellativo *Indiges* : così un dio venerato presso il Fiume Numico a Lavinio, identificato ora con Giove, ora con Enea o con Anchise; e, a Roma stessa, un dio che aveva la sua festa (*Agonium Indigetis*) l'11 dic. e che sembra identico al *Sol Indiges* venerato sul Quirinale, che aveva una festa anche il 9 ag. Tra gli studiosi moderni fino a poco tempo fa prevaleva l'interpretazione (Wissowa) secondo cui il termine avrebbe indicato le divinità romane « indigene » a differenza delle divinità importate (*novensiles - novensides*). Dimostrata l'inconsistenza di questa tesi, è stato sostenuto (Koch) il significato di « capostipite divino », fondato sulla traduzione greca di *indiges* in γενάρχης, e sui fatti di culto di Lavinio. Ma la discussione sull'argomento dura tuttora, svolgendosi, più che non intorno ai dati scarseggianti, intorno a tentativi di spiegazione etimologica della parola.

BIBL.: R. Peter, *Di indigetes*, in W. Roscher, *Mythol. Lexikon*, II, col. 129 sgg.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 18 sgg.; C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien*, Francoforte s. M. 1933, v. indice; H. Wagenvoort, *Roman dynamism*, Oxford 1947, p. 85 sgg. Angelo Brelich

INDIGITAMENTA. - Dal lat. *a(g)io, aio* « dico, supplico, invoco », sono elenchi di divinità di tipo animistico che vengono invocate (« indigitate ») con un epiteto che significa l'azione che esse possono svolgere a beneficio di chi le invoca.

Se ne elencano ca. 150, per la massima parte relative ai singoli atti o bisogni della vita umana, dell'agricoltura e della casa. Così, con riferimento alla vita umana, *Levana* protegge l'atto di levar da terra il neonato depostovi subito dopo il parto; *Cunina* protegge l'infante nella cuna, *Rumina* l'allattamento, *Fabulinus* i primi balbettii, *Stabilinus* i primi passi. Nelle varie operazioni dell'agricoltura, *Sterculinius* tutela la concimazione, *Redarator* l'aratura, *Sarritor* la sarchiatura, *Messor* la mietitura. E, nella casa, *Cardea* ha in cura i cardini della porta, *Forculus* i battenti, *Limentinus* la soglia, *Arculus* la madia.

Le divinità degli *i.* non erano invocate nel culto pubblico; ma pur appartenendo soprattutto al culto privato, il Collegio dei pontefici ne aveva redatto l'elenco, che Varrone riportò nei ll. 14, 15, 16 delle *Antiquitates divinae* oggi perdute, collocando questi dèi nella categoria degli dèi certi, in quanto si sa dal loro nome quando debbono essere invocati. L'opera di Varrone è stata riassunta da s. Agostino nel l. VII del *De civitate Dei*.

BIBL.: R. Peter, *Indigitamenta*, in W. Roscher, *Lexicon*, II, col. 129 sgg.; H. Usener, *Götternamen*, Bonn 1896, p. 75 sg. (cf. la 3ª ed. curata da M. Nilsson, ivi 1949); G. Appel, *De Romanorum precationibus*, Giessen 1909; G. Wissowa, *Die varronischen Di certi und incerti*, in *Hermes*, 56 (1921), p. 113.

Nicola Turchi

INDIPENDENTI, SETTA degli : v. CONGREGAZIONALISTI.

INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO e DIVORZIO. - L'i. è una delle proprietà essenziali del matrimonio, che trova la sua sanzione più piena nel Matrimonio-Sacramento dopo la sua consumazione. Divorzio è lo scioglimento del matrimonio, viventi i coniugi.

SOMMARIO : I. Nella teologia dogmatica e morale - II. Presso i primitivi. - III. Nelle legislazioni civili. - IV. Nella storia della legislazione italiana. - V. Nella odierna giurisprudenza italiana. - VI. Questioni morali.

I. NELLA TEOLOGIA DOGMATICA E MORALE.

1. NOZIONI. – Se si attende al consenso dei contraenti che, una volta dato, è immutabile, si parla di i. intrinseca. Se si attende invece alla possibilità di una soluzione dall'esterno, per intervento autoritativo, del vincolo matrimoniale, si parla di i. estrinseca.

Qualunque matrimonio validamente contratto gode di i. intrinseca. Ciò vale anche se si considera il contratto matrimoniale non elevato alla dignità di Sacramento (*Syllabus*, prop. 67), poiché una diversa soluzione priverebbe l'istituto matrimoniale di qualsiasi stabilità e lo ridurrebbe ad un vago concubito *more pecudum*, insufficiente a raggiungere le finalità dell'istituto stesso coniugale, procreazione ed educazione della prole e mutuo aiuto tra i coniugi, e creerebbe l'anarchia proprio in quella cellula che dovrebbe essere il *seminarium reipublicae*.

L'i. estrinseca del vincolo coniugale è anch'essa una regola di diritto naturale sia pure secondario, perché, anche se non è richiesta dallo scopo primario dell'istituzione (procreazione della prole), pure corrisponde al desiderio degli sposi, quando essi contraggono matrimonio, al vantaggio della famiglia e all'interesse della società; e per di più l'educazione morale dei figli, che entra come elemento integrativo nel fine primario del matrimonio, la esige imperiosamente.

Questa seconda i. derivante già dal matrimonio contratto, non è assoluta : essa diviene più completa, quando il Matrimonio prende il carattere di Sacramento, poiché allora vi pulsa la Grazia, che è un vincolo di maggiore unione; e diventa del tutto assoluta, quando il Matrimonio cristiano, consumato mediante la *copula carnalis*, rappresenta più esattamente ancora l'unione di Cristo e della Chiesa. Perciò l'i. è chiamata dai teologi un *bonum Sacramenti*, in quanto il simbolismo sacramentale del Matrimonio rinsalda i vincoli di i. e ne dà ancora la graduazione, rispondente in certo senso alla perfezione più o meno completa del simbolismo.

Il consenso e l'unione degli animi nel Matrimonio significano già l'unione spirituale di Cristo con i fedeli

attraverso la carità; questo consenso ha un maggior vigore, quando il contratto è vivificato dalla Grazia: l'unione carnale poi rappresenta più vividamente l'unione di Cristo che si è fatto carne, per unirsi con la sua Chiesa. Ora mentre la prima unione di carità, figurata anche nel matrimonio degli infedeli, e più in quello dei fedeli (Matrimonio rato), può essere per disgrazia umana rotta per il peccato, la seconda unione attuata per l'Incarnazione è perpetua ed indissolubile. Una più stretta i. conviene quindi al Matrimonio rato e consumato, che non al matrimonio-contratto o al Matrimonio semplicemente rato.

Il primo (rato e consumato) non può essere mai disciolto da nessuna umana autorità. Il secondo (matrimonio-contratto) ed il terzo (Matrimonio rato) possono essere sciolti dalla legittima autorità in determinati casi: privilegio paolino (v.), soluzione di Matrimonio rato per professione solenne o per dispensa del Romano Pontefice (v. MATRIMONIO).

Non appartenendo dunque l'i. estrinseca del vincolo matrimoniale ai principi primi del diritto naturale, da cui neppur Dio può deflettere, senza rinnegare se stesso, ma al diritto naturale secondario, non ripugna che Dio possa avere accordato nel corso della storia delle eccezioni alla legge, eccezioni che non sussistono più per diversa volontà di Dio manifestata nelle fonti della Rivelazione.

II. LA LEGGE DIVINO-POSITIVA. – L'i. del vincolo matrimoniale fu resa manifesta al genere umano dalla legge divino-positiva, così chiara nell'esclamazione che uscì dalle labbra di Adamo all'apparire della sua compagna: « Ecco, questo è un osso delle mie ossa, e carne della mia carne... Perciò l'uomo lascierà il padre e la madre e si stringerà alla sua moglie, e saranno due in un corpo solo » (*Gen.* 2, 23-24). Nel Vecchio Testamento tuttavia Mosè, come ambasciatore divino per gli Ebrei, ammise dei limiti all'i. del matrimonio e convalidò nel caso la celebrazione del nuovo matrimonio. Nel Nuovo testamento, abrogando questa concessione, Cristo Signore restaurò l'i. del Matrimonio, già fissata nel Paradiso terrestre: « Fu detto che chiunque ripudierà la sua moglie, le dia il libello del divorzio; ma io vi dico che chiunque avrà mandata via la moglie sua, eccetto il caso di fornicazione, la fa essere adultera; e chiunque avrà sposata colei, commette adulterio » (*Mt.* 5, 31-32). E ancora: « Chiunque rimanda la moglie e ne prende un'altra, commette adulterio e similmente chi prende in moglie quella che è rimandata, commette adulterio » (*ibid.* 19, 6; cf. *Mc.* 10, 11-12; *Lc.* 16, 18). L'apostolo Paolo inculca la stessa verità, quasi con le stesse parole (*I Cor.* 7, 10-11, 39). Solo la morte può spezzare il vincolo (*Rom.* 7, 2-3) dei due che sono divenuti una stessa carne (*Eph.* 5; 31). Gesù Cristo ha una sola sposa che è la Chiesa e la Chiesa ha un solo sposo che è il suo capo e Salvatore, Gesù Cristo: perciò questo vincolo, come quello tra Cristo e la Chiesa, è santo non solo, ma perpetuo (*Eph.* 5, 25, 27, 28, 29, 32). Il contenuto di queste pagine scritturistiche si compendia bene nella parola di Cristo stesso: « Ciò che Dio ha congiunto, l'uomo non separi » (*Mt.* 19, 6).

Quanto all'adulterio niente autorizza a dire che esso può offrire legittima occasione alla dissoluzione del Matrimonio. I due passi difficili (« nisi ob fornicationem »: *Mt.* 19,9; « excepta fornicationis causa »: *ibid.* 5, 32) che sembrano suggerire una restrizione alla permanenza del vincolo nel caso di infedeltà della sposa, non vanno necessariamente presi in questo senso. Una diversa e logica interpretazione può essere data sia che si preferisca interpretare il testo nel senso che l'inciso riguardi unicamente la prima parte del versetto ed ammettendo così che l'adulterio giustifica il ripudio, senza tuttavia autorizzare un nuovo matrimonio; sia che ci si voglia rimettere all'autorità della tradizione, che ha dato sempre ai due passi una interpretazione pratica d'i., che forza ad ammettere una interpretazione teorica ben precisa, pur restringendo questa i. assoluta al Matrimonio consumato tra i fedeli.

Il Concilio Tridentino non ha voluto esplicitamente condannare l'opposta interpretazione dei Greci separati, che in base a questi stessi passi ammettono il divorzio per causa di adulterio; ma la condanna, già inclusa nel « Decretum pro Armenis » (Denz-U, 702), è implicita nell'anatema comminato a coloro che osano accusare la Chiesa cattolica di errore nel suo tradizionale insegnamento (*Conc. Trid.*, Sess. XXIV, *de Matrim.*, can. 7: Denz-U, 977).

Il Tridentino ha poi esplicitamente condannato il protestantesimo, che introducendo primo in Occidente il divorzio, aveva affacciato altri motivi per rompere l'i. del vincolo (*ibid.*, can. 5: Denz-U, 975). I canoni tridentini in materia hanno valore dogmatico. Fu quindi puro arbitrio quello dei gallicani di distinguere tra disciplina e dogma, e quindi tra Sacramento e contratto, preparando la via al dottrinarismo liberale sul matrimonio civile ed al sillogismo cavilloso che dal matrimonio-contratto e dalla solubilità dei contratti, vorrebbe arrivare anche alla solubilità del vincolo matrimoniale.

Questa dottrina è oggi ribadita nei cann. 1118: « Il Matrimonio valido rato e consumato non si può sciogliere, eccetto che per morte, da nessuna umana autorità », e 1110: « Dal Matrimonio valido nasce tra i coniugi un vincolo di natura sua perpetuo ed esclusivo... ». È questo vincolo che crea poi l'*impedimentum ligaminis* (v. LIGAMEN).

Concilio Tridentino e Codice sono l'eco di secoli di insegnamento della Chiesa. Già il *Pastore* di Erma (ca. il 150), permetteva al marito in caso di adulterio di abbandonare la moglie adultera, ma lo dichiarava adultero, se ardisse sposarne un'altra (*Mand.* 4, cap. 1, 6: ed. a cura di F. X. Funk, I, Tubinga 1901, pp. 175-76). Tertulliano contrappone più volte a questo proposito la legislazione cristiana alla romana (cf. I. Delazer, *De indissolubilitate matrimonii iuxta Tertullianum*, in *Antonianum*, 7 [1932], pp. 441-64). Facendosi eco delle parole del Salvatore, Clemente Alessandrino (ca. il 200) ritiene anch'egli adultero chi sposa, vivente ancora il primo coniuge (*Strom.*, 2, 23: PG 8, 1095). Origene riferisce che alcuni rettori di Chiese hanno permesso alla moglie separata di risposarsi, e lo ritiene un minor male; ma dice ancora espressamente che ciò è contro la S. Scrittura e la legge fin da principio stabilita (*Comm. in Mt.*, 19, 16: PG 13, 1246).

Non mancano dei Padri che in base alle parole di *Mt.* 19, 9, malamente interpretate, sembrano ammettere la possibilità del divorzio per la parte innocente in caso d'adulterio (s. Ilario di Poitiers, *Comm. in Mt.*, 4, 22: PL 9, 940; Cromazio d'Aquileia, *Tract. IX in Mt.*: *ibid.* 20, 251; Ambrosiaster, *Commentaria in XIII epist. b. Pauli*: *ibid.*, 17, 217; Asterio di Amasea, *Homil. in Mt.*, 19, 3-9: PG 40, 227; s. Basilio, *In epist. can. ad Amphil.*, 9: Mansi, III, 1191; Epifanio, *Haeres.*, 59, 4: PG 41, 1026). Ma contro loro è la legislazione conciliare contemporanea e l'insegnamento dei papi (cf. Concilio di Elvira, can. 9; Concilio I di Arles, can. 10 [consiglio, non precetto]: Mansi, II, 7, 471; s. Siricio, *Epist. ad Hincmerium, ep. Tarrac.* 4, 5: Mansi, III, 657; Innocenzo I, *Epist. ad Exuperium Tol.*, 12; *ad Victric. Rotomag.* 15, *ad Probum*: ed. P. Coustant, *Epist. Rom. Pontif.*, I, Parigi 1721, pp. 754, 794, 909).

Anche in Oriente non mancano difensori dell'i. senza eccezioni (cf. Vittore Antiocheno, *Comm. in Mc.*, X, 1-12; s. Giovanni Crisostomo, *De libello repudii*: PG 51, 221). Ma è soprattutto in Occidente che la tradizione prosegue costante (cf. s. Girolamo, *Ep. 55 ad Armand.*: PL 22, 562; s. Agostino [un po' incerto però nei primi scritti], *De adulterinis coniugiis*: *ibid.*, 40, 473; s. Leone Magno, *Ep. ad Nic. Aquil.*: *ibid.*, 54, 1136).

Nella legislazione conciliare dal sec. V fino a prima della fine del sec. VIII A. Esmein (*Le mariage en le droit canonique*, I, Parigi 1929, pp. 66-67) sottolinea un doppio aspetto, l'uno tradizionale e l'altro conciliante con il divorzio, ammesso dalle leggi civili, romane e barbariche.

A. Villien però (*Divorce*, in DThC, IV, coll. 1465-1466) precisa che i concili, composti di soli elementi ecclesiastici, e nei quali bisogna trovare perciò la vera dottrina della Chiesa, non hanno mai permesso il divorzio, né lasciato intravedere che potesse permettersi. Celebri decisioni in contrario, come quella di Vermerie (756) e di Compiègne (757) sono frutto di un compromesso tra la disciplina ecclesiastica e civile (cf. *Capitularia regum Franc.*, in MGH, *Leges*, sect. II, vol. II, 1, p. 37 sgg.). Se si eccettuano alcuni articoli del Concilio di Compiègne, approvati da un legato della S. Sede (approvazione che non obbliga la Chiesa che in una misura molto ristretta), non si potrà dimostrare alcun benestare ufficiale della Chiesa a queste decisioni. Non si potrà rendere responsabile la Chiesa universale degli sbagli o delle negligenze dovuti alla debolezza di alcuni vescovi. Anche nei cosiddetti libri penitenziali, accanto a numerosi testi che affermano la i. assoluta, ve ne sono altri che ammettono praticamente il divorzio, vi sono perfino penitenziali con testi contrastanti, come quello di Teodoro (II, 12: ed. P. W. Finsterwalder, Weimar 1929, p. 326 sgg.). Ma non si tratta di fonti autentiche: basti ricordare le proteste elevate contro i penitenziali eteredossi da diversi concili, come quello di Parigi dell'829 (cann. 32, 34: Hefele-Leclercq, IV, 1, pp. 65, 66), che ordinava ai vescovi di ricercarli « et inventos igni tradant ». I papi del resto (Gregorio I, *Registrum*, in MGH, *Epist.*, II, pp. 289, 301) continuarono a proclamare il principio della i.

Né fa difficoltà il testo di Gregorio II (*Epist. ad Bonif.*, in MGH, *Epist.*, III, p. 276, 3), che pare favorevole al divorzio per sopravvenuta impotenza. Fin dai più antichi canonisti (*Summa Rolandi*, causa 32, cap. 5: ed. F. Thaner, Innsbruck 1874, pp. 181, 186) questo testo è stato interpretato nel senso che vi si parli di dispensa di Matrimonio rato, non consumato e non già di divorzio. A ciò spinge la tradizione costante per l'i., che trova eco in lui stesso (*Ep. ad legatos suos in Bavar.*: MGH, *Epist.*, III, p. 453) e nei suoi successori (Zaccaria, *Ep. ad Pip. reg.*: *ibid.*, p. 482, 21-23; Stefano II, *Ep. ad Mon. Britan.*, 5: Mansi, XII, 559; Giovanni VIII, *Ep. ad episc. Cantuar.*: PL 126, 746). Anche la dottrina della stragrande maggioranza degli scrittori ecclesiastici è per l'i. assoluta. Ben precisa al riguardo è nel sec. IX la dottrina di Incmaro di Reims (H. Schors, *Hincmar von Reims*, Friburgo in Br. 1884, pp. 179 sgg., 499-504), dello Pseudo-Isidoro (ed. P. Hinschius, *Decretales Pseudoisidorianae*, Lipsia 1863, p. 90); finché sotto l'influsso della riforma gregoriana scompaiono le ultime voci discordi (le *Exceptiones Petri* [1110-20], I, 37, contengono una delle ultime note in contrario), tanto che nella prima metà del sec. XII l'i. assoluta del Matrimonio può dirsi riconosciuta senza contrasto (cf. H. Portmann, *Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchl. Wissenschaft und Gesetzgebung des XI. u. XII. Jahrh.*, Emstetten 1938).

III. La condotta della Chiesa. – Oltre che con l'insegnamento, la Chiesa romana propugnò con i fatti l'i. assoluta del Matrimonio rato e consumato. Già nel tempo fin qui considerato due fatti sono da segnalarsi: Adriano I (772-95) fu a fianco del patriarca di Costantinopoli e di Teodoro Studita nel riprovare il divorzio di Costantino VI, imperatore d'Oriente, da Maria Armena, per passare a nuove nozze con Teodora, donna di corte (C. Baronio, *Annales ecclesiastici, ad ann.* 795, n. LVI). Ciò autorizza ad essere molto cauti nel giudicare del silenzio suo e di altri Pontefici di fronte a Carlo Magno quanto all'infrazione delle leggi coniugali (G. Soranzo, *Il papato per la difesa del Matrimonio crist.*, in *Il Matrimonio cristiano*, Milano 1931, pp. 86-87). Niccolò I, poi, con apostolica libertà levò la voce nelle sue lettere contro Lotario III, che voleva ripudiare Tietberga, per unirsi a Valdrada (MGH, *Epist.*, VI, pp. 267-352).

Altrettanto fece Innocenzo II di fronte a Raul, conte di Vermandois, che aveva ripudiata la legittima consorte per sposare la cognata del re Luigi VII di Francia (C. Baronio, *Annales ecclesiastici*, ad ann. 1142, n. I sgg.). Si ignorano invece le ragioni storiche del silenzio di Eugenio III di fronte al divorzio di Luigi VII. Non va dimenticato che in quel caso tacque anche s. Bernardo, non certo debole di fronte ai potenti (*ibid.*, *ad ann.* 1151, n. III). Indomita fu poi la fermezza di Innocenzo III – la vicenda si era iniziata sotto il predecessore Celestino III – di fronte alle pretese di Filippo Augusto di Francia, che, rimandata Ildeburga, voleva sposare Agnese di Merania (cf. E. Lavisse, *Histoire de France*, II, 1, Parigi 1911, pp. 144-50).

Lunga ed interessante è, sempre a questo riguardo, la controversia tra Clemente IV (1265-68) e Giacomo d'Aragona, che con il pretesto della lebbra intendeva divorziare dalla consorte Terasia (O. Raynaldus, *Annales cit.*, *ad ann.* 1266, n. XXVI).

Drammatico fu il duello, iniziato da Niccolò III e continuato dai successori Martino IV, Onorio IV e Niccolò IV, con Ladislao, re d'Ungheria, che aveva ripudiato la moglie Elisabetta, figlia di Carlò d'Angiò (A. Theiner, *Vetera monumenta Hungariam Sacram historiam spectantia*, Roma 1859, pp. 327-69).

Troppo nota è infine la controversia accesasi sotto il papa Clemente VII per il divorzio di Enrico VIII (v.) da Caterina d'Aragona, che, anche se funesto di conseguenze, dimostrò al mondo come la Chiesa cattolica, per rimanere fedele al « quod Deus coniunxit, homo non separet » (*Mt.* 19, 6), debba tutto sopportare, anche l'apostasia di un regno (cf. I. Trésal, *Les origines du schisme anglican*, 3ª ed., Parigi 1923, p. 42 sgg.). Ancora la stessa fermezza tenne Pio VII di fronte a Napoleone I, in occasione del suo divorzio da Giuseppina Beauharnais. Questo matrimonio era stato celebrato nel 1796 con il semplice rito civile. Saputo questo, Pio VII, alla vigilia della solenne incoronazione a Parigi, il 1° dic. 1804, pose come condizione alla cerimonia la celebrazione del matrimonio religioso, che dopo qualche resistenza dell'Imperatore, avvenne alla presenza del card. Fesch, zio di lui, cui il Sommo Pontefice aveva dato ogni facoltà « contrariis non obstantibus quibuscumque », anche quindi di dispensare dall'osservanza della forma tridentina. E difatti il matrimonio, forse per evitare scandalo, fu celebrato senza presenza dei testimoni e del parroco. In base appunto al difetto di testimoni e del parroco proprio (*ex capite clandestinitatis*) l'ufficialità diocesana di Parigi in prima istanza dichiarò nullo il matrimonio del 1° dic. 1804: Pio VII, osservava la sentenza, aveva sì munito il card. Fesch di tutte le dispense, senza però specificarle. L'ufficialità metropolitana di Parigi, in secondo appello confermò la sentenza, aggiungendo un altro capo di nullità, la mancanza del consenso, che l'Imperatore avrebbe prestato al momento della celebrazione soltanto esternamente per evitare scandalo. Ma Pio VII, dal suo esilio, eccepì l'incompetenza dei tribunali parigini, perché, essendo, nel caso, in discussione il matrimonio di un principe, trattavasi di « causa maggiore » riservata al Papa. In altri termini dichiarò nulla la sentenza di Parigi e per conseguenza *non constare* della nullità del primo matrimonio. Fu solo in dispregio alle leggi della Chiesa che Napoleone passò a nuove nozze con Maria Luigia nel 1810 (J. Rinieri, *Pio VII e Napoleone Bonaparte*, II, Torino 1906, p. 297 sgg.).

Dopo tutto ciò non si può certo accusare la Chiesa di essersi contraddetta nel predicare l'assoluta i. del Matrimonio rato e consumato o di non aver bene interpretato il pensiero di Gesù. Né vale argomentare dalle dispense che essa dà come nel caso di solo matrimonio rato tra i battezzati o dalla applicazione del privilegio paolino (v.) E neppure si può arguire dalle dichiarazioni di nullità di matrimonio, perché in ciò la Chiesa non fa altro che dichiarare in fòro esterno la non esistenza di un vero matrimonio, anche se ve n'erano le parvenze esterne. Cade perciò l'obbiezione che si trae da queste cause di nullità per dire che la Chiesa anch'essa ha il suo divorzio, che vuole però riservato a sé, senza riconoscere un eguale potere allo Stato.

Anche il cosiddetto « divorzio Marconi » che suscitò tanti clamori per la celebrità dell'attore, non si riduce ad altro che ad una *causa nullitatis matrimonii*, attraverso la quale fu riconosciuto nullo il suo precedente matrimonio con Beatrice O' Brien, contratto a Londra il 16 marzo 1905 dinanzi ad un ministro anglicano per esclusione

appunto dell'i. del matrimonio da parte della sposa, di religione anglicana, e di lui stesso che, per quanto battezzato cattolicamente, aderiva in pratica alla setta anglicana (*ex capite exclusae indissolubilitatis*). La sentenza di nullità di questo matrimonio con tutte le sue motivazioni « in iure » e « in facto » si ha in *S. R. Rotae Decisiones seu sententiae*, XIX, Città del Vaticano 1936, pp. 104-15, accanto ad altre sentenze di nullità di matrimonio di tanti altri oscuri professionisti od operai, che, trovatisi nelle stesse circostanze, hanno conseguito lo stesso scopo, magari usufruendo del gratuito patrocinio.

All'i. del vincolo matrimoniale si oppone invece, come si è più volte ripetuto, il divorzio civile che è lo scioglimento del legittimo matrimonio, viventi i coniugi. Per quanto riguarda l'antica storia dell'umanità è noto che per gli Ebrei vi fu una dispensa data da Dio al suo popolo « ad duritiam cordis » (*Mt.* 19, 8). Poiché l'istituto del divorzio si trova anche presso altri popoli ci si potrebbe chiedere se una simile dispensa sia stata estesa anche agli altri popoli fino alla venuta di Cristo. Mancando documenti per dare una risposta adeguata alla questione, occorre accontentarsi del semplice studio del fenomeno.

BIBL.: Oltre la bibliografia citata nel testo, cf. Leone XIII, enc. *Arcanum*, 10 febbr. 1880; Pio XI, *Casti connubii*, 30 dic. 1930; S. Alfonso, *Indissolubilitad del matrimonio*, in *Ciencia tomista*, 41 (1930), pp. 242-74; G. Roudié, *Les exceptions à la théorie de l'indissolubilité du mariage en droit canonique*, Tolosa 1933; J. Dermine, *La doctrine du mariage chrétien*, 5ª ed., Bruxelles 1938, pp. 143-54, 175-85; A. Allgeier, *Die Crux interpretum im Neutestamentlichen Ehescheidungsverbot*, in *Angelicum*, 20 (1943), pp. 128-42; V. Heylen, *Tractatus de matrimonio*, Malines-Roma 1945, pp. 311-23; W. T. Nelson, *Divorce and annulment*, 2ª ed., 3 voll., Chicago 1945; A. Piolanti, *De Sacramentis*, Torino 1947, pp. 445-49; P. Palazzini, *Il fondamento teologico e giuridico del Matrimonio*, in *Tabor*, 3 (1948), pp. 183-89; J. Vieujean, *Le divorce des princes et des riches*, in *Apologétique*, Parigi 1948, pp. 1276-78; M. Brunec, *Tertio de clausolis divortii ...*, in *Verbum Domini*, 27 (1949), pp. 3-16; J. Thomas, *Droit naturel et droit chrétien en matière d'indissolubilité du mariage*, in *Miscellanea moralia in honorem eximii domini Arthur Janssen*, Lovanio s. d., p. 635 sgg.; M. de Jong, *De matrimonii essentia, definitione et indissolubilitate intrinseca et iure naturali*, Roma 1949; N. Luna Gomez, *Quod Deus coniunxit*, Cucuta 1949; I. Leclerq, *Indissolubilité et fins secondaires du mariage*, in *Revue diocésaine de Tournai*, 5 (1950), pp. 126-34; id., *Indissolubilité et rupture du lien conjugal*, *ibid.*, pp. 221-27. Pietro Palazzini

II. Presso i primitivi.

Anche presso i primitivi l'i. e il divorzio, quale scioglimento del legame matrimoniale fatto dai coniugi ancora viventi, costituiscono fenomeni sociali molto complessi. Tale complessità è insita nella stessa natura del divorzio, toccando esso tutti gli effetti del matrimonio, distruggendo una famiglia e turbando la vita sociale. Infatti, il divorzio tronca primieramente le relazioni tra moglie e marito con un giudizio reciproco sfavorevole della loro vita, qualunque possano essere le ragioni che li hanno indotti al divorzio. In secondo luogo, esso è un elemento d'inimicizie, di discordie, o almeno d'inquietudine, tra i gruppi sociali della tribù, che sono in relazione di parentela per la legge di esogamia, perché, essendo i divorziati, l'uomo e la donna, membri dell'uno e dell'altro gruppo, non possono questi gruppi disinteressarsi di essi e facilmente ne possono condividere il giudizio. In terzo luogo, esso impone la questione dell'appartenenza della prole nata dal matrimonio, e, se i figli sono piccoli, del loro sostentamento e della loro educazione, per cui sono prima assegnati alla madre e poi al padre secondo il sistema di parentela. In quarto luogo, pone la questione della restituzione o non della dote, del prezzo della sposa, della divisione dei beni comuni della famiglia. In quinto luogo, benché l'autorità civile raramente intervenga per approvarlo o disapprovarlo, non può disinteressarsene, dato che il divorzio comporta gravi effetti sociali, e deve intervenire per regolarlo. Finalmente, non si può rettamente giudicare il divorzio, se non si pone in relazione con l'ideale morale e religioso del popolo, per cui può accadere che esso esista solo di fatto, come un abuso, effetto della decadenza dei valori morali, in contrasto con gli ideali della vita.

Gli evoluzionisti, come il Lubbock, il Morgan e quelli che ne hanno accettata e volgarizzata la teoria, Marx, Engels, Simon, Bebel, dovrebbero ritenere il divorzio come un fenomeno molto recente nella storia dell'umanità, essendo per essi la monogamia lo stadio più recente nello sviluppo delle relazioni sessuali e sociali tra l'uomo e la donna. L'etnologia moderna ha splendidamente dimostrato la falsità di questa teoria, constatando che, al contrario, la monogamia è di regola presso i popoli primitivi più antichi e viene da essi considerata quasi indissolubile. Ciò corrisponde bene alla loro religione, che afferma, esplicitamente o implicitamente, che il matrimonio è stato istituito da Dio, dopo aver creato l'uomo maschio e femmina, la prima coppia umana, o anche più uomini, come affermano i Pigmei del Gabum, ma sempre a coppie. La fedeltà coniugale fino alla morte è di regola.

L'adulterio è ritenuto uno dei più grandi delitti, che, secondo gli Andamanesi, eccita l'ira di Dio. L'adulterio è punito: presso i Negritos delle Isole Filippine, i Semang e i Senoi della Penisola di Malacca l'adultero è condannato a morte. Il divorzio è un'anormalità, un'eccezione. Presso i detti Negritos, mentre l'adulterio dell'uomo è punito di morte, quello della donna porta il divorzio, nel qual caso i figli piccoli vanno con la madre. Presso i Pigmei Bambuti dell'Ituri in Africa il divorzio non sembra così raro come presso gli altri popoli raccoglitori, che sono qui presi in considerazione, perché sono parecchie le ragioni di divorzio che esistono presso di loro, di cui la più frequente è il mancato impegno, dopo la conclusione di un matrimonio fra due gruppi sociali, di dare, in cambio della sposa, una giovane valevole in matrimonio all'altro gruppo. Questo sarebbe un divorzio forzato, indipendente dalla volontà degli sposi, voluto semplicemente dal gruppo sociale, un uso verosimilmente d'influsso negro. Riflettendo però che questi Pigmei richiedono fedeltà assoluta tra i coniugi; che l'adulterio è per loro un delitto, il quale può portare all'omicidio; che l'Essere Sommo lo proibisce e castiga gli adulteri con malattie, con il fulmine o in altri modi; che il matrimonio è fatto per reciproca simpatia e tra i coniugi regna spesso un vero vicendevole affetto, il quale può portare anche a scene di gelosia: è facile comprendere che anche presso questi popoli il divorzio non può essere di regola, ma un'eccezione, che non è conforme ai loro ideali di vita morale e religiosa. Si rileva finalmente che il divorzio presso questi Pigmei africani avviene talvolta pacificamente, ma per lo più con molti litigi e risse, perché ogni divorzio comporta un compenso tra i due gruppi, come avviene tra i loro vicini Negri. Insomma, si può dire che i popoli primitivi etnologicamente più antichi, detti raccoglitori, ritengono il matrimonio monogamico e quasi indissolubile, credendo, esplicitamente o implicitamente, che così vuole Dio.

Questa concezione stessa ideale del matrimonio si può constatare anche presso molti popoli culturalmente più progrediti, anzi anche presso qualcuno di alta civiltà. È noto al riguardo che la legislazione cinese scritta proibisce la bigamia, e proibisce anche che la concubina (è ammesso il concubinato in Cina) possa divenire sposa legittima. Presso i popoli pastori nomadi il matrimonio è di regola monogamico; è in onore la fedeltà fino alla morte; il divorzio è raro. Presso i Galla dell'Africa orientale, anzi, il matrimonio è per principio indissolubile, tanto che se la moglie, rimandata per la sua infedeltà, ha figli dai suoi amanti, essi appartengono giuridicamente al marito. Presso i Tungusi gli adulteri, trovati in *flagrante delicto*, possono essere uccisi dalla parte lesa. Ma l'adulterio non è per sé causa di divorzio. Una donna

sposata, che ha relazione con più uomini, è disprezzata e chiamata cagna. Il marito cerca di farle cambiar vita, giungendo perfino a bastonarla. Il divorzio è raro; se avviene, la causa ordinaria è la fuga della moglie. Se il marito non è colpevole, il *calim* (prezzo della sposa, che può giungere fino a venti renne) viene restituito al *clan* dello sposo, almeno in parte, ma il *clan* della sposa perde la dote. Ad ogni tunguso si riconosce il diritto di divorziare, se la moglie ha avuti rapporti sessuali con stranieri. Ogni caso di divorzio deve essere deciso dalla assemblea del *clan*, o di ambedue i *clan* imparentati se il divorzio è stato richiesto da ambedue i coniugi. I figli nati nel matrimonio restano sempre del *clan* del marito. Le tribù totemiste non ammettono il divorzio. Tra quelle dell'Australia, quando uno scapolo rapisce la donna altrui, o quando una donna, insoddisfatta del suo marito, ha simpatia per un altro uomo e fugge con questo, come avviene comunemente, i totemisti ritengono questi casi come dei casi di furto. L'uomo tradito, insieme ai suoi parenti ed amici, si dànno ad inseguire i fuggiaschi. Se li raggiungono, la donna viene restituita al marito e battuta senza misericordia; il suo rapitore deve farsi bersaglio alle freccie del tradito, che lo colpisce ripetutamente, non però in parti vitali, ed egli, per difendersi, può avere solo lo scudo, che gli viene dato. Si ha praticamente il divorzio se la coppia fuggitiva riesce a rendersi per qualche tempo irreperibile, perché in questo caso si permette sovente al rapitore di tenersi la donna, specialmente se sa battersi e se è appoggiato da amici potenti. In ogni modo è sempre la donna che ha la peggio, perché l'aspetta quasi con certezza una buona dose di percosse.

Presso i popoli matriarcali o di civiltà mista, formata dall'incrocio del matriarcato con un'altra cultura, la situazione reciproca dell'uomo e della donna è molto varia e si rispecchia anche nel matrimonio e quindi nel divorzio. Così nell'Africa equatoriale e occidentale francese è stato rilevato che vi sono popoli che non praticano il divorzio e considerano il matrimonio indissolubile; ve ne sono altri, invece, in cui il divorzio esiste e vi è un tribunale per giudicarlo. Presso alcune tribù matriarcali della Melanesia e dell'Africa la moglie, se trattata male dal marito, può fare il divorzio; il marito perde il prezzo che aveva pagato per la moglie, perché in questo caso non gli viene restituito. Nel Turchestan cinese si riconoscono alla donna sei casi di divorzio. L'esploratore francese Grenard rileva però che, per la minima ragione e anche senza ragione, la donna riunisce le sue vesti, i suoi gioielli e tappeti, gli oggetti che le appartengono nella casa comune e si ritira presso i suoi genitori. Il marito non ha alcun mezzo per farle reintegrare il domicilio coniugale e finisce per lasciarle una completa libertà, ripudiandola. Tornata in famiglia dopo il divorzio, agisce in modo indipendente. Ma la conseguente instabilità coniugale ha portato il rilassamento dei costumi, come notò lo stesso Grenard. Presso i matriarcali Cocce nell'Assam il matrimonio è rigorosamente monogamico; impossibile per loro pensare alla poligamia e al concubinato; l'adulterio del marito è giudicato molto severamente: se egli non vuole divenire uno schiavo, deve pagare l'ammenda di sessanta rupie, fornite dal patrimonio di sua madre. Presso i Lolo nell'ovest della Cina, che hanno una civiltà a fondo matriarcale, la monogamia è secondo l'ideale morale tradizionale del popolo; la fedeltà coniugale è molto in onore; l'adulterio è rarissimo; gli adulteri, colti in fallo, sono condannati a morte. L'unica causa di divorzio per ambo i coniugi è l'adulterio; per la moglie, inoltre, il maltrattamento da parte di suo marito. In quest'ultimo caso il marito ha tuttavia diritto alla restituzione del prezzo della sposa. Per i Dusun del Borneo settentrionale il divorzio è facile e molto frequente, tanto che lo Staal arriva a dire che sono molto pochi i vecchi Dusun che convivono con la moglie del loro primo matrimonio. Le divorziate poi trovano a rimaritarsi più facilmente che una vedova. Il divorziato interviene anche alla festa del nuovo matrimonio della sua ex-comparte. I Dusun permettono anche che i divorziati si uniscano nuovamente in matrimonio. Ogni caso di divorzio viene portato dinanzi al capo del villaggio per determinare la divisione del prezzo della sposa, detto *nopung*; la divisione ordinariamente è fatta così: tre quarti o due terzi vanno al marito e il resto va al fratello della moglie. La causa più comune del divorzio è l'infecondità, ma qualunque ragione è buona e in ogni tempo.

Presso gli Ucarra nell'Africa orientale è ancor più facile il divorzio che presso i Dusun, perché è un affare del tutto privato. Basta che il marito dica, p. es., alla moglie: « Tu hai detto ai miei amici che io sono litigioso e rissoso; allora te ne puoi tornare ai tuoi genitori »; oppure: « Torna ai tuoi genitori »; oppure, dopo averle gettato il suo piatto, fatto con i giunchi, dinanzi alla porta: « Donna, io non ti voglio più; ritorna presso i tuoi genitori ». Il divorzio è immediatamente valido e la donna può rimaritarsi subito, eccetto il caso che sia incinta, per cui si deve aspettare il parto. I figli spettano al marito e per gli Ucarra sarebbe ridicolo quel ragazzo, che volesse restare con la madre; ciò è permesso solo fino al secondo, o al massimo, al terzo anno di età. Da quanto si è detto, risulta chiara la grande diversità di usi e costumi, che osservano i differenti popoli della terra riguardo al divorzio, e il loro diverso atteggiamento d'animo nel giudicarlo. L'azione dell'autorità civile è molto limitata. Si è già detto che presso i Tungusi si riunisce l'assemblea del *clan* per giudicare il divorzio, ma presso molti popoli, come, p. es., nell'Africa occidentale e orientale francese, il tribunale non si pronuncia per approvare il divorzio in favore dell'una e dell'altra parte giudicando le ragioni apportate, come è prescritto in certe legislazioni europee, ma per determinare il passaggio di proprietà, come in una donazione, essendo così considerato il matrimonio. Anche presso gli antichi Messicani esisteva un tribunale speciale per il divorzio, che però non ne pronunziava la sentenza. Il tribunale domandava primieramente, data l'esistenza del concubinato, se vi era stato un matrimonio legittimo. Poi la parte divorziante portava le sue ragioni, che per il marito erano l'incompatibilità di carattere, l'infecondità, la pigrizia della moglie, specialmente la trascuratezza di questa nei doveri di casa; per la moglie erano i maltrattamenti, la mancanza di sostentamento e la trascuratezza del marito nell'educazione dei figli. Indi l'altra parte manifestava il suo punto di vista. Dopo di ciò il giudice mostrava le conseguenze economiche e sociali del divorzio. Se essi non si rappacificavano, egli non pronunciava formalmente la sentenza del divorzio, ma lasciava che essi agissero come meglio credevano. Il giudice non pronunciava la sentenza, perché non voleva offendere la coscienza del popolo, che riteneva immorale il divorzio. Se i coniugi avevano avuto prole, i figli erano assegnati al padre; le figlie e i figli piccoli fino al termine dell'allattamento, venivano assegnati alla madre. Si faceva anche la divisione dei beni esistenti al tempo del matrimonio; la parte colpevole doveva dare a quella innocente la metà dei propri beni; gli utensili della casa spettavano alla moglie. La legge messicana proibiva ai divorziati di unirsi nuovamente in matrimonio e comminava una grave pena ai trasgressori.

Grande è la diversità anche nell'assegnazione dei figli; vi sono dei popoli in cui sono assegnati tutti al *clan* del padre; presso altri tutti al *clan* della madre; presso altri ancora, come tra i suddetti Messicani, i figli al padre, le figlie alla madre. Grande diversità si nota anche nella restituzione del prezzo della sposa e della dote, e nella divisione dei beni famigliari comuni. Si aggiunga che presso i suddetti Dusun il prezzo della sposa, se si sono avuti figli dal matrimonio, va di diritto a questi e non alle due parti, come si è detto sopra; presso i Beir in Africa orientale il marito riceve minor quantità di bestiame, perché nel divorzio ritiene la prole. Diversità si nota anche nel considerare le cause del divorzio, non solo in se stesse, ma anche nei coniugi stessi. L'adulterio, p. es., da molti popoli non è considerato causa di divorzio, benché sia ritenuto un gran delitto, talvolta il massimo. Presso molti popoli esso è giudicato con la pena di morte; talvolta la più crudele e ignominiosa. Questo è un modo efficace per difendere il matrimonio, come quello dell'infliggere gravi ammende al colpevole d'adulterio, ammende in cui possono essere implicati il villaggio e la famiglia. Presso i Giagga dell'Africa orientale, p. es.,

l'antica pena di due capre per l'adulterio fu aumentata ad un toro ed una vacca, o da due a tre vacche; se l'adulterio è seguito da gravidanza la pena è raddoppiata. Ciò fu fatto dal capo della tribù e dagli anziani espressamente per rendere più difficile il divorzio, essendosi accorti di un abbassamento del livello morale del popolo.

L'i. e il divorzio presso i primitivi meritano di essere studiati profondamente, ma finora ciò non è stato fatto. Da quel poco che qui si è detto si può concludere, almeno con molta verosimiglianza, che il fatto che tanti popoli, incominciando da quelli etnologicamente più primitivi, i raccoglitori, non ammettono il divorzio per principi morali e religiosi, e che esso, dove esiste, è risolto in modi tanto differenti e con conseguenze sociali e morali tanto gravi, dimostra che esso è contro la natura e la società umana. Studiando la psicologia dell'amore presso i popoli primitivi, si rileva chiaramente che l'amore non conosce limiti di tempo e impone perfino il sacrificio di se stesso per la persona amata.

Bibl.: Grenard-Dutreuil du Rhin, *Mission scientifique dans la Haute-Asie*, Parigi 1898, p. 114; E. Martire, *Il divorzio. Guida allo studio e alla discussione*, Roma 1920; W. Schmidt-W. Koppers, *Völker und Kulturen. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Ratisbona 1924, pp. 162-64, 271 e passim; Van Overbergh, *Negritos of Nothern Luzon*, in *Anthropos*, 20 (1925), pp. 426-428; I. Staal, *The Dusuns of North Borneo*, *ibid.*, p. 138; W. Koppers, *La famille dans les civilisations primaires et secondaires*, in *Documents de la vie intellectuelle*, Juvisy 1930, pp. 166-92, 183; Wintzer, *Das Recht Altmexicos*, in *Zeitschrift f. vergl. Rechtswissenschaft*, 45 (1930), pp. 391, 398-99; E. H. Man, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*, ristampa, Londra 1932, pp. 44, 67, 107; S. M. Shirokogoroff, *Social organisation of the northern Tungus*, Sciangai 1933, pp. 209, 222-23, 267; Fr. Pausseln, *Rechtsanschaungen der Eingeborenen auf Ukarra*, in *Bässler-Archiv, Beiträge zur Völkerkunde*, 4 (1934), pp. 39-45; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI, *Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas*, Münster in V. 1935, pp. 187-88, 265, 227, 408, 430; R. Mohr, *Ricerche sull'etica sessuale di alcune popolazioni dell'Africa centrale e orientale*, Firenze 1940, pp. 196, 222-23, 215, 234, 274, 278; Marie du Sacré-Coeur, F. Wilbois, R. Randau, P. Mazé, M. Danel, *La femme noire dans la société africaine*, Parigi 1940, pp. 18, 95, 111; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, VII, *Die afrikanischen Hirtenvölker: Hamiten und Hamitoiden*, Münster in W. 1940, pp. 20-22, 56, 240; L. Vannicelli, *La famiglia cinese. Studio etnologico*, Milano 1943, pp. 116, 133; id., *La religione del Lolo. Contributo allo studio etnologico delle religioni dell'Estremo Oriente*, ivi 1944, pp. 116-27; P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen in drei Bänden*, II, Bruxelles 1948, pp. 393, 395, 396-97. Luigi Vannicelli

III. Nelle legislazioni civili.

La legge mosaica contempla il permesso concesso dal Signore agli Ebrei di ripudiare la moglie *propter aliquam foeditatem* con l'obbligo di consegnarle il libello di ripudio; la donna ripudiata poteva unirsi ad altro uomo, ma non più al primo marito. È questa, anche oggi, la sostanza della legislazione ebraica, per cui sono rimaste lettera morta la revoca della legge mosaica e l'i. ristabilita da Gesù Cristo.

In Grecia il divorzio era contemplato nell'antichissima legge di Gortina, e ad Atene poteva essere richiesto dal marito (ripudio), dalla moglie (abbandono), da ambedue i coniugi consensualmente, e anche provocato da terzi.

Presso i Romani il divorzio ha differente natura per essere il matrimonio costituito da due elementi, convivenza e intenzione di rimanere uniti in matrimonio (*affectio maritalis*), dei quali la seconda deve essere duratura; venendo a mancare l'elemento intenzionale, si scioglie il vincolo. Rari in un primo tempo, i divorzi si moltiplicarono con il rilassarsi dei costumi: numerosi furono i provvedimenti per cercare di frenarne l'uso, ma anche i più severi di Costantino e Giustiniano (*Nov.* 117) non giunsero a disporne la nullità e l'abolizione, ma soltanto la punizione dei coniugi o di uno di essi, poiché alla natura del matrimonio romano ripugnava l'abolizione del divorzio (*Nuptias affectus... facit mutuus... Cum autem semel contractae sint... oportet solutionem sequi aut impunitam aut cum poena, quoniam ex iis quae inter homines eveniunt ligatum omne dissolubile* - *Nov.* 22).

Il divorzio era generalmente ammesso anche dai barbari che invasero l'Italia, ed è solo dopo il Mille, con il sottrarsi del matrimonio alla legislazione civile, che si afferma il principio della i. del matrimonio rato e consumato.

Nei paesi di religione cattolica il divorzio si infiltra con la Rivoluzione Francese. In Francia, introdotto nel 1792, mantenuto nel Codice napoleonico, soppresso nel 1816, è di nuovo introdotto con la legge 27 luglio 1884, che, abolito il *consentement mutuel et persévérant* del Codice, ammette il divorzio per adulterio della moglie (art. 229) e del marito (art. 230); per eccessi, sevizie e ingiurie gravi, comprendendo fra queste anche l'abbandono (art. 231); per la condanna di un coniuge a pena corporale ed infamante (art. 232).

In Spagna il divorzio venne introdotto nel 1932 con l'avvento della repubblica, ma fu poi abolito nel 1938.

In Gran Bretagna il divorzio è differentemente regolato in Inghilterra, Scozia e Irlanda: in Inghilterra è regolato dal *Matrimonial causes act* del 1937, che lo ammette normalmente dopo tre anni di matrimonio, per maltrattamenti (*cruelty*), abbandono del domicilio coniugale per almeno tre anni, adulterio, malattia incurabile di mente che dura da almeno cinque anni, e per *rape, sodomy and bestiality* da parte del marito; in Scozia per adulterio e abbandono malizioso protratto oltre quattro anni, ed è concesso anche alle persone ivi non domiciliate, purché dimoranti da oltre quaranta giorni; in Irlanda il divorzio è autorizzato caso per caso con legge del Parlamento.

In Germania la legge 6 luglio 1938, ampliando le possibilità di divorzio rispetto al Codice, distingueva fra cause colpevoli e cause incolpevoli; le prime sono l'adulterio, il rifiuto di procreare e tutte le altre mancanze dipendenti dal comportamento di un coniuge, che producono un grave perturbamento nella vita coniugale (*Ehezerrüttung*); cause incolpevoli sono lo scioglimento della vita coniugale per tre anni, malattia grave del corpo e dello spirito, la sterilità sopravvenuta posteriormente alla celebrazione del matrimonio. Anche la Svizzera nel suo Codice (artt. 137-51) ammette la ragione latissima del perturbamento coniugale tanto grave che l'altro coniuge non possa pretendere la continuazione della comunione coniugale (art. 142). Similmente il Codice turco ammette il divorzio per perturbamento del matrimonio tale da rendere impossibile la vita comune, ma prevede che esso possa essere domandato solo dal coniuge non colpevole. La Svizzera, oltre il divorzio, ammette alcune cause di scioglimento del matrimonio, che sono in realtà altrettanti divorzi.

In alcuni paesi dopo un certo tempo dalla separazione legale può esser concesso il divorzio (Danimarca, Svezia, Svizzera, Turchia). La procedura è normalmente la contenziosa o la consensuale.

In Russia, nella R.S.F.S.R., il Codice del 1926 considera il matrimonio come un qualsiasi negozio di natura privata, che può essere sciolto liberamente a richiesta di entrambi i coniugi o giudizialmente a richiesta di un solo coniuge. Il matrimonio dicesi registrato oppure di fatto, a seconda che i coniugi lo abbiano denunziato o meno, e conseguentemente si ha anche il divorzio registrato e il divorzio di fatto, a seconda che i coniugi abbiano provveduto o meno a comunicarlo all'ufficiale di stato civile. Nella Russia bianca e nell'Ucraina non è ammesso il divorzio di fatto.

Negli Stati Uniti d'America il divorzio è concesso, con procedimento avanti a una Corte giudiziaria, sedente in giurisdizione d'equità, in generale per adulterio, maltrattamenti (*cruelty*), abbandono del domicilio coniugale. Nel Sud-America non è ammesso in Argentina, Brasile, Cile, Colombia e Paraguay. In Cina il divorzio è ammesso dal Codice civile per bigamia, adulterio, maltrattamenti, abbandono malizioso e continuo, attentato alla vita dell'altro coniuge, assenza per più di tre anni, condanna a più di tre anni di prigione o per delitto disonorante,

maltrattamenti ai parenti diretti in linea ascendente del marito da parte della moglie, che rendano impossibile la vita comune, malattia grave incurabile.

In Italia il divorzio fu proposto dal Ninchi durante la discussione del Codice civile del 1865, che invece ammise lo scioglimento del matrimonio solo per morte di un coniuge (art. 148).

Il vigente Codice ha confermato il principio del Codice del 1865 (art. 149). Tra l'uno e l'altro codice, vari tentativi per l'introduzione del divorzio furono fatti da parlamentari liberali e socialisti, ma invano. La questione ebbe anche un'eco indiretta in sede di discussione per la nuova costituzione (v. sotto).

Oggi in Italia, stante il regime del Concordato (art. 34; e art. 7 della Costituzione), nei confronti almeno del matrimonio concordatario, il giudice italiano, oltre a non poter pronunciare sentenze di divorzio di cittadini italiani, non potrebbe nemmeno dichiarare esecutive le sentenze di divorzi di italiani pronunziate all'estero. Del pari è ritenuto privo di giurisdizione il giudice italiano per lo scioglimento dei matrimoni celebrati in Italia da stranieri con la forma concordataria. È discussa la possibilità per il giudice italiano di decidere sul divorzio degli stranieri (fuori del caso suddetto), come è anche oggetto di discussione la possibilità di dichiarare esecutive in Italia le sentenze di divorzi tra stranieri, pronunciate all'estero, in base alla convenzione dell'Aja del 12 giugno 1902.

In diritto canonico, l'apposizione del *pactum divortiandi* al consenso, nel significato sia di manifestazione concorde delle parti, sia di manifestazione unilaterale, produce la nullità del vincolo solo se le parti o una di esse abbiano inteso riservarsi la soluzione del vincolo religioso o genericamente il modo di riacquistare in maniera definitiva la propria libertà. Se invece i coniugi hanno inteso riservarsi la soluzione del solo vincolo civile, per acquistare la libertà davanti al mondo, ma consci di rimanere vincolati di fronte a Dio, il matrimonio è valido, perché la loro intenzione non vizia il consenso.

BIBL.: E. Lehr, *Le mariage, le divorce et la séparation de corps dans les principaux pays civilisés*, Parigi 1877; V. Salandra, *Il divorzio in Italia*, Roma 1882; C. Gabba, *Il divorzio nella legislazione italiana*, Pisa 1885; C. Stubbe, *Die Ehe im Alten Testament*, Jena 1886; A. Marescalchi, *Il divorzio e la sua istituzione in Italia*, Roma 1889; A. Bartoli, *Del divorzio*, Firenze 1891; C. Gabba, *Pro e contro il divorzio*, ivi 1896; G. Marchesini, *Il principio generale della i. del matrimonio ed il divorzio*, Padova 1902; V. Polacco, *Contro il divorzio*, ivi 1902; E. Roguin, *Traité de droit civil comparé : le mariage*, Parigi 1904; A. Ott, *Die Auslegung der neutestamentl. Texte über die Ehescheidung*, Münster in W. 1911; A. Renton e G. Phillimore, *The comparative law of marriage and divorce*, Londra 1911; A. Cicu, *Il diritto di famiglia*, Roma 1915; E. Martire, *Il divorzio*, ivi 1920; P. Brenna, *Legislazione americana*, Firenze 1920; Stauffer, *Der Ehescheidungszustand in der Schweiz*, 1922; Kafka, *Das tschekoslovakische Ehescheidungs u. Ehetrennungsrecht*, in *Österr. Gerichtszeitung*, 1925; W. Mackenzie, *The practice in divorce*, 4ª ed., Sydney 1925; Eisner, *Der heutige Rechtszustand in Bosnien und Herzegovina*, in *Zeitschrift für osteuropäisches Recht* (1925), p. 368; A. Bergman, *Internationales Ehe-und Kindschaftsrecht*, II e III, Berlino 1926; N. Raiden, *Law and practice of divorce*, Londra 1926; A. Pierard, *Divorce et séparation de corps*, Bruxelles 1927-28; M. Richard-Prassinos, *Le divorce et la séparation de corps en droit comparé et en droit international privé*, Parigi 1928; P. Chaplet, *La famille en Russie soviétique*, Parigi 1929; R. Gibert, *Des causes de nullité de mariage qui sont en même temps des causes de divorce*, ivi 1930; L. Magidson, *Das sowjetrussische Eherecht unter besonderer Berücksichtigung des Eheauflösungsrechtes*, Lipsia 1931; D. M. Kautschansky, *Evolution des sowjetrussischen Eherechts*, ivi 1931; G. Browne, *Law and practice in divorce and matrimonial causes*, 10ª ed., Londra 1931; C. Rosenberg, *Ehescheidung und Eheanfechtung nach deutschem und ausländischem Recht*, 2ª ed., Halle 1931; F. Delgado Iribarren, *El divorcio*, Madrid 1932; N. Hilerio Aguso e B. Sanz Marco, *La ley del divorcio*, ivi 1932; E. v. Caemmerer, *Das neue spanische Scheidungsrecht*, in *Räber Zeitschrift für ausländ. u. internat. Privatrecht* (1932), p. 474; J. Sabath e W. Levinson, *Divorce laws of the United States, Hawai, Alaska, Cuba and Mexico*, Chicago 1932; Wang Tse-sin, *Le divorce en Chine*, Parigi 1932; G. Salvioli, *Sentenze straniere di divorzio e il Concordato con la S. Sede*, in *Riv. di dir. internaz.*, 20 (1932), p. 539; P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2 voll., Città del Vaticano 1932; F. Leske e W. Loewenfeld, *Das Eherecht der europäischen Staaten und ihrer Kolonien*, 4 voll., Berlino 1933-34; L. Cheron, *Les causes de divorce et de séparation de corps en droit international privé comparé*, Parigi 1934; H. Hänschel, *Rechtsvergleichende u. rechtspolitische Untersuchungen über die Ehescheidung*, Zeulenroda 1934; P. Bonfante, *Istituz. di diritto romano*, 10ª ed., Roma 1934, p. 190 sgg.; A. Diaz Pairó, *El divorcio en Cuba*, L'Avana 1935; A. Azara, *Dir. delle persone e dir. di famiglia nel progetto di riforma del Codice civile*, Roma 1935; H. Rattigan, *The law of divorce applicable to Christians in India*, Lahore 1936; H. Auert, *Die Eheauflösung im neuen deutschen Recht*, Berlino 1936; H. Cohn, *The Foreign Laws of marriage and divorce*, Palestina 1937; G. Brunelli, *Divorzio e nullità di matrimonio negli Stati d'Europa*, Milano 1937; L. Brooks, *Matrimonial causes*, Londra 1937; W. Latey, *The matrimonial causes Act 1937 and the summary procedure*, Londra 1937; S. C. Manchanda, *The law and practice of divorce*, Calcutta 1938; A. Gibson, *Divorce law*, 13ª ed., Londra 1938; H. Roquette, *Eheaufhebung u. Ehescheidung nach dem neuen Ehegesetz vom. 6 Juli*, Berlino 1938; H. Vreeland, *Validity of foreign divorces*, Chicago 1938; R. Moureaux-H. Hanbury, *Traité pratique des divorces et des successions en droit anglais*, Parigi 1939; J. Hagedon, *Über die Voraussetzungen der Ehescheidung in den Vereinigten Staaten von Nord-America*, Düsseldorf 1939; W. Kunz, *Die Ehescheidung im schweizerischen Recht*, 2ª ed., Zurigo 1939; B. Rodriquez, *Ley do divorcio*, Lisbona 1940; P. A. d'Avack, *Cause di nullità e di divorzio nel dir. matrimoniale canonico*, Roma 1940. Giulio Pacelli

IV. NELLA STORIA DELLA LEGISLAZIONE ITALIANA.

La prima organica formulazione del problema del divorzio in Italia si deve a Melchiorre Gioia (*Teoria civile e penale del divorzio*, Milano 1803), un sensista sul tipo di Condillac. E la prima incrinatura nella prassi legislativa si ebbe con la promulgazione in Italia del Codice napoleonico (1804 ed anni seguenti), che accoglieva l'istituto del matrimonio civile e del divorzio. Caduto Napoleone, gli Stati italiani tornarono in sostanza al riconoscimento del matrimonio religioso.

Si parlò di divorzio al Parlamento subalpino e quindi in quello italiano in correlazione alle discussioni ed all'introduzione del matrimonio civile, ma più che altro per respingerlo. Come già nelle discussioni in seno alla commissione legislativa, così nei dibattiti parlamentari non si ebbero proposte vere e proprie di introdurre il divorzio. Si ebbe solo la laicizzazione del matrimonio.

Il primo progetto di divorzio presentato alla Camera italiana è del 18 giugno 1867 ad opera dell'on. Salvatore Morelli, anch'egli sensista ed illuminista. Ripeté il tentativo nel 1874, quando il progetto fu ammesso alla lettura, ma non svolto per assenza del Morelli; nel 1875, allorché il Morelli stesso rinunciò a svolgerlo e nel 1878, quando la Camera votò la presa in considerazione, ma il progetto cadde per chiusura di sessione parlamentare; per la stessa ragione cadde nel 1880. Questi progetti passarono tra le ilarità dell'Assemblea, tra l'altro, per la poca serietà giuridica dei medesimi. Ebbero solo alla fine la benevola presa in considerazione del guardasigilli Villa, massone, che fu il continuatore dell'opera del Morelli. Il suo primo progetto è del 1880 e cadde per la chiusura della sessione parlamentare; il secondo del 1881 cadde per la fine della XIV legislatura.

Il divorzio però era divenuto una specie di impegno della sinistra e Zanardelli, guardasigilli nel quarto gabinetto Depretis, il 10 apr., ripropose integralmente il disegno di legge Villa. Però all'ordine del giorno, il disegno di legge Zanardelli non fu mai svolto, perché il suo patrocinatore nel 1884 lasciò l'ufficio di guardasigilli e nessuno riassunse il progetto durante la sessione. Fu il Villa stesso, da semplice deputato, a riproporlo nel 1892, quando cadde per la chiusura della XVII legislatura e nel 1893, quando, rinviato, cadde per la chiusura della 1ª sessione della XVIII legislatura.

L'apatia della Camera fu determinata più che altro dall'opinione pubblica contraria, tenuta desta dall'« Opera dei congressi » (v.), che nel 1881 riusciva a far pervenire alla Camera due milioni di firme, mentre ad alimentare il vento di fronda pro-divorzio ebbe non piccola parte la massoneria.

L'opera della massoneria a favore del divorzio è messa in luce, esplicitamente, dall'encicl. *Humanum genus* di Leone XIII del 20 apr. 1884 (*Civ. Catt.*, 12ª serie, 6 [1884, II], pp. 274-75).

I suoi uomini fecero un ultimo tentativo con il disegno di legge Zanardelli-Cocco Ortu del 26 nov. 1902, promesso già con il discorso della Corona del 20 febbr. dello stesso anno e caduto, dopo essere stato bocciato dalla commissione parlamentare, ad opera specialmente dell'on. Salandra, per la chiusura della XXI legislatura. Ma già l'iniziativa era passata ai socialisti, che fin dal 1901, ad istanza degli onn. Berenini e Borciani avevano presentato un loro progetto, anche se non fatto proprio dal partito; anch'esso però caduto per la chiusura della 1ª sessione della XXI legislatura, e poi per la precedenza lasciata al progetto governativo. Nel 1909 ripropose il problema l'on. Treves, ma senza seguito. Di maggior rilievo è il progetto dell'on. Comandini (12 febbr. 1914), mai però svolto.

Un ulteriore tentativo per introdurre incidentalmente il divorzio, è quello del liberale on. Girardi nel febbr. 1919, il quale però, di fronte alle opposizioni, ritirò la proposta.

Si ritorna di nuovo ai socialisti con il progetto Marangoni-Lazzari, motivato dalla situazione triste di varie famiglie di ex-combattenti, presentato alla Camera il 6 ag. 1920 fra l'indifferenza generale, ed anch'esso caduto con la chiusura dell'unica sessione della XXV legislatura.

Nel 1923, in occasione della discussione della riforma dei Codici, fece un ultimo tentativo il Ferri, al quale si oppose validamente il deputato Martire.

Con il fascismo il divorzio, contrario alla nuova politica religiosa e demografica, non diviene più oggetto di discussione alle Camere. Con l'11 febbr. 1929, data di stipulazione dei Patti Lateranensi tra la S. Sede e l'Italia, l'ordinamento del matrimonio in Italia subisce una radicale trasformazione, essendo riconosciuti, con l'art. 34 del Concordato « al sacramento del Matrimonio, disciplinato dal diritto canonico, effetti civili ».

Per eseguire l'impegno assunto il legislatore italiano promulga la legge 27 maggio 1929, n. 847.

Lo Stato riconosce, sotto alcune condizioni, effetti civili al matrimonio avente i requisiti richiesti dal diritto canonico, mentre regola a parte (legge 24 giugno 1929, n. 1159, art. 7 sgg.; R. D. 28 febbr. 1930, n. 289, artt. 25-28) il matrimonio celebrato davanti ai ministri dei « culti ammessi » e mantiene come facoltativo l'istituto del matrimonio civile, regolato attualmente dal tit. VI (artt. 79-230) del nuovo Codice civile.

L'i. del vincolo, nell'attuale ordinamento matrimoniale italiano, rimane sancita, per il matrimonio « concordatario », dal can. 1118 del CIC, e per il matrimonio civile dall'art. 149 del nuovo Codice civile.

Ci si può chiedere se, dopo i Patti Lateranensi, il legislatore italiano possa introdurre una legge sul divorzio. Per il matrimonio civile lo Stato non ha, a dir vero, alcun impedimento formale, né di diritto costituzionale, come si vedrà, né di diritto internazionale. Per quanto un simile impegno fosse stato chiesto allo Stato italiano nelle trattative per la Conciliazione (cf. C. Biggini, *Storia inedita della Conciliazione*, Milano 1942, p. 124) non ebbe tuttavia seguito.

Però una legge divorzista, anche solo del matrimonio civile, violerebbe lo spirito del Concordato, tenuto anche presente l'art. 1 del Trattato sulla religione cattolica, religione dello Stato, giacché non occorre dimostrare quanto una legge sul divorzio contrasti con lo spirito della religione cattolica, che ritiene indissolubile il Matrimonio per diritto naturale secondario.

Per il Matrimonio religioso invece lo Stato si è obbligato con l'art. 34 del Concordato a riconoscere « al sacramento del Matrimonio gli effetti civili », obbligo che perdura, finché il Matrimonio sussiste secondo le norme del diritto canonico. Se il legislatore italiano volesse istituire il divorzio, anche per questo matrimonio, dovrebbe limitarsi, in contrasto con l'impegno assunto, a non riconoscere ad esso gli effetti civili. Né si può dire, come vogliono alcuni (C. Jemolo, *Il matrimonio*, Torino 1937, p. 198), che il riconoscimento riguardi solo la formazione del vincolo, perché allora lo Stato riconoscerebbe il matrimonio solo nell'istante in cui è celebrato, potendo poi modificarne a suo beneplacito gli effetti civili.

E neppure può accettarsi come valido l'argomento basato sulle pretese modifiche, apportate al Concordato dalla legge 27 maggio 1929, n. 847. Nulla vi è nell'articolo che faccia pensare alla possibilità di una posteriore cassazione degli effetti civili, mentre il Matrimonio continua ad essere in vita secondo le norme del diritto canonico, da cui è disciplinato.

Dovendo quindi perdurare gli effetti civili fino a che il Matrimonio sussiste, è logico che il riconoscimento dell'i., carattere essenziale del Matrimonio secondo il diritto canonico, sia insito nell'impegno derivante dal Concordato. Ciò è confermato dal fatto che la S. Sede consente allo Stato italiano di regolare la materia della separazione personale dei coniugi: questa norma permissiva lascia chiaramente intendere che tutto il resto (e quindi anche l'esistenza del vincolo) è devoluto alla completa giurisdizione della Chiesa.

La questione non è mutata dopo la soppressione della parola « indissolubile » dal progetto della Costituzione, entrata in vigore il 1° genn. 1948. Non si ebbe in sede di Costituente una disputa tra divorzisti ed anti-divorzisti. Il contrasto si svolse sul punto, se la menzione dell'i. del matrimonio fosse tema da inserirsi o meno nella Costituzione.

L'esplicita menzione dell'i. fu introdotta nell'art. 24 del progetto di Costituzione, che in una nuova formulazione divenne art. 23, ma scomparve per un emendamento proposto dall'on. Grilli (Partito Socialista Lavoratori Italiani), votato a scrutinio segreto, ed approvato con 194 voti favorevoli e 191 contrari nella seduta dell'Assemblea Costituente del 23 apr. 1947. Durante le discussioni quasi tutti i relatori ebbero premura di far notare che l'i. del matrimonio « concordatario » era fuori discussione, essendo tutelato dall'art. 7, che ha inserito nella Costituzione i Patti Lateranensi con l'art. 34 del Concordato.

La maggior parte dei trattatisti oggi ritiene che la omessa dichiarazione di i. nell'art. 29 (come divenne l'art. 23 nel coordinamento finale della Costituzione) riguardi solo il matrimonio civile per la ragione indicata. Né valide ragioni possono opporre in contrario quei pochi autori che ritengono che con la soppressione del termine « indissolubile » dopo « matrimonio » la materia debba considerarsi completamente rimessa alla legislazione ordinaria per il matrimonio civile e « concordatario » (cf. V. Falzone, F. Palermo, F. Cosentino, *La Costituzione della Repubblica italiana*, Roma 1948, p. 66). L'art. 29 infatti non può considerarsi come eccezione all'art. 7, perché non contiene alcun enunziato in merito e sarebbe completamente arbitrario arguire dal silenzio una eccezione ad una norma espressamente stabilita. D'altra parte in base allo stesso art. 7 « le modifiche dei Patti Lateranensi » non implicano revisione costituzionale, quando intervenga un accordo tra le due parti contraenti. Ora non essendo possibile alcuna intesa con la S. Sede per una legge sul divorzio, risulta evidente che con legge ordinaria non si potrebbe modificare quanto è stabilito nell'art. 34, rendendo solubile un matrimonio che, per il diritto canonico, da cui è disciplinato, è indissolubile.

Resta possibile una legge sul divorzio solo per i matrimoni civili, che però, come nota l'Azzariti, manifesterebbe solo una faziosità di propositi, come quello di allontanare i cittadini dalla celebrazione del Matrimonio religioso con la speranza della soluzione del vincolo. In tal caso esso diventerebbe controproducente « perché diffonderebbe il convincimento che unico matrimonio sia quello canonico... Si può quindi concludere che l'art. 7 della Costituzione, sebbene riguardi solo il Matrimonio canonico, ha successivamente le sue ripercussioni su ogni specie di matrimonio; sicché se si volesse da noi introdurre il divorzio, dovendo questo per necessità di cose avere applicazione generale, occorrerebbe una legge costituzionale, come se il principio generale dell'i. del Matrimonio fosse stato enunciato nell'art. 29 » (G. Azzariti, *L'i. del matrimonio nelle norme della nostra Costituzione*, in *Iustitia*, 2 [1949], p. 64).

Bibl.: E. Bianchi, *Il divorzio*, Pisa 1879; E. Morselli, *Per la polemica sul divorzio: contro il divorzio ; sociologia e divorzio*, Genova 1902; O. Poggialini, *Il divorzio al Parlamento italiano*, La Spezia 1902; A. Bosco, *I divorzi e le separazioni personali dei coniugi*, Roma 1903; G. Piovano, *Gli undici disegni di legge per la introduzione del divorzio in Italia*, in *Scuola cattolica*, 1920, II, pp. 236-49; F. Meda, *I tentativi parlamentari per la introduzione del divorzio in Italia*, in *Il matrimonio cristiano*, Milano 1931, pp. 123-39; G. Vignocchi, *Lo scioglimento del matrimonio in Italia in seguito al Concordato del Laterano*, in *Studi in onore di M. D'Amelio*, III, Roma 1933, pp. 398-421; F. Cappello, *La nuova costituzione dello Stato italiano ed i suoi rapporti con la legislazione ecclesiastica*, in *Civ. Catt.*, 1948, IV, pp. 229-42; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Milano 1948; G. Azzariti, *L'i. del matrimonio nelle norme della Costituzione*, in *Iustitia*, 2 (1949), pp. 63-64. Pietro Palazzini

V. Nella odierna giurisprudenza italiana.

Nonostante la legislazione italiana ed i patti concordatari, il divorzio in Italia ha preso un aspetto particolarissimo per effetto di altre convenzioni internazionali e delle norme per la trascrizione del matrimonio concordatario, le quali, applicate secondo un certo formalismo giuridico, hanno reso possibile applicare il divorzio in Italia per via traversa. Lasciando da parte le questioni riguardanti gli stranieri che abbiano contratto matrimonio concordatario in Italia e ne chiedano lo scioglimento al giudice italiano (concordemente si è per l'incompetenza del giudice stesso), oppure che abbiano divorziato all'estero, dopo un matrimonio concordato in Italia o dopo un Matrimonio religioso, ovunque contratto, e chiedano la delibazione delle sentenze di divorzio in Italia (i casi sono stati sempre piuttosto rari), conviene considerare il fenomeno per i cittadini italiani.

I. Divorzi per delibazione di sentenze estere. – L'Italia fu, insieme con vari Stati d'Europa, tra i firmatari di una convenzione intesa a regolare i conflitti di legge e di giurisdizione in materia di divorzio e di separazione personale (12 giugno 1902). Per questa convenzione lo Stato partecipante si obbligava, tra l'altro, sotto certe condizioni, a dare riconoscimento ad una sentenza di divorzio pronunziata in Stato firmatario, previa delibazione. La convenzione fu resa esecutiva in Italia con legge 7 sett. 1905, n. 523. Tutto ciò diede modo a cittadini italiani, insofferenti del vincolo matrimoniale, di cercare all'estero quel divorzio che non potevano ottenere in Italia, esigendo poi in Italia la delibazione delle predette sentenze.

È naturale che a questo scopo si scegliessero i paesi più vicini e dove la procedura per il divorzio fosse più spiccia, soprattutto in relazione al tempo di residenza (vera o fittizia) richiesta nel territorio estero per agire come attore o convenuto. Qualche paese divenne in certi momenti preferito dai cittadini italiani in cerca di divorzio. Nell'altro dopo guerra si ebbe la voga dei « divorzi fiumani ». Prima dell'annessione di Fiume all'Italia molti coniugi italiani, acquistando la pertinenza al Comune di Fiume, che per legge fiumana del 2 apr. 1919 teneva luogo della cittadinanza ungherese, prima vigente, ottenevano a Fiume il divorzio mediante sentenza, di cui veniva chiesta poi la delibazione innanzi alle Corti italiane. L'espediente venne a cessare quando, annessa Fiume all'Italia, con il R. D. 20 marzo 1924, n. 324 furono estese a Fiume le disposizioni del Codice civile italiano, relative al matrimonio.

Tuttavia, nonostante il Concordato (1929), nonostante importanti sentenze della Cassazione, come quella dell'11 giugno 1934, escludenti l'esecutorietà di sentenze straniere di divorzio o di nullità di matrimoni concordatari, celebrati in Italia da stranieri o da cittadini italiani, che successivamente avessero assunto la cittadinanza straniera, si continuò per questa via, in casi, sia pure rari, con la compiacenza di alcune Corti di appello italiane.

A Fiume si sostituì l'Ungheria, dove i candidati al divorzio si facevano adottare, acquistando automaticamente la cittadinanza ungherese, presupposto per il divorzio; dopo di che riprendevano quella italiana. Ma all'indomani della guerra civile di Spagna il governo italiano negò il riacquisto della cittadinanza a quegli Italiani che vi avevano rinunziato e troncò così per il momento questa nuova falla apertasi in deroga delle leggi nazionali e degli impegni concordatari.

Il giuoco fu tuttavia continuato altrove. Talune corti d'appello dichiararono esecutive sentenze svizzere di divorzi relativi a persone in possesso della cittadinanza italiana, ovvero della doppia cittadinanza, italiana e straniera, in base alla convenzione italo-svizzera del 3 genn. 1933, approvata con legge 15 giugno 1933, n. 743. Anche questo giuoco venne in parte stroncato dalla circolare dell'8 luglio 1941, n. 2603, per la quale « le sentenze emanate in uno dei due Stati per poter valere nell'altro non devono essere contrarie all'ordine pubblico od ai principi di diritto pubblico che sono colà in vigore ». A questa circolare seguì quella 12 maggio 1942, n. 2705, che richiamava « la inderogabilità della competenza territoriale (determinata dal municipio, nel cui registro di stato civile è stato iscritto o trascritto il matrimonio) della corte di appello per le cause di delibazione delle sentenze straniere che pronunciano il divorzio o la nullità del matrimonio celebrati nel Regno », in relazione al nuovo Codice di procedura civile (art. 28 in rapporto agli artt. 70, n. 2 e 5 e 796). Ciò per evitare l'afflusso dei divorziandi a quelle corti d'appello (Trento, Aquila, Bari, Genova, ed in special modo Torino) che si erano acquistate un primato di arrendevolezza nelle delibazioni stesse.

Ciononostante la Corte di appello di Torino (cf. F. Della Rocca, *A proposito di alcuni recenti indirizzi giurisprudenziali in materia matrimoniale*, Roma 1943, pp. 8-11) avverso il provvedimento del presidente, che esprimeva avviso contrario, in data 29 genn. 1943 stabiliva ancora che ai sensi della convenzione 31 marzo 1939 fra Italia e Repubblica di S. Marino (ormai i divorziandi si orientavano verso la piccola Repubblica in base alla convenzione predetta), il giudice della delibazione, nel concedere esecutorietà alla sentenza straniera deve prescindere dalla competenza del giudice che ha pronunziato la sentenza stessa, essendo tale punto precluso al suo esame (F. Della Rocca, *op. cit.*, pp. 8-11).

Ad un'altra convenzione dell'Italia con la Romania, stipulata sino dall'ag. (5-17) 1880, per cui in base all'art. 14 ogni sentenza civile pronunziata in uno dei due paesi è automaticamente valida nell'altro, hanno fatto quindi appello i divorziandi italiani. E così è cominciato l'afflusso vero o fittizio verso Ilfor (Romania), dove si emanavano sentenze di annullamento di matrimonio « per mancanza di riflessione », e su queste si invocava il predetto art. 14 per l'esecuzione in Italia.

Sugli *annullamenti romeni* richiamò l'attenzione del guardasigilli il procuratore generale di Milano, provocando una circolare del ministro Grassi (30 dic. 1947), che, interpretando il predetto art. 14, faceva presente come non si potessero trascrivere le predette sentenze romene, senza la delibazione, caso per caso, della magistratura italiana. La Corte di appello di Torino fece tuttavia sapere di voler

conservare la sua libertà di giudizio circa l'efficacia automatica degli annullamenti romeni e continuò nella sua linea di condotta.

All'unico scopo della enunciazione di massime interpretative astratte intervenne nella vertenza anche la Suprema corte di cassazione, su ricorso della Procura generale presso la Corte stessa, e a sezioni unite affermò (sent. 25 giugno 1949, n. 1592) la necessità di un preventivo giudizio di delibazione per le sentenze romene.

Le sentenze romene passarono di moda, e prese consistenza un'altra trovata, già prima raramente applicata: l'annullamento della trascrizione dei matrimoni concordatari.

II. Divorzi per « annullamento di trascrizione » di matrimonio concordatario. – Come si è già detto – in esecuzione dell'impegno assunto con l'art. 34 del Concordato – il legislatore italiano promulgò la legge 27 maggio 1929, n. 847, che poneva unilateralmente alcune condizioni al riconoscimento degli effetti civili del Matrimonio religioso, avente i requisiti richiesti dal diritto canonico, ed eccettuava dalla trascrizione alcuni casi, e cioè : 1) il matrimonio, in cui un contraente od ambedue fossero legati, anche tra loro, da altro matrimonio valido agli effetti civili; 2) il matrimonio di un interdetto per infermità di mente (artt. 12, 13).

Prescindendo da tutte le altre questioni che autori e giurisprudenza hanno sollevato attorno a questa legge, di cui la scuola canonistica ha in numerose occasioni lamentato la illegittimità sostanziale per la riduzione notevole dei limiti del patto (come la negazione di effetti civili a matrimoni canonicamente validi), preme ora rilevare soltanto l'abuso che se ne è fatto, per liberarsi da un matrimonio concordatario e poter contrarre un nuovo matrimonio civile.

Oltre la disposizione dell'art. 13 della legge citata sulla trascrizione, occorre ricordare l'art. 85 del Cod. civ. it., che vieta il matrimonio all'interdetto ed inoltre l'art. 120, il quale dice che può essere impugnato anche il matrimonio contratto da colui che, pur non essendo né interdetto né interdicendo, si provi essere stato incapace di intendere o di volere, per qualunque causa, anche transitoria, al momento della celebrazione.

Ora vi è stato chi ha ottenuto l'interdizione (seguita poi da revoca, parimenti all'estero) di persona che aveva contratto matrimonio concordatario « per infermità di mente esistente al tempo del matrimonio » e grazie ad una arbitraria interpretazione dell'art. 16 della legge di applicazione concordataria ottenne parimenti da un tribunale straniero la dichiarazione di nullità della trascrizione del matrimonio concordatario e la conseguente nullità degli effetti civili del matrimonio religioso.

Tali sentenze vennero rese esecutorie in Italia con apposita delibazione di alcune corti di appello.

Ma oltre a ciò, vi sono state Corti di appello italiane (Bologna, ad es.) che hanno esse stesse con una serie di giudicati equiparato il caso di interdizione per infermità di mente, indicato nell'art. 12 n. 3 della legge 27 maggio 1929, n. 847, allo stato di infermità di mente (incapacità naturale), ancorché contingente e non seguita da declaratoria di interdizione, e, distinguendo tra il momento giuridico (di natura civile) della trascrizione, e quello sacramentale anteriore della celebrazione canonica, hanno sentenziato per l'annullamento della trascrizione. In pratica hanno così aperta la via alla celebrazione di un nuovo matrimonio civile, ultimo scopo dei ricorrenti, che pur di conseguire l'intento non hanno temuto di cadere nel ridicolo di un momento di demenza, compiacentemente documentata dai periti ed avallata dalla Corte.

Questi indirizzi giurisprudenziali, molto discutibili e discussi, anche nel piano puramente giuridico, hanno portato a delle constatazioni molto ovvie. Che cioè la legislazione italiana in materia di applicazione dell'art. 34 del Concordato presentava delle falle, e che occorreva rimediare. È sorto così il disegno di legge di modifica dell'art. 72 del Codice di proc. civ., ormai approvato dal Senato e Camera (14 luglio 1950) per l'aumento dei poteri del pubblico ministero, incaricato della tutela della legge. Con la facoltà che gli è data di impugnare le sentenze, si spera che sia preclusa per sempre la via ad una giurisprudenza che, tutto sommato, non sembra rispondere a tutto l'ordinamento giuridico italiano in materia matrimoniale.

Bibl.: A. P. Sereni, *Divorzio (Diritto internazionale)*, in *Nuovo digesto italiano*, V, p. 102 sgg.; P. A. D'Avack, *Il principio dell'i. e l'efficacia civile delle sentenze straniere di divorzio nei riguardi dei matrimon icanonici concordatari*, in *Il diritto ecclesiastico*, 43 (1933), p. 599 sgg.; A. Ravà, *Lezioni di diritto civile sul matrimonio*, 3ª ed., Padova 1935, p. 568 sgg.; A. Piola, *La competenza giurisdizionale ecclesiastica sul matrimonio e i suoi limiti civili*, ivi 1938; G. Stocchiero, *Il matrimonio in Italia*, Vicenza 1939, p. 451 sgg.; F. Della Rocca, *A proposito di alcuni recenti indirizzi giurisprudenziali in materia matrimoniale*, Roma 1943; L. Marmo, *Il giudizio di delibazione nella Convenzione tra l'Italia e S. Marino e l'art. 34 del Concordato*, in *Il diritto ecclesiastico*, 53 (1943), p. 256 e sgg.; V. Bassano, *Sulla pronunzia di divorzio tra stranieri in Italia*, *ibid.*, 54-55 (1944-45), p. 148 sgg.; G. Lenti, *Impugnabilità della trascrizione del matrimonio concordatario per incapacità naturale del contraente*, in *Archivio di ricerche giuridiche*, 2 (1948), coll. 934-46; G. Patrizi di Ripacandida, *Sulla delibazione delle sentenze romene*, in *Il diritto ecclesiastico*, 58 (1948), pp. 59-64; P. Gismondi, *Matrimoni concordatari contratti da stranieri e la pronunzia diretta di divorzio dal giudice italiano*, *ibid.*, pp. 34-36; C. Rebuttati, *Trascrizione del matrimonio e interdizione successiva*, *ibid.*, pp. 405-19; G. Lenti, *Il diritto matrimoniale concordatario e la Cassazione a sezioni unite*, in *Monitor ecclesiasticus*, 74 (1949), pp. 202-12; M. Berri, *I ricorsi nell'interesse della legge in materia matrimoniale discussi davanti alle Sezioni unite della Cassazione*, in *Iustitia*, 2 (1949), p. 42; id., *Postille al discorso d'inaugurazione del procuratore generale*, *ibid.*, 3 (1950), pp. 2-3; id., *Sugli attentati alla stabilità del vincolo matrimoniale*, *ibid.*, p. 28; M. Bartolemei, *Divorzi esteri, Concordato e la giurisprudenza della Cassazione*, *ibid.*, pp. 31-33; G. Lenti, *I mezzi di difesa contro la giurisprudenza divorzistica*, in *Monitor ecclesiasticus*, 75 (1950), pp. 127-34.

Pietro Palazzini

VI. Questioni morali.

L'i. del matrimonio rato e consumato, è, come dicono i teologi, di diritto naturale secondario. Da ciò muove una questione preliminare che sta alla base di tutte le questioni morali relative al divorzio : chiedere o pronunziare il divorzio civile è cosa per sé intrinsecamente cattiva ? La questione è dibattuta, da quando il moltiplicarsi delle leggi civili, sanzionanti il divorzio, ha messo sul tappeto una questione così intimamente legata a numerosi riflessi pratici. La Chiesa non ha a tutt'oggi risolto autenticamente la questione ed il voler argomentare dalle risposte o dai decreti del S. Uffizio o della Penitenzieria Apostolica in proposito è opera pressocché vana, stante la cura e la ponderazione usata nel frasario adoperato dalla S. Sede.

Una cosa tuttavia pare certa ed è la constatazione di una maggiore larghezza delle risposte del S. Uffizio e della S. Penitenzieria, a noi note, dalle prime alle ultime (si vedano le risposte del S. Uffizio 19 dic. 1860, 3 apr. 1877; Sacra Romana ed Universale Inquisizione, 25 giugno 1885, 27 maggio 1886; la risposta del nunzio apostolico del Belgio 14 sett. 1886, del S. Uffizio 26 luglio 1887; della S. Penitenzieria 4 apr. 1887, 4 giugno 1890 e l'ultima risposta del S. Uffizio del 6 ag. 1906). Il campo è però ancora libero alle dispute teologiche. Ora di fronte ad un discreto numero di autori, sostenitori ancora dell'intrinseca malizia degli atti in questione (i loro nomi ed i loro argomenti possono leggersi in A. De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruges 1927, n. 399), sta una maggioranza si potrebbe dire qualificata, la quale nega che il chiedere o il pronunziare il divorzio siano atti di per sé intrinsecamente cattivi.

Non è senza significato che tra questi si sia allineato

lo stesso card. Pietro Gasparri nella nuova edizione del suo *De matrimonio* pubblicata dopo il Codice (II, Roma 1932, p. 337, n. 1324): egli che in antico aveva sostenuto la sentenza opposta, e quando faceva la sua ritrattazione era annoverato tra i cardinali membri del S. Uffizio.

Se si considera, poi, la cosa in se stessa, chiedere o pronunziare il divorzio non paiono atti involventi una malizia intrinseca. La sentenza di divorzio infatti, in sé considerata, importa solamente la soluzione delle formalità civili, e non la soluzione del vincolo matrimoniale, che rimane intatto.

Se si guarda poi: 1) alla cattiva intenzione di violare la legge dell'i. del matrimonio o di usurpare la giurisdizione ecclesiastica, questa può mancare nel giudice o nel sindaco che proclama il divorzio; 2) non si dà inoltre cooperazione diretta ed immediata al peccato altrui da parte del giudice o del sindaco, nel caso che i coniugi chiedano la soluzione senza poi voler contrarre un nuovo matrimonio; ma solo indiretta e mediata; 3) lo scandalo indiretto, che può da ciò sorgere, in parte può essere rimosso da un'opportuna dichiarazione fatta dal giudice o in altro modo per cui risulti che la sentenza non tocca il vincolo coniugale; può essere poi scusato da una ragione proporzionata.

Da tutto ciò però non segue che questi atti possano essere posti lecitamente.

Rimane la cooperazione materiale indiretta e mediata a cattive azioni altrui, più remota nella richiesta, meno invece nella sentenza di divorzio, rimane la cooperazione agli effetti, che conseguono dal divorzio, sia per la prole, come per le famiglie e la società; rimane, come si è detto, lo scandalo indiretto, che può essere provocato nel popolo per la richiesta o per la sentenza di divorzio.

Perciò anche se questi atti non sono di per sé cattivi, non per questo diventano leciti. Occorre rimuovere lo scandalo indiretto o, almeno, che esista una causa grave, proporzionata per poterlo permettere. A maggior ragione questa causa proporzionata occorre per legittimare la cooperazione mediata ai peccati altrui ed agli effetti cattivi della legge. Quando tutto ciò manca, gli atti sono certamente illeciti. In una causa di divorzio per quanto volutamente semplificata in molte legislazioni odierne (quasi ad allettare i richiedenti), intervengono varie persone. Occorre perciò vedere la parte che ciascuno vi rappresenta per giudicare della liceità o meno di questa cooperazione.

I. I coniugi e la domanda di divorzio. – La prima parte, in ordine di tempo, è materialmente rappresentata dai coniugi, almeno finché le legislazioni civili riserveranno ai coniugi o almeno ad uno di loro l'azione giudiziale per il divorzio, e non arriveranno a concedere divorzi *ex officio*, oppure a richiesta di altri interessati all'infuori dei coniugi.

1. È lecita la domanda di divorzio solamente quando i coniugi chiedono il divorzio civile, non già perché intendano la soluzione del vincolo, per contrarre altre nozze, ma solo perché il matrimonio sia privato degli effetti civili ed essi vengano così liberati da gravi incommodi, da cui non riescano ad esimersi per altre vie (S. Penitenzieria, 30 giugno 1892; S. Uffizio, 6 ag. 1906). Il caso si può presentare specialmente in quei paesi, come gli Stati Uniti d'America, che ammettono solo azioni di divorzio e non di separazione personale dei coniugi, specialmente per evitare azioni o riconvenzioni per abbandono del tetto coniugale.

2. Se i coniugi possono ottenere il fine che si propongono con la sola separazione personale e dei beni, è evidente che non è lecito chiedere il divorzio mancando allora qualsiasi motivo.

3. A maggior ragione non possono chiedere il divorzio, per poter passare a nuove nozze, perché in tal caso chiederebbero una cosa senza dubbio cattiva e ripugnante al diritto divino.

4. Poiché le cause matrimoniali sono di competenza del fòro ecclesiastico, non è lecito per sé ai coniugi chiedere il divorzio civile, se non dopo aver ottenuta dal competente tribunale ecclesiastico la sentenza di nullità o di separazione personale.

Non di rado nei paesi ove vige il divorzio anche i fedeli, per ignoranza religiosa e scarso sentire cristiano, per avere la separazione personale chiedono il divorzio dai tribunali civili.

Se così separati vivono in buona fede, è conveniente non toglierli da questa loro buona fede, perché difficilmente può sperarsi qualche frutto dall'ammonizione e del resto spesso non hanno possibilità di ottenere dal tribunale ecclesiastico una sentenza che produca ancora effetti civili.

Quanto ora comunemente si insegna sembra in contrasto con alcune risposte date dalla Chiesa in materia, tramite la S. Congregazione del S. Uffizio, ma occorre tener presente che quelle risposte riflettevano un clima particolare, e cioè le circostanze religiose, politiche e civili della Francia del 1884, all'indomani della restaurazione delle leggi divorziste (S. Uffizio, 28 maggio 1886).

Tant'è vero che per questa severità, sorti dei dubbi nel Belgio, la S. Congregazione del S. Uffizio, tramite il nunzio apostolico, dichiarò il 14 sett. 1886 che il decreto del 28 maggio 1886 non riguardava il Belgio. In casi particolari anche la S. Penitenzieria, in risposte particolari, si uniformò a questo tono di severità. Dichiarò ad esempio non essere lecito chiedere il divorzio: *a*) per poter aprire un ufficio pubblico come mezzo di sostentamento (5 genn. 1887); *b*) per evitare danni temporali ed incommodi gravi (3 genn. 1891); *c*) per procurare il bene spirituale di una nipote orfana (3 giugno 1891); sebbene in questi diversi casi fosse chiara l'intenzione di non contrarre nuove nozze, finché viveva il primo coniuge (cf. *Nouvelle revue théologique*, 19 [1887], p. 74; 23 [1891], pp. 671, 677).

Al quesito se fosse lecito ricorrere al divorzio, come all'unico mezzo efficace per disconoscere la paternità di figli adulterini, la S. Penitenzieria rispose il 7 genn. 1892: « non licere »; ma allo stesso caso il 30 giugno 1892 rispondeva invece: « Orator consulat probatos auctores » (*ibid.*, 24 [1892], p. 528 sgg.).

E l'opinione degli autori, almeno di buona parte di essi, è quella che nel caso esposto esista una causa proporzionata per chiedere il divorzio. Oltre il disconoscimento della paternità una causa gravissima e proporzionata, per chiedere il divorzio, sarebbe, a giudizio degli autori, un pericolo particolare nell'educazione della prole, un danno eccezionale nei beni di fortuna.

5. Il coniuge contro cui viene intentata azione di divorzio può introdurre la cosiddetta domanda riconvenzionale. Allora infatti non si domanda direttamente il divorzio, ma si domanda che, se il divorzio verrà pronunciato a richiesta della parte attrice, venga pronunziato in proprio favore.

6. Riguardo all'amministrazione dei Sacramenti ai divorziati, occorre vedere la liceità o meno della richiesta del divorzio da parte dei coniugi.

È evidente che se si tratta della parte che ha subìto il divorzio, senza far nulla per ottenerlo, può essere senz'altro ammessa ai Sacramenti. Ugualmente se si tratta della parte che ha chiesto il divorzio nelle condizioni di liceità sopra esposte. Se invece si tratta di persona che ha chiesto il divorzio illecitamente, occorre ancora distinguere: *a*) se non ha contratto nuovo matrimonio, né intende contrarlo, dovrebbe riprendere la vita comune; ma se ciò è impossibile, ottenuta nel fòro ecclesiastico la sentenza di separazione, può essere ammessa ai Sacramenti; *b*) se ha contratto un nuovo matrimonio, si trova in concubinato ed ai Sacramenti non può essere ammessa, se non sciolto il concubinato, e riparato lo scandalo, e dopo aver ottenuto nel fòro ecclesiastico la sentenza di separazione.

II. Gli avvocati e le cause di divorzio. – Quando i fedeli chiedono lecitamente il divorzio, anche gli avvocati, in quanto cooperatori dei clienti, lecitamente concorrono ad ottenerlo. 1) È tollerato inoltre che un avvocato cattolico difenda la causa di un coniuge contro l'altra parte, che chiede il divorzio. E in genere

se l'avvocato sostiene le parti di difensore del vincolo in cause di divorzio, quando si tratta di vero e valido Matrimonio, non vi è altra difficoltà all'esercizio della sua professione all'infuori del fatto che la causa viene trattata in un fòro incompetente, cioè nel fòro civile. Ora la S. Sede ha dichiarato che la cooperazione in queste cause può essere tollerata « purché consti al vescovo della probità dell'avvocato, e l'avvocato non faccia nulla, che defletta dai principi del diritto naturale ed ecclesiastico » (S. Uffizio, 22 maggio 1860). 2) Ma se i coniugi o senza giusta ragione o con cattiva intenzione di passare poi a nuove nozze, chiedono il divorzio, non possono certo gli avvocati assumere lecitamente il patrocinio della causa, senza gravissimo motivo, come, ad es., un notevole danno. Stante la gravissima causa potranno patrocinare il cliente, senza uniformarsi alle di lui intenzioni.

III. I giudici e il divorzio civile. – Il giudice civile, che tratta cause di divorzio e pronunzia le sentenze relative, come se si trattasse di materia pertinente al fòro civile, agisce illecitamente ed ingiustamente, in quanto usurpa la giurisdizione della Chiesa. Alcuni autori vorrebbero sostenere che, in questo caso, la Chiesa supplisce la giurisdizione, ma non se ne vede la necessità, né da parte dell'atto oggettivamente considerato, né da parte dei coniugi o del bene pubblico. Che se riconosca la potestà della Chiesa, agisce lecitamente solo nel concorso di queste condizioni: 1) intenda solo gli effetti civili del matrimonio; 2) abbia gravissimi motivi di trattare la causa; 3) a prevenire lo scandalo ammonisca sia i coniugi che gli altri che la propria sentenza tocca non già il matrimonio, ma solo gli effetti meramente civili; 4) non esista un'espressa proibizione della Chiesa.

Praticamente, escluse speciali circostanze, e la positiva proibizione della Chiesa, è lecito ai giudici cattolici pronunciare la sentenza di divorzio, rimosso lo scandalo e dopo aver adoperato tutti i mezzi possibili per rimuovere i coniugi dal loro proposito, quando per forza dello stretto tenore della legge non possono fare diversamente.

Ugualmente gli officiali di Stato civile e gli altri funzionari obbligati in forza dell'ufficio a prestare il loro ministero potranno cooperare a mandare ad effetto la sentenza in ordine agli effetti civili.

Un ultimo quesito può essere proposto in materia. Sussistendo il primo matrimonio valido « in facie Ecclesiae », è lecito all'ufficiale civile assistere al matrimonio civile del coniuge divorziato?

Il S. Uffizio con decreto del 27 maggio 1886 *ad 3um* ha dato risposta negativa, e già la stessa risposta era stata data dalla Penitenzieria in data 28 nov. 1883. E la ragione è evidente: altro è togliere gli effetti civili ad un Matrimonio religioso, altro è cooperare ad ammettere questi stessi effetti civili a coloro che non sono e non possono essere veri coniugi.

Una sentenza più benigna è tuttavia difesa da alcuni autori (cf. A. De Smet, *op. cit.* in bibl. n. 406). In pratica in quei luoghi dove vige la legge del divorzio, anche i sindaci, che uniscono in matrimonio civile dei divorziati spesso sono in buona fede. Se, turbati nella loro buona fede chiedono consiglio al sacerdote, occorre interpellare l'Ordinario sul modo di agire.

Il caso è quasi impossibile in Italia, dove non esiste la legge del divorzio. Che cosa poi si debba pensare di quei coniugi, giudici ed avvocati, che anche in Italia in frode non solo alla legge ecclesiastica e concordataria, ma alla stessa legge civile, curano la delibazione di sentenze straniere di divorzio, è stato sopra detto, quando si è parlato di giudici ed avvocati che invadono il potere giurisdizionale esclusivo della Chiesa nelle cause riguardanti la sostanza del matrimonio, e di coniugi che chiedono il divorzio per passare a nuove nozze.

Bibl.: M. Mielziner, *The jewish law of marriage and divorce, in Ancient and modern times and its relation to the law of the State*, Cincinnati 1884; I. Planchard, *Les décisions du St-Siège et la loi du divorce*, in *Nouvelle revue théologique*, 18 (1886), pp. 473-501; G. I. Waffelaert, *Question du divorce, ibid.*, pp. 502-506; A. Boudinhon, *Trois décisions relatives au divorce civil*, in *Le canoniste contemporain*, 15 (1892), pp. 223-28; A. Villien, *Divorce*, in DThC, IV, coll. 1455-78; W. G. Smith, *Divorce*, in *Cath. Enc.*, V, pp. 54-69; I. Duvic, *Législation civile du Canada concernant le mariage et le divorce*, Ottawa 1912; I. E. Gigot, *Christ's teaching concerning divorce*, Nuova York 1912; A. Castelein, *Droit naturel*, Bruxelles 1912, pp. 561-76; J. Schouler, *Marriage, Divorce, Separation and domestic relations*, 3 voll., 6ª ed., Blackemore 1921; A. De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruges 1927, nn. 371-81; G. Kiselstein, *A propos du divorce civil*, in *Revue ecclésiastique de Liège*, 19 (1927-1928), pp. 3-18; R. Le Picard, *La communauté de la vie conjugale, obligation des époux*, Parigi 1930; J. Pitrus, *The problem of divorce, a solution according to tomistic doctrine*, Friburgo 1930; P. Gasparri, *De matrimonio*, II, Città del Vaticano 1932, pp. 323-37, nn. 1304-26; Thibault-Laurent, *La première introduction du divorce en France sous la Révolution et l'Empire*, Montpellier 1939; R. Piret, *Le statut de la famille et du patrimoine familial*, Tournai 1942, pp. 63-82; R. Le Picard, *Le divorce et le clergé dans la France de l'armistice et de l'après-guerre*, Parigi 1943; V. Heylen, *De matrimonio*, 9ª ed., Malines 1945, pp. 362-760; R. Le Picard, *Divorce et bien public*, Parigi 1946; F. M. Cappello, *De matrimonio*, 5ª ed., Torino-Roma 1947, pp. 830-40, nn. 833-40; I. Aertyns-C. A. Damen, *Theologia moralis*, II, 15ª ed., Torino 1947, pp. 675-677, n. 925; R. Naz, *Divorce*, in DDC, IV, coll. 1315-25; V. J. Hines, *De coniugum separatione ac de civili divortio in iure canonico et in iure civili Statuum foederatorum Americae Septentrionalis*, Roma 1949.

Pietro Palazzini

INDIVIDUALISMO. – È, in generale, ogni sistema, indirizzo o tendenza che considera l'individuo (v.) come la realtà più autentica ed essenziale (nella sua forma estrema, come l'*unica* autentica realtà), e di conseguenza ripone in esso la norma fondamentale di tutti i valori. In metafisica l'i. equivale pertanto alla negazione di realtà o valori universali che trascendano l'individuo: come tale esso è implicito (sebbene raro sia l'uso del termine in questo senso: Ch. Renouvier, in A. Lalande, *Vocab. techn. et crit. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, p. 484, nota) nelle varie forme di empirismo (v.) e nominalismo (v.) che limitano la sfera della realtà e della verità ai dati concreti (individuali) dell'esperienza. Dai presupposti metafisico-gnoseologici dipendono, logicamente, le ulteriori espressioni sistematiche che l'i. ha assunto particolarmente nel campo etico, religioso, sociale-politico, economico.

Come tendenza e atteggiamento psicologico, l'i. ammette forme temperate, in accordo con il giusto apprezzamento che dei valori individuali fa il cristianesimo, e può avere manifestazioni in tutte le espressioni della vita e dell'azione, ovunque l'individuo accentui contro norme, leggi o canoni tradizionali, contro la comune prassi di gruppi e collettività, le caratteristiche della propria individualità. Anzi talora, sebbene impropriamente, si parla di i. negli stessi gruppi (nazionalità, stirpi, regioni, associazioni) quando tendano alla conservazione, esplicazione e potenziamento delle proprie caratteristiche distinte (biologiche, razziali, culturali) in confronto di altri gruppi e collettività.

Una prima formulazione teoretica del valore assoluto dell'individuo (che, nell'ordine della realtà umana, cui solo si rapporta il termine i., si assume come identico a persona) si ha nell'età classica con le dottrine naturalistiche ed empiristiche di Democrito, dei sofisti, cinici, edonisti e, in sèguito, di Epicuro. Nel pensiero cristiano antico e medievale la chiara coscienza derivata dalla Rivelazione del valore del singolo come persona (è noto il rilievo che assume l'autocoscienza individuale in s. Agostino) è integrata con il senso vivo della comunità e della Chiesa; si possono tuttavia ravvisare manifestazioni di i. in alcuni movimenti e tendenze eretiche tanto nel campo etico che in quello religioso (Begardi, Fratelli del libero spirito, Fraticelli). I valori individuali assumono invece particolare significato e importanza nella

cultura umanistica. Con il Rinascimento l'i. torna ad avere carattere naturalistico (G. Cardano, L. Valla, P. Pomponazzi) permettendo una nuova formulazione teorica di una forma edonistica di vita che rappresenta la prima espressione del libertinismo. Il protestantesimo (v.), per la sua dottrina della giustificazione attribuisce valore assoluto alla coscienza individuale come norma di verità e di azione; e rappresenta pertanto l'inizio di una celebrazione sempre più illimitata della libertà individuale in tutti i campi, religioso, etico, pratico. Nel '600 l'i. riceve un'esplicita formulazione filosofica con i grandi movimenti dell'empirismo (v.) e del razionalismo (v.) sotto il cui impulso si hanno le espressioni del « libero pensiero », dell'utilitarismo morale, delle dottrine politiche e del liberalismo economico del '700. L'illuminismo (v.) può dirsi i. in quanto esalta la ragione individuale e la sua autonomia di fronte a qualsiasi norma estrinseca di autorità, tradizione e Rivelazione. La svalutazione della ragione, per opera principalmente del romanticismo (v.), dà nuove basi alle espressioni individualistiche, portando alla esaltazione della propria individualità come potenza di azione (Fr. Nietzsche). Nell' '800 l'i. acquista significato e valore di lotta politica contro lo Stato, in difesa dei diritti civili dell'individuo e della libertà di coscienza e in seguito si pone in antitesi contro i movimenti socialistici, soprattutto nella formulazione marxista. Tale i. politico, per i suoi diversi fondamenti filosofici ed economici prende forma nei due atteggiamenti, liberale e democratico. Nel '900 l'i. si è espresso in diversi sistemi pragmatistici e soggettivistici, soprattutto inglesi e americani, ed è assunto quasi a significato metafisico (anche se l'uso del termine in questo senso è assente) nelle diverse forme dell'esistenzialismo (v.) che, riprendendo alcuni atteggiamenti di S. Kirkegaard (presso cui il senso vivissimo del valore dell'individuo era alimentato da solidi motivi religiosi), e alcune formulazioni del Nietzsche, attribuisce significato e positività unicamente al singolo in quanto tale e ai suoi momenti esistenziali, comunque intesi e valutati, secondo la particolare teorizzazione che dell'esistenza stessa è data nei vari indirizzi.

Per una chiara definizione delle posizioni dell'i. e una loro oggettiva valutazione è indispensabile esaminarne distintamente le forme principali.

I. I. etico. – In senso rigoroso l'i. etico difende l'assoluta autonomia e indipendenza morale dell'individuo, considerato come fine a se stesso e quindi come norma del bene e del male. Nei sofisti esso si presenta come movimento umanistico di educazione, che tende, traverso una perfetta conoscenza tecnica, alla piena valorizzazione delle capacità (ἀρεταί) individuali, anche nelle sue relazioni politiche. L'i. assume un significato esclusivamente soggettivo ed egoistico nei cinici valorizzanti gli istinti primordiali della natura e nei cirenaici che trasformano la morale nell'arte del piacere (cf. Diogene Laerzio, II, 87 sgg.). Tale edonismo trova la sua formulazione completa nel sistema di Epicuro (*ibid.*, 136 sgg.). Non ne differisce, sostanzialmente, lo scetticismo (v.) sia antico (Pirrone, *ibid.*, 101 sgg.) che moderno, nella esclusione di qualsiasi norma universale dei valori morali. Nel '600 e '700 l'i. etico prende forma di utilitarismo (v.). La morale kantiana non può, propriamente, dirsi individualistica, poiché sebbene essa rifiuti ogni norma estrinseca o trascendente della moralità, tuttavia la ragion pratica si pone, nella coscienza individuale, come legge essenzialmente universale. Al contrario, vanno, logicamente, ricondotti all'i. l'intuizionismo (v.) e sentimentalismo morale (D. Hume, Scuola scozzese, Fr. Hutcheson, Th. Reid; lo Shaftesbury difende un i. « altruistico » in quanto il singolo, perfezionando sé nella piena e ricca esplicazione dell'individualità, si armonizza con la società e con il mondo) che ascrive i valori morali a un fattore o principio per natura sua individualistico, qual'è, principalmente, il sentimento; e l'etica niciana, che, pur ammettendo una morale oggettiva, adatta per le masse, sottrae a qualsiasi norma etica che non sia la propria azione e volontà di potenza le individualità eminenti (etica del « superuomo »). Nella prassi l'i. etico, se spinto alle sue logiche conclusioni, si traduce nel più assoluto anarchismo morale, in quanto non è riconosciuta, in ogni ordine di attività, nessuna norma superiore e universale che valga come legge imperante e direttiva delle volontà individuali. Tale forma estrema è stata teorizzata nel radicalismo individualistico di M. Stirner che propugna la piena emancipazione dell'individuo – fuori di cui non c'è bene o legge o volontà – e quindi un assoluto egoismo teoretico-pratico (cf. *Der Einzige und sein Eigentum*, Lipsia 1845; trad. it. di E. Zoccoli, 3ª ed., Torino 1921). Ateismo e assoluto relativismo caratterizzano anche l'i. pessimistico di J. A. Bahnsen che, contro la volontà universale dello Schopenhauer, ammette soltanto, quali forze originarie e operanti del reale, le personalità finite (« enadi »), tormentate in se stesse dalla irrazionalità e divisione (cf. *Beiträge zur Charakteriologie*, 2 voll., Lipsia 1867).

II. I. religioso. – In senso stretto propugna l'indipendenza dell'individuo da ogni fede e Rivelazione positiva : storicamente esso fu tra le rivendicazioni essenziali del libero pensiero e del deismo (v.). La tendenza diffusa (che ha avuto teorizzazione sistematica in F. Schleiermacher) a considerare la religione come esclusiva questione della coscienza, del sentimento e delle aspirazioni individuali, è un'altra manifestazione dell'i. religioso : logicamente essa conchiude alla effettiva dissoluzione di ogni contenuto oggettivo, dogmatico, universale della fede e quindi al soggettivismo religioso. Come tendenza l'i. religioso è alla base, come si è accennato, di molti movimenti eretici medievali; del protestantesimo di cui rappresenta un elemento essenziale nella sua intima struttura dottrinale (v. lutero; riforma); del giansenismo (v.) e del modernismo (v.) che attribuisce, nella determinazione della norma e delle verità di fede, funzione essenziale all'esperienza religiosa (v.), innanzi tutto dei singoli individui. Un'ulteriore espressione di i. religioso (di cui si presentano talora manifestazioni temperate nelle stesse scuole spirituali cattoliche) si ha nella tendenza (e nella relativa dottrina) a sottovalutare il culto e le espressioni pubbliche della pietà (liturgia), e quindi anche l'organizzazione giuridica, sociale, gerarchica della Chiesa, per anteporvi, in misura più o meno esclusiva, la preghiera e la pietà individuale (v., per una valutazione di questo aspetto dell'i., le voci chiesa; corpo mistico; comunione dei santi).

III. I. sociale-politico. – È il sistema che considera quale unica ragion d'essere della società, delle sue forme e sviluppi il bene e l'interesse individuale. Individualistiche sono pertanto le forme che derivano l'origine dello Stato dal contrattualismo : J. Locke, Th. Hobbes (la società nasce dal conflitto dei diritti degli individui, con lo scopo di garantirne i beni essenziali), J.-J. Rousseau (la società è frutto di un libero contratto dei singoli e deve valere come semplice tutela delle libertà e dei diritti naturali individuali). Nella concezione individualistica l'individuo, come depositario e portatore di tutti i valori, è la sola vera realtà e conserva nella collettività sociale la sua radicale autonomia. Non c'è nella società altra perfezione o contenuto spirituale se non quello che è posto in atto dalla collettività degli individui : la struttura della società va intesa unicamente come complesso o somma di valori, rapporti e diritti individuali, fra di loro coordinati e armonizzati (concezione « atomistica » della società). La società non ha quindi valore per sé, né è concepibile una vera e propria subordinazione di diritti individuali a doveri sociali : i diritti individuali trovano il loro limite soltanto in analoghi diritti degli altri individui. Compito dell'autorità (che nella concezione individualistica non è se non la sintesi delle volontà individuali) è pertanto proteggere la libertà individuale e garantirne il massimo sviluppo. Di conseguenza è ridotto al minimo l'intervento dello Stato in qualsiasi ordine di attività : educazione, istruzione, cultura, religione, scuola, famiglia. È dovuto, in parte, all'i. politico (che nella prassi ammette anch'esso gradazioni varie, da un sano liberalismo alla sua estrema espressione nell'anarchismo politico) l'affermarsi nei regimi moderni delle forme democratiche a suffragio universale e rappresentanza popolare.

All'i. sociale va riferita la prassi e la dottrina dell'atteggiamento anticonformista e antitradizionalista che ri-

vendica all'individuo il diritto di libera discussione e critica di ogni opinione, istituzione, tradizione, autorità, legge, credenza (libertini, liberi pensatori, enciclopedisti). L'influsso dell'i. sociale ha particolari riflessi nel campo pedagogico tutto improntato a un naturalismo ottimistico per cui i vincoli sociali vengono spesso considerati come mortificazioni del libero sviluppo dell'uomo (Rousseau).

IV. I. ECONOMICO. – Deriva dal principio ottimistico che il libero sviluppo dell'iniziativa privata porta anche al massimo sviluppo sociale. Storicamente esso coincide con il liberismo economico teorizzato da A. Smith, e poi dai grandi rappresentanti della scuola economico-liberale (J. Bentham, J. Stuart Mill; v. LIBERALISMO). L'i. economico difende la piena esplicazione e quindi protezione dell'iniziativa privata : qualsiasi forma di attività, intrapresa e concorrenza va ammessa e stimolata nell'acquisto, nella produzione, distribuzione e consumo della ricchezza. Dal libero gioco delle attività dei singoli, dal mutuo intreccio e urto degli interessi individuali si realizzerà necessariamente, insieme con l'utile privato, il maggior bene comune consentito dalle leggi economiche. Tali principi vengono invocati per ogni forma e momento dell'attività economica : è quindi negato, in linea di principio, l'intervento dell'autorità nella gestione delle imprese e dell'industria, nei conflitti fra capitale e lavoro, nella determinazione del contratto, qualità, quantità, moralità e altre circostanze del lavoro stesso; e in genere è esclusa una regolamentazione legislativa della produzione, del prezzo, del consumo delle merci. L'i. economico ha avuto la sua massima espressione, talora, purtroppo, con una fedeltà abbastanza rigorosa ai suoi principi teorici, nelle forme estreme del capitalismo (v.) moderno.

L'i. presenta indubbiamente, nella sua generale formulazione teorica, un aspetto positivo, in quanto sottolinea il valore incondizionato che compete all'individuo come essere ontologico, anteriore, dal punto di vista metafisico, alla società. La valorizzazione del singolo come soggetto spirituale e libero, responsabile della propria perfezione morale, è nell'essenza del cristianesimo che ha condannato, nel passato e nel presente, ogni concezione in cui l'individuo venga inteso unicamente in funzione dello Stato, elemento contingente e transitorio delle strutture sociali, ad esse subordinato nella sua esistenza, azione e libertà. Tanto l'hegelismo il quale, negando ogni fine trascendente del singolo, vede nello Stato l'esclusiva realtà in cui e per cui si attua l'Assoluto ideale, quanto il collettivismo marxista, che nella depressione dell'individuo a valore naturalistico ne misconosce, di fronte alla collettività e ai suoi fini terrestri, l'autonomia e la libertà, non rispondono all'autentica situazione dell'uomo come soggetto metafisico di attività e responsabilità spirituale. L'i. rappresenta pertanto un legittimo richiamo al senso della realtà ontologica del singolo. Ma il suo errore sta nel non riconoscere il valore universale della natura e della ragione umana e quindi nella negazione dell'essenzialità del suo rapporto sociale. Soltanto nella sua capacità di comunicazione nel vero e nel bene il fanciullo può diventare uomo (pedagogia) e l'uomo tendere a un perfezionamento sempre più grande, sia personale che collettivo. La persona umana, come principio spirituale situato nel tempo e legato a un organismo biologico, non si definisce adeguatamente (nella educazione, nella scienza, nell'arte, nella cultura, nell'etica, nella religione) se non nel rapporto con i molti, in un mutuo scambio di beni e valori. La prima e più essenziale conquista dell'uomo come essere spirituale, la verità, non è opera esclusivamente individuale ma, in gran parte, sociale. L'individuo in quanto tale, ossia isolato nella sua esclusiva singolarità, è quindi un'astrazione, com'è astrazione qualsiasi dissociazione e isolamento dei valori umani (p. es., l'« homo oeconomicus »). La società è, nella storia e nel divenire dell'essere umano, realtà altrettanto positiva e operante quanto lo è, nell'ordine metafisico, la struttura ontologica per cui l'individuo si regge nel suo essere : se essa non va intesa, contro quanto pretende l'idealismo, come l'Assoluto in cui l'individuo emerge quale fuggitivo momento, e di nuovo, in quanto tale, è sommerso, si pone nondimeno come la condizione e lo strumento essenziale dell'attuarsi teoretico e pratico dell'individuo. E ciò in accordo, per quanto è dato alla mente umana comprendere, con la struttura universale dell'essere, organicamente compatta in un rapporto intrinseco di solidarietà metafisico-cosmica. Il significato e la funzione che vanno riconosciuti alla Chiesa come società soprannaturale sta appunto nella sua intima rispondenza alla natura sociale dell'essere umano.

Se pertanto c'è un sano i. che riconosce, nell'ordine storico, etico, pedagogico, sociale-politico-economico, l'autonomia metafisica e quindi i diritti originari della persona umana di fronte alla società, esso non può tuttavia non tener conto dell'immanenza della socialità alla stessa persona umana, e va pertanto temperato, nelle sue formulazioni ed esplicazioni, secondo le esigenze che fa valere – per la sua stessa natura e secondo le contingenti circostanze storiche – la consistenza, la saldezza, la perfezione del vincolo sociale. È sulla base di tale concezione del rapporto individuo-società che il pensiero cattolico, affermando il valore e l'autonomia della persona, principio interiore di responsabilità morale, ne preclude, nella teoria e nella prassi, con l'impegno della solidarietà sociale, la dissoluzione e la mortificazione nell'egoismo (v.), necessaria conclusione logica dell'i. Per questo il pensiero cristiano ha sviluppato e va sviluppando, in opposizione alle gravi deviazioni dell'i., il nuovo concetto di personalismo (v.).

BIBL.: F. La Dantec, *L'individualisme et l'erreur individualiste*, Parigi 1898; C. Fournier, *Essai sur l'i.*, ivi 1901; V. Basch, *L'i. anarchiste : Max Stirner*, ivi 1904; G. Palante, *Combat pour l'individu*, ivi 1904; A. L. Martinazzoli, *La teoria dell'i. secondo J. S. Mill*, Milano 1905; E. Calò, *L'i. etico del sec. XIX*, Napoli 1906; A. Schatz, *L'i. économique et social*, Parigi 1907; G. Vidari, *L'i. nelle dottrine morali del sec. XIX*, Milano 1909; P. Archambault, *Essai sur l'i.*, Parigi 1913; H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, I, 4ª ed., Friburgo in Br. 1924; J. Dewey, *Individualism old and new*, Nuova York 1931 (trad. it., Firenze 1948); L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, Friburgo in Br. 1931-33; E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaph. Untersuch., bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin*, Salisburgo-Lipsia 1935; J. Th. Eschmann, *Compte rendu sur : E. Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch*, in *Bulletin thomiste*, 4 (1936), pp. 708-23; A. Brucculeri, *Lo Stato e l'individuo*, Roma 1938; P. Descoqs, *Individu et personne*, in *Archives de philos.*, 14 (1938), pp. 235-92; I. Tonneau, *Individu, personne, société*, in *Bulletin thomiste*, 5 (1938), pp. 466-77; K. Diehl, *Der Einzelne und die Gemeinschaft*, Jena 1940; A. Messineo, *Monismo sociale e persona umana*, Roma 1943; F. A. Hayek, *Individualism true and false*, Oxford 1946; M. Waline, *L'i. et le droit*, Parigi 1946; G. Alliney, *L'autenticazione. Saggio sull'essenza dell'i.*, Milano 1947; C. Damur, *Der Individualismus als Gestalt des Abendlandes*, Berna 1947; J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Parigi 1947; A. Fanfani, *Storia delle dottrine economiche*, II : *Il naturalismo*, Milano 1947; H. Bouchet, *L'individualisation de l'enseignement*, Parigi 1948; R. S. Devane, *The failure of individualism*, Dublino 1948; H. M. Kallen, *The liberal spirit*, Nuova York 1948; P. Pavan, *La sussidiarietà come principio delle strutture sociali*, in *Politeia*, 2 (1950), pp. 7-17. Ugo Viglino

INDIVIDUAZIONE, PRINCIPIO di. - Gli esseri esistenti nel mondo, pur presentando una comunanza essenziale nella natura specifica, sono singolari e individui : principio di i. è ciò da cui radicalmente proviene la determinazione individuale della natura o essenza specifica.

La ricerca del principio di i. è stato un problema molto discusso nella filosofia, specialmente medievale. Esso « investe la questione essenziale della filosofia, e non è un semplice tema di esercitazioni intellettuali, come di solito vengono considerati i problemi per cui si appassionarono i filosofi medievali » (G. Gentile, *Teoria generale dello spirito*, 4ª ed., Firenze 1924, p. 57). Il problema ha però perduto molta della sua importanza nella filosofia moderna; ne tratta ancora Spinoza che lo inquadra nella sua concezione panteistica della realtà, per cui l'individuo non è che un *modo* dell'unica sostanza divina. Leibniz nella sua giovanile *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663) risolve il problema nel senso nominalistico affermando semplicemente che ogni cosa si individua da se stessa (*sua tota entitate individuatur*). Si trova ancora un accenno al problema in Kant precritico (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* [1755]). Con il sorgere dell'immanentismo idealistico il problema del principio di i. perde il significato che aveva nella concezione realistica della filosofia tradizionale, in quanto nell'idealismo la pluralità degli individui viene assorbita nell'unità dell'Io trascendentale, pur restando ancora il tentativo di spiegare la molteplicità dell'empirico in dipendenza dallo spazio e dal tempo. Nello spazio e tempo appunto già Schopenhauer aveva riposto esplicitamente il principio di i. «imperocché per mezzo del tempo e dello spazio ciò che è tutt'uno nell'essere e nel concetto, apparisce invece diverso, come pluralità giustapposta e succedentesi» (*Die Welt als Wille u. Vorstellung*, l. II, § 23; trad. it. di P. Savi Lopez e G. De Lorenzo, I, Bari 1928, p. 143 sg.). Nell'esistenzialismo (v.) il problema del principio di i. è considerato piuttosto da un punto di vista psicologico, e ne è indicata la soluzione nella *situazione* (parenti, patria, epoca ecc.) per la quale ognuno è inserito nella realtà e dalla quale riceve la propria individuazione. Filosoficamente è invece più importante l'aspetto ontologico del problema, oscuro e difficile così che il Bossuet disperava quasi di poterlo risolvere (*La logique*, cap. 23).

Per meglio valutare le diverse soluzioni, giova distinguere i vari modi con cui si può intendere il principio di i. Anzitutto esso può valere come semplice principio *manifestativo* dell'i. : in quanto tale esso è costituito da quel complesso di qualità con cui si distinguono empiricamente i vari individui; ad es., nel caso dell'uomo : nome, cognome, paternità, luogo e data di nascita, caratteristiche somatiche più o meno profonde quali la statura, i lineamenti, il colore (degli occhi, dei capelli), il timbro della voce, l'impronta digitale. Il complesso di queste determinazioni è generalmente sufficente a distinguere due viventi della stessa specie (benché non sempre, come, ad es., talora nel caso di due gemelli). Non altrettanto facile è determinare le note caratteristiche distintive dell'individualità negli esseri anorganici, ad es., in due molecole d'acqua. Eppure anch'essi sono individualmente distinti, e suppongono pertanto un principio *costitutivo* della loro individualità.

Nella ricerca del principio costitutivo di i. si è talora indicata la causa efficente dalla quale ogni effetto riceve la sua realtà singolare e quindi la sua individualità. Ma occorre osservare che la causa efficente, estrinseca all'effetto, ne è soltanto il principio di i. *estrinseco* e rimane ancora insoluto il problema riguardante il principio *intriseco* di i., dovendo ogni essere avere in sé (sia pure ricevuto dalla causa) la ragione della propria individualità. Né tale principio intrinseco di i. può intendersi come l'essenza completa della cosa individua (F. Suárez, *Disp. Met.*, d. 5, s. 6) perché appunto di tale individualità si ricerca il principio; né qualcosa da essa distinto nella realtà (l'*haecceitas* di Scoto : *In 1 Sent.*, 2, d. 3, q. 6), perché ogni cosa è *essenzialmente* singolare o individua e quindi nella sua stessa essenza deve trovarsi il principio intrinseco di i.

La metafisica aristostelico-tomistica (Aristotele, *Met.*, XI, 8; s. Tommaso, *De ente et essentia*, cap. 2) indica nella materia il principio costitutivo intrinseco della i. dei corpi. Certamente anche le sostanze spirituali sono individue, ma per esse il problema non esiste, perché, secondo i principi aristotelico-tomistici della limitazione e moltiplicazione dell'atto per mezzo della potenza (v. ATTO E POTENZA), le essenze spirituali, non ricevute in una potenza, non si possono moltiplicare nella stessa specie, ma sono individue per se stesse; ogni individuo è pertanto una specie, e l'individuazione coincide con la specificazione. Questo vale a maggior ragione per Dio, la cui essenza, identificandosi con l'atto puro dell'essere, è assolutamente immoltiplicabile e quindi per se stessa individua e singolare. Il problema si restringe allora alle sostanze materiali (e agli accidenti), che ammettono una molteplicità di individui nella stessa specie. Tale molteplicità è possibile, per s. Tommaso, in quanto l'atto, ossia la perfezione specifica, è ricevuto in una potenza o soggetto, cioè nella materia l'atto accidentale nella sostanza), e si moltiplica e si individua secondo la moltiplicazione e individuazione della materia. Mentre quindi la specificazione viene dall'atto, ossia dalla forma (l'uomo è tale per l'anima), l'individuazione viene dalla materia (è « questo » uomo per la materia).

La materia tuttavia non è principio di i. in quanto materia prima o pura potenzialità, ma in quanto dotata di quantità; la materia infatti senza la quantità non ha estensione e perciò non ha parti, non è né questa né quella, cioè non è individua e non può quindi individuare la forma o l'atto. Invece in forza della quantità la materia è estesa e conseguentemente ha parti che si distinguono fra loro per la diversa posizione che hanno nello spazio (*ex situ*), sono « questa » o « quella », cioè individue, e possono pertanto individuare la forma. Perciò questa sostanza materiale è « questo individuo » perché ha questa essenza, composta di questa materia e questa forma; e la forma è « questa » perché ricevuta in questa materia che è « questa » perché è questa parte determinata nella totalità della materia corporale; la « materia signata » è dunque il principio costitutivo intrinseco di i. delle sostanze corporee.

Intorno alla « materia signata » si fa questione fra gli scolastici, se la « signatio » o individualizzazione della materia sia dovuta all'*ordine* che essa dice alla quantità o alla *quantità stessa* attualmente informante la materia. Il problema deriva dal fatto che la materia non può essere informata dalla quantità se non ha il proprio atto o forma sostanziale, previo ad ogni accidente; d'altra parte la materia non può individuare la forma se non è essa stessa individua; donde concludono alcuni scolastici con il Gaetano (*Comment. in De ente et essentia s. Th. Aq.*, cap. 2) che dovendo la materia essere individua prima di ricevere la quantità per potere individuare la forma stessa, l'individuazione della materia si ha non per la quantità attualmente informante la materia, ma per l'« ordine » alla quantità che è nella materia prima della quantità stessa. Ma giustamente osservano altri con il Ferrarese (*Comment. in Sum. c. Gent.* I, 21) e secondo la sentenza del Capreolo (*Defens. theol. d. Th. Aq.*, t. III, ed. C. Paban & Th. Pègues, Tours 1902, p. 200 sgg.) che la priorità della forma sostanziale rispetto alla forma accidentale o quantità è priorità di natura, non di tempo, per cui nello stesso istante si hanno materia, forma e quantità che insieme concorrono a costituire il nuovo ente : la forma specificando, la quantità segnando la materia, e la materia limitando e individuando la forma.

Alla soluzione indicata non fa difficoltà l'anima dell'uomo che, essendo immortale, sussiste, dopo la morte, individua e singolare, pur non essendo unita alla materia. Infatti l'anima umana, in quanto spirituale, ha l'essere indipendente dal corpo e perciò, pur creata nel corpo e da esso individuata, come conserva il proprio essere sussistente, così conserva la propria individuazione, rimanendo sempre tale forma pronta a ricostituire quello stesso

individuo, quando (la filosofia lo ignora, ma la fede lo insegna) si ricongiungerà con il corpo nella finale Risurrezione.

BIBL.: Nazarius, *In Sum. Theol.*, 1ª, q. 3, a. 2; M. Glossner, *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, Münster 1887; N. Balthasar, *L'être et les principes métaphysiques*, Lovanio 1914, p. 95 sgg.; P. Descoqs, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Parigi 1924, pp. 172-226; J. Assenmacher, *Die Gesch. des Individuations-Prinzips in der Scholastik*, Lipsia 1926; M. D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de st Thomas d'Aquin*, Kain 1926; D. Nys, *Cosmologie*, II, Lovanio 1928, pp. 124-34; J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, Friburgo 1929, pp. 307-309; U. Degl'Innocenti, *Il pensiero di s. Tommaso sul principio d i.*, in *Divus Thomas* (Piacenza), 45 (1942), pp. 35-81; id., *Il principio di i. e G. Capreolo*, in *Acta Pont. acad. rom. S. Thomae Aquin.*, 10 (1945), pp. 147-96; id., *Animadversiones in Caietani doctrinam de corporum individuatione*, in *Divus Thomas* (Piacenza), 51 (1948), pp. 19-45; A. Gazzana, *La « materia signata » di s. Tommaso*, in *Gregorianum*, 24 (1943), pp. 78-85; P. Dezza, *Metaphysica generalis*, Roma 1948, pp. 280-89. Paolo Dezza

INDIVIDUO. - I. FILOSOFIA. – Comunemente il termine i. si adopera per significare la *realtà concreta*, cioè la realtà essenzialmente in sé determinata e quindi di natura sua incomunicabile, quale essa è data o può darsi nell'esperienza.

L'aggettivo latino *individuus* corrisponde a quello greco di ἄτομος, e quindi etimologicamente equivale a *indivisibile*; tale di fatto fu la sua accezione fondamentale nell'uso della latinità classica. Il primo uso tecnico del sostantivo ἄτομος lo si trova nella terminologia democritea, dove indica l'elemento ultimo indivisibile del mondo fisico. Platone adoperò il termine εἶδος ἄτομον per significare l'idea non ulteriormente suddivisibile in altre idee inferiori, cioè la specie infima che si realizza nel mondo materiale; e usò la parola ἄτομον per significare un tutto concreto singolare (*Soph.*, XVI, 229 b). Aristotele identificò la realtà dell' εἶδος ἄτομον con la realtà della οὐσία πρώτη e di ogni altra essenza, affermando che non può esistere altra realtà che quella concreta o singolare (cf. *Met.*, VI, capp. 4 e 8). La realtà singolare è detta da Aristotele τὸ δέ τι oppure ἕν τι καὶ τό δε τι (che i medievali tradussero letteralmente *unum quid et hoc aliquid*) ed anche, con termine plurale, τὰ καθ' ἕκαστα, cioè *i singolari*. Dopo Boezio il termine latino *individuum* superò il suo significato etimologico per assumere il significato aristotelico di *realtà concreta*, in opposizione ad ogni realtà universale o concetto astratto. Secondo questa fondamentale accezione il termine è passato nell'uso comune.

La dottrina filosofica dell'i., ha sviluppi gnoseologici, ontologici e logici. Sotto l'aspetto *gnoseologico*, l'i. è l'oggetto intelligibile concreto. Come tale, il suo contenuto consta di note intelligibili riferite al dato empirico presente al senso con le sue attuali determinazioni spazio-temporali, come p. es. quando si consideri « *questo* albero » o « *questo* uomo ». In virtù di tale riferimento, l'intelletto umano è in grado di raggiungere il reale concreto, di distinguere *questo* i. da *quello*, e di formulare i giudizi di esperienza (v. GIUDIZIO; INTUIZIONE). Sotto l'aspetto *metafisico*, l'i. è l'ente concreto. La definizione tomistica comunemente accettata « ente indiviso in sé e diviso da ogni altro » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 29, a. 4) è una formola che vuol tenere conto della etimologia per mettere in evidenza come l'ente concreto è essenzialmente *uno*, ed in quanto uno *indiviso* e tale da esser *distinto* da ogni altro. In questo senso l'i. è la realtà essenzialmente determinata, di natura sua incomunicabile, e come oggi si suol dire irrepetibile e puntuale. Se l'i. per le proprie determinazioni individuali differisce dagli altri i., resta però simile a questi nelle sue note specifiche, e quindi è intrinsecamente sufficiente a fondare legittimi concetti essenziali comuni, sia analoghi che univoci. Sotto l'aspetto *logico*, l'i. è il soggetto concreto, cioè quel termine di cui si predicano gli altri e che non è predicabile di nessun altro. È sotto questo punto di vista che i. e singolare coincidono (v. SINGOLARE).

La dottrina dell'i. ha la sua integrazione nella dottrina del *principio di individuazione* (v.), e della *persona* (v.). Ai nostri giorni ha speciale attualità perché permette di valutare alcuni motivi propri dell'esistenzialismo contemporaneo, p. es., la rivendicazione della singolarità dell'esistenza individuale nei confronti della concezione trascendentale idealistica. Tale rivendicazione è più che legittima, purché non sia esasperata al punto da negare la somiglianza specifica degli i.; altrimenti la filosofia esistenziale finirebbe logicamente col risolversi in una filosofia priva di concetti essenziali comuni, cioè in una forma di solipsismo ineffabile e incomunicabile. Il problema filosofico non si risolve con l'opposizione, ma con l'equilibrata sintesi di essenza ed esistenza. v. INDIVIDUALISMO.

BIBL.: Per lo studio delle varie teorie sull'i., cf. R. Eisler, *Individuum*, in *Wörterbuch der philos. Begriffe*, I, pp. 735-41. Studi particolari: D. Badareau, *L'individuel chez Aristote*, Parigi s. d.; R. Jolivet, *La notion de substance*, ivi 1929; G. Rabeau, *Le jugement d'existence*, ivi 1938; S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovanio 1946. Francesco Morandini

II. SCIENZA. – I. può dirsi ogni essere vivente inscindibile, capace di vita autonoma e dotato di caratteri distintivi propri. Questi tre attributi però si adeguano al concetto empirico, ma non bastano a una definizione rigorosa perché non possono essere determinati oggettivamente con criteri precisi e generali.

L'indivisibilità, insita nell'etimologia del vocabolo i., viene a mancare nei casi di frazionamento dell'unità individuale per scissione, gemmazione, ecc. (v. RIPRODUZIONE). I prodotti di tali processi possono rendersi liberi ovvero restare temporaneamente o definitivamente tra loro congiunti in colonie omeomorfe o polimorfe, come avviene in numerosi protozoi, vermi, celenterati, echinodermi, tunicati, e nelle piante suscettibili di moltiplicazione vegetativa per stoloni, talee, margotte, ecc.; se la divisione è stata effettuata sperimentalmente si ha la rigenerazione delle parti mancanti. Uguale perplessità sui limiti dell'i. si può avere di fronte all'insorgenza di due o più unità libere da un unico uovo (gemelli monoovulari, poliembronia dell'insetto *litomastix truncatellus* e dell'armadillo *tatusia hybrida*) o da un'unica larva (pedogenesi con sporogonia del verme *fasciola hepatica*; v. anche ANIMAZIONE; GEMELLI). E le difficoltà aumentano se si passa al campo delle anormalità naturali o sperimentali (fratelli siamesi; piante innestate e chimere animali o vegetali nelle quali sono associati, con esito vitale, organi e tessuti di specie o razze differenti).

Altrettanto problematica è la definizione dell'autonomia. Fra la patente dipendenza da altri organismi e l'autosufficenza più o meno accentuata si possono riscontrare numerosi casi intermedi, che giustificano le disparità di giudizio. Così una certa autonomia si può ravvisare nel braccio fecondatore o ettocotilo del maschio dell'*argonauta*, nei leucociti del sangue, nei tessuti e negli organi coltivabili *in vitro*, infine nelle singole cellule degli organismi pluricellulari. Invece si può negare l'autonomia fisiologica, nonostante l'autonomia morfologica, ai parassiti, ai simbionti e ai componenti di una società d'insetti. Infine anche la presenza di caratteri peculiari si presta a controversie di apprezzamento. Infatti, a prescindere dalla frequente difficoltà di sceverare in pratica tali caratteri da quelli collettivi propri del gruppo di appartenenza (razza o specie) e di distinguere le transitorie influenze ambientali dall'azione dei fattori intrinseci, va notato che i ca-

ratteri individuali per lo più variano temporalmente in misura maggiore o minore: le modificazioni sono imponenti durante l'embriogenesi, e, nei casi di metamorfosi, anche dopo la nascita; ma, a rigore, nessun i. rimane inalterato nei successivi istanti della sua vita. D'altra parte i caratteri possono essere assai simili in i. che abbiano lo stesso patrimonio genetico (gemelli monoovulari, linee pure, cloni). Finalmente peculiarità esclusive possono riscontrarsi in associazioni simbiotiche: così nei licheni l'alga e il fungo, pur potendo vivere anche separatamente, acquistano, associati, una individualità funzionale contrassegnata da caratteri che mancano ai singoli componenti.

Da queste constatazioni sono derivate le divergenze di vedute nelle definizioni di i. storicamente succedutesi, sulle quali hanno pure influito le cognizioni acquisite e le concezioni teoriche di volta in volta correnti.

Finché prevalse la dottrina fissista-discontinua, l'elementarità dell'i., come componente della specie e delle altre entità sistematiche, venne accettata senza discussioni nel suo significato empirico. Il suo valore unitario venne, in un primo tempo, accentuato dall'evoluzionismo continuo che, sull'esempio di Lamarck, considerava sole realtà naturali gli i. e transitorie apparenze i complessi tassonomici (v. CLASSIFICAZIONE). Ma proprio da questa rivalutazione derivò lo sfaldamento del concetto di i. quando si tentò di precisarne razionalmente il significato. Infatti da un lato la teoria cellulare spinta al micromerismo, dall'altro il progresso delle conoscenze sulla generazione e sulle forme di vita associata, condussero, sotto l'influsso del materialismo e del meccanicismo, ad asserire la frazionabilità dell'i. in unità via via subordinate, sino alle infime e ipotetiche unità vitali (*biomonadi*, *biofori*, *biomolecole*). Si istituirono per tal modo delle gerarchie di i. di diverso ordine o grado, ciascuno dei quali era considerato risultante dall'associazione di i. di grado inferiore. Così nella sua «scala dei morfonti» Haeckel pose in ordine ascendente la cellula o plastide, la persona animale o il germoglio vegetale, la colonia o cormo. E mentre da un lato si considerarono i. le società a elementi separati e persino gli interi cicli metagenetici, dall'altra furono ritenuti coloniali tutti gli esseri pluricellulari, ravvisandosi nella loro metameria più o meno appariscente le vestigia di antiche colonie lineari.

Le successive scoperte sui fenomeni vitali interessanti l'organismo nella sua totalità (processi neuro-endocrini, totipotenza dell'uovo, azione direttrice degli organizzatori, fenomeni di vicarianza e di autoregolazione, relazioni fra cellule somatiche e cellule germinali) e la valutazione di elementi psicologici e, per l'uomo, spirituali rifiutati dal materialismo o da esso interpretati in termini meccanici risultati insostenibili, screditarono la tendenza mosaicistica e le sostituirono la tendenza opposta che considera l'i., nella sua usuale accezione, come una totalità unitaria nel complesso delle sue manifestazioni, indipendentemente dalla sua struttura morfo-anatomica. Fra certe espressioni, tuttavia discusse, di questa tendenza, possono annoverarsi le moderne concezioni olistiche, che alcuni fanno risalire a W. Goethe e secondo le quali l'i. è un tutto inscindibile, non identificabile nella semplice somma delle sue parti, ma anzi governante le parti medesime. Nello stesso quadro si possono inserire le attuali concezioni biotipologiche e costituzionalistiche attinenti alla persona umana nella sua indivisibile unità somato-psichica e spirituale.

Nella definizione d'i. s'incontrano dunque difficoltà simili a quelle attinenti alle definizioni dei complessi tassonomici e che si riassumono nell'impossibilità di tracciare dei limiti esatti, naturali e validi in tutti i casi. Comunque occorre tenere presente che l'individualità, in quanto sintesi di caratteri peculiari, non è necessariamente esclusiva dell'i. singolo, ma può pure manifestarsi in collettività, quando i loro membri isolati mancano di certi attributi riconoscibili nel loro insieme: così una società d'insetti ha una propria individualità, quantunque essa sia composta di numerosi i. D'altra parte l'individualità può rendersi evidente ovvero attenuarsi nei successivi stadi di sviluppo: il primo caso si riscontra nei citati fenomeni di poliembronia, pedogenesi, moltiplicazione vegetativa; il secondo in quelli di parassitismo o simbiosi tardiva. Ciò porta alla necessità di considerare l'i. non solo staticamente nello spazio come un armonico e distinto insieme di parti, ma anche nel suo dinamismo temporale come insieme di tutte le sue fasi di sviluppo e di attività: in questo senso un uovo o una larva piuttosto che i. sono stadi transitori dell'i. Inoltre l'i. presenta non solo dei caratteri esclusivi, ma anche tutti i caratteri propri del gruppo sistematico al quale appartiene (razza, specie, ecc.) e quindi il suo valore non può essere compiutamente inteso quando lo si consideri isolato e avulso dal complesso di appartenenza. Infine si può osservare che le incertezze sui limiti dell'i. si vanno attenuando man mano che si passa dal germe all'adulto e dagli organismi inferiori ai superiori, ossia con il procedere della differenziazione morfo-fisiologica. Nell'uomo l'i. acquista quella completezza che gli consente l'appellativo di «persona».

In conclusione si può dire che le moderne vedute hanno rivalutato il concetto naturale d'i., mentre la questione della sua esatta circoscrizione non è più ritenuta attuale in quanto non necessaria per affermarne l'oggettività e la pratica afferrabilità.

BIBL.: A. Braun, *Das Individuum der Pflanze in seinem Verhältnis zur Species*, Berlino 1853; T. Huxley, *Upon animal individuality*, in *Proceedings of the Royal Institution*, nuova serie, 1 (1855), p. 184; E. Brücke, *Die Elementar-Organismen*, Vienna 1861; G. Cattaneo, *Le individualità animali*, in *Atti della Soc. ital. di scienze naturali*, 22 (1879), pp. 224-88; id., *L'unità morfologica e i suoi multipli*, in *Boll. scientifico di Pavia*, 1880; id., *Le colonie lineari e la morfologia dei molluschi*, Milano 1882; E. Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes*, Parigi 1881; J. Huxley, *The individual in the animal kingdom*, Cambridge 1911; F. Le Dantec, *La science de la vie*, Parigi 1920; B. Morpurgo, *Costituzione individuale e parabiosi*, in *Scientia*, 40 (1926), pp. 79-88; P. Castellino, *La costituzione individuale. La personalità*, Napoli 1927; J. Smuts, *Holism and evolution*, 2ª ed., Londra 1927; F. Raffaele, s. v. in *Enc. Ital.*, XIX, pp. 109-10; G. Colosi, *Organismi e vita*, Milano 1935, pp. 33-84; F. Raffaele, *L'i. e la specie*, nuova ed., Firenze 1943; B. Dürken, *Biologia dello sviluppo e olismo*, ivi 1943; E. Zavattari, *I., colonia, società nel regno animale*, in *Scientia*, 82 (1947), nn. 7-8, pp. 16-22; N. Pende, *La scienza moderna della persona umana*, Milano 1949; A. Sacchetti, *Su una «soglia» di equilibrio instabile dell'i. considerato come «unità demogenetica»*, in *Rendiconti dell'Acc. delle scienze fisiche e matemat. della Soc. naz. di scienze, lettere ed arti*, 4ª serie, 16 (1949). Sergio Beer

III. ETNOLOGIA. – Vi sono stati, specialmente nella seconda metà del secolo scorso, e vi sono anche oggi studiosi di etnologia, storia delle religioni e di scienze affini che nella vita dei popoli hanno negato e negano ogni valore all'i. rispetto alla società. Si riportano qui solo alcune delle moltissime testimonianze che si potrebbero addurre, di questa teoria, tanto grave di conseguenze per le suddette scienze. Il Bastian affermava che il pensiero dell'i. è sterile; non è fecondo che il pensiero sociale, il quale produce le creazioni psichiche, che lo spirito può contemplare e studiare. Anzi, sarebbe meglio dire, aggiungeva egli, che il pensiero dell'i. non riceve la possibilità della sua esistenza che dopo e nel pensiero sociale. Quando l'uomo, in quanto essere sociale, avrà gettati i suoi riflessi nell'orizzonte etnico, cioè nei prodotti sociali dei costumi, degli usi, dei miti, delle leggende, delle lingue, ecc., allora egli potrà osservare se stesso e, con un buon metodo di analisi, ogni individualità si rivelerà nuovamente. Perché in realtà l'uomo non esiste che come essere sociale: l'i. non esiste che nell'astrazione. Questa «psicologia del pensiero dei popoli» sarebbe l'etnologia (*Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*, Berlino 1886, pp. 6-20).

Il Gumplowicz, sociologo austriaco, ancora con più vigore del Bastian sosteneva che «il più grande errore

della psicologia individuale è il supporre che l'uomo pensi. Da questo errore nascono le perpetue ricerche sulla sorgente dell'attività intellettuale dell'i., delle cause che lo fanno pensare in un modo piuttosto che in un altro, da cui i teologi e gli ingenui filosofi prendono l'occasione di fare considerazioni e, anzi, di dare consigli sul come l'uomo debba pensare. Perché primieramente ciò che pensa nell'uomo non è lui, ma la società che lo circonda; la sorgente della sua attività intellettuale non è in lui, ma nell'ambiente sociale in cui vive, nell'atmosfera sociale che egli respira, e non può pensare altrimenti che come vogliono gl'influssi dell'ambiente sociale, che si concentrano nel suo cervello » (*Grundriss der Soziologie*, Vienna 1885, p. 167).

Il Post, fondatore dell'etnologia giuridica, riteneva che la psicologia individuale non può servire di base alla scienza, perché solo una piccola parte della vita psichica arriva alla conoscenza dell'i.; la maggior parte gli sfugge dovunque. Nel rilevare che la psicologia individuale era rimasta stazionaria dal tempo dei Greci fino ai nostri giorni, aggiungeva: « Ma un progresso immenso sarà possibile, quando in luogo della psicologia individuale si metterà la psicologia sociale, quando, basandosi sui costumi e sulle idee sociali di tutti i popoli delle terra, si scriverà una storia dell'evoluzione della coscienza umana. La grande idea della scienza sociale dei nostri tempi è che essa si sforza di conoscere la natura dello spirito umano dai suoi influssi in ogni campo della vita dei popoli » (*Die Grundlage des Rechts und Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte. Leitgedanken für den Aufbau einer allgemeinen Rechtswissenschaft auf soziologischer Basis*, Oldenburg 1884, p. 478; id., *Einleitung in das Studium der ethnologischen Jurisprudenz*, ivi 1886, p. 10). Insomma, leggendo questi autori si ha l'impressione netta che la società è considerata come un essere vivente che pensa, vuole, agisce, realizza, cioè ad essa si attribuiscono le qualità proprie dell'i.; quindi un vero capovolgimento di valori.

Basta però riflettere un momento sul fatto che tutto il progresso moderno delle scienze e loro applicazioni sono frutto principalmente di sforzi individuali, salta subito agli occhi l'errore colossale di questa posizione, per cui si ammette il valore dell'i. presso i popoli di alta civiltà, ma lo si nega presso quelli di civiltà inferiore.

Il Vierkandt, p. es., pur combattendo vigorosamente questa mentalità, l'ammise in un primo tempo per i popoli primitivi. « La differenza della posizione dell'i. – egli dice – rispetto alla totalità dei popoli barbari e dei popoli civilizzati consiste generalmente in questo, che presso i primi esso si eleva meno al di sopra degli altri che presso i secondi. Possiamo applicare a questa differenza i due termini d'i. *legato* e d'i. *libero*, in quanto il primo è caratterizzato dall'assoggettamento della sua volontà, del suo sentimento e del suo pensiero alle corrispondenti caratteristiche della comunità, il secondo si distingue per un'indipendenza relativa rispetto a queste caratteristiche. L'i. libero non è possibile che in piena civiltà; presso i popoli selvaggi e quelli semicivilizzati, anche i grandi i., che hanno una attività pratica e politica importante, non si elevano al di sopra della massa se non per le loro qualità dinamiche, non da un punto di vista teoretico. L'istinto gregale dell'uomo si rivela talmente in questo periodo di tempo, che l'i. non vi è altro che " un animale vivente in gregge " (« *Herdengeschöpf* »: A. Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*, Berlino 1896, p. 171).

Lo Spencer, nella sua opera *Principi di sociologia* (Londra 1876; trad. it., Padova 1922) trattando dei fattori originari esterni e interni dei fenomeni sociali, riconosceva la necessità di studiarli storicamente. Ciò egli faceva, mostrando che cosa è l'uomo primitivo attuale sotto l'aspetto fisico, emozionale e intellettuale, perché egli lo considerava come il più fedele rappresentante dell'uomo preistorico. È un i. che manca di idee e principi astratti, manca di fantasia inventiva, è un credulone, che non ha l'idea e il sentimento religioso, né sentimenti morali. Concludendo, lo Spencer esprime come egli concepiva tutto l'i. in funzione della società. « Il lettore – dice egli – avrà veduto che i caratteri intellettuali del selvaggio si ritrovano presso i fanciulli civili. Come ultimo schiarimento indicheremo che lo svolgimento delle facoltà intellettuali le più elevate va sempre di pari passo con il progresso sociale, come causa e, nello stesso tempo, come conseguenza. Il progresso dell'uomo primitivo è ritardato dall'assenza di capacità, che il progresso soltanto può far nascere » (*Principi di sociologia*, trad. it., p. 17). Anche Th.-W. Danzel diceva in tempi più recenti che « l'i. di un gruppo o comunità primitiva si perde quasi pienamente nella vita della sua comunità. Il pensiero e la condotta del primitivo sono *collettivi*, ecc. (*Kultur und Religion des primitiven Menschen*, Stoccarda 1924, p. 5). Grande è stata l'importanza di questa teoria, quando si rifletta che da essa sono sorte diverse teorie sull'origine della società, della famiglia, dello Stato, della morale e della religione, come la scuola di Durkheim e del Lévy-Bruhl, l'animismo del Tylor, le diverse opinioni sull'origine della religione dalle differenti forme di magia, cioè dall'irrazionale.

È altissimo merito del p. Schmidt, come gli riconoscono il Lowie, il Koppers e il Mühlmann, di avere reagito con forza a questa falsa valutazione dell'i., nonché agli errori metodologici che ne sono derivati, e di aver praticamente incoraggiate le ricerche sull'i. presso i popoli primitivi. Nel suo importante lavoro *L'ethnologie moderne*, in cui esponeva il programma della valorosa rivista internazionale di etnologia e linguistica *Anthropos*, da lui fondata nel 1906, rilevava chiaramente la falsa via, su cui l'etnologia si era incamminata. « L'etnologia moderna – diceva egli – è del tutto dominata dai principi collettivisti; non si può dubitare della grande diffusione di queste idee. Dobbiamo aggiungere che in pratica questi principi reggono gli studi etnologici molto più sovranamente di quanto si possa immaginare dalle affermazioni teoretiche che abbiamo riferite. Si può dire semplicemente che studi diversi da quelli di gruppo sono sconosciuti all'etnologia dei nostri tempi. Modesti inizi in altre direzioni, che appaiono qua e là, non si possono riguardare come cambiamenti sostanziali, perché spesso sono stati ispirati da motivi molto differenti, benché in certe tendenze constatiamo con soddisfazione, che esse contribuiscono a spezzare l'impero del collettivismo » (p. 617).

Il p. Schmidt ha sempre ritenuto che l'etnologia è la scienza del gruppo, la scienza dei popoli; anzi le ha riconosciuto un campo specifico amplissimo, definendola come la scienza che ha per oggetto lo sviluppo dello spirito e della attività esterna dell'uomo, condotta dallo spirito, nella vita dei popoli. Ma nello stesso tempo egli ha veduta la necessità dello studio delle variazioni e delle differenti valutazioni della civiltà di un popolo, provenienti dall'i., senza delle quali non si può avere l'esatta conoscenza dello stato attuale della civiltà, da cui parte l'etnologia per farne la ricostruzione storica. Perciò nel proporre lo studio dell'i. presso i popoli primitivi, egli osservava giustamente che non bisogna contentarsi di constatare e di studiare le grandi agglomerazioni di popoli e di tribù e le loro concezioni universali, i costumi e gli usi, ma bisogna dirigere l'attenzione alle fluttuazioni e alle variazioni in seno a queste agglomerazioni, sia che procedano da piccoli gruppi, sia da alcune famiglie isolate, sia principalmente da i. particolari. Sotto quest'ultimo aspetto bisogna dare importanza principalmente agl'i., che si distinguono dal loro ambiente per talenti eccezionali sia per le arti e i mestieri o per la guerra, sia nell'ordine sociale, intellettuale e religioso; dev'essere oggetto di studio particolare tutta la loro formazione, ciò che hanno ricevuto dall'ambiente che li circonda e l'influsso che esercitano intorno a loro. In tutto ciò non vi è, come nota giustamente il p. Schmidt, che il lato negativo del problema, in quanto si constata come uno o più i. si distinguono dalla comunità. Ma è ancor più importante lo studiare quando e come

certi i. possono agire positivamente sulla società, supplendo, aggiungendo, arricchendo e perfezionando, sia con il dare sviluppo a ciò che vi è già, sia con l'introdurvi delle innovazioni più o meno originali.

Il Mühlmann rileva la necessità e la più grande importanza di biografie dell'i. primitivo, fatte sotto l'aspetto psicologico della personalità, usando i racconti di parenti, vicini, amici e nemici sulla vita dell'i. in questione, o anche di autobiografie, dalle quali biografie e autobiografie si possono vedere gl'influssi che l'i. riceve dagli altri ed esercita sugli altri, e quindi meglio comprendere la civiltà dei primitivi.

Dopo l'allarme dato dal p. Schmidt, gli studi sull'i. primitivo rispetto alla società e in genere, si sono moltiplicati. Lo stesso Vierkandt, che, come si è veduto, aveva pagato il suo tributo alla corrente comune che svalutava del tutto l'i. primitivo, si ricredette e pubblicò il suo studio sugl'*Individui dirigenti presso i popoli primitivi*. Vi sono stati degli studiosi, come il Leroy, il Bellon, il Krause, il Lowie, lo Schmidt che hanno criticato in modo generale le diverse teorie, che fondano sull'irrazionale la religione, la morale, la vita sociale, hanno rigettata la scuola sociologica francese di Durkheim, specialmente il prelogismo del Lévy-Bruhl. Missionari, esploratori e studiosi di ogni nazione, hanno rivolta la loro attenzione all'i. primitivo in ogni parte del mondo. Si ricordano qui tra molti il p. Koppers per i Yamana della Terra del Fuoco, il Koch-Grünberg per i primitivi del Fiume Amazzoni in Brasile, il Nordenskiöld per i Ciriguani e i Ciané, il Sapper per i Checiua, il Radin per i Winnebago, il p. Schebesta per i Pigmei dell'Ituri e della Penisola di Malacca, lo Stephan per i primitivi della Nuova Pomerania nella Melanesia, il Beck, il Knabenhans e il Basedow per quelli dell'Australia, ecc. A proposito di questi ultimi, data la massima importanza che hanno loro attribuita gli autori evoluzionisti e specialmente la scuola sociologica francese, sarà interessante riferire qui il giudizio del Basedow, che partecipò a 15 spedizioni esplorative presso di loro. « Tra i membri di una tribù – egli dice –si trovano diversità di carattere e di talenti proprio allo stesso modo che si osserva in una società moderna, compresi gli oratori, i guerrieri, gli artisti e i buffoni ».

Gli studi sull'i. hanno bisogno indubbiamente di essere maggiormente sviluppati, tuttavia già cinque lustri or sono essi si erano messi sulla retta via. Il Koppers a conclusione di un suo studio poteva affermare nel 1928 che « alla luce delle nuove indagini i primitivi appaiono sempre più riabilitati. Una vecchia ingiustizia è stata riparata. Dico un'ingiustizia (aggiungeva egli) perché negare ad un uomo la individualità, non significa altro in fondo che togliergli ciò che gli appartiene come specificamente umano. Ciò è stato nuovamente ridato ai primitivi. Con la potenza dei fatti sono state sorpassate le contrarie teorie aprioristiche, che ora si possono considerare definitivamente distrutte » (*Individualforschung unter den Primitiven* [v. bibl.], p. 364). Se lo studio dell'i. è necessario per avere la retta conoscenza della civiltà attuale dei primitivi, come si è detto sopra, lo è ancora più per la constatazione della causalità culturale, strettamente legata alla determinazione del tempo. Finora proprio in ciò è l'inferiorità dell'etnologia rispetto alla storia fondata su documenti scritti, inferiorità rilevata già dal Gräbner, che mentre in questa si può constatare l'azione degl'i., in quella non la si può ancora constatare. Lo studio sui miti della tribù, specialmente un'indagine metodica sulle differenti figure dei capostipiti e degli eroi culturali, potrà dare, secondo lo Schmidt, numerose tracce della storia individuale. Un caso chiaro di ciò lo si ha presso i Maidu nel riformatore Oankoitupeh, che riportò nuovamente il popolo ad una forma più alta della religione più antica.

BIBL.: A. Quetelet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou essai d'une physique sociale*, Parigi 1835; trad. tedesca, Stoccarda 1838, p. 3; H. Spencer, *The principles of sociology*, Londra 1876; trad. it., Padova 1922, p. 17; W. Schmidt, *L'ethnologie moderne*, in *Anthropos*, 1 (1906), p. 609 sg.; A. Vierkandt, *Führende Individuen bei den Naturvölkern*, in *Zeitschrift f. sozialwissensch.*, 9 (1908), pp. 1-28; L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Parigi 1910; id., *La mentalité primitive*, ivi 1922; W. Koppers, *Unter Feuerland-Indianern*, Stoccarda 1924; W. Schmidt-W. Koppers, *Völker und Kulturen. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Ratisbona 1924, p. 38; Fr. Krause, *Zum Problem der primitiven Völker*, in *Archiv. f. d. gesamte Psychologie*, 54, p. 294; O. Leroy, *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Parigi 1927, p. 55 sg.; W. Koppers, *Individualforschung unter den Primitiven, im besonderen unter den Yamana auf Feuerland*, in *Schmidt-Festschrift*, Vienna 1928, pp. 349-65; R. H. Lowie, *Individual differences and primitive culture*, *ibid.*, pp. 495-500; K. L. Bellon, *Autour du problème de la mentalité primitive*, in *Anthropos*, 34 (1939), pp. 118-29; W. E. Mühlmann, *Geschichtliche Bedingungen, Methoden und Aufgaben der Völkerkunde*, in *Lehrbuch der Völkerkunde*, *Hg. K. Th. Preuss e R. Thurnwald*, Stoccarda 1939, p. 32 sg.; W. Schmidt, *Das Menschenbild der Urkultur. Geist und Ethos des Menschen der Urkultur*, in *Wissenschaft und Weltbild*, (1949), pp. 1-20; W. Schmidt-W. Koppers, *Manuale di metodologia etnologica*, Milano 1949, p. 222; C. Kluckhohn, H. A. Murray, ecc., *Personality in nature, society and culture*, 2ª ristampa, Nuova York 1949; W. Koppers, *Lévy-Bruhl und das Ende des « prälogischen Denkens » der Primitiven*, in *Atti del XIV Congresso internazionale di sociologia*, Roma 1950.

Luigi Vannicelli

INDIZIONE. - Computo cronologico basato su un ciclo quindicennale i cui anni vengono numerati progressivamente da 1 a 15 e indicati rispettivamente come i. I, II, III ecc. Dopo l'i. XV la numerazione riprende da I, limitandosi sempre a menzionare l'anno di ciascun ciclo e prescindendo da qualsiasi indicazione relativa alla serie dei cicli stessi. L'i. non è pertanto da sé indicazione cronologica sufficente, ma deve essere messa in relazione ad altre date (èra cristiana, anni di regno o di pontificato, ecc.) : costituisce però un elemento di controllo e riveste grande importanza nella critica diplomatica.

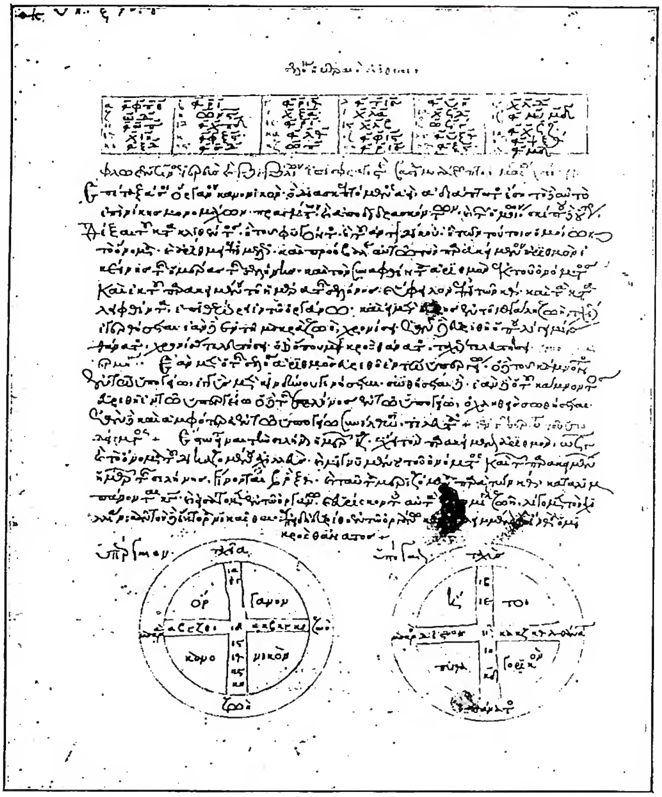
Il suo uso risale, in Egitto, almeno al 297 d. C. (cf. A. Calderini, *Papyri*, Milano [1944], p. 35 sg.); sembra che il periodo indizionale corrispondesse, in quella regione, al lasso di tempo intercorrente fra una revisione catastale e l'altra; il computo sarebbe stato introdotto in un primo tempo nei documenti relativi alle imposizioni tributarie e di qui si sarebbe esteso agli altri atti : penetrato nella pratica liturgica, il suo uso si fece generale.

L'anno indizionale, come l'anno dell'èra cristiana, non ebbe ovunque inizio in uno stesso giorno, sicché nel controllo bisognerà tener conto della possibilità che la cifra indizionale risulti accresciuta o diminuita di un'unità a seconda dello stile seguito in quell'epoca e in quella zona. Furono in uso : *a*) l'*i. greca*, o *costantinopolitana*, con inizio il 1° sett., che anticipa quindi di 4 mesi sull'anno della circoncisione : fu propria della corte di Bisanzio, usata di preferenza nei documenti pontifici da Pelagio II a Vittore III, impiegata in quelli regi fino all'832, assai diffusa negli atti pubblici e privati dell'Italia meridionale; *b*) l'*i. bedana*, cosiddetta dal Grotefend perché attestata la prima volta presso s. Beda, chiamata anche impropriamente *cesarea* o *costantiniana*, con inizio il 24 sett., che anticipa di 3 mesi e 6 giorni sull'anno della circoncisione : si trova nella cancelleria imperiale fino all'850, variamente in Italia, soprattutto centrale, ed è largamente diffusa nei documenti vescovili di Germania fino alla metà del sec. XIV. Nel territorio di Genova si incontra con il ritardo di un anno, ossia con una unità in meno rispetto al computo bedano comune; *c*) l'*i. romana* o *pontificia*, con inizio il 25 dic., e poi il 1° genn., in coincidenza quindi con l'anno della natività prima, con quello della circoncisione poi; è testimoniata in Roma alla fine del sec. X; dal 1088 comincia il suo uso nelle lettere pontificie, con il sec. XIII si incontra anche nella cancelleria tedesca; diviene allora di uso generale e oggi è l'unica che sopravvive nella liturgia; *d*) l'*i. senese*, con inizio l'8 sett., e in anticipo di 3 mesi e 22 giorni sull'anno della circoncisione; limitata nell'uso al territorio di Siena, si trova sempre in sincronia con l'anno *ab incarnatione* nello stile fiorentino.

Partendo dalle prime documentazioni sull'uso dell'i. si è calcolato in linea ipotetica che l'anno 1

d. C. corrisponderebbe all'i. IV, e cioè che l'inizio dell'èra cristiana è in ritardo di tre anni sull'inizio di un ciclo indizionale: « Quarta indictione secundum Dionysium natus est Dominus » (Beda, *De temporum ratione*, 49: PL 90, 496). Da tale constatazione si è risaliti alla formulazione della regola per il calcolo dell'i., che si ottiene aggiungendo 3 unità alla cifra dell'anno dell'èra cristiana e dividendo la somma per 15: il resto dà l'i. (al resto zero corrisponde l'i. XV), mentre il quoziente, che non ha alcuna importanza ai fini del calcolo cronologico, rappresenta la cifra ipotetica dei cicli indizionali dall'inizio dell'èra volgare alla data su cui si opera il calcolo.

BIBL.: H. Grotefend, *Handbuch der Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Hannover 1872, p. 17 sgg.; E. Brinckmeier, *Praktisches Handbuch der historischen Chronologie*, Berlino 1882, pp. 34-41; O. Seeck, *Die Entstehung des Indictionszyklus*, in *Deutsche Zeitschrift*, 12 (1894-95), pp. 279-96; F. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, Berlino 1897, pp. 170-184; F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, I, Lipsia 1906, p. 232 sgg.; H. Grotefend, *Abriss der Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit* (*Grundriss der Geschichtswissensch.*, a cura di A. Meister, I, III), Lipsia-Berlino 1912, pp. 18-19; H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, II, II, 2ª ed., ivi 1931, pp. 409-16; A. Silvagni, *L'i. nell'epigrafia medievale di Roma e l'origine dell'i. romana*, in *Scritti di paleografia e diplomatica in onore di V. Federici*, Firenze 1945, pp. 3-18.
Alessandro Pratesi



(*fot. Enc. Catt.*)
INDIZIONE - Metodo di ritrovamento dell'i. secondo l'opera: *Astronomica nonnulla* di un *Florentinus sacerdos* - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. grec. 432, f. 138ᵛ (sec. XVI).

INDOCINESE, FEDERAZIONE. - È così chiamato il complesso dei territori controllati dalla Francia nella penisola omonima; territori che, prima dell'ultima grande guerra, comprendevano la colonia della Cocincina ed i quattro protettorati del Tonchino, dell'Annam, del Cambogia e del Laos. Prima di arrendersi, i Giapponesi, che avevano occupato il paese, proclamarono (luglio 1945) l'indipendenza dello Stato unitario del Viet-Nam (comprendente Tonchino, Annam e Cocincina), rivendicata, dopo la resa giapponese, dai comunisti locali nei confronti della Francia. Dopo lunghe trattative, che tennero dietro ad operazioni militari condotte dai Francesi con alterna fortuna, la Francia riconosceva l'indipendenza prima del Viet-Nam e poi degli altri due protettorati nel quadro della F. I. e dell'Unione Francese. I cinque membri della F. I. godono così di piena autonomia amministrativa, e fanno capo ad un alto commissario francese che ha funzioni di coordinamento dei servizi comuni.

SOMMARIO: I. Geografia. - II. Evangelizzazione. - III. Circoscrizioni ecclesiastiche. - IV. Condizioni giuridiche della Chiesa. - V. Arte. - VI. Ordinamento scolastico.

I. GEOGRAFIA. – Il territorio della F. I. corrisponde alla parte orientale della penisola indocinese: il paesaggio vi è assai vario; è in prevalenza montuoso o collinare a N., mentre nelle regioni centrali s'espande in altopiani profondamente incisi dai fiumi, ed a S.-O. si deprime nell' ampia zona alluvionale del Me-Kong. Il clima è, in complesso, tropicale, con temperature elevate anche nell'interno e piogge copiose, ma irregolari, sebbene in rapporto con il regime monsonico. L'acclimatazione dei bianchi è di regola piuttosto difficile, e tanto più quanto più si procede verso mezzodì.

La popolazione (27 milioni di ab.; 37 a kmq.), quadruplicata dal 1800 ad oggi, è assai irregolarmente distribuita, addensata com'è sulle coste, nonché in corrispondenza ai delta, del Song-coi (Fiume Rosso) e del Me-kong. Pochi i centri urbani, dei quali tuttavia la capitale Saigon (Cocincina) conta oggi ca. 700 mila ab. Seguono, per importanza demografica, Cholon (480 mila ab.), Long Xuyen (148 mila), anche essi in Cocincina, Hanoi (Tonchino, 140 mila ab. nel 1945), Pnom Penh (Cambogia, 103 mila ab. nel 1945) e Haiphong (Tonchino, 100 mila ab.). Nel musaico di popoli che abitano il paese spiccano gli Annamiti (16,7 milioni di anime), i Cambogiani (2,9 milioni) ed i Thai (1,4 milioni) del Laos e dell'Alto Tonchino. I Cinesi sono oltre 600 mila, i Francesi appena 43 mila.

Divisioni	Superf. in kmq.	Popol. 1947 (1000 ab.)	Densità a kmq.	Capoluogo e relativa popolaz. (1000 ab.)	
Tonchino	115.700	9.851	85,1	Hanoi	160
Annam	149.800	7.184	47,9	Hué	40
Cocincina*	64.100	5.579	87	Saigon	111
Vietnam	329.600	22.614	68,6	Hanoi	.
Cambogia	139.000	3.227	23,2	Pnom Penh	260
Laos	236.800	1.189	5	Vientiane	10
F. i.	705.400	27.040	38,3		

* Con le Isole Condor 175 kmq. e 3.000 ab.

La F. I. è paese tipicamente agricolo, con colture tropicali ed equatoriali. In tempi normali prevalevano quelle del riso e del mais, che davano largo contributo all'esportazione. Fra le colture industriali notevoli il caucciù, il cotone, il tabacco, la canna da zucchero, il pepe, il caffè, ecc. Le foreste (oltre metà della superfice totale) forniscono legnami pregiati. Scarsa l'importanza dell'allevamento; grande risorsa invece la pesca. Il sottosuolo dà soprattutto antracite, ferro, zinco nel Tonchino, fosfati nell'Annam, e poi stagno, antimonio, tungsteno, oro, ecc. La grande industria moderna è appena agli inizi, ma le sue possibilità sono larghissime in ogni ramo.

Le conseguenze della guerra e l'attuale instabile situazione politica hanno compromesso lo sviluppo in atto dell'economia locale; anche le comunicazioni e i traffici ne hanno sensibilmente risentito.

Bibl.: B. Alberti, *L'Indochine d'autrefois et d'aujourd'hui*, Parigi 1934; C. Robequain, *L'Indochine française*, ivi 1935; P. Gouron, *Les paysans du delta tonkinois*, ivi 1936; A. Grandel, *Le développement économique de l'Indochine*, Saigon 1936; C. Robequain, *The economic development of french Indochine*, Nuova York 1947; A. Gandel, *L'Indochine française en face du Japon*, Saigon 1947.
Giuseppe Caraci

II. Evangelizzazione. – I primi missionari arrivarono in Indocina nel sec. xvi. Domenicani e Francescani portoghesi e spagnoli tentarono fondazioni missionarie nel Cambogia e nella Cocincina. Le continue guerre, specialmente tra il Siam e il Cambogia, impedirono, però, la stabilità della missione. Soltanto nel 1615 si iniziò una durevole missione da parte dei Gesuiti. Favoriti dal commercio dei Portoghesi tra il Macao e i due Regni annamiti, la Cocincina e il Tonchino, i Gesuiti poterono stabilirsi nel 1615 nella Cocincina e nel 1626 nel Tonchino. Riuscirono a cattivarsi il favore dei reggenti e dei mandarini, e ad impiantare il cristianesimo malgrado sporadiche espulsioni e persecuzioni. Fu merito grandissimo del p. Alessandro de Rhodes (1591-1660), fondatore e apostolo della Chiesa annamita, di aver organizzato la missione mediante l'istituto dei catechisti : furono essi che durante le persecuzioni susseguenti, dopo l'espulsione dei missionari dalla Cocincina nel 1645 e dal Tonchino nel 1663, conservarono il cristianesimo. Fu pure il p. de Rhodes a spingere la S. Congregazione di Propaganda Fide alla nomina dei vicari apostolici per l'Indocina.

I primi, Francesco Pallu (1626-84) e Pietro Lambert de la Motte (1624-79), nominati per il Tonchino e la Cocincina nel 1658, a causa della persecuzione, in un primo tempo rimasero nel Siam. Di là i primi missionari del Seminario delle Missioni Estere di Parigi nel 1666 penetrarono di nascosto nell'Annam. I primi sacerdoti indigeni, presi tra i catechisti, furono ordinati senza la conoscenza della lingua latina e fu eretto l'Istituto femminile delle « Amanti della Croce ». Nel 1669 tornarono i Gesuiti e nel 1676 sopraggiunsero anche i Domenicani, provenienti dalle Filippine. Nel 1678 il Tonchino fu diviso in due vicariati apostolici, quello orientale e quello occidentale.

Nel sec. xviii la missione indocinese soffrì molte persecuzioni. Nella Cocincina, sotto il governo dei Chua Nguyen si ebbero le grandi persecuzioni dal 1698 al 1702 e dal 1714 al 1727. Ma sotto i Chua Ninh-Vuong (1726-1739) e Vo-vuong (1739-65) fino al 1750 la missione poté liberamente svilupparsi. In questo anno i Missionari di Parigi, i Francescani e i Gesuiti, i quali avevano acquistato un grande ascendente a corte, furono espulsi. In seguito poterono tornare in numero assai ristretto nel paese e lavorarvi di nascosto. Nel Tonchino invece, sotto il regime dei Chua Trinh, le persecuzioni durarono quasi senza interruzione. I Missionari di Parigi, i Gesuiti, i Domenicani e gli Agostiniani lavoravano nei due vicariati dell'est e dell'ovest, aumentando il numero del clero indigeno, il quale, con l'aiuto dei catechisti, riuscì a continuare il lavoro missionario anche nelle sanguinose persecuzioni. La situazione peggiorò ancora nella seconda metà del sec. xviii a causa delle guerre civili e delle ininterrotte persecuzioni, dopo che la nuova dinastia Tai-song nel 1765 riuscì a sottomettere il Tonchino e nel 1774 la Cocincina. Con l'ascensione al trono di Nguyen Anh, che più tardi prese il nome di Già-long, l'ultimo della famiglia dei Nguyen, il quale con l'aiuto dei Francesi, specialmente del vicario apostolico Pierre-Joseph-Georges Pigneau de Béhaine (1741 [1771]-99) vinse la lotta contro la dinastia Tai-song e nel 1802 riunì la Cocincina e il Tonchino in un solo impero, il Viet-Nam, la missione godette di una libertà relativa. Già-long non dimenticò che il vicario apostolico Pigneau de Béhaine era stato il potente promotore della sua causa. I Missionari di Parigi e i Domenicani continuarono la loro opera nelle missioni. Ma sotto il successore Minh-Mang scoppiò nel 1833 la tremenda persecuzione che si protrasse, con poche soste, per oltre 50 anni. Numerosi vescovi e missionari del Seminario di Parigi e dell'Ordine domenicano, centinaia di sacerdoti indigeni, catechisti e suore « Amanti della Croce » e diecine di migliaia di cristiani subirono il martirio. Di questa schiera di eroi 4 vescovi, 9 missionari, 32 sacerdoti indigeni, 20 seminaristi e catechisti, 19 cristiani furono beatificati nel 1900 e nel 1909. Eppure, nonostante tutte queste persecuzioni e martiri, la distruzione delle chiese, l'esilio dei cristiani, la missione perdurò, anzi fece progressi. Nel 1886 la Francia occupò tutta l'Indocina e nel 1887 unì i Regni del Tonchino, della Cocincina e del Cambodgia, a cui fu aggiunto nel 1893 il Laos, nell'Unione indocinese sotto il dominio della Francia. Le persecuzioni sanguinose cessarono; però la missione ebbe a soffrire non poco sotto l'anticlericalismo degli impiegati francesi, per la laicizzazione delle scuole, e per l'ingerenza del governo negli affari interni della Chiesa. Nonostante ciò la missione fece notevoli progressi, specialmente nel Tonchino e nella Cocincina; nel Cambodgia e nel Laos invece i progressi sono stati minori.

Durante la persecuzione la missione fu suddivisa. La Cocincina nel 1844 fu divisa in Cocincina occidentale e orientale: dalla prima fu smembrato nel 1850 il Cambodgia, dalla seconda nel medesimo anno la Cocincina settentrionale. Il Tonchino, già nel 1678 diviso in due vicariati, fu pure nuovamente ordinato. Nel 1846 fu eretto il Tonchino meridionale, nel 1848 il Tonchino centrale, nel 1883 il Tonchino occidentale e nel 1901 il Tonchino marittimo. Ulteriori suddivisioni nel corso del sec. xx aumentarono il numero dei vicariati apostolici a 17, di cui 3 affidati al clero indigeno; inoltre fu eretta una prefettura apostolica.

Dopo la prima guerra mondiale, nel 1922, fu inviato un visitatore apostolico e nel 1925 venne eretta la delegazione apostolica; nel 1934 si tenne il primo Concilio plenario dell'Indocina. Vi andarono altre Congregazioni religiose : nel 1928 i Redentoristi, nel 1928 i Francescani e i Sulpiziani nel 1929 per opere speciali. Gli Oblati di Maria Immacolata presero nel 1933 una parte del Laos. Dal 1919 esiste pure un convento di Cistercensi indigeni. I Fratelli delle scuole cristiane mantengono fiorenti scuole, aiutati da due Congregazioni di fratelli indigeni. Le opere di carità e di educazione sono dirette da parecchie Congregazioni di suore europee, in primo luogo dalle Suore di S. Paolo di Chartres; le indigene « Amanti della Croce » si occupano principalmente di scuole primarie. Dal 1861 esiste a Saigon un monastero di Carmelitane; 6 altri furono fondati in seguito in Indocina.

L'occupazione giapponese durante la seconda guerra mondiale, il nazionalismo, la proclamazione dell'indipendenza nel 1945, le guerre tra la Francia e il Vietnam causarono serie difficoltà alla Chiesa. Scoppiò una vera persecuzione : molti missionari europei, sacerdoti e suore indigeni e numerosissimi cristiani furono trucidati, gran parte dei cristiani costretti alla fuga e interi territori missionari con le loro chiese e istituti ecclesiastici più o meno completamente devastati. Sebbene nel 1948 si arrivasse ad un accordo precario tra la Francia e il governo provvisorio del Vietnam, le lotte con il partito comunista Viet-Minh, occupante una grande parte del Tonchino, continuano.

Bibl.: A. de Rhodes, *Relazione de' felici successi della fede predicata da Padri della Compagnia di Gesù nel Regno di Tunchino*,

Roma 1650, p. 326; *Mission de la Cochinchine et du Tonkin*, Parigi 1858, p. 422; L. E. Louvet, *La Cochinchine religieuse*, 2 voll., ivi 1885; A. Launay, *Histoire de la Mission de Cochinchine 1658-1823. Documents historiques*, 3 voll., ivi 1925; id., *Histoire de la Mission du Tonkin. Documents historiques*, I, *1658-1717*, ivi 1927, p. 600; M. Gispert, *Historia de las Misiones dominicanas en Tunhkin*, Avila 1928, p. 756; H. Chappoulie, *Aux origines d'une Eglise. Rome et les Missions de l'Indochine au XVIIe siècle*, 2 voll., ivi 1943-48; L. Huy, *Attualità delle Missioni del Viet-Nam*, in *Ecclesia*, 7 (1948), pp. 27-31. Giovanni Rommerskirchen

III. Circoscrizioni ecclesiastiche. – Secondo l'*Annuario ecclesiastico 1951*, la F. I. conta i seguenti vicariati apostolici e prefetture apostoliche, che qui vengono disposte in ordine alfabetico: Bacninh, eretto vicariato apostolico di Tonchino settentrionale nel 1883, dal 1924 nome attuale, affidato ai Domenicani; Buichu, eretto vicariato apostolico di Tonchino centrale nel 1848, dal 1942 nome attuale, affidato dal 1950 al clero secolare; Haiphong, eretto vicariato apostolico di Tonchino orientale nel 1678, dal 1924 nome attuale, affidato ai Domenicani; Hanoi, eretto vicariato apostolico di Tonchino nel 1658, con la divisione del 1678 prese il nome di Tonchino occidentale, dal 1924 nome attuale, affidato alla Società per le Missioni Estere di Parigi; Hué, eretto vicariato apostolico di Cocincina settentrionale nel 1850, dal 1924 nome attuale, affidato alla Società per le Missioni Estere di Parigi; Hung-Hoa, eretto vicariato apostolico di Tonchino superiore nel 1895, dal 1924 nome attuale, affidato alla Società per le Missioni Estere di Parigi; Kontum, eretto vicariato apostolico nel 1932, affidato alla Società per le Missioni Estere di Parigi; Langson e Caobang, eretto prefettura apostolica nel 1913, vicariato apostolico nel 1939, affidato ai Domenicani; Phat Diem, eretto vicariato apostolico di Tonchino marittimo nel 1901, dal 1924 nome attuale, dal 1935 affidato al clero secolare; Phnom Penh, eretto vicariato apostolico di Cambodgia nel 1870, dal 1924 nome attuale, affidato alla Società per le Missioni Estere di Parigi; Quinhon, eretto vicariato apostolico di Cocincina nel 1658, prese il nome di Cocincina orientale nel 1844, dal 1924 nome attuale, affidato alla Società per le Missioni Estere di Parigi; Saigon, eretto vicariato apostolico di Cocincina occidentale nel 1844, dal 1924 nome attuale, affidato alla Società per le Missioni Estere di Parigi; Thai Binh, eretto vicariato apostolico nel 1936, affidato ai Domenicani; Tha-

(propr. Enc. Catt.)

Indocinese, federazione - 1) Confini di Stato; 2) confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) ferrovie.

KHEH, prefettura apostolica eretta il 21 dic. 1950 per divisione del già vicariato apostolico di Laos eretto nel 1899, e affidata alla Società per le Missioni Estere di Parigi; THAN HOA, eretto vicariato apostolico nel 1932, affidato alla Società per le Missioni Estere di Parigi; VIENTIANE e LUANG PRABANG, eretta prefettura apostolica nel 1938 e affidata agli Oblati di Maria Immacolata; VINH, eretto vicariato apostolico di Tonchino meridionale nel 1846, dal 1924 nome attuale, affidato alla Società per le Missioni Estere di Parigi; VINH-LONG, eretto vicariato apostolico nel 1938, affidato al clero secolare. Giovanni Rommerskirchen

IV. CONDIZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA IN I. – È regolata attualmente dai decreti 16 genn. e 6 dic. 1939, che riconoscono alla Chiesa le libertà di culto, di insegnamento e di assistenza.

1. *Libertà di culto.* – L'art. 2° del Trattato del 5 giugno tra Francia e Annam statuisce espressamente: « I cittadini delle due nazioni di Francia e di Spagna potranno esercitare il culto cristiano nel Regno d'Annam e i sudditi di questo Regno, senza distinzione, che desiderano abbracciare e seguire la religione cristiana, lo potranno liberamente; ma non si forzeranno a farsi cristiani quelli che non ne avranno desiderio ».

2. *Libertà d'insegnamento.* – Nel Tonkino e nell'Annam la libertà d'insegnamento risultava nettamente dal Trattato del 1874 (tra Francia e Annam): « I vescovi, i missionari e i sacerdoti annamiti avranno il diritto di acquistare e di affittare terre, costruire chiese e scuole ». Il diritto di costruire scuole sembrerebbe piuttosto teorico se non vi si abbinasse il diritto di insegnare nelle medesime scuole. Nel Cambodgia il Trattato del Protettorato dell'11 ag. 1863 (art. 15) era ancora più netto: « I missionari cattolici avranno il diritto di predicare e d'insegnare. Essi potranno, con l'autorizzazione del governo cambodgiano, costruire scuole, ecc. ».

3. *Libertà di assistenza.* – Cioè di creare stabilimenti di beneficenza medica e sociale. Tale assistenza, prodigata da religiose cattoliche, è interamente libera in I. Nel Tonkino e nell'Annam, il Trattato del 15 marzo 1874 fa allusione agli stabilimenti di beneficenza e ne autorizza la creazione in maniera indiretta: « I vescovi, i missionari e i preti annamiti avranno il diritto di fondare ospedali e orfanotrofi ». Infine, il decreto del 9 nov. 1923 e le ordinanze 10 dic. 1924 e 7 febbr. 1925 (tutti emanati dalle autorità francesi) hanno organizzato la sorveglianza amministrativa degli istituti privati di beneficenza in I., allo scopo di assicurare le buone condizione d'igiene e di controllare la moralità e il lealismo dei dirigenti. Ma le religiose cattoliche non si dedicavano solamente alle opere di assistenza puramente private. Esse curavano anche i malati negli ospedali civili di Hanoi, Saigon ecc. Questo stato di cose mutò, quando in Francia si inaugurò il periodo di laicizzazione generale. Le suore vennero sostituite da personale laico (decreto-ordinanza del 20 nov. 1904).

4. *Riconoscimento della personalità giuridica alle missioni e regime dei beni ecclesiastici.* – Il decreto del 16 genn. 1939 ha consacrato il concetto di « missione », ai fini del riconoscimento giuridico alle circoscrizioni ecclesiastiche: vicariati apostolici, prefetture apostoliche, considerate come entità giuridiche indipendenti dagli Ordini religiosi che le dirigono. Quindi l'iscrizione dei beni vien fatta a nome della missione, regolarmente dotata della personalità civile. L'art. 1° del medesimo decreto 16 genn. 1939 statuisce sulla creazione dei consigli d'amministrazione, diretti a rappresentare le missioni negli atti della vita civile: « Le missioni religiose potranno costituire dei consigli d'amministrazione, i quali possono acquistare, possedere, e conservare o alienare, a nome e per conto della missione rappresentata, tutti i beni mobili e immobili, tutti i diritti mobiliari e immobiliari e ogni altro interesse. Essi hanno pieni poteri per amministrare e disporre circa i beni appartenenti alla missione. Possono stare in giudizio e difendersi ».

BIBL.: M. Caratini-Ph. Grandjean, *Le statut des missions en Indochine*, Hanoi, Parigi s. a., pp. 34-72, 91-170; *Bulletin officiel de Cochinchine*, 1880, p. 266; L. de Reinach, *Recueil des traités passés par la France en Extrême-Orient*, I, Parigi 1902, pp. 98, 146, 202, 397; *Journal officiel de l'Indochine française*, 1924, p. 1847. Edoardo Pecoraro

(*da R. Biasutti, Le razze e i popoli della terra, II, Torino 1941, p. 655*)
INDOCINESE, FEDERAZIONE - Pagode presso un convento di Ava.

V. ARTE. – Nell'evoluzione dell'arte indocinese si distinguono due principali correnti, quella indiana e quella cinese. La prima è prevalente nel meridione, specie nel Cambodgia dove si ebbe la fioritura di un'arte originale e giustamente rivalutata quale quella della civiltà *Khmer*, cui appartengono gli splendidi monumenti di Angkor (sec. XII). L'arte precedente aveva invece lasciato le sue più belle espressioni nei templi di Sambon Prei Kuck.

La corrente cinese prevalente nel settentrione, è specialmente rilevabile nell'arte del Tonkino, dell'Annam e del Siam. Di particolare importanza quella del Siam, ove un'arte propria si afferma però solo nel sec. XIII; più colorita e tendente al decorativismo appare l'arte dell'Annam. L'occupazione francese segna senz'altro l'inizio di un periodo di decadenza nell'arte indocinese, cui si è cercato di reagire recentemente con la creazione della Scuola di belle arti di Hanoi da parte di Vittorio Tardieu.

Arte cristiana. – Uno dei più importanti artefici della cristianizzazione dell'arte indigena fu, nel secolo scorso, d. Luca Tran (n. nella provincia di Thanh-Hoa, tra il Tonchino e l'Annam, nel 1825 e m. nel 1899 a Phat-Diem). Ingegnere idraulico ed architetto, si fece particolarmente apprezzare nella valorizzazione della zona sorgente attorno a Phat-Diem, alla foce del Fiume Rosso, ove costruì dighe, attese a lavori di prosciugamento e di irrigazione ed edificò chiese e cappelle. In queste, valendosi delle più ricche espressioni di arte locale e dell'opera di artisti indigeni, seppe creare opere che sono al tempo stesso espressione della tradizione e della nuova fede cristiana. La cattedrale di Phat-Diem da lui elevata (1878-95) è una felice trasformazione della pagoda, preceduta da un grande atrio come nelle antiche basiliche cristiane: i cinque portali riccamente scolpiti, le 13 colonne di 16 metri di altezza e di 1 metro di diametro in un sol fusto di legno *lim*, il ricco altar maggiore di lacca rossa, le cinque leggiadre cappelle, costituiscono le mi-

gliori soluzioni del problema dell'arte missionaria. Ispirata all'arte locale è anche la chiesa parrocchiale di Thakhek nel Laos, il cui piano è però dovuto all'architetto francese Tournon.

In pittura, appartiene alla corrente artistica influenzata dalla Cina il pittore Celso Le-Van-De, n. il 28 ag. 1906 a Mocay nella Cocincina. Diplomato all'Accademia di belle arti dell'Università di Hanoi, fu anche per tre anni a Parigi, indulgendo per qualche tempo al gusto occidentale. Ma le sue espressioni più pure rivelano un sensibile gusto della linea tutt'affatto asiatico e spontaneo.

L'arte decorativa ha inoltre prodotto ricami, lacche ed intarsi spesso di un gusto squisito. Che non si è esitato, con spirito di comprensione, « a far entrare nel patrimonio dell'arte cristiana indigena quegli elementi che non hanno più significato superstizioso e che sono formule tradizionali di sapore semplicemente ornamentale o che sono suscettibili di una interpretazione cristiana » (Costantini).

Bibl.: A. Galvano, *L'arte dell'Asia orientale*, Firenze 1938, p. 37 sgg.; C. Costantini, *L'arte cristiana nelle missioni*, Città del Vaticano 1940, pp. 239-56; A. Springer-C. Ricci, *Manuale di storia dell'arte*, VI, Bergamo 1943, p. 334 sgg. Gilberto Ronci

VI. Ordinamento scolastico. – L'istruzione scolastica avviene: 1) nelle scuole per i Francesi, 2) nelle scuole per gli indigeni, 3) nelle scuole missionarie cattoliche.

Le scuole per i Francesi comprendono 33 scuole elementari, 6 scuole elementari superiori e 3 licei a Hanoi, Saigon e Dolat. Gli indigeni vengono ammessi soltanto nel Liceo di Saigon e Dolat. Le scuole per gli indigeni comprendono 7141 scuole elementari, 19 scuole elementari superiori, 4 scuole medie e 5 scuole professionali. Le scuole missionarie cattoliche comprendono 5454 scuole di catechismo e preghiera, 1877 scuole elementari, 29 scuole medie inferiori, 7 scuole medie superiori, 23 scuole normali e 65 scuole professionali. I professionisti vengono formati nell'Università di Indocina a Hanoi fondata nel 1917. Particolare stima gode l'Ecole française d'Extrême-Orient, a Hanoi, che sta sotto il patronato dell'Institut de France. L'educazione del clero cattolico viene curata in 6 noviziati, 16 seminari minori e in 9 seminari maggiori. Esistono 18 scuole per catecumeni.

Bibl.: *Annuaire général de l'Indochine*, Hanoi 1948.
Miroslav Štumpf

INDOEUROPEI. - Sono i popoli di lingua latina, greca, germanica, celtica, baltica, slava, indiana e persiana.

Sommario: I Cenni generali. - II. Religione secondo i dati linguistici. - III. Conclusione.

I. Cenni generali. – Il nome di I. è di data relativamente recente. Soltanto al principio del sec. XIX fu fatta la sensazionale scoperta che la maggior parte delle lingue europee, cioè il latino, il greco, il germanico, il celtico, il baltico e lo slavo sono tra loro affini e lo sono anche con l'indiano e il persiano in Asia. Lo scopritore di quest'affinità fu il celebre scienziato tedesco Francesco Bopp, che nel 1816 chiamò I. i popoli cui appartengono queste lingue. Esse derivano tutte da una fonte comune, che esisteva già da tempi assai remoti, chiamata perciò la lingua primitiva (*Ursprache*) indoeuropea, o la loro lingua fondamentale. Della lingua originaria indoeuropea non si ha alcuna notizia diretta, e neppure si è potuto fissare in un modo indiscutibile la regione geografica, in cui erano stanziati i popoli che la parlavano. Difatti l'Europa, occidentale e meridionale, l'Asia minore, l'Īrān e l'India non possono essere considerate come patria degli I. perché questi territori furono da loro occupati dopo la emigrazione dal luogo comune di origine. La linguistica, la preistoria e l'etnologia sono più o meno d'accordo nell'affermare che la formazione del tipo linguistico indoeuropeo deve essere avvenuta in un territorio ampio, che si estendeva, press'a poco, dal Mare del Nord al Mar Caspio. Questa primitiva lingua indoeuropea non era unitaria, ma un complesso di vari elementi mescolati insieme, che incominciò ad esistere verso la fine nel neolitico. Anche i popoli indoeuropei si sono formati da una mescolanza con strati di popolazione anteindoeuropea o d'origine non indoeuropea.

Vi sono parecchie scienze che permettono di conoscere qualche cosa della cultura della primitiva gente (*Urvolk*) indoeuropea, e prima fra esse è la linguistica. Essa dallo studio comparativo delle parole appartenenti alle singole lingue indoeuropee ricerca un insieme di termini della comune lingua fondamentale, in modo da poter dare un'idea di questo popolo primitivo. P. es., il termine greco *αἴδομαι* « sento un timore religioso », un termine che deriva da **aizdomai*, trova riscontro nell'antico indiano, nell'italico, nel germanico e forse anche nell'illirico. Si può quindi ragionevolmente supporre che gli I. prima della loro migrazione avessero già l'idea del timore religioso, poiché avevano una parola per esprimerlo (è la cosiddetta « paleontologia linguistica », di cui più dettagliatamente nelle opere di V. Pisani citate in bibl.).

II. Religione secondo i dati linguistici. – Nella maggior parte delle lingue indoeuropee si trovano, più o meno presenti, parole con il suffisso *-tu-*, la formazione delle quali risale evidentemente al tempo pre-diaspora, cioè verso il III millennio a. C. Il suffisso *-tu-* si può considerare come una variante del cosiddetto elemento sacrale *u*, a cui F. Specht ha dedicato una nota in *Die Sprache* (1 [1949], p. 43 sg.). In nessuna lingua indoeuropea le formazioni del *-tu-* sono tanto numerose come nel latino, cosicché con il materiale latino si possono distinguere parecchi gruppi di significazioni.

1. *Gruppo I: culto divino e giustizia.* – *a*) È chiara primieramente la preferenza del suffisso *-tu-* nelle espressioni che si riferiscono alla relazione reciproca tra gli dèi e gli uomini e al culto dei morti: la parola *cultus*, proveniente da *colere*, significava originariamente un'azione rituale, cioè il prendere possesso della terra, che si eseguiva con un solenne giro o l'aratura intorno ad un pezzo di terra; *ritus* = cerimonia religiosa, ordinariamente sacra; *mactatus* e *sacrificatus* = sacrificio; *incensus* (qui *-sus* invece di *-tus*, cf. Stolz-Leumann [v. bibl.], p. 341) = l'incenso; *amictus* = sopraveste; *cinctus* = cintura sacra; *castus* = continenza sacrale; *precatus*, *oratus* = preghiera, supplica; *gestus* = i gesti della preghiera; *saltus*, *saltatus* = la danza del culto, ecc.; anche nel nome degli dèi, p. es., *Consus* da *Cond-tus (il segno * indica una forma ricostruita e non tramandata) = il dio della raccolta.

La divinità parla anche all'uomo, cioè con l'oracolo e con *omina*, *monstra*, *portenta*; si nota qui il suffisso *-tu-* in *monitus*, specialmente in ablativo nelle locuzioni come *monitu Fortunae*, *monitu deorum*, ecc.; *fatus* = predizione; *hinnitus* = nitrito dei cavalli; *defectus* = l'oscuramento (degli astri); *terrae motus* = terremoto; *fulminis ictus* = fulmine accendente; *tonitrus* = tuono: questo termine proviene, secondo il Brugmann (v. bibl., II, 1, pp. 385, 440) da una fusione di **tonitu*, tuono con **tonetro-*; *nutus* = l'inclinare del capo, esaudimento di una preghiera.

b) Al culto dei morti si riferisce *planctus* = le lamentazioni per i morti; inoltre *pugilatus* = il pugilato nei funerali di un morto, come pure *caestus* = le corregge (di combattimento) usate nel pugilato. Anche *lusus*, *risus* e *ludificatus* possono avere avuta relazione con il culto dei morti, come ritengono H. Fluck (v. bibl., p. 29 sg.) e Fr. Dolger (v. bibl., p. 80 sg.).

c) Siccome la lingua del magistrato e della giustizia, specialmente nel più antico periodo di tempo, non può essere separata dalla lingua liturgica, come ritiene E. Norden (v. bibl., p. 12), si spiega senz'altro il suffisso *-tu-* in

ambitus, arbitratus, census, exercitus, magistratus, scitus, senatus, ecc. Appartiene qui anche il termine per indicare il grido di soccorso = *quiritatus*.

d) Come nel culto dei morti, fin dai tempi più antichi, si usava fare i funerali con lotte sulla tomba del morto, così anche nel culto degli dèi si poté aggiungere una festa, che aveva anche il carattere religioso, sicché anche in questo campo le parole con il suffisso *-tu-* sono rappresentate in gran numero: *conventus* = riunione della festa, e *mercatus* = mercato, appartengono allo stesso gruppo; *cursus* = la corsa di gara, ha uno sfondo cultuale, e nella rappresentazione dell'azione drammatica = *fabellarum actus* si dava importanza specialmente alla gesticolazione = *gestus* e *vultus*, nella quale non si risparmiavano acclamazioni e applausi = *plausus* e *assensus*. La preparazione della festa, l'abito di festa, l'acconciatura dei capelli, ecc. sono espressi dal suffisso *-tu-* in *paratus, apparatus, ornatus, comptus, praetextus*, ecc.

e) Volgendo lo sguardo oltre il latino, si troverà che nel greco le formazioni del *-tu-* non sono tanto numerose come in latino, però – e questo non per caso – tra le formazioni di questo genere, relativamente poche, se ne trova un certo numero che, proprio come in latino, si riferisce alla sfera giuridica cultuale; ἁγιστύς = *ritus* in Callimaco (*Aet.*, I, 1, 3) è una parola della lingua sacrale; il nome locrese del mese 'Αράτυος presuppone un astratto femminile *ἀρατύς = coltivazione dei campi, e un nome neutro della festa 'Αράτυ(ι)α = festa dei campi. Riguardo al βαλλητύς = atto di purificazione rituale, ottime notizie dà S. Eitrem (v. bibl., p. 290). Per il campo giuridico si pongano a confronto, p. es., i composti del suffisso *-tu-* (« *verbauter* » *tu-Stamm*) nell'omerico μάρτυρος = testimonio e le prove della legge di Gortyn ἀμφαντύς = adozione e ὀπυστύς = matrimonio. Alle rappresentazioni festive, congiunte con il culto degli dèi, appartiene certamente ξιφιστύς = la danza della spada; parallelo al latino *risus* è il γελαστύς, che s'incontra in Callimaco (*Hymna*, IV, 324).

Anche dall'antico indiano si possono desumere paralleli ai temi sacrali in *-tu-* del latino e delle altre lingue indoeuropee, così *gātú*, che appartiene principalmente alla lingua sacerdotale del *Ṛgveda* nel significato di « via del cielo », « via dell'immortalità », « via aperta per il sacrificio e la preghiera », ecc. Vi è, inoltre, l'antico *ṛtú* = tempo del sacrificio; poi *sotu* = spremere il soma, e *vahatú* = corteo nuziale, sposalizio; termine questo assai importante sotto l'aspetto storico culturale.

In germanico aiuta principalmente il metodo usato dal Gerckens, di dedurre cioè indirettamente la previa esistenza dei suffissi *-tu-* nelle parole * *anstu* = grazia divina, * *slahtu* = ammazzare, quindi sacrificio, * *hlauftu* = corso, il cui significato sacrale si deve dedurre dai composti *brutlouft* = sposalizio (antico alto tedesco); il gotico *leiþus* = sidro rispetto al carattere sacrale dei festini, in cui gli I. mangiavano e bevevano, dimostrato dallo Specht (*Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.*, 64 [1937], p. 15 sg.). Della lingua giuridica si compari il tema in *-tu-* * *rehtu-*, antico nordico; *réttr* = diritto; antico nordico *váttr* = testimonio da * *wah-tus*, dalla radice * *uek*ᵘ = parlare; il gotico *hliftus* = ladro, *kustus* = esame, prova, ecc. Il culto dei morti è rappresentato con il germanico * *graftu* = seppellimento, sepoltura.

Del celtico si compari l'antico irlandese *recht* = diritto, un antico tema in *-tu-*, come pure l'antico irlandese *mess* = giudizio da * *med-tu* e l'antico irlandese *écht* presuppone un * *anktu-* o * *n̥ktu* o * *enktu* = omicidio (Pokorny [v. bibl.],, p. 45).

f) Dunque già nel tempo, in cui gli I. vivevano insieme, vi era un suffisso *-tu-*, che veniva usato nel linguaggio del culto e del diritto per distinguerlo dal resto del materiale linguistico. Presso gli I. esisteva, quindi, già da tempo l'idea della distinzione del sacro e del profano, insieme ad una credenza in Dio. Ci si rivolgeva alla divinità con la preghiera e il sacrificio, in cui si osservavano determinate cerimonie. È molto interessante rilevare la stretta connessione del diritto, dell'ordine statale e della religione, che in parte si affermava già nel tempo della lingua comune.

2. *Gruppo II : Le vicissitudini della natura.* – *a*) Le vicissitudini della natura, specialmente il nascere, il crescere e il trapassare di ogni vita : *satus* = il seminare, la generazione; *subortus* = la lenta origine; *auctus* = la crescenza; *eventus* = originariamente il buon germinare e crescere dei frutti del campo; *proventus* = il crescere; *profectus* = accrescimento, progresso; *conceptus* = il concepimento; *partus* = il partorire; *fetus* = il feto; *fotus* = il calore naturale, il covare; *incubitus* = il giacere sopra, il covare; *amplexus, circumplexus, accubitus* = amplesso coniugale; *natus* = la nascita; *abortus* = aborto; i cinque sensi : *aspectus, auditus, tactus, odoratus, gustatus*. La morte : *obitus, exitus, excessus*. La natura inorganica : il sorgere e il tramontare degli astri : *ortus, occasus*; il loro movimento ciclico : *motus, meatus, cursus*; le loro ecclissi : *defectus*, ecc.

Del greco si confronti specialmente φῖτυ = germoglio, φῖτυς = generatore.

L'antico indiano ha l'importante *jivā́tu-* = vita, avestico *jyātu-*; antico indiano *jantú* = creatura, stirpe, progenie, avestico *zantu*; antico indiano *sū́tuṣ* = gravidanza; antico indiano *dhā́tu-* = parte costitutiva, elemento; *edhatú-* = il crescere.

Il germanico tramanda il gotico *wahstus* = la crescenza; il gotico *dauþus* = morte, e il gotico *flōdus* = flusso, inondazione. Il celtico : antico irlandese *sruth* = fiume, un tema in *-tu-* neutro; *drucht* = gocciola di rugiada, da * *drup-tu-*; *tês* = calore, da * *tepstu-*; *cruth* = figura; *guth* = voce, da * *gutus*, ecc.

b) In verità, non vi è dubbio che il suffisso *-tu-* di questo secondo gruppo non si può separare da quello del primo gruppo. Si tratta per lo più di vicissitudini e condizioni κατ'αὐτοματισμόν, cioè senza concorso dell'uomo (cf. Cicerone, *Orat.*, I, 28, 127 : « ea quae nobis non possumus fingere, facies, vultus, sonus »). L'uomo si vede dinanzi ad un ordinamento misterioso, indipendente dalla sua intromissione, e le cosmogonie dei popoli di natura mostrano, come si può vedere dando uno sguardo agli indici dell'opera monumentale del p. W. Schmidt *Der Ursprung der Gottesidee* sotto le voci *Schöpfung, Schöpfer* ecc., che l'uomo preistorico non si presenta qui senza l'idea di un Essere creatore (cf. Peuckert, in HDA, *Nachträge*, p. 276). Per sé la « natura », come tale, non è stata oggetto di un culto religioso, bensì la potenza soprannaturale che sta dietro il processo naturale (A. Müller [v. bibl.], p. 269). Il riflesso linguistico di questa mentalità è il suffisso indoeuropeo *-tu-*, che per sé è caratterizzato chiaramente come elemento riguardante un Essere sopramondano. Perciò si possono sottoscrivere con buona coscienza le seguenti parole di Seeliger : « Nella religione indoeuropea, per quanto possiamo dedurla, si presenta in primo piano il Dio del Cielo, Djêus, il generatore degli dèi e degli uomini e il creatore di ogni vita » (v. bibl., p. 439). Nello stile degli inni greci si manifesta bene l'idea della creazione : Dio ha creato tutto, tutti gli dèi, tutti gli uomini, tutto ciò che è sulla terra (cf. Keyshner [v. bibl.], p. 50 e specialmente p. 14 contro v. Wilamowitz, che vuol negare « questo principio del mondo » ai tempi arcaici; altre cose su questo punto si possono trovare in C. C. Scharbau, *Die Idee der Schöpfung*, v. bibl., p. 117, e in K. Prümm, *An Quellen griechischen Glaubens*, in *Biblica*, 11 (1930), p. 284.

3. *Gruppo III : Cibi, bevande e vesti.* – *a*) Il cibo, la bevanda e la veste : *esus* = cibo; *victus* = vitto, il sostentamento della vita; *fructus* = frutti; *pastus* e *cibatus* = foraggio, nutrimento; *nutricatus* = nutrimento; *potus* = bevanda; *haustus* = sorso; *vestitus* = vestimento; *indutus* = il mettersi le vesti; *calceatus* = copripiedi, calzatura. Del greco cf. βρωτύς = il cibo; δαιτύς = pasto, banchetto; ἐδητύς = il mangiare, i cibi.

L'ario e il celtico sono rappresentati dall'antico indiano *pitu-ṣ*, avestico *pitú-š* = nutrimento, cibo; antico irlandese *ith*, antico cimrico *it* = *frumentum*, dall'antico celtico * (*p*)*itus*.

b) Il Dio creatore è anche Dio padre. I cibi, le bevande e le vesti sono doni dell'Essere Sommo. Si confronti il proverbio dei Bhil in Koppers (v. bibl., p. 126) : « Quando cade qualche cosa nello stomaco, viene il ricordo di Dio »; e nella stessa opera il Koppers riporta

la preghiera di un Bhil pagano al « datore del grano », nella quale infine si dice : « E non ci allontanare dal grano e dal vestimento ». Anche l'inno greco conosce la preghiera per il pane quotidiano, come si può vedere in K. Keyshner (v. bibl., p. 147). Anche per W. Porzig (v. bibl., p. 339) il significato sacrale del suffisso *-tu-* in * *pitus* = nutrimento, è « chiaro senz'altro ».

4. *Gruppo IV : arti e mestieri.* – *a*) Arti e mestieri : *cantus* = dono del canto; *actus* = movimento dell'attore; *gestus* = gesticolazioni; *venatus* = caccia; *captus* = presa, cacciagione, il dono dell'intendere, intelligenza; cf. *intellectus, instinctus, memoratus*; *metus* = tessuto; *textus* = tessitura, intrecciatura; *ductus* = direzione, guida; *testu* = vaso di terra.

In greco : ἀγορητύς = dono della parola, eloquenza; φραστύς = il riflettere, il considerare; ἀφραστύς = mancanza di giudizio; κιθαριστύς = il suonare la cetra, l'arte di suonare la cetra; ὀρχηστύς = il danzare, l'arte della danza; ἀκοντιστύς = il lanciare i dardi; ὀϊστευτύς = l'arte di tirare le frecce; τανυστύς = la tesa dell'arco, ecc.; ἀρτύς = congiunzione (ἀρτύω = adatto); il latino *artus* = articolazione, membro; l'armeno *ard* = forma, *z-ard* = ornamento (Pedersen, in *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, 39 [1906], p. 366).

Dell'antico indiano si confronti *tántu-* = filo, e *ótu* = trama della tessitura ed inoltre *vāstu* = abitazione. Anche in questo gruppo si tratta di doni di Dio; Dio con ciò si dimostra il Dio degli aiuti in ogni situazione della vita.

b) In vari passi della summenzionata opera il p. Schmidt riporta l'informazione che il Creatore visse per un certo tempo sulla terra con gli uomini e insegnò loro tutte le arti e i mestieri; egli è ritenuto il produttore degli strumenti più importanti. Anche l'uso dello strumento spirituale della lingua è per lo più riferito direttamente all'Essere Supremo o a qualche eroe culturale da lui incaricato. Così anche i Greci avevano i loro portatori della cultura : Efesto ha insegnato agli uomini le arti e i mestieri; Atena introdusse la costruzione del carro; Apollo è ritenuto l'inventore dell'arte medica, e Ermete insegnò l'uso della lingua (cf. K. Keyshner, v. bibl., p. 161). Nell'*Odissea*, VIII, 167 sg. è detto chiaramente che la facondia è un dono di Dio, che non viene elargito a tutti : « οὐ πάντεσσι θεοὶ... διδοῦσιν/ ἄνδρασιν... ἀγορητύν », e nel noto passo di Cicerone (*Natur. Deor.*, II, 167) : « nemo... vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit »; si noti la connessione, del resto anche altrimenti dimostrata, del suffisso *-tu-* in *adflatus* = alito con l'aggettivo *divinus*. Si può anche qui riferire una concordanza con Porzig (v. bibl.) che a p. 339 dice di * *uastu* = abitato e * *artus* = congiuntura, che sono concetti « in cui vi è sempre l'idea di protezione superiore e di aiuti superiori ». Per tutto questo gruppo di parole si confronti anche L. Bieler (v. bibl., I, p. 141) che rileva che la scienza di un θεῖος ἀνήρ è « data direttamente da Dio ».

5. *Gruppo V : gli spiriti e i demoni.* – *a*) Il latino *portus* = porta di casa, porto; *angiportus* = passaggio stretto, via adiacente; *hiatus* = baratro, fessura; *haesitatus* = balbettamento; *mussitus* = il parlar sotto voce; *nictus* = il far l'occhietto, sbirciare; *raptus* = spasimo, convulsione; *ructus* = rutto, il tornare alla gola; *screatus* = lo schiarirsi la gola, scatarrare; *singultus* = singulto, il singhiozzare; *pruritus* = prurito; *strangulatus* = convulsione, soffocazione; *vomitus* = vomito (cf. Riess e H. Diels, v. bibl.); *metus* = timore; *luctus* = lutto; *impulsus* = impulso, stimolo; ecc.

In greco : ἐλεητύς = compassione; ποθητύς = il desiderare; ὀτρυντύς = stimolo, impulso. Antico indiano *hētú* = causa, stimolo.

b) Il latino *portus* presuppone un indoeuropeo * *pr̥tus* = guado e si può vedere in E. Schröder (in *Reall. d. germ. Altertumskunde*, I, p. 332), che in Germania si può provare fino al medioevo l'idea di una certa sacralità dei guadi e dei porti. Si consulti anche R. von Scheliha (v. bibl.), che ha raccolto un ricco materiale, da cui risulta che il passaggio di un fiume fu considerato come un'offesa al dio del fiume, che perciò doveva essere placato con un sacrificio. A colui che volesse ancora dubitare del carattere sacrale (numinoso) del * *pr̥tus* = guado, il Porzig (v. bibl., p. 339) ricorda il guado di Jabbok e il passaggio del Viśvamitra sul Vipāś e Śutudrī (*Rgveda*, III, 33). *Hiatus* = fessura, baratro viene spiegato nella glossa con *vorago* = voragine, abisso; questo però è una personificazione dell'inghiottire, divorare, cosicché anche nella fessura dell'*hiatus* si è riguardato fantasiosamente un essere demoniaco. Tutto ciò che avviene nell'uomo, quindi tutti i segni e gli indizi involontari nel proprio corpo, come starnutare, sbadigliare, russare, ecc. sono ritenuti come influssi di un demone, onde si spiega la presenza del suffisso *-tu-* nelle parole latine *haesitatus, vomitus*. Sembra essere d'importanza il dio *Savitar*, il dio « eccitatore » o « stimolatore », menzionato da H. Oldenberg (*Rel. d. Veda*, 2ª ed., Stoccarda 1917, p. 63), un dio a cui ci si rivolge con la preghiera per avere l'illuminazione e l'ispirazione. Da qui si può gettare luce anche sul latino *impulsus, impetus-incitus, hortatus, iussus*, ecc. Su queste personificazioni di un'idea astratta si consulti l'Altheim (*Röm. Religionsgeschichte*, II, Berlino 1932, p. 125).

6. *Gruppo VI : superstizione.* – *a*) *Ululatus* = grido di guerra; *crepitus aeris* = baccano infernale; *vinctus* = vincolo, legame; *nexus* = connessione, intrecciamento; *tonsus* = il tagliare i capelli, il tosare; *nuptus* = velamento, il matrimonio; *tritus* = tritare, il trebbiare le messi; *mulctus* = il mungere, la mungitura; *mictus* e *minctus* = orina; ecc. Antico indiano *yātú* = magia, mago.

b) Al grido di guerra si soleva attribuire un influsso magico sul nemico (cf. Cesare, *Bell. Hisp.*, 31 e *Bell. civ.*, III, 92). È noto il baccano infernale « Qualis in defectu lunae... cieri solet » (Livio, XXVI, 5). Sul « legamento magico » (magia della legatura) si consulti, oltre J. Scheftelowitz (v. bibl., p. 17) e E. Norden (v. bibl., pp. 263, 292), anche v. Lübtow, *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Rom. Abt.*, 56 (1936), p. 248. Per le altre parole citate si consulti la bibliografia in HDA nei relativi articoli, e per *nuptus* A. Ernout-A. Meillet (v. bibl.), p. 683 sg.

III. Conclusione. – In base al materiale qui riportato si può affermare che gli I. del tempo preistorico non erano certamente materialisti. Tutti i sei gruppi di parole, che si sono precedentemente costituiti, si riferiscono in fondo al sopramondano e al soprasensibile. La lingua fornisce anche altrimenti la prova che presso gli I., già nei tempi più antichi della loro comunità primordiale, si era sviluppato e formato il senso della distinzione tra il terrestre e il celeste. La designazione di Dio, antico latino *deivos*, antico nordico *tivar*, lituano *diẽvas*, antico indiano *dēva*, significa semplicemente « il celeste », e il suo riscontro *homo* è « il terrestre ». Proprio questa contrapposizione del terrestre di qua e del celeste al di là rimase, secondo K. Brugmann (*Indogerman. Forsch.*, 17 [1904-1905], p. 171) « un'idea prediletta e comune presso tutti gli I. dal tempo primordiale indoeuropeo in poi ». La parola per « uomo » come il « terrestre » è derivata dalla parola per « terra » con la radice * *ghem-*, * *ghom-*, * *ghm-*, quindi il latino *homo* e *hemo* il gotico *guma*, il lituano *žmogùs* e appartiene qui anche l'antico irlandese *duine* = uomo, derivato dal celtico primitivo * *donio* = da un indoeuropeo * *ghdmio* (= greco χθόνιος). I Greci e gli Armeni esprimono la contrapposizione tra « l'uomo » e « Dio » con « mortale » : « Immortale » (cf. Specht, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, 66 [1939], p. 50 sg.) quindi il greco βροτός, l'armeno *mard* e il greco ἄμβροτος, ἀθάνατος. La visione della realtà presso gli I. della preistoria non comprendeva soltanto ciò che si può vedere e toccare, e sarebbe stato per essi, come dice M. Kingsley, in C. Dawson (v. bibl., p. 71), proprio una grande fatica il pensare soltanto la pura materia.

La storia ricca di vicende dei temi in *-tu-* nel latino è ancora oscura. Si ha però un punto fisso di partenza in quanto l'origine di queste formazioni dev'essere certamente cercata nel campo sacrale-giuridico, sicché queste parole erano per sé elementi fondamentali della lingua elevata. Le formazioni del *-tu-*, nonostante le molteplici profanazioni, non hanno mai del tutto rinnegata questa origine, e se la lingua latina, a causa principalmente del suo uso come lingua di culto della Chiesa cattolica romana,

può essere chiamata una lingua « sacra », a ciò partecipano le formazioni del *-tu-* di veneranda antichità. Già nel tempo pagano spetta alla lingua latina un posto di onore tra le lingue indoeuropee in quanto essa, insieme all'indoiranico, ha in modo speciale conservato fedelmente l'antico tesoro linguistico *sacrale* indoeuropeo (cf. I. Vendryès, in *Mémoires de la Société de ling. de Paris*, 20 [1918], p. 263 sg.). Cosicché H. Heine, volendo caratterizzare la lingua latina, non è stato giusto rispetto al *populus religiosissimus*, quando egli, unilateralmente, fissa l'attività del popolo romano soltanto sotto l'aspetto militare, giuridico e politico (cf. Stolz-Schmalz, *Geschichte der lateinischen Sprache* [v. bibl.], p. 137 sg.).

BIBL.: tra i periodici cf.: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, edita da A. Kuhn, Berlino-Gütersloh 1852 sgg.; *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, Parigi 1868 sgg.; *Indogermanische Forschungen*, Strasburgo-Berlino 1914 sgg. Studi: C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Lipsia 1890; Riess, *Aberglaube*, in Pauly-Wissowa, I, specialmente col. 29 sgg.; W. C. Gunnerson, *History of u-Stems in Greek*, Chicago 1905; K. Brugmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, II, 1, 2ª ed., Strasburgo 1906; H. Diels, *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients*, Berlino 1908; J. Hoops, *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Strasburgo 1911 sgg.; J. Scheftelowitz, *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*, Giessen 1912; P. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, Münster in V. 1912 sgg.; J. Frank, *De substantivis verbalibus in -tus (-sus) desinentibus*, Greifswald 1913; S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Cristiania 1915; J. Gerckens, *Zur Entstehungsgeschichte der ti-Abstrakta*, Friburgo - Lipsia 1923; Seeliger, *Weltschöpfung*, *Weltbild*, in Roscher, *Lexikon*, VI, specialmente col. 430 sgg.; F. Kluge, *Nominale Stammbildungslehre der altgermanischen Dialekte*, 3ª ed., Halle 1926; F. Stolz, J. H. Schmalz, *Lateinische Grammatik*, 5ª ed., Monaco 1926-28; H. Fluck, *Skurrile Riten in griechischen Kulten*, Friburgo 1931; R. von Scheliha, *Die Wassergrenze im Altertum*, Breslavia 1931; C. C. Scharbau, *Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur*, Lipsia 1932; K. Keyshner, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*, Stoccarda 1932; K. Rönnow, *Ved. kratu* (in *Le monde oriental*, 26-27), Uppsala 1932-33, C. Dawson, *Die wahre Einheit der europäischen Kultur*, Ratisbona 1935; L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ. *Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, 2 voll., Vienna 1935-36; L. Renou, *Le suffixe -tu- et la constitution des infinitifs*, Parigi 1937; Fr. Dölger, *Lachen wider den Tod*, in « *Pisciculi* », *Festschrift für Fr. J. Dölger*, Münster 1939; E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund 1939; A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, nuova ed., Parigi 1939; V. Pisani, *Paleontologia linguistica*, Cagliari 1939; id., *Geolinguistica e indeuropeo*, Roma 1940; Fr. Cornelius, *Indogermanische Religionsgeschichte*, Monaco 1942; W. Porzig, *Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und im Indogermanischen*, Berlino 1942; A. Müller, *Natur, Magie, Religion*, in *Zeitschrift f. deutsche Geisteswissenschaft*, 5 (1943), p. 259 sgg.; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Friburgo in Br. 1943; E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Parigi 1948; W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Vienna 1949; J. Vendryès, *Sur quelques mots de la langue des chasseurs*, in *Archivum linguisticum*, 1 (1949), p. 23 sg.; J. Pokorny, *Indogermanisches Wörterbuch*, Berna-Vienna 1949 sgg.; W. Havers, *Die Religion der Ur-Indogermanen im Lichte der Sprache*, in *Christus und die Religionen der Erde, ein Handbuch der Religionsgeschichte*, a cura di F. König, Vienna 1951. Guglielmo Havers

INDOLE (da ἰνδάλλομαι = « apparisco », « mi mostro »). - Vuol indicare la naturale disposizione, il particolare « stato nativo » neuro-psicologico, proprio a ciascun individuo, che costituisce elemento di prim'ordine, impalcatura congenita su cui, per opera del lavorio dell'ambiente e dell'educazione e del ripetersi degli atti fisiologici e morali (abito, v.), si svilupperà il vero e proprio carattere (Χαράσσω = « incido », « intaglio », « imprimo »), ricco di particolari elementi sopraggiunti e acquisiti. L'i. è, in modo tutto particolare, legata alle condizioni fisiche endocrine, d'equilibrio neuro-vegetativo, di tensione e di reattività dei sistemi della vita di relazione (apparato muscolare e nervoso centrale), di naturale orientazione affettiva e intellettiva dell'individuo; inoltre è determinata da fattori ereditari e psicologici di natura incosciente o subcosciente.

Per tale complessità e importanza di elementi costitutivi e fattori determinanti, l'educatore non può trascurare lo studio e la conoscenza dell'i., dato che essa può rendere differentemente facile o difficile, in questo o quel settore, la costruzione educativa o può richiedere, in soggetti diversi, differenti metodi di formazione. Così pure, al momento dell'orientamento lavorativo o professionale del soggetto e della sua utilizzazione pratica, dovrà darsi buon peso alle tendenze naturali intrinsecamente legate all'i. Oltreché variante personale secondo i vari tipi individuali, una particolare i. è propria di ciascun periodo della vita (v. ETÀ DELLA VITA), donde la necessità di speciali comprensioni e di particolari metodi educativi differenti per un fanciullo, p. es., o per un adolescente o per un giovane in pieno sviluppo.

Per una tale differente impostazione fisica, neuro-muscolare e neuro-psicologica, propende l'individuo a una azione pronta e rapida (tachipragismo) o tarda e lenta (bradipragismo), a una reazione psichica veloce (tachipsichismo) o viceversa (bradipsichismo); a differenti aspetti di sensibilità emotiva (iperestesia o ipoestesia affettiva) con differente orientazione della sezione affettiva della psiche (timopsiche), volta tendenzialmente verso una naturale serenità, allegrezza, ottimismo o, al contrario, il malumore, la tristezza, il pessimismo; o facile a entrare in risonanza affettiva con l'ambiente (extroversione, espansività) o difficile (introversione, chiusura in sé); o è naturalmente inclinato a questa o quella passione, intesa come moto naturale dell'appetito sensitivo. Così, similmente, avviene della sezione intellettiva della psiche (noopsiche), per cui appare il prevalere di un tipo particolare di memoria, o materiale meccanica o logica concettuale; d'intelligenza naturalmente volta ad esser deduttiva, analitica, logica, o piuttosto, induttiva, sintetica, fantastica; d'energia e tenacia (stenicità, iperbulia) o fiacchezza e labilità (astenicità, ipobulia) nelle manifestazioni volitive.

È assai importante per l'educatore tener presente che, anche in età della vita assai vicine tra loro, le particolarità dell'i. possono esser totalmente differenti, come lo sono quelle della costituzione corporea e della particolare costellazione endocrina. Così, mentre nel periodo che precede immediatamente la pubertà appare una fase di grande eccitabilità e labilità, sia delle facoltà emotive che intellettive, con prevalente tendenza al tachipsichismo, all'intuizione, alla sintesi; subito dopo la crisi puberale, subentra un periodo di maggior calma e riflessività, con tendenza a un'attività mentale analitica, deduttiva, raziocinativa.

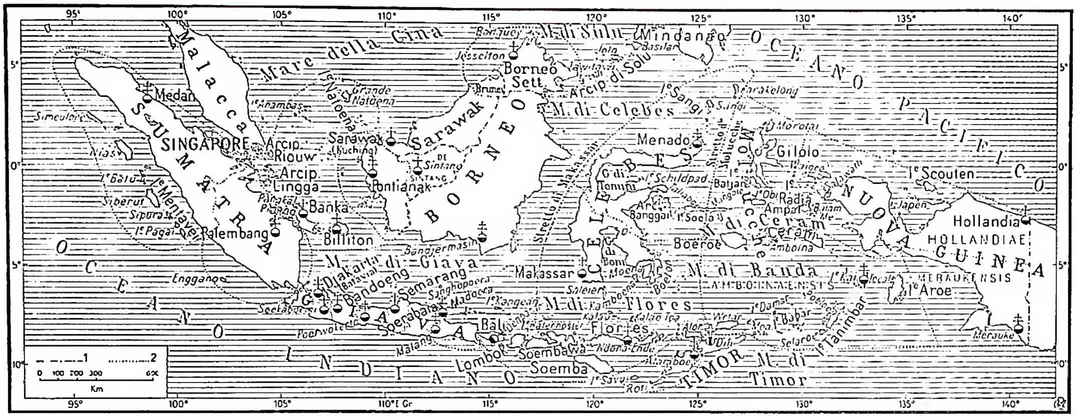
Tale complessità di fattori e varietà di quadri dell'i., dai più prossimi alla normalità, pur nei limiti della variabilità fluttante individuale, a quelli sconfinanti nell'anormalità, rende assai utile, spesso addirittura necessaria, la cooperazione del medico costituzionalista all'ardua opera dell'educazione.

BIBL.: N. D. Noble, *Les passions dans la vie morale*, parte 1ª, Parigi 1931; M. Barbera, *Ortogenesi e biotipologia*, Roma 1943; A. Anile, *Questo è l'uomo*, Firenze 1943; R. Le Senne, *Traité de caractérologie*, Parigi 1946; E. Mounier, *Traité du caractère*, ivi 1947; N. Pende, *La scienza moderna della persona umana*, Milano 1947; G. de Ninno, *Questioni medico-morali*, Roma 1950.
Giuseppe de Ninno

INDONESIA. - L'Arcipelago indomalese, detto anche delle Indie Orientali (o Insulindia), allaccia due masse continentali, congiungendo il più vecchio al più nuovo dei continenti, l'Asia all'Australia, e si estende dal 95° di longitudine E. al 130°, comprese le Molucche; dal 20° di latitudine N. al 10° S. ca.

SOMMARIO: I. Geografia. - II. Evangelizzazione. - III. Circoscrizioni ecclesiastiche. - IV. Condizione giuridica della Chiesa. - V. Arte.

I. GEOGRAFIA. – Un immenso festone vulcanico che, con le Filippine, il Giappone, le Curili, le Aleutine, ecc... orla sul mare la piattaforma dell'Asia orientale e dell'America settentrionale disponendosi sull'al-



(propr. Enc. Catt.)

INDONESIA - 1) Confini di Stato; 2) confini di circoscrizione ecclesiastica. Per il Borneo, v. cartina rispettiva.

lineamento delle geosinclinali e precisamente sulla cintura della circumpacifica che si allaccia proprio su questo Arcipelago a quella che dal Mediterraneo arriva alle Isole della Sonda.

Immenso labirinto di isole grandi e piccole (se ne contano 3100 ca.) tutte bellissime e stendentisi a cavallo dell'Equatore, tra l'Oceano Indiano e il Pacifico, il Mar Cinese meridionale e i Mari di Sulu, di Giava, della Sonda e di Banda. Elemento caratteristico del rilievo e prova della complessità del movimento orogenetico è il vulcanesimo che si mantiene assai vivo; l'attività delle forze endogene iniziatasi nel terziario è continuata nel quaternario e continua nell'attuale. L'andamento delle curve batimetriche e le osservazioni del fondo marino confermano lo studio della fauna per cui si ritrovano a Borneo, Sumatra e Giava mammiferi in una precedente connessione territoriale ora scomparsa. Osservazioni paleontologiche avvalorano tale asserzione, del resto confermata dalla fauna dei Siwalik che ha lasciato ovunque palesi riscontri.

Il clima è spiccatamente equatoriale oceanico con temperature e piovosità considerevoli. Nell'I. hanno notevole influenza i monsoni il cui andamento è molto complesso anche perché alla circolazione monsonica che si manifesta con centro nel continente asiatico, fa riscontro quella che ha per suo centro l'Australia cosicché le correnti richiamate dalla regione meridionale svolgono azioni a volte concordi a volte discordanti con quelle monsoniche dell'Asia. Questo mutare dei venti monsonici crea non infrequentemente i tifoni che con estrema violenza investono alcune regioni dell'Arcipelago.

La prosperità dell'I. è dovuta alle coltivazioni del caucciù, della canna da zucchero, del caffè; tè, tabacco, palma di cocco. Le sue foreste sono ricche di legni pregiati, mentre il sottosuolo produce stagno, carbone, petrolio, oro e argento. Lo sviluppo della produzione e la ricchezza complessiva che sono andate aumentando in questi ultimi cinquant'anni (durante i quali la popolazione crebbe dai 12 agli 80 milioni ca.), non hanno mutato la base essenziale della economia dell'I. che resta sempre l'agricoltura alla quale il governo ha rivolto e rivolge cure assidue e intense. Al benessere economico degli indigeni contribuiscono anche l'allevamento del bestiame e la pesca.

Territori	superfice in kmq.	popolaz.	densità a kmq.
Giava e Madoera	132.174	51.000.000	386,4
Sumatra	425.143	10.000.000	23,5
Borneo	539.460	2.900.000	5,4
Bangka, Billiton, Riouw	48.464	460.000	9,5
Indonesia occidentale	759.104	12.000.000	15,8
Arcipelago indonesiano	1.904.345	76.360.000	40,1

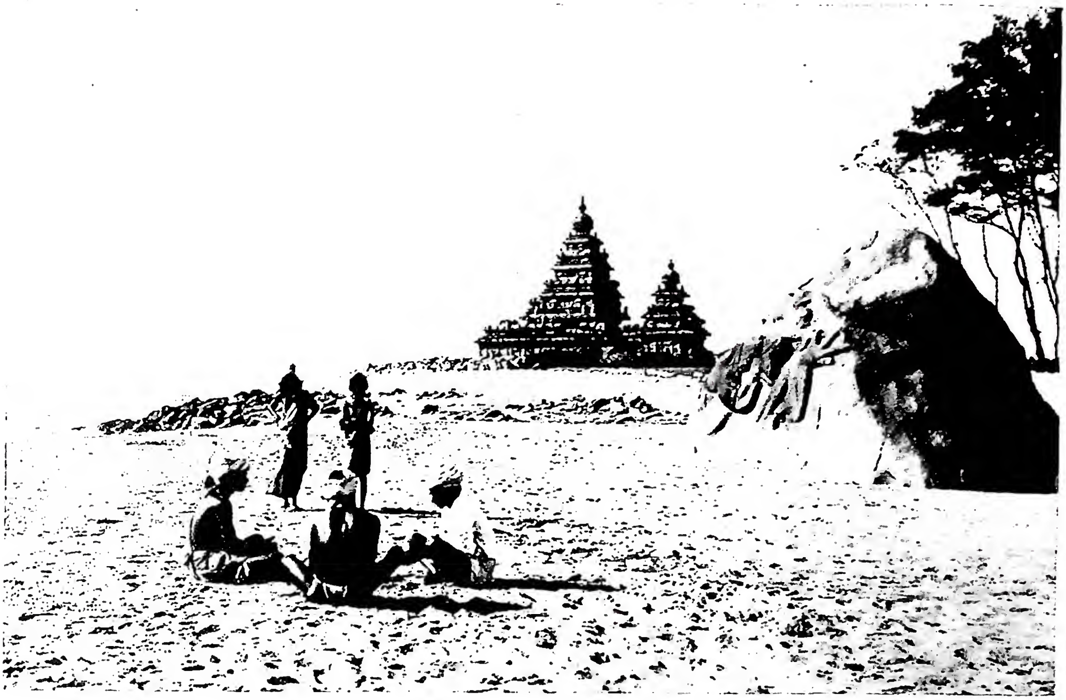
La grande maggioranza della popolazione è musulmana; vi sono poi 4 milioni e mezzo di pagani, 600 mila protestanti e ca. 300 mila cattolici. Vi si parlano nel complesso 17 lingue importanti complicate da 200 dialetti. Più di tre secoli di dominio olandese hanno favorito il sorgere di città superando ostacoli naturali; il fiorire del commercio, l'introduzione di innovazioni di tipo europeo, avevano escluso gli Indonesiani da ogni ruolo nel loro governo. Essi attesero quindi con impazienza il giorno in cui il primo presidente Raden Soekarno salutò la generazione di patrioti indonesiani che aveva combattuto per conquistare la libertà. Dopo la formazione di una Unione Olando-indonesiana (luglio 1948), si ebbe la proclamazione degli Stati Uniti d'I. (27 dic. 1949), che comprende oggi le Isole di Sumatra, Giava, parte del Borneo, le Celebes e le Molucche, parte di Timor e della Nuova Guinea e molte altre isole minori.

La situazione permane naturalmente ancora molto fluida e l'O.N.U. della quale l'I. fa parte non è aliena dall'aiutare il paese nella realizzazione dei nuovi piani di sviluppo sociale ed economico.

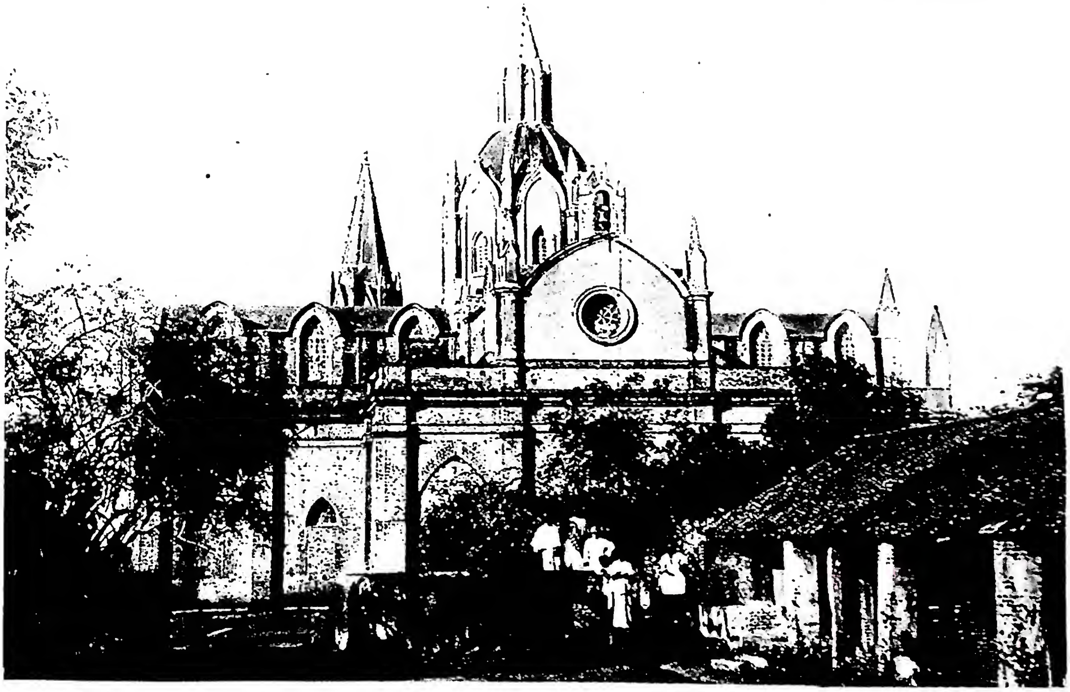
Recentemente (1950), il primo rappresentante diplomatico ufficiale della Repubblica degli Stati Uniti d'I. è stato accreditato presso la S. Sede con il rango di ministro.

BIBL.: K. Martin, *Reisen in den Molukken*, 2 voll., Leida 1894; P. e F. Sarasin, *Reisen in Celebes*, 2 voll., Wiesbaden 1905; C. Lekkerkerker, *Land en volk van Sumatra*, Leida 1916; A. Kramer, *Westindonesien*. Stoccarda 1927; R. Heine-Goldern, *Ein Beitrag zur Chronologie in Südostasien*, in *Festschrift für P. W. Schmidt*, Vienna 1928, p. 809 sgg.; N. J. Krom, *Hindojavaansche geschiedenes*, L'Aja 1931; E. Voigt, *Wirtschaftsgeschichte Niederländ. - Indiens*, Lipsia 1931. Gastone Imbrighi

II. EVANGELIZZAZIONE. - Dopo la presa di Malacca da parte dei Portoghesi nel 1511 e il loro arrivo nelle Molucche, e specialmente dopo l'occupazione di Ternate e Tidore (1522), s'iniziò l'attività missionaria in varie isole delle Molucche da capitani di nave e da sacerdoti secolari. Vari capi indigeni si convertirono. S. Francesco Saverio per esplorare la possibilità del campo missionario e per confermare nella fede i neofiti abbandonati si recò (1546-47) nelle Isole di Amboina, di Ternate e del Moro (Halmahera) ove battezzò e predicò lasciandovi altri gesuiti, che nel sec. XVI svilupparono una bella missione. Oltre questa, dei Gesuiti, nelle Molucche, i Domenicani fondarono un'altra missione nel 1562 nelle Isole della Piccola Sonda, con centro a Solor; essa, alla fine del sec. XVI, contava 18 stazioni con 25.000 cristiani. Invece nelle grandi isole, di Sumatra, Giava, Borneo e Celebes si ebbero risultati piuttosto effimeri meno che a Macassar e Menado in Celebes. I tentativi



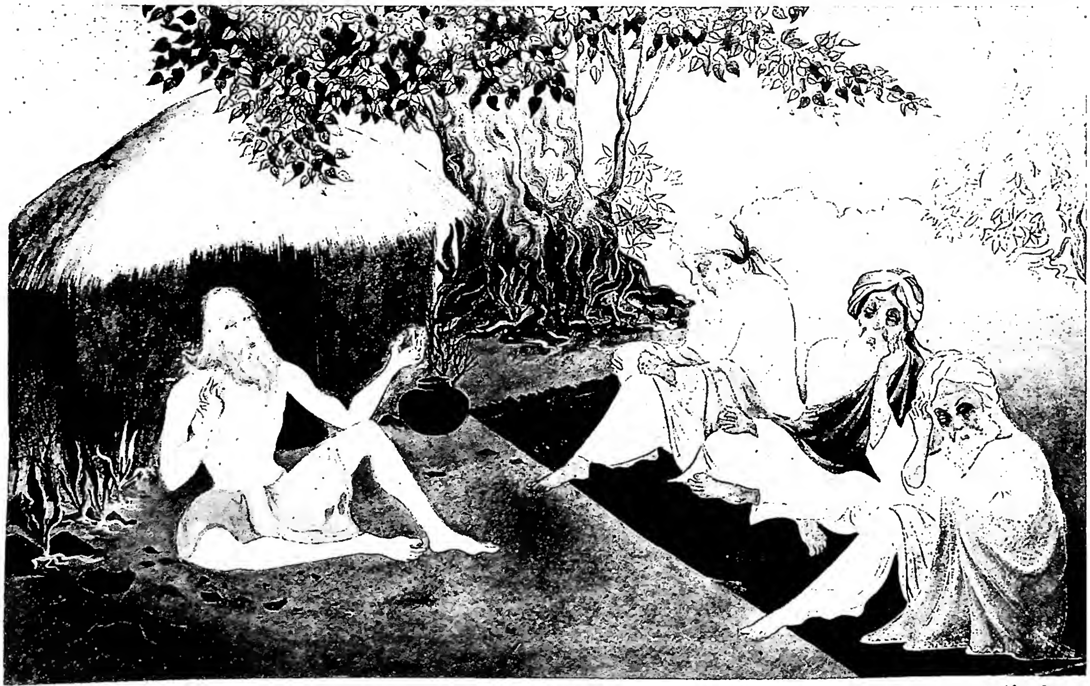
(fot. Fides)



(fot. Fides)

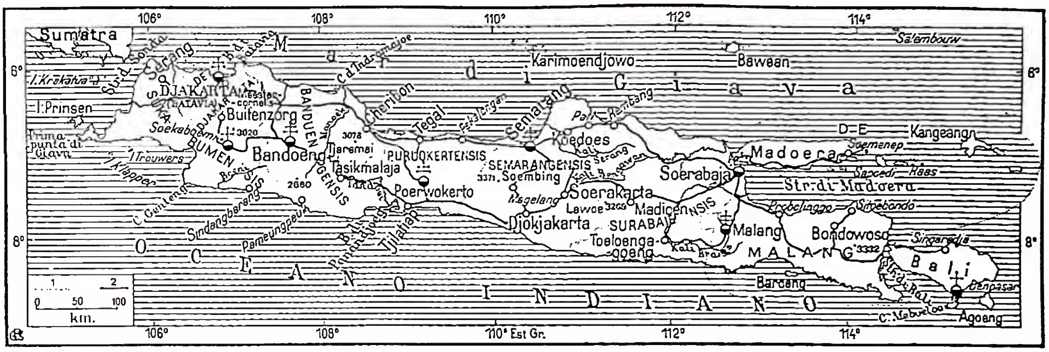
In alto: LE «SETTE PAGODE» a 35 miglia a sud di Madras.
In basso: CHIESA DI N. S. DI LOURDES a Chetput (Madras).

(fot. Fides)



(fot. Fides)

In alto: IL BUE SACRO, scolpito nella roccia a Chamundi Hill, Mysore: qui fino ad un secolo fa erano offerti sacrifici umani. Il toro è una colossale figura di Naudi, sacro al Dio Liva, opera del 1659 d. C.
In basso: S. GIROLAMO, acquerello di H. Shirset - Roma, Mostra d'Arte missionaria 1950.



INDONESIA - 1) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 2) ferrovie. (propr. Enc. Catt.)

dei Francescani e Domenicani in Borneo e Giava rimasero senza frutto.

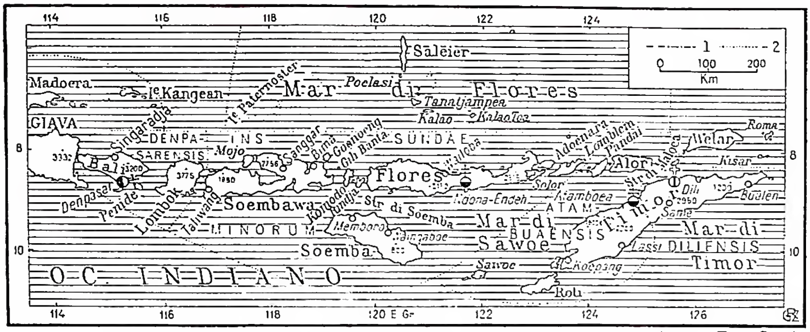
Gli Olandesi calvinisti s'impadronirono nel sec. XVII di grandissima parte di queste isole; l'attività dei missionari cattolici fu proibita e le missioni distrutte. Eccezione fecero Ternate e Menado nel nord di Celebes e qualche isolotto vicino, occupati fino al 1663 e parte fino al 1677 dagli Spagnoli provenienti dalle Filippine, i quali partendo distrussero tutto ciò che avevano costruito i Gesuiti, Agostiniani e Francescani spagnoli. Anche le missioni domenicane della Piccola Sonda poterono continuare ma alla fine furono anch'esse ridotte alle stazioni di Timor portoghese. Nuovi tentativi nei secc. XVII e XVIII, come quelli compiuti dai Teatini in Borneo, Sumatra e Giava, non ebbero durata. Due carmelitani che accompagnavano nel 1638 una ambasciata del viceré di Goa furono martirizzati dal sultano di Atchin (Atjeh) in Sumatra. Per tal motivo al principio del sec. XIX le missioni cattoliche, ad eccezione di quelle del Timor portoghese, non esistevano più nell'I. Una ripresa dalle fondamenta fu possibile solo dopo il decreto di libertà religiosa emanato da Luigi Bonaparte nel 1807. L'attività dei sacerdoti secolari della prefettura apostolica di Batavia creata nel 1808, estesa nel 1826 a tutte le Indie orientali olandesi, rimase però ristretta al ministero tra gli Europei cattolici. Anche l'erezione del vicariato apostolico di Batavia (1847) e l'arrivo dei Gesuiti (1859), i quali formarono in seguito la maggioranza dei missionari e nel 1893 ebbero uno di loro come vicario apostolico, non cambiò gran che nello stato precario delle missioni. Verso la fine del sec. XIX si delineò un miglioramento anche nelle missioni tra gli indigeni. Dal 1902 il vicariato apostolico di Batavia fu diviso e altri istituti missionari vennero man mano in aiuto dei Gesuiti.

In Giava la missione tra i Giavanesi, i quali formano il 65% dei 40 milioni di ab., dalla fine del sec. XIX cominciò a progredire a causa specialmente delle scuole. Al contrario presso i Sondaresi e Maduresi, fanatici maomettani, non si ebbe nessun frutto. Nel 1923 arrivarono a Giava i Carmelitani calzati, incaricati di Malang, prefettura apostolica nel 1927; i Lazzaristi arrivati pure nel 1923 ebbero come campo Soerabaja, prefettura apostolica nel 1928; i Crocigeri lavorano dal 1926 in Bandoeng, prefettura apostolica nel 1932; i Missionari del S. Cuore di Gesù destinati nel 1926, ma giunti nel 1927 a Poerwokerto, prefettura apostolica nel 1932. Ad un gesuita indigeno fu affidato nel 1940 il vicariato apostolico di Semarang.

In Sumatra i Gesuiti iniziarono la missione nel 1888 presso i Giavanesi immigrati nella parte meridionale; gli indigeni malesi sono maomettani fanatici. I Cappuccini, destinati dal 1911 alla missione di Sumatra (prefettura apostolica nel 1911, denominata Padang nel 1923) ebbero alcuni successi presso i Cinesi del nord, e dal 1928 presso i Bataks, i quali però in gran parte stanno sotto l'influsso della missione protestante renana. Nel sud dell'isola (prefettura apostolica di Benkoelen nel 1923) dal 1924 lavorano i sacerdoti del S. Cuore tra Cinesi e Giavanesi. Nelle Isole Banka e Billiton (prefettura apostolica nel 1923) la Società dei SS. Cuori (Picpus), giunta nel 1924, si occupa specialmente dei Cinesi. Un cinese verso la metà del sec. XIX aveva dato inizio ad un primo nucleo di cattolici, e chiesto missionari da Batavia.

Frutti più copiosi si ebbero nelle Isole della Piccola Sonda. Dal 1862 i Gesuiti si occuparono prima dei vecchi cristiani e poi dal 1897 anche dei pagani. La prefettura apostolica, eretta nel 1913, fu nel 1914 affidata ai Padri del Verbo Divino i quali crearono in Flores e nel Timor olandese le

(propr. Enc. Catt.)
INDONESIA - 1) Confini di Stato; 2) confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) ferrovie.



(propr. Enc. Catt.)

Indonesia - 1) Confini di Stato; 2) confini di circoscrizione ecclesiastica.

missioni più prospere dell'India olandese. Nelle altre Isole della Piccola Sonda invece la missione è appena iniziata.

Nel Borneo olandese già nel 1851-52 aveva lavorato un sacerdote secolare. Nel 1885 fu eretta una stazione stabile tra i Cinesi della costa occidentale. Nel 1905 i Cappuccini furono incaricati della missione (prefettura apostolica nel 1905, vicariato apostolico nel 1918) e lavorarono con qualche frutto tra i Dajaks. I Missionari della S. Famiglia arrivarono nel 1926 nella parte meridionale e orientale (nel 1938 prefettura apostolica di Bandjermasin). Nel 1948 i Montfortani presero una parte della missione dei Cappuccini.

Nel Borneo britannico si creò nel 1855 la prefettura apostolica di Labuan e Borneo; il prefetto, l'ex-capitano Carlo Cuarteron (1855-79) vi lavorò per lungo tempo da solo. Nel 1881 essa fu affidata alla Società di Mill Hill. I Missionari ottennero ottimi risultati tra i Dajaks, principalmente mediante istituzioni di educazione e fondando colonie speciali per le famiglie cristiane.

In Celebes, fin dalla metà del sec. XIX, lavorarono dei missionari che venivano saltuariamente da Batavia. Verso la fine del secolo si poterono fondare stazioni. Nel 1919 ai Missionari del S. Cuore fu affidata la prefettura apostolica di Celebes: l'opera loro fu abbastanza fruttuosa presso i Minahassa del nord dell'isola, benché la maggioranza dei medesimi fosse già passata al protestantesimo. Nel sud invece i Missionari di Scheut, dal 1937, non hanno ottenuto che mediocri risultati.

I Gesuiti dal 1888 avevano lavorato nelle Isole Kei: il centro della missione era Langgoer. Nel 1902, fondata la prefettura apostolica, furono chiamati i Missionari del S. Cuore, i quali estesero la loro attività ad altre isole vicine in quanto era possibile a causa della politica missionaria olandese. Anche nella Nuova Guinea olandese si riuscì dal 1915 ad erigere poche stazioni sulla costa: l'interno rimaneva inesplorato. Nelle Molucche la ripresa della missione, già così prospera nel sec. XVI, fu possibile soltanto in questi ultimi anni. I Francescani lavorano in Ternate e nel nord della Nuova Guinea.

Le missioni dell'I. soffrirono molto per la seconda guerra mondiale. L'occupazione giapponese, il confinamento e l'uccisione di missionari (secondo la statistica ufficiale 124 persero la vita), la chiusura e la distruzione di chiese e di scuole, poi la guerra olandese-indonesiana resero pressoché impossibile ogni attività missionaria in Giava e Sumatra.

Bibl.: Arn. J. H. van der Velden, *De Roomsch-Katholieke Missie in Nederlandsch Oost-Indie 1808-1908*, Nimega 1908; B. J. J. Visser, *Onder Portugeesch-Spaansche Vlag. De Katholieke Missie van Indonesie 1511-1605*, Amsterdam 1925; id., *Onder de Compagnie. Geschiedenis der Kath. Missie van N. Indie 1606-1800*, Batavia 1934; A. I. van Aernsbergen, *Chronologische Overzicht van de Werkzamheid der Jezuieten in de Missie van N. O. I.*, Amsterdam 1934; Alph. Mulders, *De Missie in Tropisch Nederland*, 's-Hertogenbosch 1940.

III. Circoscrizioni ecclesiastiche. – Secondo l'*Annuario Pontificio 1951*, l'I. conta 23 circoscrizioni ecclesiastiche tra vicariati apostolici e prefetture apostoliche, che qui vengono disposti in ordine alfabetico: Amboina, eretta prefettura apostolica di Nederlandsch Nieuw Guinea (Nuova Guinea olandese) nel 1902, vicariato apostolico nel 1920, dal 1949 nome attuale, affidato ai Missionari del S. Cuore di Gesù; Atamboea, eretto vicariato apostolico di Nederlandsch Timor (Timor olandese) nel 1936, dal 1948 nome attuale, affidato alla Società del Verbo Divino; Bandjarmasin, eretta prefettura apostolica nel 1936, vicariato apostolico nel 1949, affidato ai Missionari dalla S. Famiglia; Bandoeng, eretta prefettura apostolica nel 1932, vicariato apostolico nel 1941, affidato all'Ordine della S. Croce (Crocigeri); Banka e Billiton, eretta prefettura apostolica nel 1923, affidata alla Società dei SS. Cuori di Gesù e Maria (Picpus); Den Pasar, eretta prefettura apostolica nel 1950, affidata alla Società del Verbo Divino; Djakarta, eretta prefettura apostolica di Batavia nel 1807, vicariato apostolico nel 1841, dal 1950 nome attuale; Hollandia, eretta prefettura apostolica nel 1949, affidata ai Francescani; Klaine Soenda Eilanden (Isole della Piccola Sonda), eretta prefettura apostolica nel 1913, vicariato apostolico nel 1922, affidato alla Società del Verbo Divino; Makassar, eretta prefettura apostolica nel 1937, vicariato apostolico nel 1948, affidato alla Congregazione del Cuore Immacolato di Maria (Scheut); Malang, eretta prefettura apostolica nel 1927, vicariato apostolico nel 1939, affidato ai Carmelitani dell'Antica Osservanza; Manado, eretta prefettura apostolica di Celebes nel 1919, vicariato apostolico nel 1934, dal 1937 nome attuale, affidato ai Missionari del S. Cuore di Gesù; Medan, eretta prefettura apostolica di Sumatra nel 1911, nome di Padang nel 1923, vicariato apostolico nel 1932, dal 1941 nome attuale, affidato ai Cappuccini; Merauke, eretto vicariato apostolico nel 1950, affidato ai Missionari del S. Cuore di Gesù; North Borneo (Borneo settentrionale), eretta prefettura apostolica di Labuan e Borneo nel 1855, dal 1927 nome attuale, affidata alla Società di S. Giuseppe di Mill Hill; Palembang, eretta prefettura apostolica di Benkoelen nel 1923, vicariato apostolico nel 1939 con il nome di Palembang, affidato ai sacerdoti del S. Cuore di Gesù; Poerwokerto, eretta prefettura apostolica nel 1932, vicariato apostolico nel 1941, affidato ai Missionari del S. Cuore di Gesù; Pontianak, eretta prefettura apostolica di Nederlandsch Borneo (Borneo olandese) nel 1905, vicariato apostolico nel 1918, dal 1938 nome attuale, affidato ai Cappuccini; Sarawak, eretta prefettura apostolica nel 1927, affidata alla Società di S. Giuseppe di Mill Hill; Semarang, eretto vicariato apostolico nel 1940, affidato ai Gesuiti; Sintang, eretta prefettura apostolica nel 1948, affidata ai Preti missionari della Compagnia di Maria (Monfortiani); Soekaboemi, eretta prefettura apostolica nel 1948, affidata ai Francescani; Soerabaja, eretta prefettura apostolica nel 1928, vicariato apostolico nel 1941, affidato ai Lazaristi. Giovanni Rommerskirchen

IV. Condizione giuridica della Chiesa. – I principali ostacoli che nel passato hanno posto un freno alla diffusione e all'organizzazione del cattolicesimo in I., musaico di razze umane, di nazionalità, di tribù, di *clans*, di lingue, di costumi, di cultura, di religioni, di flora e di fauna, sono stati:

1) La legislazione olandese, nominatamente l'art. 177 *I. S.* (*Indische Staatsregeling*: regolamento governativo per le Indie) il cui tenore è il seguente: « I maestri della fede cristiana, i sacerdoti, i predicatori devono essere muniti di un permesso speciale, da rilasciarsi dal governatore generale stesso o in suo nome, perché possano esplicare la loro attività in un determinato luogo dell'India olandese. Tale permesso,

ove si ravvisi possa essere di danno, o non si osservino le relative condizioni, potrà essere revocato dal governatore generale ». Ora questo permesso fu praticamente rifiutato fin negli ultimi tempi, per es., per Bantam (prefettura apostolica di Sukabumi) e per la parte occidentale della Nuova Guinea.

2) L'islām, che è irregolarmente diffuso nell'arcipelago indonesiano. Occorre fare una distinzione tra islamismo amministrativo e islamismo religioso. Il primo fa sì che nascite, matrimoni, decessi siano circondati dal rito maomettano, che il calendario civile sia islamico, che il diritto agrario, commerciale, penale ecc. segua il *Corano*.

L'islamismo religioso si distingue sempre per il suo carattere di fanatismo, per la sua decisa ostilità di fronte al cristianesimo, anche quando questo non si incorpora che in un gruppo più o meno numeroso.

(da E. Malesani, L'Asia di sud-est, in Geografia universale, IV, Torino 1936, p. 781)
INDONESIA - Una casa indigena a Celebes costruita su palafitte.

3) Il protestantesimo: esso penetrò nell'arcipelago agli inizi del sec. XVII con la venuta degli Olandesi, che si sostituirono ai Portoghesi e Spagnoli. La religione riformata (calvinisti) poté propagarsi, tra il 1602 e il 1622, scuotendo l'organizzazione cattolica, fino a costringere i missionari cattolici ad abbandonare il campo. Fu la Compagnia per le Indie Orientali ad appoggiare i pastori calvinisti nella loro opera di penetrazione. Conforme ai principi di Calvino, secondo cui l'autorità civile deve occuparsi anche degli interessi religiosi, l'amministrazione pubblica emanava ordinanze in materia religiosa. Sussidi vennero, allora, corrisposti per il funzionamento delle scuole, degli ospedali e per il sostentamento dei ministri del culto protestanti. Anche i missionari, scuole ed ospedali cattolici, in seguito, riuscirono a beneficiare di tali sussidi.

4) Lo spirito « coloniale » della maggioranza dei commercianti, piantatori e funzionari olandesi. È la *auri sacra fames* che non cerca che i prodotti di queste ricche zone e considera gli abitanti come « mano d'opera » poco costosa.

Un mutamento è da sperare ora dopo l'affrancazione dal regime coloniale, il trasferimento della sovranità, avvenuto ad Amsterdam il 27 dic. 1949, e la costituzione dello Stato federale, sotto cui vennero a trovarsi vari statarelli, raggruppati poi in tre grandi repubbliche federate: Djocja, Makassar e Medan e infine (17 ag. 1950) nello Stato Unitario d'I. con il nome di Repubblica di I. Prima dell'apertura della conferenza della Tavola Rotonda all'Aja, ove sono stati redatti gli statuti del nuovo paese sovrano, le Missioni cattoliche avevano presentato un programma *minimum*, il quale si può riassumere in due punti: *a*) libertà di culto, di insegnamento e delle attività sociali e caritative; *b*) uguaglianza dei diritti, in virtù della quale la religione cattolica e le attività missionarie otterrebbero il medesimo riconoscimento ufficiale e godrebbero del medesimo trattamento delle altre religioni, come, ad es., l'islām. Le Missioni cattoliche riceverebbero, così, per scuole, ospedali e opere caritative, d'interesse generale, il medesimo appoggio finanziario che le altre religioni. È, ora, allo studio del Parlamento indonesiano un progetto per la nuova costituzione definitiva. Lo stato giuridico della Chiesa poggerà su principi che pongono a base fondamentale di detta costituzione l'idea del Dio Unico e riconoscono a ciascuna confessione religiosa piena libertà di organizzarsi e di vivere.

Si riportano qui i punti principali della progettata costituzione.

Art. 18 – Tutti hanno il diritto della libertà di religione, di coscienza e di pensiero.

Art. 30 – Si è liberi di impartire l'insegnamento, salva la sorveglianza dell'autorità pubblica.

Art. 31 – Si riconosce la libertà di costituire opere sociali e caritative, di fondare, a questo scopo e anche a favore dell'istruzione privata, delle organizzazioni, e di cercare e di avere, a questo scopo, dei possessi, salva la sorveglianza dell'autorità pubblica.

Art. 41, 3 – L'autorità pubblica provvede alla necessità dell'insegnamento pubblico, che è dato con l'intendimento di approfondire la coscienza nazionale, di consolidare l'unità indonesiana, di stimolare e approfondire il sentimento di umanità, di tolleranza e di rispetto verso la convinzione religiosa di ciascuno, dando la possibilità, nel quadro delle ore di scuola, dell'istruzione religiosa secondo i desideri dei genitori degli alunni.

5 – Gli alunni di una scuola privata, la quale risponda alle esigenze di solidità poste dalla legge all'in-

(da R. Biasutti, Le razze e i popoli della terra, II, Torino 1941, tav. 708)
INDONESIA - Donna che dipinge una stoffa (pittura a «batik») - Giava.

(da E. Malesani, L'Asia di sud-est, in Geografia universale, V, Torino 1936, p. 795)
INDONESIA - Raccolta della gomma elastica - Giava.

segnamento pubblico, avranno gli stessi diritti degli alunni della scuola pubblica.

Art. 43, 1 – Lo Stato è basato sulla credenza nel Dio unico.

2 – Lo Stato garantisce la libertà di ciascun abitante di abbracciare la fede che egli desideri e di professare il culto secondo la sua fede e la sua credenza.

3 – L'autorità pubblica protegge tutte le corporazioni ed organizzazioni, che siano state riconosciute. Il soccorso dato, sotto qualsiasi forma, ai ministri del culto e alle corporazioni ed organizzazioni religiose è regolato sulla base di uguaglianza di diritto.

BIBL.: A. J. H. Van der Welden, *De R. K. Missie in Ned. Ooost-Indie*, 1808-1908, Nijmegen 1908; B. J. J. Visser, *Onder Portugeesch-Spaansche vlag. De Katholieke Missie van Indonesie 1511-1605*, Amsterdam 1926; J. Moij, *Geschiedenis der Protestantsche Kerk in Ned.-Indie eerst boek 1602-36*, Weldevreden 1923; Arch. di Propag. Fide, posiz. prot. nn. 3003/47, 4071/50, 3240/50. Edoardo Pecoraio

V. ARTE. – Le espressioni più importanti dell'arte che si è svolta nell'Isola della Sonda, nelle Molucche e nelle Filippine sono certamente quelle giavanesi. Di derivazione indiana, poiché l'isola fu soggetta agli Indù fino al sec. VI a. C., essa seppe conservare le sue caratteristiche fin verso il sec. XVI, allorché cadde sotto il dominio musulmano. Una originale rielaborazione dell'arte indiana meridionale è quella che si svolse dal sec. VI all'VIII nell'altopiano del Diëng, al centro dell'isola, e che ha finito per influenzare in maggiore o minor misura l'arte di tutte le isole minori. Uno dei principali caratteri di quest'arte è un sensibile linearismo che si accentua sotto l'influsso islamico, come nelle creazioni per le rappresentazioni teatrali *Wajang*.

Arte cristiana. – Anche per l'I. il problema dell'arte cristiana è sorto in tempi piuttosto recenti. Nella scultura una meritata reputazione si sono acquistate le opere uscite dalla bottega dello scultore Iko, coadiuvato dal genero Adi e dal cinese Yong-Shoi-Lin; un bell'altare con la statua del S. Cuore e due angeli adoranti è conservato nel Museo del Laterano a Roma. In architettura, per i piccoli templi votivi ci si è attenuti ai modelli dei piccoli templi antichi (caratteristico il tempio votivo al S. Cuore di Gesù a Batavia, in parte ispirato dal tempio di Śiva a Prambanan); per le chiese invece non si è potuto naturalmente servirsi del tempio indigeno che non prevedeva che una cella sufficente alle statue delle divinità e a qualche officiante. Tuttavia anche questa volta si è cercato di non allontanarsi dagli elementi basilari delle costruzioni sacre indù, dai caratteristici coronamenti a piramide su terrazze, e si ricordano, tra le altre, la chiesa di Padang, quella di Pematang-Siantar (Sumatra), di Nanggoelan, di Sadan-Toradja (Celebes). Nelle arti industriali notevoli sono i prodotti dell'arte del *batik* e delle altre meravigliose tecniche dell'arte decorativa indigena.

BIBL.: A. Galvano, *L'arte dell'Asia orientale*, Firenze 1938, pp. 38-39; C. Costantini, *L'arte cristiana nelle missioni*, Città del Vaticano 1940, pp. 281-98; A. Springer-C. Ricci, *Manuale di storia dell'arte*, VI, Bergamo 1943, pp. 334 sgg., 699 sgg.
Gilberto Ronci

INDORE, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Circoscrizione ecclesiastica dell'India centro-meridionale eretta l'11 marzo 1935 con territorio distaccato dalle diocesi di Ajmer, Allahabad e Nagpur. È affidata ai Missionari della Società del Verbo Divino ed è suffraganea di Agra. Confina ad est con la prefettura apostolica di Jubbulpore, a sud con le diocesi di Nagpur e Poona, ad ovest con l'arcidiocesi di Bombay e la diocesi di Ajmer, con quest'ultima anche a nord.

Misura kmq. 110.000 di superfice, ed ha una popolazione di ca. 6 milioni e mezzo di ab., così divisi : 4.500.000 indù, 2.000.000 maomettani, 9400 protestanti e ca. 17.000 cattolici.

Il personale missionario, secondo le ultime statistiche (1950), risulta composto da una trentina di padri ed una diecina di fratelli laici della Società del Verbo Divino, tutti stranieri, e da 2 sacerdoti secolari indiani, da una settantina di suore, delle quali 30 appartenenti alla Congregazione delle suore francescane di S. Maria degli Angeli, 17 a quella delle Serve dello Spirito Santo (di Steyl), e 14 a due Congregazioni di suore indigene.

La prefettura è divisa in 4 distretti : I., Jhabua, Khandwa, Itarsi. Si contano 5 parrocchie, 15 stazioni primarie, 245 stazioni secondarie con cappella, 16 ambulatori.

L'istruzione e l'educazione viene impartita in 51 scuole elementari frequentate da 700 scolari, 3 scuole medie con 430 alunni e 3 scuole superiori con quasi 1700 studenti. La missione possiede 4 ospedali con 58 letti; in due ospedali pubblici i malati sono assistiti da suore cattoliche. Vi sono inoltre 3 orfanotrofi con un centinaio tra bambini e bambine. I maestri sono ca. 60, le maestre 40. Preparano l'ambiente per l'azione del missionario 58 catechisti e 5 catechiste. Recentemente è stato eretto un seminario minore, che ha già 20 seminaristi. Alcuni giovani chierici attendono agli studi di filosofia e teologia nel Seminario maggiore di Bombay. La prefettura ha anche una tipografia ed alcune confraternite ed associazioni pie.

BIBL.: AAS, 28 (1936), pp. 59-60; *Catholic Directory of India, Burma and Ceylon*, Madras 1939, p. 194 sgg.; MC, 1950, p. 227; Arch. di Propag. Fide, *Prospectus Status Missionis Praefecturae Apostolicae Indorensis*, 1950. Pompeo Borgna

INDOSTAN : v. INDIA.

INDUISMO. - È la comune denominazione di quelle religioni dell'India medievale e moderna, che nacquero dalla fusione delle credenze e forme di culto popolari, arie ed anarie, con il brahmanesimo ortodosso. A questo sincretismo religioso concorsero diverse cause, fra le quali è da ricordare l'espansione militare verso oriente e verso mezzogiorno, che portò gli Arî in contatto con nuove e numerose stirpi aborigene, e le invasioni straniere dell'India settentrionale, le quali determinarono quella mescolanza di razze, costumi, dottrine religiose e filosofiche, da cui provenne una civiltà nuova, detta neobrahmanica. Non si sarà lontani dal vero assegnando a questa lenta trasformazione un periodo di tempo, che dai primi secoli dell'èra volgare, si estende fino al 1500.

SOMMARIO : I. Brahmanesimo e i. - II. Viṣṇuismo. - III. Śivaismo. - IV. Śaktismo. - V. Sètte deistiche.

I. BRAHMANESIMO E I. – Il contributo del brahmanesimo alla formazione dell'i., è palese nella dogmatica delle religioni induiste, le quali, mentre dif-

feriscono nelle forme e spesso nell'oggetto del culto, riconoscono tutte un principio cosmico assoluto ed eterno, che serba il carattere, se non il nome, dell'antico *Brahman* (v.); ammettono per lo più l'origine soprannaturale del *Veda* (v.) e hanno a comune la fede nella migrazione delle anime per effetto del *karman* (v.) fino al conseguimento della liberazione (v. MOKṢA).

Quanto al rispetto degli ordinamenti castali, esso era così radicato nella coscienza indiana, che anche quando i fondatori di nuove religioni proclamavano aperta a tutte le caste la via della salvezza, intendevano parlare di una eguaglianza religiosa, non sociale. In pratica le diseguaglianze sociali erano ammesse e giustificate con l'argomento ch'esse erano effetto del *karman*, del merito o demerito acquistato in una precedente esistenza.

Non tutte le divinità del Panteon vedico passarono nell'i. Vi si ritrovano Agni, Varuṇa, Indra, Sūrya, Vāyu, Soma, Yama, associati con il dio della ricchezza Kubera, già ricordato nell'*Atharvaveda*, VIII, 10, 28, e fatti custodi del mondo. Ma Indra non è più il dio delle battaglie; il compito di distruggere i demoni è ora affidato a Viṣṇu, il suo fedele alleato nella lotta vittoriosa contro Vṛtra (RV, I, 32; VIII, 100). Viṣṇu e Śiva, l'antico Rudra, che avevano nel *Ṛgveda* secondaria importanza, acquistano nell'i. il primato su tutti gli altri dèi, e sono ambedue identificati dai loro adoratori con il Supremo Principio cosmico. Da ciò il tentativo, ispirato da tendenze monoteiste, di associare le due divinità in una concezione unitaria, personificata in Hari-Hara, sinonimo di Viṣṇu-Śiva, che compare per la prima volta nel *Harivaṃśa* o « Genealogia di Hari », appendice del *Mahābhārata*. Successivamente, come pare, verso il V o VI sec. d. C., la diade diventa triade: Brahmā, Viṣṇu, Śiva, e rappresenta un altro tentativo di comporre in unità la triplice manifestazione della potenza divina, creatrice in forma di Brahmā, rispettivamente conservatrice e distruttrice in quella di Viṣṇu e Śiva (*Mahābhārata*, III, 256, 35). Ma la tentata unificazione dei tre dèi (*Harivaṃśa*, st. 10662) non venne, in pratica, rispettata perché il primato fu attribuito a Viṣṇu o a Śiva secondo le preferenze settarie dei devoti dell'una o dell'altra divinità. I śivaiti credono che la triade sia la manifestazione di Śiva nelle sue tre forme di Brahmā, Viṣṇu e Bhava (altra personificazione di Śiva), e i viṣṇuiti seguaci di Vallabha Ācārya (sec. XV) affermano la stessa cosa di Kṛṣṇa (incarnazione di Viṣṇu), *trimūrti* o triforme nella triade Brahmā, Viṣṇu, Śiva. Quanto a Brahmā, la sua importanza nella triade fu sempre secondaria. L'episodio del *Harivaṃśa* (capp. 184-90) in cui egli fa da paciere nel conflitto tra Śiva e Viṣṇu, proclamando la loro unità, risponde bene alla parte a lui assegnata nella triade, che è di collegamento fra le due maggiori divinità.

La diversa importanza dei tre dèi nell'i., esclude ogni rapporto, anche soltanto analogico, della triade con la Trinità della teologia cattolica, formata di tre Persone che il dogma definisce eguali, sebbene distinte. Inoltre il tentativo di ridurre a tre, numero perfetto, gli dèi del Panteon vedico, precede il cristianesimo di parecchi secoli. L'idea della triplice manifestazione di un unico Dio risale al *Ṛgveda* (ca. 2000 a. C.) che parla di Agni (v.) uno e trino, celeste (sole), atmosferico (folgore) e terreno (fuoco). Nei primi libri del *Śatapatha-brāhmaṇa* (ca. 1000 a. C.) vengono proposte diverse triadi finché Sūrya, Vayu e Agni son definiti i cuori cioè l'intima essenza di tutti gli dèi (IX, 1, 1, 23). Ma questa triade non è che la triforme manifestazione di Agni (VI, 7, 4, 4), e Agni è Prajāpati (VI, 8, 1, 4), il « padre delle creature », dio della speculazione sacerdotale, che non essendo legato, come il fuoco, ad alcun sostrato naturale, meglio si prestava a rappresentare il principio cosmico. Questi precedenti escludono che la concezione trinitaria del divino, vigente nell'i., sia d'ispirazione cristiana.

II. VIṢṆUISMO. – A differenza di Śiva, venerato perché temuto, Viṣṇu è amato dai suoi devoti per la bontà soccorrevole, che lo indusse più volte ad incarnarsi per salvare da qualche pericolo il genere umano. Due delle sue incarnazioni o *avatāra* (letteralmente « discese », dal cielo in terra) sono particolarmente importanti per la storia del viṣṇuismo: l'incarnazione in Rāma, durante la seconda età cosmica, per liberare Laṅka dalla tirannia del demonio Rāvaṇa, e l'*avatāra* in Kṛṣṇa (v.) nella terza età, per divulgare una dottrina di redenzione fondata sull'amore (*bhakti*) per un solo dio.

Il vangelo del kṛṣṇaismo è la *Bhagavadgītā* (v.), dove Kṛṣṇa è chiamato due volte Viṣṇu (XI, 24; 30) e quattro Vāsudeva (VII, 19; X, 37; XI, 50; XVIII, 74). Questo nome non è, come fu creduto, un patronimico; Vāsudeva si chiamava una divinità popolare, con la quale Kṛṣṇa venne identificato quando gli fu attribuita essenza divina. Raggiunta l'identificazione con Viṣṇu, deità suprema, Kṛṣṇa fu, dai suoi devoti, identificato anche con altri dèi: Nārāyaṇa, « alter ego » di Viṣṇu, Brahmā, Soma, Sūrya, Agni, Yama (*Mahābhārata*, III, 13, 19). Il culto di Vāsudeva era già diffuso nell'India nord-occidentale in età anteriore all'èra volgare, come attestano iscrizioni assegnate al II sec. a. C. I devoti di cotesto dio erano chiamati bhāgavata da Bhagavat, « il beato », epiteto di Vāsudeva. Non si può assegnare una data all'identificazione di Kṛṣṇa con « il beato », la quale dev'essere posteriore all'èra volgare perché l'opera più antica che tratta dell'incarnazione di Kṛṣṇa e dei prodigi del fanciullo divino, il *Harivaṃśa*, appartiene ca. al III sec. d. C., e più tarde ancora son le leggende puraniche. Il culto del fanciullo miracoloso fu istituito da Vallabha Āćārya (1479-1530), fondatore di una religione che non chiede ai suoi seguaci mortificazioni dei sensi, ma soltanto amore (bhakti) e gioia. Questi epicurei del viṣṇuismo, numerosi fra i ricchi mercanti di Bombay e del Gujarat, i quali mantengono i santuari della setta e i *guru* o maestri che ad essi presiedono, non fanno altro sacrificio che di denaro. La setta non possiede templi aperti al pubblico; il santuario è annesso all'abitazione del maestro che tratta il simulacro di Kṛṣṇa come un bambino vivo; ogni giorno lo lava, lo veste, gli offre varie specie di cibi, e lo pone sul trono, esposto alla venerazione dei fedeli insieme con Radhā, la favorita di Kṛṣṇa al tempo de' suoi amori giovanili nel Vṛndavāna. Nell'India nord-orientale il culto di Radhā e Kṛṣṇa ebbe grande incremento per opera di Ćaitanya (1485-1533), un contemporaneo di Vallabha. Ma mentre questi attribuiva capitale importanza al cerimoniale, Ćaitanya condannava le forme esteriori del culto, ripudiava le divisioni castali, e insegnava che il fervente amore per Kṛṣṇa e Radhā bastava a conferire la salvezza. Nelle riunioni della setta, Ćaitanya soleva accrescere il fervore de' suoi seguaci con canti appassionati in lode di Hari (Viṣṇu), durante i quali accadeva che egli stesso o qualcuno de' suoi discepoli cadesse in deliquio. Ciò era considerato un segno di speciale favore da parte del dio. Dopo morto, Ćaitanya fu considerato un'incarnazione di Hari, e gli vennero dedicati templi che sono tuttora mèta di pellegrinaggi.

Rāma è l'eroe nazionale dell'India, già considerato un'incarnazione di Viṣṇu nei primi secoli dell'èra volgare, prima di essere innalzato agli onori del culto, verso il sec. XI. Il *Rāmāyaṇa* o « geste di Rāma », di Vālmīki, e il *Rāmćaritmānas* o « lago delle geste di Rāma », di Tulsīdās, sono i libri sacri del ramaismo. Il secondo, scritto in *hindī*, dialetto largamente inteso nell'India continentale, è diventato la Bibbia di novanta milioni di fedeli. I principi fondamentali del ramaismo, che ha per base la filosofia di Rāmānuja (sec. XI), sono comuni a tutti i ramaiti, ma i settentrionali dissentono dai meridionali riguardo alla questione della grazia divina, da cui provengono i beni temporali ed il *mokṣa*. I seguaci della « dottrina settentrionale » (*vaḍakalai*) credono che la grazia sia concessa da Rāma-Viṣṇu a coloro i quali se ne rendono meritevoli con l'esercizio delle pratiche religiose, mentre gli aderenti alla « dottrina meridionale » (*tenkalai*) considerano la grazia un dono spontaneamente fatto a chi, diffidando delle proprie forze, cerca rifugio in Dio e nella sua infinita misericordia. Per rendere evidente la loro dottrina, le due sètte ricorrono a strane similitudini. I ramaiti set-

tentrionali sostengono che si salva l'uomo il quale si attacca a Dio come lo scimmiotto alla madre per esser trasportato in luogo sicuro; i meridionali paragonano il prescelto al gattino che, afferrato con i denti dalla madre, viene portato in salvo senz'alcuna sua cooperazione.

III. ŚIVAISMO. – Śiva è il successore del vedico Rudra, dio malefico della malattia e della morte, salutato, per eufemismo, con l'epiteto di « benigno » (*śiva*) in uno dei tre inni (X, 92, 9) che il *Ṛgveda* gli dedica. Quando Rudra-Śiva incominciò ad essere identificato con altre divinità di carattere maligno, come Bhava e Śarva, personificazioni della potenza distruttrice del fuoco, la sua figura si accrebbe di nomi, attribuzioni, aspetti nuovi e spesso contraddittori a causa dell'imperfetta fusione degli elementi costitutivi della sua complessa personalità. Dio della fecondità, come Priapo, e però rappresentato dal fallo, siede sopra un cadavere e porta una collana di teschi umani, quando personifica Mahākāla, il tempo che distrugge ogni cosa. Rappresenta l'elemento distruttore anche nella triade. È Śaṃkara, « il benefico », che sollecitato dalla consorte Umā, figlia dell'Imalaia, richiama in vita il figlio morto di un brahmano, ed è anche Bhairava, « il terribile », marito dell'inaccessibile Kālī, la dea che si compiace dei sacrifizi di sangue. Multiforme (*bahurūpa*) è chiamato nel *Mahābhārata*, e il polimorfismo è una sua caratteristica.

Nell'India continentale i devoti di Śiva non sono la maggioranza, sebbene prevalgano fra i Kaśmīri non musulmani ed i non buddhisti del Nepal; nel Dekkan, viṣṇuiti e śivaiti si equilibrano. Tutte e due queste religioni accolgono un gran numero di asceti che per mezzo della devozione a Viṣṇu o a Śiva e di una loro disciplina spirituale e morale, aspirano all'unione mistica con la divinità preferita. Gli asceti mendicanti, compresi nella denominazione generica di *yogin* o « seguaci dello Yoga », si suddividono in molte sètte, fra le quali si segnala per importanza quella śivaita dei Lingayāt o « portatori del fallo », di cui hanno appeso al collo l'emblema. Meglio conosciuti col nome di Jangama, « ambulanti », passano da un tempio all'altro per questuare in occasione di feste religiose, ed hanno anche conventi dove i cosiddetti Spassionati (*virakta*) si dedicano alla vita contemplativa e son tenuti in onore dai correligionari.

Lo spazio limitato non consente altro che un cenno dei due maggiori sistemi filosofico-religiosi dello śivaismo. Il più antico, fondato da Lakulin (ca. II sec. a. C.), è quello dei Pāśupata o « devoti di Paśupati », cioè Śiva in qualità di « padrone degli animali ». L'animale (*paśu*) che, tenuto prigioniero, anela a ricongiungersi con Śiva, suo padrone (*pati*), simboleggia nel sistema l'anima individuale, che, legata alla materia, si macchia di peccato ed è soggetta all'espiazione. Perché questa possa aver luogo, Śiva crea il mondo, dove avviene la retribuzione del *karman*. Il corpo di Śiva è pura energia; esso non ha nulla di comune con quello caduco delle anime individuali, che, una volta liberate, acquistano conoscenza e poteri illimitati. Secondo il sistema *śaiva*, l'anima liberata diviene identica a Śiva, ma senza la facoltà di creare. I principi di questo secondo sistema, differiscono poco da quelli dei Pāśupata, ma mentre i devoti di Paśupati si abbandonano a pratiche assurde, come imbrattarsi il corpo di cenere tre volte al giorno, simulare la follia con risa, canti e danze, imitare il muggito del toro (che è la cavalcatura di Śiva), i *śaiva* rendono omaggio alla divinità nelle forme consuete: adorazione mattutina e vespertina, offerte sacrificali e recitazione di preghiere facendo uso della corona di 84 grani, ch'è il rosario del śivaismo. Pratiche di Yoga, che differiscono soltanto nel metodo, sono comuni ad ambedue i sistemi.

IV. ŚAKTISMO. – Śiva è anche rappresentato in unione con la consorte Durgā (v.) sotto forma di Ardhanārīśvara, « il signore per metà donna », cioè androgino. Durgā occupa la parte sinistra, conforme al precetto del *Śatapathabrāhmaṇa*, VIII, 4, 4, 11: « la donna ha il suo posto a sinistra dell'uomo ». In questa combinazione la dea personifica pure la potenza creatrice (*śakti*) del dio, la quale è oggetto di venerazione da parte dei *śākta* o « devoti della *śakti* », importante setta śivaita. I *śākta* si dividono in *dakṣināćārino* o « della mano destra » e *vāmāćarin* o « della mano sinistra ». I primi rendono alla *śakti* un culto che consiste nelle consuete onoranze; i secondi invece praticano in segreto riti orgiastici, che fra i śivaiti del Bengal orientale e dell'Assam degenerano in dissolutezze.

I libri sacri del śaktismo sono i *Tantra* o « libri » per eccellenza, forse non più antichi del 700 d. C. sebbene si riferiscano a forme di culto più antiche, ca. del v. sec. Sotto forma di dialoghi fra Śiva e la sua divina consorte, i *Tantra* espongono dottrine esoteriche in relazione con il culto di Durgā e delle varie sue forme, a ciascuna delle quali vengono rese particolari onoranze. Meditazioni di carattere mistico si alternano con descrizioni di riti magici e norme per attuarli. Misteriosi poteri sono anche attribuiti alle formole rituali (*mantra*) e alle sillabe mistiche, le quali accompagnano le invocazioni a Durgā.

V. SÈTTE DEISTICHE. – Il viṣṇuismo, religione d'amore, nutriva sentimenti benevoli verso tutte le cose, anche le più disprezzate, ma rispettava i privilegi castali, compreso quello che prometteva alle prime tre caste arie la liberazione dalla rinascita nel breve giro di una sola esistenza, mentre i *śūdra*, in premio di una vita virtuosa, ottenevano soltanto di rinascere in una forma di esistenza più alta, da cui era possibile raggiungere il *mokṣa*. Rāmānanda, brahmano di Prayāga (Allahabad), che professava il culto di Rāma, proclamò l'uguaglianza religiosa e sociale delle caste, e introdusse nella setta altre innovazioni come l'uso dei dialetti per divulgare la sua riforma, e la sostituzione del culto di Rāma e Sita, a quello sensuale di Kṛṣṇa e Radhā. Mancano dati sicuri riguardo alla vita di Rāmānanda che avrebbe vissuto 113 anni! (m. nel 1411). I suoi seguaci provenivano da tutte le classi sociali; uno di essi, Kabīr, tessitore musulmano, diventò a sua volta il fondatore di una nuova setta, detta del *kabīrpanthī* o « settatori di Kabīr ».

L'incertezza dei dati cronologici non permette di asserire che Kabīr (m. nel 1518) sia stato discepolo personale di Rāmānanda. Forse la tradizione del suo alunnato va intesa nel senso ch'egli appartenne alla setta di Rāmānanda prima di attuare la sua riforma. Kabīr non si propose di conciliare i principi religiosi dell'islām con quelli del viṣṇuismo. La sostanza della sua riforma fu l'abbattimento di tutte le barriere rituali e dogmatiche, le quali dividevano i seguaci delle due religioni, tutti fratelli in Dio, anche se invocato con nomi diversi. Kabīr condannò l'idolatria e ogni specie di culto esterno, estendendo alle due religioni l'uguaglianza che Rāmānanda aveva istituito fra le caste. Diceva che tanto i *Purāṇa* quanto il *Corano* contengono « parole vuote », ed insegnava che raggiunge l'immortalità soltanto chi osserva i precetti morali, non si attacca ai beni del mondo ed ama come se stesso tutti gli esseri viventi. I Kabīrpanthī non sono oggi più di nove o dieci mila fra Indiani e maomettani, sparsi nell'India settentrionale e centrale; hanno a Benares la sede più importante. Sulle orme di Kabīr, Nānak (1469-1538) si adoprò a consolidare l'unione fra Indiani e musulmani, e la fede nell'unico Dio, Hari-Allah (v. SIKH e SIKHISMO).

Altri tentativi di sincretismo religioso, questa volta fra i. e cristianesimo, furono compiuti in età moderna da Rām Mohan Ray e dai suoi successori (v. BRĀHMA SAMĀJ). Prevalse l'indirizzo cristiano quando Keshab Chandra Sen riformò, nel 1881, la « Brāhma Samāj dell'India », ch'era stata abbandonata dalla maggior parte dei con-

gregati, e istituì la « nuova regola » (*naba bidhan*), divulgata da 12 missionari, a somiglianza dei 12 Apostoli. Keshab riconobbe la superiorità del cristianesimo ed ammise la divinità di Cristo, ma in quanto alle cerimonie, prese dalle due religioni ciò che credette più adatto a eccitare l'immaginazione del popolo. Tuttavia il congregazionismo non fece presa sul popolo; restò limitato alle classi colte e poco diffuso nell'India stessa, fuori della sua patria d'origine, il Bengal. Non si sarà lungi dal vero calcolando che presentemente appartengano alle varie Samaj poco più di diecimila congregati fra membri effettivi e aderenti (v. anche ARYA SAMĀJ).

BIBL.: E. W. Hopkins, *The religions of India*, Nuova York 1895; A. Barth, *The religions of India*, 4ª ed., Londra 1906; W. Crooke, *Hinduism*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, VI, pp. 686-715; R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems*, Strasburgo 1913; R. Garbe, *Indien und das Christentum*, Tubinga 1914; R. Tagore, *One hundred poems of Kabir*, Londra 1915; J. W. Hauer, *Brahmanismus u. Hinduismus*, in *Das Licht des Ostens*, Stoccarda-Berlino-Lipsia 1923; H. C. E. Zacharias, *I movimenti riformatori nell'i. moderno*, in *Pensiero missionario*, 3 (1931), pp. 136-69; A. Ballini, *I.*, in P. Tacchi-Venturi, *Storia delle religioni*, I, 3ª ed., Torino 1949, pp. 371-574. Ferdinando Belloni Filippi

INDULGENZE. - *Indulgentia*, *indulgere*, in senso proprio indica condiscendenza, e condiscendere, nelle varie sfumature dell'idea. Gli storiografi imperiali-romani usano la parola nel senso tecnico di *remissio tributi* o *remissio poenae*, concessioni che gli imperatori solevano fare in certe occasioni. Valeva anche per indicare la *abolitio*, una specie di amnistia, decretata in occasione di lieti eventi pubblici. Nell'epoca carolingia i. era adoperato ancora come termine tecnico per indicare condono di pene o di tributi (così nei *Capitularia*). Nel *Codice Teodosiano* (l. IX, tit. 38, *De indulgentiis criminum*) designa i condoni elargiti dagli imperatori cristiani specialmente a Pasqua; tanto è vero che la Domenica delle Palme, in molti testi dell'alto medioevo (calendari, sacramentari, vari *Comes* [cerimoniali], ecc.), viene detta *dominica indulgentia*. Quanto alla materia del condono delle pene, si riscontrano diversi termini che *possono* indicare anche l'i. nel senso stretto attuale, ma che possono indicare e indicano di fatto anche altre idee simili o affini, in quei tempi nei quali incominciò a svilupparsi la vera i. Da questa imprecisione di termini è nata tanta confusione fra gli studiosi meno cauti nelle loro ricerche. P. es., le parole: *absolutio*, *relaxatio*, *remissio*, *venia*, *condonatio* e *indulgentia*, possono indicare, nei secc. XI-XIII sia la i. propriamente detta, sia, e più spesso, le varie forme di remissione, sacramentale e penitenziale, e anche extrasacramentale. Quest'ultima è la vera i. come oggi si intende.

Secondo la dottrina cattolica i. è « la remissione dinanzi a Dio della pena temporale dovuta per i peccati, già perdonati riguardo alla colpa, che l'autorità ecclesiastica concede dal tesoro della Chiesa a modo di assoluzione per i vivi e a modo di suffragio per i defunti » (can. 911).

SOMMARIO: I. Storia. - II. Natura. - III. Potestà di concedere i. - IV. Divisione. - V. Requisiti per la concessione e l'acquisto delle i.

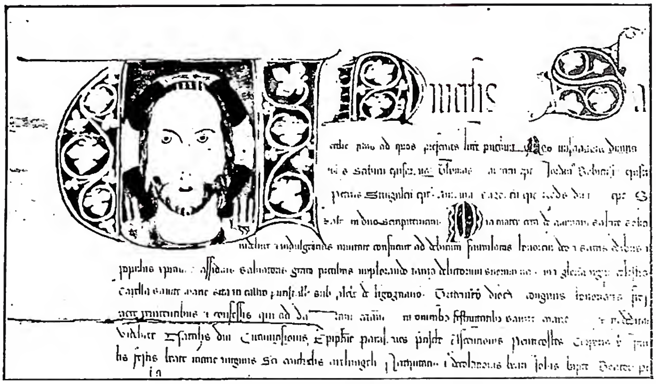
I. STORIA. – Bisogna cercare con oculatezza, in ogni caso storico e appartenente ai secoli sopra indicati, per chiunque parli di i., se si tratti di un atto propriamente e strettamente extrasacramentale, per poter decidere se ci si trovi di fronte ad una i. in senso stretto, o ad altra forma di remissione penitenziale.

1. *Prodromi*. – Così, p. es., la riammissione dell'uomo anatematizzato da s. Paolo (*I Cor.* 5, 3; *II Cor.* 2, 5) nella comunità cristiana, non è una i. in senso stretto, ma una riconciliazione. Tale riconciliazione fiorì nei secc. II-IV nella Chiesa, e si svolse soprattutto attraverso l'intercessione dei martiri o confessori della fede, o anche in pericolo di morte; ma si tratta essenzialmente della riammissione dei penitenti nella Chiesa ed ai suoi beni spirituali. Anche la *relaxatio* che si riscontra alle volte, come, p. es., nel Concilio di Epaon (a. 517, can. 29), è la sostituzione di una nuova e più benigna misura di penitenza, abolendo la precedente, più severa. Tali temperamenti della disciplina penitenziale furono necessari con i cambiamenti dei tempi e delle condizioni sociali dei cristiani. Dal sec. VII in poi viene in voga, prendendo origine dall'Irlanda e Inghilterra, la *redemptio*, una specie di commutazione della penitenza, molte volte troppo pesante e insopportabile, in opere meno pesanti, come preghiere, elemosine, digiuni, e, anche nel pagamento di somme di denaro fissate secondo le varie specie di delitti (penitenza a tariffa). Ma tutto ciò si applicò nel sacramento della Penitenza al penitente. Una commutazione diede origine anche alle posteriori vere i. (in senso stretto), quella operata al tempo delle Crociate (v. sotto), inquantoché il confessore poteva imporre al penitente di fare la Crociata, in sostituzione delle penitenze, altrimenti necessarie, per l'assoluzione sacramentale. Una vera diminuzione della penitenza, ma sempre in occasione del sacramento della Penitenza, appare già nel sec. X, in occasione di donazioni pie, di pellegrinaggi e di opere meritorie simili; sono sempre diminuzioni di penitenza personali e individuali. Soprattutto il pellegrinaggio a Roma fu considerato come opera molto meritoria, e quindi si era più benigni nell'imporre penitenze ad un pellegrino romano. Benedetto III (853-58), ad istanza del vescovo Salomone di Costanza, impose ad un pellegrino fratricida una penitenza minore del solito, *intuitu peregrinationis*. Tali esempi sono noti sotto Nicola I, Giovanni VI, Stefano V ed altri. Anche vescovi solevano imporre a pellegrini, a santuari o chiese in rispetto del pellegrinaggio stesso, una penitenza minore di quella che altrimenti sarebbe loro toccata. Sin dal sec. XI appaiono poi simili i., ma generali, applicabili a quanti pongono le condizioni prescritte. Il rigore della penitenza sacramentale pubblica e tariffaria era diventato insopportabile alle condizioni radicalmente cambiate della società cristiana, e bisognava trovare un mezzo di temperare tale rigore. Inoltre la possibilità di sovvenire alle molteplici opere pie, tanto care al medioevo, collegandole con la imposizione di un contributo, come condizione di una remissione delle pene, anche fuori del Sacramento, aprirono la via alla i., come mezzo della remissione di pene, fuori del Sacramento, indipendentemente dalla penitenza sacramentale.

2. *Absolutio*. – Inoltre nei secc. XI-XII fiorì nell'Occidente l'uso della *absolutio*. Verso la fine dell'epoca carolingia e dopo si diffuse nel mondo medievale una specie di paura del peccato, e una vera mania di cercare dappertutto e in ogni occasione, e prima di ogni opera, una assoluzione, cioè di sottoporsi ad una formola, deprecativa e anche indicativa, di preghiera, affinché Dio rimetta i peccati. Le assoluzioni entrarono nella liturgia (il *Confiteor*!), nella Messa, nell'Ufficio, e si usarono in varie altre occasioni, non solo per i vivi, ma anche per i defunti, come preghiera per essi. Si conoscono innumerevoli concessioni, individuali e generali, di queste assoluzioni. Si usarono nei conventi, in certi giorni, in caso di morte (cf. *Absolutio super tumbam*, ancor oggi!); papi, vescovi, abati la concedono, e, molte volte, si promette per opere buone, una remissione dei peccati: si tratta dell'applicazione della dottrina biblica che le opere buone meritano grazia. Le assoluzioni di questo tipo sono piuttosto benedizioni solenni, con una dichiarazione autoritativa del merito da conseguirsi. Si chiudevano i sinodi e concili con una solenne assoluzione e la predica (anch'oggi in molti luoghi vale l'uso di recitare dal popolo il *Confiteor* dopo la predica, con la seguente assoluzione); si dava l'assoluzione generale nei giorni delle Ceneri, del Giovedì Santo; la si concedeva per opere meritorie, per l'osservanza della « Tregua Dei », ecc. Tutto ciò contribuì a concretizzare sempre più l'istituto della i. nel senso proprio, stretto. Alle volte è difficile decidere se, nel caso

specifico, si tratti già di una i. vera e propria, o ancora di un modo avanzato di remissione, legato alla Confessione.

3. *Prime vere i.* – Certo è che vere i., concesse per elemosine o per visite di devozione a chiese, altari ecc. incominciano, ma poche, nel sec. XI, si moltiplicano poi nel sec. XII e dopo. Il Paulus (*op. cit.*, v. bibl., I, p. 138 sgg. dà un elenco cronologico di tali i. fino al Concilio Lateranense IV, a. 1215). L'origine di questa prassi si trova nella Spagna settentrionale e nella Francia; si rimette, p. es., un giorno di digiuno per settimana (per quelli che avrebbero dovuto farne tre, quattro); sono i vescovi che procedono in tali concessioni, spesso anche legate a pellegrinaggi e altre opere. Dalla seconda metà del sec. XI seguono anche i papi l'esempio; pare la prima concessione papale di questo genere sia quella di Nicolò II (a. 1060), per Farfa, in occasione della consacrazione degli altari. Urbano II concedette la remissione di un quarto o di un settimo della penitenza ingiunta nel Sacramento, contro prestazioni di certe opere buone. Si tratta quindi di una vera remissione parziale, negli inizi indicata come parte (1/2, 1/3, 1/5, 1/7, ecc.); poi in misura del tempo che si sarebbe dovuto impiegare per fare la penitenza pubblica, come 1 giorno, 2, 3, 10, 20, 40 giorni; finalmente 1, 2, 3, e più anni. L'i. caratteristica di 1 anno e una quarantena si riscontra durante il sec. XII. Trattasi della penitenza, o pubblica, o anche privata, imposta nel sacramento della Penitenza.



(da *Catalogue d'une collection de manuscrits à miniatures des IXe-XVe siècles, Amsterdam 1929, tav. 58*)

INDULGENZE - Lettera collettiva d'i. concessa da alcuni vescovi alla cappella di S. Maria di Purgstall, diocesi di Trento, Avignone 28 marzo 1330.

Una specie importante di i. sono quelle dette « delle Crociate », perché aprono largamente la via alla i. plenaria. Il Paulus (*op. cit.*, I, p. 195 sgg.) tesse l'elenco completo, assai istruttivo. Alessandro II (1063), concedette una remissione delle pene per quelli che combattessero i mori, Urbano II, a Clermont (1095), per eccitare i cristiani alla prima Crociata, dichiarò che la partecipazione alla Crociata equivaleva ad una penitenza *completa*! Lo stesso ripete Eugenio III (1145), mentre Gregorio VIII, introdusse la novità che l'i. completa (plenaria) poteva essere acquistata anche da chi si fa sostituire da un altro o da chi sostiene le spese per un crociato. Queste i. poi si concessero anche per le « crociate », dirette per combattere i mori, i popoli pagani slavi, gli albigesi ecc.

L'i. plenaria, crociata, portò all'idea dell'i. plenaria giubilare (v. GIUBILEO).

4. *Lettere di i.* – La pratica della concessione delle i. si riflette in una folla di documenti, con cui queste vengono concesse. Le lettere usate dalla Cancelleria Apostolica sono numerosissime, ma accanto ad esse, almeno a partire dal sec. XII si trovano lettere di concessioni episcopali e cardinalizie, date specialmente in occasione di dedicazione di chiese, e più tardi, come si dirà, per incoraggiare la partecipazione ad opere pie.

Le lettere di i. dei vescovi si dividono in due grandi categorie : le lettere semplici e le lettere collettive. Le prime sono concesse a nome di un solo vescovo, le altre a nome di più prelati che si uniscono per dare alla concessione una più grande estensione. Queste ultime sono dette lettere collettive. Il Delehaye, che ne ha formato oggetto di un suo studio, ha compilato un ricco regesto di lettere collettive (cf. H. Delehaye, *Les lettres d'indulgences collectives*, Bruxelles 1928, pp. 53-67, 71-89, 91-98). Come i vescovi, i cardinali avevano il diritto d'accordare i. e ne usarono nei limiti del loro potere. Anche qui ci si trova di fronte a due tipi di lettere : semplici e collettive. Tra le lettere semplici un posto speciale occupano le lettere dei nunzi e dei cardinali legati per l'interesse storico che hanno in rapporto alle missioni svolte dai medesimi.

Intanto, mentre la prassi delle i. era già molto avanzata, anche la teologia e la dottrina canonistica incominciarono ad interessarsene. Abelardo, p. es., è nettamente contrario all'istituto delle i. I primi scolastici sono discordanti e non formulano ancora una soddisfacente dottrina dell'i. Bisognava che venissero ulteriori sviluppi.

5. *I. plenarie in pericolo di morte e per i defunti.* – Per quello che riguarda le i. plenarie per i moribondi e per i defunti, già nel sec. XI si riscontrano atti di riconciliazione, concessi in punto di morte, che lasciano aperta ancora la questione del condono completo. Ma da quando ai crociati fu concesso l'i. plenaria anche nel caso che non avessero potuto compiere la Crociata, ma fossero morti in essa, fu aperta la via alla concessione di una vera i. plenaria in punto di morte per tutti. Nel sec. XIV si hanno tali concessioni, attraverso le lettere di penitenza individuali : si concede l'elezione di un sacerdote come confessore in pericolo di morte con facoltà di applicare l'i. plenaria.

Ma i fedeli avevano già incominciato ad applicare le i., loro concesse, anche alle anime dei defunti. Si può constatare che verso il 1350 l'uso di applicare le i. giubilari, delle Crociate, della « Porziuncola », ai defunti era molto diffuso. Le autorità ecclesiastiche invece non concedono ancora tali i.; vi è però l'uso di concedere una i. ai vivi nel caso che pregassero per i defunti. Soltanto nel 1457 Calisto IV concesse al re Enrico IV di Castiglia una i. plenaria per i vivi, e per quelli che pagassero 200 *maravedi* per la Crociata contro i Mori, una i. per i defunti. Ma la bolla restò sconosciuta fuori della Spagna, ove, del resto, destò non poca meraviglia. Sisto IV (1476) concesse per la cattedrale di Saintes (Francia) una bolla, valevole per 10 anni, con i. plenaria per i vivi, e, « in modum suffragii », anche per i defunti, bolla che provocò lunghe dispute circa la facoltà del papa di poter esercitare una giurisdizione oltre tomba; ma la dottrina comune prese la direzione verso la spiegazione attraverso un atto di suffragio, offerto a Dio, e non attraverso un atto di giurisdizione come per i vivi. Una difficoltà si trovò anche nella misura dell'applicazione delle i. ai defunti, se cioè l'applicazione seguisse con certezza, o soltanto secondo la benigna accettazione di Dio; quest'ultima tesi prevalse.

Quanto alla dottrina generale circa le i., la difficoltà principale fu nel trovare il motivo per cui si poteva concedere una i. Questo si cercò nella misericordia di Dio, nel valore delle preghiere della Chiesa, nei meriti dei santi. Alcuni credettero piuttosto di poter parlare di una specie di supplenza nelle opere della Chiesa militante, cioè una specie di compensazione; ma Ugone di Santo Caro O. P. (ca. 1230), propose invece l'idea di un tesoro di meriti a disposizione della Chiesa, costituito dagli immensi meriti di Cristo, e dall'incommensurabile cumulo dei meriti dei santi : tesi che poi prevalse e fu solidamente dimostrata dai grandi scolastici, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, e che costituisce ancora il fulcro della spiegazione delle i.

6. *Stima delle i.* – Un aspetto delle i. nel medioevo merita una speciale menzione. La pietà dei fedeli sapeva stimare il valore delle i., tanto più quanto più rare erano ancora. D'altra parte, la pietà medievale si esplicò in una quantità innumerevole di devozioni particolari, di confraternite ed associazioni di mestieri, e tutto ciò diede occasione a domandare sempre nuove i. per quasi imbalsamare tutta la vita religiosa con le i. Il cantare del *Salve Regina*, il recitare dell'*Angelus* (prima concessione per la sera: Giovanni XXII nel 1318, nel 1327 per Roma), il pregare per i defunti nei cimiteri, la visita a certe sacre immagini o reliquie, l'ascoltare la predica, l'accompagnamento del Santissimo ai malati, nella festa del *Corpus Domini*, e in tante altre occasioni, l'assistenza alla Messa, alla celebrazione di patroni, di dedicazioni di chiese, di anniversari, la visita di certe chiese, altari, cappelle, santuari, i convegni delle confraternite: tante cose erano impreziosite da i. e la pietà dei fedeli andava in cerca di sempre nuove e più ricche i. Da qui l'origine delle tante falsificazioni. Ma c'è di più. Le i. furono annesse a molte opere non semplicemente buone, ma di pubblica utilità, religiosa e civile. Non c'è quasi chiesa che non sia stata costruita in parte con le entrate di i., concesse per la costruzione o il restauro; la grandiosa attività architettonica e artistica del medioevo si spiega, in non poca parte, da qui. Ma anche ospedali, lebbrosari, ospizi, scuole furono costruite con l'aiuto delle entrate di i. speciali. Celebre e nota la costruzione di molti ponti, anche da parte di confraternite, di strade e comunicazioni. Alle volte persino per opere di bonifica si concedette l'i. Questo aspetto delle i., come veicolo efficace di cultura e civilizzazione, merita ogni elogio.

7. *Abusi.* – Ma la concessione dell'i. in connessione con una elemosina diede purtroppo anche origine a deplorevolissimi abusi. Avuta una volta una i. legata ad un contributo per una certa opera, si mandarono i *quaestores*, per raccogliere l'elemosina. Purtroppo la predicazione di molti questori eccedette di molto (per incuria, o per astuzia) la verità dogmatica; alcuni osarono promettere persino la liberazione delle anime dannate dall'inferno. Ma c'era un altro aspetto delle i., legate ad entrate di elemosine. Si incominciò a permettere ai re e prìncipi cattolici, prima in occasione delle Crociate, di poter servirsi di una più o meno notevole parte delle entrate, guadagnate con l'elemosina dovuta per fruire delle i. Simili permessi furono poi largamente concessi per molte altre imprese, e i prìncipi non furono sempre troppo scrupolosi. Nota l'i. per la costruzione del nuovo S. Pietro a Roma. Il principe di Sassonia-Witenberg, poi grande fautore di Lutero, raccoglieva reliquie quanto più poteva, per servirsi delle ricche elemosine, versate nella visita alle medesime per avere l'i. Nessuno nega l'esistenza di abusi e per di più gravi. Ma d'altra parte l'autorità ecclesiastica tentò, forse non sempre con la dovuta energia, di raffrenare il male. Purtroppo, soltanto dopo l'accanita lotta protestante contro le i., il Concilio di Trento soppresse per sempre la questua delle i.

Già il IV Concilio Lateranense (1251) represse alcuni abusi circa le i. e specificò la misura delle concessioni, stabilendo per la consacrazione di chiese e l'anniversario non più di un anno, per altre occorrenze non più di 40 giorni. Ma ben presto questi termini furono superati. E ancora nel medioevo comparirono, in modo straordinario, documenti falsificati con i. superiori ad ogni misura, non solo di centinaia, ma di migliaia di anni.

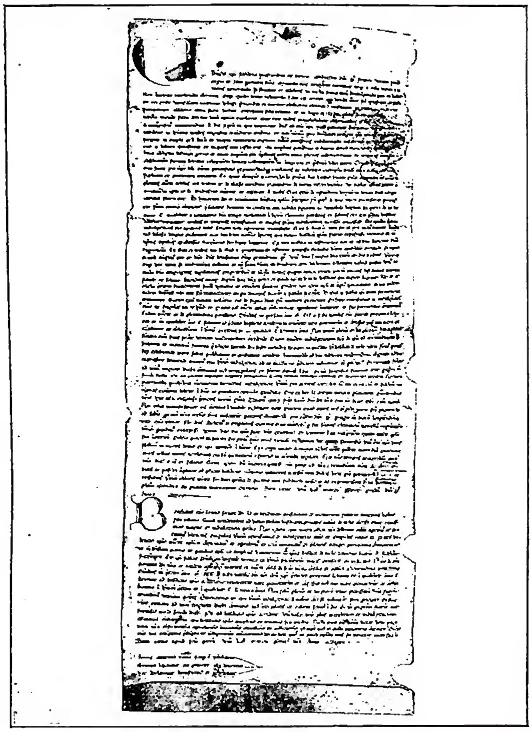
8. *Legislazione tridentina e post-tridentina.* – Il Concilio di Trento, dopo quelli di Lione e di Vienna, tornò ad occuparsi delle i., soprattutto in vista della spietata guerra spiegata dai riformatori contro di esse. Nella sess. 21, cap. 9, soppresse l'istituzione dei « questori » cioè dei raccoglitori di denaro per le i. che fece tanto male a causa degli abusi che vi si inserirono, e riservò la pubblicazione di i. ai soli Ordinari; essi possono anche, se occorre, raccogliere, senza compenso alcuno, eventuali elemosine. Finalmente, nella sess. 25ª, si emanò il celebre decreto *de indulgentiis*, nel quale, dopo aver definito che la Chiesa ha il diritto di concedere i. da Cristo Signore, si approva di nuovo l'uso delle i. come *christiano populo maxime salutarem*, abolendo nuovamente ogni specie di questua in vista di i., e ordina che i vescovi vigilino seriamente nelle proprie diocesi sopra ogni possibile abuso, denunziandolo nei sinodi provinciali, e al Sommo Pontefice.

Dopo il Concilio di Trento Clemente VIII eresse una commissione cardinalizia per occuparsi delle i. secondo la mente del Concilio, la quale continuò sotto Paolo V i suoi lavori, preparando varie bolle e decreti in materia. Ma soltanto Clemente IX creò una vera Congregazione per le i. (e le reliquie), con breve del 6 luglio 1669; nell'apr. 1668 uscirono i primi decreti della medesima. Pio X, con *motu proprio* del 28 genn. 1904, unì la Congregazione delle I. con quella dei Riti, ma nel 1908, con il nuovo ordinamento della Curia, tutta la materia delle i. passò al S. Uffizio. Benedetto XV però, con *motu proprio* del 25 marzo 1915, trasferì la sezione delle i. dal S. Uffizio alla Penitenzieria Apostolica, rimandando al S. Uffizio tutto ciò che riguarda la dottrina sulle i. Così fu confermato dal Codice, can. 258 § 2.

Bibl.: 1. Letteratura storica: la storia delle i. è stata diligentemente studiata non solo dai cattolici, ma anche dai protestanti, anche perché le questioni riguardanti le i. furono l'occasione per lo scoppio della tremenda rivoluzione religiosa-sociale, che va sotto il nome di riforma. È stato intuito fin dal sec. XVIII che le i., nel senso stretto della parola, risalgono soltanto al sec. XI e non sono che il frutto di una lunga evoluzione che si basa sulla storia e sullo sviluppo della penitenza ecclesiastica. Si può dire che l'opera storico-critica più antica sulle i., fu quella di E. Amort, *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum accurata notitia historica, dogmatica, polemica, critica* (Augusta 1735). Ma soltanto durante il secolo passato e nel presente gli studi sull'i. sono arrivati a tale punto da rendere chiara e sicura la storia dell'evoluzione genetica delle i. Il merito va in prima linea a N. Paulus, il quale, sin dal 1899, in una serie quasi innumerevole di articoli e studi particolari, ha raccolto un immenso materiale, soprattutto documentario, che gli permise finalmente di scrivere l'opera fondamentale sulle i.: *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 2 voll. Paderborn 1922-23. Chiarita soprattutto la nozione precisa dell'i., nel senso teologico-canonistico attuale, egli poteva ben discernere, fra le discordanti opinioni dei dotti, i presupposti storici, e la effettiva origine dell'i.: poteva eliminare molti documenti falsi e incerti, e chiarire, inserendole nel loro tempo, le diciture ambigue o malamente interpretate.

Un altro studioso, B. Poschmann, fondandosi sopra il materiale storico del Paulus, continuò l'investigazione soprattutto dal punto di vista della *penitenza cattolica* e della sua prassi attraverso i secoli, per meglio chiarire ancora la natura dell'i. e la sua, per dir così, legittimità, dimostrando che non è nata da elementi estranei alla prassi e dottrina della Chiesa sulla penitenza, ma che è conforme ad essa, anche se in apparenza si discostava da certe forme usuali nel suo tempo. Si citano subito le sue principali opere: *Die abendländische Kirchenbusse am Ausgang des christlichen Altertums*, Bonn 1928; *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, ivi 1930; *Poenitentia secunda*, ivi 1940; *Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte*, ivi 1948. Nella trattazione dell'argomento si inserì nel 1932 J. A. Jungmann, con la sua poderosa opera: *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Paderborn 1932. Altre opere interessanti di una certa importanza sono: A. Gottlob, *Kreuzablässe und Almosenablass. Eine Studie über die Frühzeit des Ablasswesen*, Stoccarda 1906; E. Göller, *Der Ausbruch der Reformation und die spätmittelalterliche Ablasspraxis*, Friburgo 1917; H. Delehaye, *op. cit.* (5 articoli estratti dagli *Anal. Boll.*, 44 [1926], 45 [1927], 46 [1928]). L'opera fondamentale *pratica* sulle i. è: *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch*, pubblicata la prima volta dal p. F. Beringer, Paderborn 1860, continuata da J. Hilgers e finalmente da P. A. Steinen (15ª ed., 2 voll., ivi 1921-22). Lo Hilgers aveva anche pubblicato un suo studio: *Die katholische Lehre von den Ablässen und deren geschichtliche Entwicklung*, ivi 1914, nel quale volle riportare l'origine delle i. quanto più in dietro possibile, ma fu fortemente contrastato da Paulus. Nelle grandi enciclopedie francesi: E. Magnin, *Indulgences*, in DThC, VII, coll. 1594-1636; P. Galtier, *Indulgence*, in DFC, II, coll. 718-52; H. Leclercq, *Indulgence*, in DACL, VII, coll. 535-40; gli stessi autori confessano candidamente di aver attinto il materiale per le loro esposizioni dalle opere e dagli articoli di N. Paulus.

2. Letteratura ufficiale circa le i: uno degli ufficiali della S. Congregazione delle I., il pio sacerdote Telesforo Galli, pubblicò nel 1807 una *Raccolta di alcune orazioni e pie opere* indulgenziate dai papi. Morto lui, un altro ufficiale, Luigi Prinzivalle, continuò la pubblicazione, molto stimata. Nel 1854 la 13ª ed. fu dichiarata autentica. Ma soltanto nel 1877 la Congregazione stessa pubblicò come opera sua la *Raccolta*, che ebbe la diretta approvazione del Sommo Pontefice. La 2ª e 3ª ed. si ebbe nel 1886 e nel 1898. Seguì qualche appendice. Finalmente



(*fot. Biblioteca Vaticana*)
INDULGENZE - La lettera circolare di Silvestro, segretario di Bonifacio VIII, con la copia della bolla del Giubileo del 1300 e i tre noti versi leonini relativi al Giubileo - Archivio Vaticano, Instr. Miscell. 313.

nel 1928 uscì una nuova raccolta, del titolo : *Preces et pia opera...*, ripetuta nel 1938, opera ufficiale della S. Penitenzieria. L'ultima edizione, 1950, prese il sopratitolo : *Enchiridion indulgentiarum*. Nel 1883 poi la Congregazione delle I. pubblicò, dopo accurata preparazione, un volume dei *Decreta authentica S. Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis praepositae*, Ratisbona 1883, opera documentaria di primo valore. Una specie di supplemento, ma non ufficiale, fu la raccolta *Rescripta authentica S. Congr. Indulgentiis... praepositae* del p. J. Schneider, S. J., ivi 1885.

Giuseppe Löw

II. NATURA. – Secondo l'insegnamento della Chiesa ogni peccato, anche veniale, lascia nell'anima non solo lo stato di colpa ma anche lo stato di pena. Ora il fedele, che confessa i suoi peccati o emette un atto perfetto di contrizione con il proposito di confessarsi, ottiene sicuramente la remissione della colpa e il condono della pena eterna, che segue ogni colpa grave, ma non sempre o almeno non del tutto consegue la remissione della pena temporale, la quale può essere rimessa in questa vita per mezzo delle opere satisfattorie e delle i., oppure dovrà essere rimessa nell'altra vita, in Purgatorio. L'i. pertanto non è remissione della pena eterna, la quale viene condonata unitamente alla colpa, né remissione di colpa sia mortale sia veniale. Né molto meno può dirsi che l'i. sia la remissione dei peccati futuri, come hanno insegnato alcuni protestanti : lo ha dichiarato espressamente papa Eugenio IV in una concessione d'i. a favore della Congregazione di S. Giustina (E. Amort, *De origine indulgentiarum*, Augusta 1735, p. 136). L'i. invece è un atto di giurisdizione, che suppone lo stato di Grazia e che viene esercitato, pur in diverso modo, sui fedeli vivi e sui defunti. Per i vivi l'i. è concessa per modo di assoluzione, ossia di remissione per un atto di potestà giudiziale, che porta con sé una soluzione, ossia un pagamento operato con i beni comuni della famiglia cristiana (v. COMUNIONE DEI SANTI). Ai defunti l'i. è applicata per modo di suffragio : i defunti non sono più sottoposti alla giurisdizione della Chiesa, quindi non si può parlare di assoluzione giudiziale, ma solo di suffragio, nel senso che i fedeli pellegrini in questa terra (*homines viatores*) pongono un'opera buona e mediante l'autorità della Chiesa offrono i meriti satisfattori di Gesù Cristo al Signore pregandolo che voglia accettarli in remissione delle pene, che le anime purganti debbono ancora scontare. Tale remissione di pena opera non solo in fòro esterno, davanti alla Chiesa, ma anche in fòro interno, davanti a Dio. L'autorità ecclesiastica nel concedere le i. attinge al tesoro della Chiesa, costituito dai meriti satisfattori di Gesù Cristo, ai quali vanno aggiunti quelli della Vergine e dei santi. Ogni opera buona, fatta in stato di Grazia, oltre la parte meritoria, ch'è inalienabile e che dà diritto alla giusta ricompensa, porta con sé la parte satisfattoria, per mezzo della quale si può scontare il debito temporale contratto con il peccato e che può essere ceduta anche agli altri. Tale tesoro viene applicato mediante la Comunione dei santi, in forza della quale la Chiesa trionfante, la purgante e la militante non costituiscono tre società, ma formano un solo corpo, di cui Cristo è il capo ed i fedeli le membra, le quali sono talmente unite dal vincolo dell'amore che i beni della comunità sono come propri di ciascuno e vanno a beneficio dei singoli (*I Cor.* 12, 12-26).

III. POTESTÀ DI CONCEDERE I. – Risiede nella Chiesa, in coloro ai quali è stata commessa la potestà delle chiavi e che perciò per diritto divino hanno il governo della Chiesa. Tale verità, definita dal Concilio di Trento (Denz-U, 989), si deduce dalle parole di Gesù Cristo dirette a s. Pietro : « Ti darò le chiavi del Regno dei cieli... Qualunque cosa scioglierai in terra, sarà sciolta in cielo » (*Mt.* 16, 19). Se la Chiesa può, nel Sacramento della Penitenza, lavare l'anima dalla macchia della colpa, può certamente liberarla anche da un male più leggero, ossia dallo stato di pena.

IV. DIVISIONE. – Le i. si dividono in : a) *plenarie* e *parziali*. È plenaria quella che, secondo la mente del concedente, rimette tutta la pena temporale : può essere però plenaria *totaliter* o *relative* secondo le disposizioni di chi l'acquista (can. 926). L'i. plenaria, se non è detto espressamente il contrario, può acquistarsi una sola volta al giorno, anche se le opere prescritte vengono compiute più volte (can. 928 § 1); se può acquistarsi più volte al giorno vien detta *toties quoties*. Tra le i. plenarie *toties quoties* è ben nota quella della Porziuncola, concessa per il 2 di ag. L'i. plenaria quotidiana, che suol concedersi per la visita ad una chiesa, va intesa nel senso che può guadagnarsi in qualsiasi giorno, ma una volta soltanto nell'anno (can. 921 § 3). Il Giubileo (v.) è una indulgenza plenaria arricchita di particolari privilegi dal Romano Pontefice, e differisce dalle altre i. plenarie per le solennità con cui è concesso e per i privilegi da cui è seguita. Queste circostanze estrinseche sono ordinate a rendere più profonde le disposizioni dei fedeli e perciò stesso più sicura, *soggettivamente*, la remissione di tutte le pene temporali. Si deve pertanto ritenere che il Giubileo non è superiore alle altre indulgenze plenarie *quod effectum*, ma soltanto *quoad affectum* (cf. F. L. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, IV, Montecassino 1848, p. 280). Parziale è l'i. che rimette soltanto una parte della pena temporale : se non è detto espressamente il contrario, essa può lucrarsi tante volte al giorno quante volte vien compiuta l'opera prescritta (can. 928 § 2); b) *personali*, *reali* e *locali*, secondo che vengono concesse

direttamente alle persone o ceto di persone, p. es., a religiosi; oppure sono annesse all'uso di particolari oggetti sacri, p. es., medaglie, corone, ovvero sono concesse per la visita ad un determinato luogo sacro; c) *perpetue* o *temporanee*, secondo che sono accordate senza restrizione di tempo oppure sono limitate ad un certo numero di anni; d) i. per i *vivi* o per *defunti* oppure per *vivi* e *defunti*. Per alcune i. personali, annesse all'appartenenza all'Azione Cattolica, alle Confraternite ed ai Terz'ordini, v. alle rispettive voci. Così pure per alcune principali i. locali (ad es., *Via Crucis*, altare privilegiato, Porziuncola ecc.), e reali (ad es., quelle annesse alle varie Corone, v. CORONA; agli Scapolari, v. SCAPOLARE; alle medaglie o simili, v. AGNUS DEI; MEDAGLIA ecc.).

V. REQUISITI PER LA CONCESSIONE E L'ACQUISTO DELLE I. - Da parte del concedente si richiede che abbia la legittima potestà: distribuire infatti i beni di una società, quali sono le i. rispetto alla famiglia cristiana, spetta a coloro che presiedono alla società medesima. Si richiede inoltre una causa giusta e legittima: chi è infatti preposto alla concessione delle i. non è dissipatore ma dispensatore del tesoro della Chiesa.

Da parte dell'acquirente si richiede (can. 925): *a*) che sia battezzato. Possono partecipare dei beni di una società soltanto coloro che ne sono membri: si diviene membri della Chiesa per mezzo del Battesimo; *b*) che sia in stato di Grazia, almeno quando pone l'ultima opera ingiunta: fino a che vi è la colpa, non vi può essere remissione alcuna di pena; *c*) che sia suddito del concedente (ma se il concedente è il vescovo di una diocesi, possono lucrare l'i. anche tutti coloro che si trovino nel suo territorio: can. 927); *d*) che abbia l'intenzione, almeno generale, di lucrare l'i.; non è necessario che tale intenzione sia attuale o virtuale: è sufficente l'abituale; *e*) che adempia a tutte le condizioni. Quelle che comunemente sogliono imporsi per l'acquisto delle i. plenarie sono: la Confessione, la Comunione, la recita di qualche preghiera secondo l'intenzione del Sommo Pontefice e la visita di una chiesa o di un oratorio pubblico, ovvero, per coloro che legittimamente ne usano, di un oratorio semipubblico.

Quando è prescritta la Confessione, questa va fatta anche da coloro che non hanno coscienza di alcun peccato mortale; essa però può farsi entro gli otto giorni immediatamente precedenti a quello, cui è annessa l'i., o entro gli otto giorni seguenti. Quando, poi, si tratta di i. annesse a pii esercizi (tridui, settenari, novene), la Confessione può farsi anche entro gli otto giorni che seguono immediatamente il compimento dell'esercizio. Inoltre: non è obbligatoria in quest'ultimo caso la Confessione per chi si comunica quasi tutti i giorni con retta intenzione, anche se se ne astenesse una o due volte la settimana; né per chi si confessa abitualmente almeno due volte al mese. È eccettuata da questo privilegio la Confessione prescritta per l'acquisto del Giubileo o di i. concesse a modo di Giubileo (can. 931). La Comunione deve essere sacramentale e non basta la spirituale; vale quella ricevuta per Viatico e anche quella pasquale (eccettuato il caso del Giubileo o di i. a modo di Giubileo). Basta sia fatta la vigilia del giorno a cui è annessa l'i.; o nell'ottava che lo segue. Nel caso di i. concesse per tridui ecc., vale per la Comunione quanto fu detto per la Confessione. Non è necessario che la Comunione sia fatta nella chiesa, di cui è prescritta la visita per l'acquisto della i. Con una sola Comunione si possono lucrare parecchie i. plenarie concesse per il medesimo giorno, purché si adempiano le altre condizioni prescritte per ciascuna delle i. che si vogliono acquistare (can. 931). La visita ad una chiesa, quando è prescritta, può farsi dal mezzogiorno della vigilia sino alla mezzanotte del giorno stabilito per l'i. (can. 923). Si richiede di accedere al luogo prescritto con l'intenzione generale o implicita di onorare Dio. Se il luogo delle visite non è prescritto in modo determinato, le persone viventi in una casa religiosa, collegi, convitti, ospedali, ecc., e le persone addette alla loro assistenza o servizio, possono lucrare le i. visitando la cappella dell'Istituto, nella quale soddisfano al precetto festivo (decr. della S. Penitenzieria Apostolica del 20 sett. 1933, AAS, 25 [1933], p. 446). La preghiera deve essere vocale almeno in parte e non solo mentale (can. 934 § 1), ed è libera a scelta, se non vi sono prescrizioni speciali. Per soddisfare alla clausola « secondo l'intenzione del Sommo Pontefice » basta la recita di un *Pater*, *Ave* e *Gloria* (decr. *cit.*, *ibid.*, p. 446); però trattandosi della i. del « Perdono di Assisi » o di i. *toties quoties*, per cui si richiede la visita di una chiesa, si dovranno recitare 6 *Pater*, *Ave* e *Gloria*, senza poter sostituire altra preghiera, anche più lunga (decr. della S. Penit. Apost. del 5 luglio 1930, AAS, 22 [1930], p. 363). Da notare, che le preghiere possono essere recitate alternativamente con un compagno, o seguite mentalmente quando sono recitate da un altro (can. 934 § 2); i muti possono acquistare le i. unendosi coi fedeli che pregano e innalzando il cuore a Dio; e le preghiere possono recitarle mentalmente, espresse con i gesti loro propri o percorse sul libro con gli occhi (can. 936). Infine, le i. annesse alle invocazioni e giaculatorie si possono da tutti acquistare con la sola recita mentale (decr. della S. Penit. del 7 dic. 1933; AAS, 26 [1934], p. 35). Quando per causa ragionevole non si può tenere in mano il Rosario o il Crocifisso indulgenziati, si possono acquistare le i., se si porta indosso l'oggetto indulgenziato (decr. S. Penit. del 9 nov. 1933; AAS, 25 [1933], pp. 502-13).

Per l'i. giubilare, v. GIUBILEO. Per altre varie i. apostoliche e non apostoliche, v. le rispettive voci: ATTO EROICO DI CARITÀ; BENEDIZIONE; CROCE, V. *Il segno della C.*

BIBL.: E. Amort, *De origine, progressu ac fructu ndulgentiarum*, Augusta 1735; I. B. Bouvier, *Traité dogmatique et pratique des indulgences, des confréries et du jubilé*, 10ª ed., Parigi 1855; P. Moccheggiani, *Collectio indulgentiarum theologice, canonice et historice digesta*, Quaracchi 1897; G. Grimaud, *Ordo des indulgences plénières approuvé par la S. C. des Indulgences*, Parigi 1904; L. Fanfani, *De indulgentiis*, Torino 1926; A. Lépicier, *Le i.: loro origine, natura e svolgimento*, Vicenza 1931; J. Lacau, *Précieux trésors des indulgences*, 10ª ed., Torino-Roma 1932; Theologia Mechliniensis, *Tractatus de indulgentiis*, 5ª ed., Malines 1933; G. Demaret, *Indulgences à l'usage de tous les fidèles suivies d'une manuel de piété*, Parigi 1940; A. Legrand, *Florilegium seu fasciculus precum et indulgentiarum*, 3ª ed., Bruges 1941; V. Heylen, *Tractatus de indulgentiis*, 6ª ed., Malines 1948; S. De Angelis, *De indulgentiis. Tractatus quoad earum naturam et usum*, 2ª ed., Città del Vaticano 1950. Serafino De Angelis

INDULTO. - Secondo il significato etimologico (da *indulgere*) designa qualunque concessione, permesso o favore. Nel diritto civile moderno l'i. è un atto con cui si condona, in tutto o in parte, la pena, e ha lo stesso effetto della grazia, ma si distingue da questa perché l'i. è generale e impersonale, mentre la grazia è limitata a una o ad alcune persone determinate. Nel diritto canonico il termine i. non ha un senso altrettanto definito. Alcuni, anche tra i più moderni, lo intendono come una esenzione dalla legge, ossia come un privilegio negativo che libera da una legge precettiva, altri invece più ampiamente nel senso di qualunque concessione favorevole, *contra* o *praeter ius*, purché temporanea. Il Concilio di Trento, a proposito della legge della residenza, parla tuttavia anche di privilegi o i. perpetui contro tale obbligo, e li sopprime (sess. VI, can. 2, *de ref.*; nello stesso senso anche sess. XXIV, can. 18, *de ref.*). Con il nome di i. vengono designate generalmente le concessioni che i Romani Pontefici hanno fatto, anche senza limiti di tempo, a re, vescovi, parlamenti, università, ecc., in materia di benefici, feste di precetto, astinenza e digiuno, anche in deroga alle leggi ecclesiastiche.

Il CIC (can. 4) stabilisce che, come i diritti acquisiti, anche i privilegi e gli i. concessi dalla S. Sede, non revocati e ancora in uso al momento in cui il CIC andò in vigore, restano intatti, a meno che non siano espressamente revocati. I privilegi e gli i. concessi da un potere inferiore alla Sede Apostolica se sono contrari al CIC sono invece aboliti (can. 64 § 2), senza bisogno di una clausola espressa. Attesa la distinzione che talora fa il CIC (cf. can. 964, n. 4) tra privilegio e i., alcuni canonisti sosten-

gono che la revoca del privilegio non comporta la revoca dell'i.

Oltre che dal CIC, gli i. concessi dalla S. Sede possono tuttavia essere revocati dalla stessa Sede Apostolica. Così, con il decreto *Proxima sacra* del 25 apr. 1918 (AAS, [1918], p. 190), la S. Congregazione Concistoriale revocò gli i. in contrasto con il CIC che erano contenuti nelle facoltà concesse *ad tempus* agli Ordinari, fatta eccezione per quelli dati dalla S. Penitenzieria per il fòro interno, oppure ottenuti in occasione della guerra o per ragioni speciali.

Per l'interpretazione, la durata e la cessazione degli i., valgono le norme stabilite per i rescritti, i privilegi, le dispense. Norme particolari per gli i. si hanno nei cann. 1049 e 1057: nel can. 1049 è detto che colui, il quale è in possesso di un i. generale che gli permette di dispensare da un determinato impedimento, può, a meno che nell'i. non sia stabilito diversamente, dispensare dal medesimo impedimento anche se multiplo; chi poi è in possesso di un i. generale che gli consente di dispensare da più impedimenti di specie diversa, sia dirimenti che impedienti, può dispensare dagli stessi impedimenti anche se si trovano riuniti nello stesso caso e siano pubblici. Il can. 1057 aggiunge che quando si accorda la dispensa da un impedimento, in virtù di un potere delegato dalla S. Sede, si deve fare menzione dell'i. pontificio. L'omissione di tale menzione non irrita tuttavia la dispensa (can. 11).

Bibl.: H. J. Cicognani, *Comment. ad lib. I CIC*, Roma 1925, p. 26; E. Eichmann, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 2ª ed., Paderborn 1926, p. 58; F. M. Capello, *Summa iuris canonici*, Roma 1928; A. Van Hove, *De privilegiis et indultis*, in *Ius pontificium*, 9 (1929), pp. 290-95; id., *De legibus ecclesiasticis*, Malines-Roma 1930, nn. 46-51, pp. 52-58; Wernz-Vidal, I, p. 127 sgg.; G. Michiels, *Normae general. iuris can.*, I, Parigi-Roma 1949, p. 99. Dino Staffa

INDUSTRIALISMO. - Può essere definito quell'insieme di fenomeni che caratterizzano la formazione della grande industria contemporanea. L'i. è quindi un fatto complesso nel senso che, come esso trova la sua origine in una serie di fatti e circostanze, così a sua volta esso determina una serie di fenomeni, tutti aventi notevole importanza nella formazione della struttura economico-sociale del mondo a partire dalla seconda metà del sec. XVIII.

I principali fenomeni nei quali si riassume l'i. sono i seguenti:

I. Sviluppo nella tecnica della produzione. - Tale, mai si era avuto in epoche antecedenti. È questo infatti uno degli elementi nei quali può essere identificata la famosa « rivoluzione industriale ». Essa ha luogo in Inghilterra fra il 1780 ed il 1830, con anticipazione di ca. mezzo secolo su tutti i paesi del continente europeo. Lo sviluppo nella tecnica della produzione si esplica in due modi: *a*) con la scoperta di nuove macchine (p. es., la scoperta della spola volante, della macchina per filare, del telaio ad acqua e poi di quello a vapore, ecc.), nonché con l'affermazione di nuovi processi di fabbricazione (p. es., l'introduzione del coke per la fusione dei minerali di ferro); *b*) con la nuova proporzione con cui l'impiego della macchina (la cui comparsa e le cui prime applicazioni pratiche si erano avute nei secc. XVI e XVII) ha luogo: proporzione molto maggiore di quella che caratterizza le epoche precedenti. Specialmente il contenuto del punto *b*) dà ampia giustificazione ad un altro fenomeno in cui si caratterizza l'i. e cioè il seguente.

II. Aumento delle dimensioni degli organismi aziendali. - Infatti solo un'azienda dotata di forti capitali e tendente ad una produzione di massa piuttosto che di qualità poteva essere in grado di impiegare macchine il cui deperimento tecnico e soprattutto economico era in quell'epoca notevolissimo. A sua volta la maggior ampiezza dell'impresa, spesso raggiunta attraverso la concentrazione in un'unica impresa di varie aziende e concretizzata sempre più in quella forma caratteristica di società che è l'anonima, reca, con la possibilità di acquistare materie prime e sussidiarie su vasta scala, con l'impiego delle macchine che sostituisce parte della mano d'opera, con lo sviluppo di una organizzazione di vendita sempre più perfetta e soprattutto con la riduzione delle spese generali, ad una diminuzione dei costi e quindi ad uno smercio sempre maggiore e, in definitiva, alla realizzazione di notevoli guadagni.

III. Incremento e movimento demografico. - L'incremento della popolazione è un fenomeno che, già iniziatosi nei secoli precedenti al XVIII, ma reso meno evidente da quei fattori negativi, fra cui le pestilenze e le guerre che ad intervalli annullavano i vantaggi determinati dall'incremento naturale, assume, verso la fine di quel secolo, un andamento molto deciso. Si calcola infatti che, dalla fine del Settecento alla metà dell'Ottocento ca., la popolazione europea sia aumentata da 185 a 500 milioni di unità. Tale aumento è dovuto in gran parte al miglioramento delle condizioni igieniche e sociali della popolazione, il che determina una differenza sempre maggiore fra la natalità e la mortalità. L'incremento della popolazione provoca l'aumento dei consumi, costituendo quindi una delle giustificazioni principali per l'aumento della produzione e conseguentemente per l'affermarsi della grande industria. D'altra parte l'aumento della popolazione determina una maggior offerta di lavoro, i cui effetti, nel senso di una diminuzione del costo della mano d'opera, si fanno sentire nell'ambito della nuova organizzazione industriale. Il movimento della popolazione è costituito sostanzialmente dallo spostamento che di essa avviene fra la campagna e la città, dove le possibilità di un lavoro meglio remunerato richiamano notevoli masse. Anche se questo fenomeno non è completamente nuovo, in quanto accompagna ogni periodo di progresso economico, esso assume nel sec. XVIII, ed ancor più nei successivi, un'ampiezza particolare, che determina l'aumento notevolissimo della popolazione delle grandi città ed il sorgere di nuovi centri urbani, in particolar modo di quelli ove si affermano i più grandi complessi industriali.

IV. Miglioramento delle vie e dei mezzi di comunicazione e di trasporto e conseguente incremento del commercio internazionale. - È anche questo un fattore importante, determinante dello sviluppo della grande industria e che poi a sua volta da questa viene facilitato. Anche se si è ancora lontani dalla situazione che si avrà nel sec. XIX e soprattutto nel XX, la rete stradale, già nella seconda metà del sec. XVIII, aumenta e migliora ovunque. Quasi una vera novità è invece la rete di canali navigabili che si estende in Europa, mentre la navigazione marittima accusa un notevole incremento nel numero delle navi e nel loro tonnellaggio. L'applicazione della forza del vapore, infine, sia ai trasporti terrestri (ferrovie) sia a quelli marittimi, dà l'impulso decisivo all'incremento dei traffici dal punto di vista quantitativo e qualitativo, nel senso che, contrariamente alle epoche precedenti, si sviluppa un commercio di massa anche per merci povere e di grande mole.

V. Sviluppo del credito. - Il sorgere di numerose e potenti organizzazioni bancarie permette la raccolta di ingenti capitali anche, e soprattutto, presso i piccoli risparmiatori, ed il suo smistamento ai nuovi organismi industriali, le cui necessità finanziarie, non sufficentemente coperte con i capitali forniti dai propri fondatori, sono in continuo aumento.

VI. Affermarsi delle concezioni fisiocratiche e, in un secondo tempo, liberiste. - Queste si fondano sulla fede nell'esistenza di leggi funzionanti a mezzo dell'uomo, stimolato dal suo interesse personale che lo spinge a rendere massimo il piacere e minima la sofferenza. Il prevalere anche nel campo scientifico e nella politica economica del principio del tornaconto personale, quale mezzo migliore per raggiungere l'*optimum* economico sia per l'individuo che per la collettività, costituisce un indubbio sprone all'affermarsi della maggior parte dei fenomeni che caratterizzano l'i., in particolar modo lo sviluppo della tecnica della produzione, l'aumento della dimensione dell'impresa e lo sviluppo del credito.

Le conseguenze dell'affermarsi dell'i. sono notevoli. Si può anzi affermare che nessun settore della vita sociale

contemporanea non abbia in certo modo risentito di questo fenomeno. Per limitarsi a due settori principali, basterà ricordare gli effetti dell'i. nel campo politico ed in quello sociale.

Nei riguardi del primo è certo che l'i. ha facilitato la salita al potere della borghesia in quasi tutti gli Stati, di quella borghesia che, nella grande industria da essa promossa e potenziata, trova per l'appunto i mezzi per battere le classi tradizionalmente detentrici delle leve dello Stato. Con la salita al potere della borghesia si afferma naturalmente anche una politica economica impostata sugli schemi liberistici.

Per quanto riguarda il campo sociale, l'accumularsi di enormi ricchezze, il conseguente determinarsi di una forte concentrazione di redditi a favore di alcune categorie privilegiate, cosiddette capitalistiche, contro il crescere di una massa soggetta sempre più rapidamente al fenomeno di proletarizzazione, fa sorgere quei problemi che passano sotto la dizione generica e sintetica di questione sociale, che saranno uno dei massimi motivi di perturbamento nel mondo contemporaneo.

BIBL.: V. Porri, *L'evoluzione economica italiana nell'ultimo cinquantennio*, Torino 1926; C. Barbagallo, *Le origini della grande industria contemporanea (1750-1850)*, 2 voll., Perugia-Venezia 1929-30; A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milano 1934; id., *Storia delle dottrine economiche. Il naturalismo*, Milano-Messina 1946; G. Toniolo, *Capitalismo e socialismo*, Città del Vaticano 1947, pp. 164, 189, 363, 384; G. Luzzatto, *Storia economica dell'età moderna e contemporanea*, II, *L'età contemporanea*, Padova 1948. Giuseppe Mira

INDUZIONE. - Nel linguaggio corrente (a parte il significato tecnico nella scienza fisica, p. es., i. magnetica) vale « congettura », « supposizione ». Nel linguaggio filosofico, cui principalmente si riferisce il termine, i. (gr. ἐπαγωγή, da ἐπ-άγω, *conduco, adduco*) è, in generale, il processo logico-gnoseologico per cui il pensiero umano, da fatti particolari di esperienza, ascende a principi o valori universali. In questo senso comprensivo i. è anche la formazione del concetto dai dati concreti dell'esperienza. Con significato più ristretto, divenuto comune nella logica, i. è inferenza di proposizioni universali (riferentisi alla causa, alla legge o alla natura di un fenomeno) da casi o istanze particolari: tale, p. es., la conclusione generale circa le proprietà medicinali di una sostanza dall'esperienza positiva in alcuni casi. In quest'ultimo senso l'i. vien distinta, con terminologia tecnica dovuta alla scuola di Wolff, in *completa* se procede dalla considerazione di tutti i casi possibili, ed *incompleta*, se da una loro considerazione parziale. Va tuttavia notato che, per estensione, si parla di i. anche quando il fenomeno preso in esame non ammette molteplicità di casi, p. es., il moto rotatorio della terra: i. è allora la determinazione della legge o causa o natura essenziale del fenomeno mediante i metodi dell'osservazione scientifica.

L'i. completa, come affermazione generale derivata dalla constatazione del predicato in tutti i soggetti possibili (p. es., la conclusione che ogni specie di organismo biologico è costituito di cellule, dalla sua verifica nelle piante, negli animali, nell'uomo) ha evidentemente un valore logico assoluto, in quanto importa una totale equipollenza fra le premesse e la conclusione. Per questo suo carattere di necessità logica, l'i. completa (d'altronde rarissimamente possibile nell'osservazione della natura) non presenta interesse scientifico né particolari problemi: più che i. essa può dirsi il caso-limite dell'i., in cui cioè la stessa i. assume sostanzialmente significato di deduzione (v.), intendendo questa nel suo senso più generico come necessaria inferenza formale. Al contrario, l'i. incompleta, che rappresenta per se stessa un progresso e un'estensione della conoscenza, ha essenziale importanza nel processo e nel metodo scientifico e ha originato nella storia del pensiero filosofico rilevanti problemi che toccano i punti vitali della logica e della metafisica. Essa esprime infatti il movimento del pensiero dal particolare all'universale, dalla contingenza del fatto all'assoluto del principio, ed è quindi insieme il processo per cui sono poste in atto le premesse della dimostrazione (v.), e la molteplicità disgregata dell'esperienza viene organizzata in sistema scientifico-filosofico di concetti e principi. Per essa si opera pertanto la più essenziale emergenza della conoscenza umana e il suo àmbito si estende quanto l'esperienza stessa, ovunque questa si pone nel conoscere umano come fondamento del significato e del valore.

L'i. era già nell'essenza del metodo socratico (cf. Aristotele, *Met.*, XIII, 4, 1078 b 27 sgg.; Senofonte, *Memor.*, IV, 6, §§ 13-15), ma come semplice universalizzazione concettuale attraverso un processo di confronto fra le rappresentazioni sensibili particolari e le opinioni comuni. I. era quindi la via verso la formazione del concetto. Questo senso generale è conservato in Aristotele, che riferisce costantemente l'origine dell'universale all'i.: ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος (*Top.*, I, 12, 105 a 13); ἡ μὲν δὲ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου (*Eth. Nic.*, VI, 3 1139 b 28). In senso generale l'i. inchiude quindi anche l'astrazione (ἀφαίρεσις: *ibid.*). Ma l'universale cui conduce l'i. non è soltanto il concetto bensì anche la proposizione: in questo senso l'i. è il processo argomentativo inverso della deduzione e muove dai particolari: ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος (*Anal. post.*, I, 13, 81 a 40; cf. *Anal. pr.*, II, 23, 68 b 13). In quanto tale l'i. ha nella conoscenza umana il còmpito essenziale di condurre alla formulazione dei principi del sillogismo (*Eth. Nic.*, *loc. cit.*); se quindi il sillogismo, come processo che deduce il particolare dall'universale, è, nell'ordine dell'essere, anteriore alla i. (in Aristotele l'universale è *prius* τῇ φύσει), nell'ordine della conoscenza umana precede invece, come argomentazione dialettica e di ricerca, l'i.: δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον (*Anal. post.*, II, 19, 100 b 3-4). Fu questione assai discussa se Aristotele intenda parlare dell'i. completa o di quella incompleta. In un noto testo degli *Anal. pr.* (II, 23) egli sembra esigere per l'i. una enumerazione totale dei singolari (ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων: 69 b 28) e quindi non riconoscere valore di argomentazione all'i. incompleta. Ma, sia gli esempi che qui e altrove (*Top.*, I, 2) adduce, sia le espressioni con cui determina il valore e il significato specifico dell'i., sembrano non lasciar dubbio che egli ha bene in mente l'i. incompleta (di cui del resto fece sempre largo uso nelle sue ricerche di storia naturale). Infatti « l'i. è strumento di prova più manifesto, più noto al senso e comune ai molti » (τοῖς πολλοῖς κοινόν), ma meno urgente e meno efficace del sillogismo (*Top.*, *loc. cit.*); essa non è un'operazione facile, e richiede conoscenza dei caratteri di somiglianza delle cose singolari (*ibid.*, cap. 16); colui che usa dell'i. propriamente « non dimostra, ma tuttavia mostra qualcosa » (*Anal. post.*, II, 5); dalla memoria dello stesso fatto più volte (πολλάκις) ripetuto nasce l'esperienza (ἐμπειρία); e tale esperienza in cui è contenuto e si fa presente l'universale (« l'uno oltre i molti ») « è principio dell'arte e della scienza » (*ibid.*, cap. 15 [19]; cf. *Anal. post.*, I, 31). Simili e analoghe espressioni non si possono intendere dell'i. completa che suppone la conoscenza di tutti i particolari e come tale ha valore dimostrativo sostanzialmente uguale al sillogismo (cf. Fr. A. Trendelenburg, *Elementa logicae Aristoteleae*, 7ª ed., Berlino 1892, pp. 111-12).

Se ad Aristotele non fu ignota l'i. incompleta e il suo essenziale significato logico-gnoseologico, egli non pervenne tuttavia a una formulazione delle condizioni per un suo uso metodico nella scienza. E tale, può dirsi, permane sostanzialmente la dottrina dell'i. fino a Bacone. La definizione aristotelica è ripresa in Boezio (*De diff.*

top., II : PL 64, 1183 a D). Alberto Magno, sulle orme di Aristotele, distingue l'i. dal sillogismo (*I Top.*, tract. 3, cap. 4), pur ammettendo la possibilità di una sua riduzione materiale al medesimo (*II Pr. anal.*, tract. 7, cap. 4). Pietro Ispano inserisce nella definizione di Aristotele un elemento che diviene poi comune nella logica ad indicare l'esigenza fondamentale dell'i. incompleta : « Inductio est a singularibus sufficienter enumeratis ad universale progressio » (*Sum. logic.*, 5; ma già Aristotele in *Anal. pr.*, I, 30, 46 a 20, aveva parlato di una « sufficente » osservazione dei fenomeni). S. Tommaso, commentando Aristotele, afferma : « oportet supponere quod accepta sint omnia quae continentur sub aliquo communi; alioquin nec inducens poterit ex singularibus acceptis concludere universale » (in *Anal. post.*, II, lect. 4ª, n. 4; cf. I, lect. 1ª, 3, 8). Il testo sembrerebbe attribuire valore solamente all'i. completa; ma in realtà il termine *supponere* lascia comprendere che l'enumerazione completa va intesa in senso virtuale, in quanto anche una considerazione parziale, se si riferisce a un carattere essenziale e quindi comune dell'individuo, equivale, virtualmente, ad un'enumerazione completa. In s. Tommaso l'i. incompleta, anche se nel suo senso più ampio di processo dal particolare all'universale, è ancora indicata nell'esposizione e assimilazione della dottrina aristotelica dell' ἐμπειρία (*experimentum* : v. testo sopra cit.) : « Experimentum enim est ex collatione *plurium* singularium in memoria receptorum »; « ex *multis* memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo » (*In I Met.*, lect. 1ª; ed. R. Cathala, nn. 15, 17; cf. in *Post. anal.*, II, lect. 20). La legittimità di una conclusione generale nell'i. incompleta è esplicitamente affermata da Scoto in un noto passo : « ...licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quod ita est et quod semper et in omnibus, et hoc per istam propositionem quiescentem in anima : quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae » (*In I Sent.*, dist. 3, q. 4, n. 9).

Il valore non soltanto più gnoseologico ma anche scientifico (nel senso moderno del termine) dell'i., insieme con le linee fondamentali del suo metodo, si annunziano chiaramente in F. Bacone. Per la scienza « spes unica est in inductione vera » (*Nov. org.*, I, af. 14). Ma l'i. realmente utile alla scienza non è quella che procede « per enumerationem simplicem » senza tener conto dei casi contrari e quindi « dà conclusioni precarie e si espone al pericolo delle istanze contraddittorie » (*ibid.*, af. 105) : l'i. scientifica deve procedere « per eliminazioni ed esclusioni (*per exclusiones ac reiectiones*) e pervenire così alle conclusioni affermative dopo tante negative quante sarà necessario » (*ibid.*). Bacone rimprovera agli antichi di avere troppo facilmente generalizzato da poche istanze affermative, facendo in seguito rientrare a forza i casi contrari nelle conclusioni già stabilite (*ibid.*, af. 125). Il vero metodo dell'i. deve esplicarsi per tre momenti essenziali : *a*) tavole delle istanze positive (*tabulae praesentiae*), che notano i diversi casi in cui il fatto o fenomeno ha luogo; *b*) tavole delle istanze negative (*tabulae absentiae*), che notano i casi simili in cui il fatto non avviene; *c*) tavole delle variazioni quantitative (*tabulae graduum*), che descrivono i casi e le circostanze in cui il fatto varia di intensità, tanto nello stesso soggetto che in soggetti diversi (*ibid.*, II, 10 sgg.). Attraverso questo metodo (l'*experientia litterata*, cioè scritta, notata : *ibid.*, I, 101-103), e, dove possibile, mediante le « istanze prerogative » o casi privilegiati, in cui il fenomeno si verifica in circostanze del tutto nuove e singolari, o non si presenta nelle circostanze solite, l'i. baconiana mirava alla determinazione della « forma », ossia struttura interna delle cose, da cui procedono i vari effetti (*ibid.*, II, af. 1). Bacone non diede tuttavia una teoria filosofica dell'i., né discusse il problema per qual via si giustifichi la conclusione generale da una numerazione incompleta. Le linee essenziali del metodo dell'i. scientifica (oltre la sua sagace applicazione nella ricerca sperimentale) sono anche indicate da Galileo (cf. *Opere*, ed. naz., IV, Firenze 1895 p. 27) : egli afferma esplicitamente che soltanto l'i. incompleta ha valore nella scienza : « l'i. quando avesse a passar per tutti i particolari sarebbe impossibile o inutile; impossibile quando i particolari fossero innumerabili; e quando e' fusser numerabili, il considerargli tutti renrebbe inutile, o, per meglio dir, nullo il concluder per i. » (*op. cit.*, VI, p. 701). Da Galileo può dirsi che l'i., avvalendosi dell'esperimento, diventa lo strumento classico della ricerca fisica. La teorizzazione definitiva del suo metodo è dovuta a J. Stuart Mill. Per Mill l'i. « è quell'operazione della mente mediante la quale inferiamo che quanto sappiamo essere vero in uno o più casi particolari è anche vero in tutti i casi che a quello rassomigliano in certi definibili rispetti » (*System of logic*, III, cap. 2, p. 333, § 1); i. propriamente non è né quella « completa », né la pura descrizione in termini semplici di un fatto complesso, come, p. es., nel caso di chi, costeggiando una terra e ritrovandosi in fine al punto di partenza « conchiude » che si tratta di un'isola. L'i. vera è un'estensione, una generalizzazione dell'esperienza (*ibid.*, cap. 3, 354, § 1) : tale generalizzazione, che si fonda sul principio della costanza dell'ordine della natura, o, che è lo stesso, sulla legge della causalità come successione costante, non è legittimata dalla sola constatazione di molti casi positivi (tale l'i. « per enumerationem simplicem », che constatava il fatto, ma non procedeva a un esame del fatto) : bisogna in più avere la certezza che non si dànno casi contrari. A questo fine sono ordinati i quattro metodi della ricerca sperimentale che integrano le tre « tavole » di Bacone : *a*) metodo delle *concordanze* : se due o più casi del fenomeno preso in esame hanno in comune una sola fra molte circostanze, quella è la causa del fenomeno; *b*) metodo delle *discordanze* : se un caso in cui avviene il fenomeno e un caso in cui esso non avviene differiscono in una sola circostanza, presente in un caso e assente nell'altro, essa è la causa (o almeno parte della causa) del fenomeno; una variante di questi due metodi è il metodo abbinato delle *concordanze* e *discordanze* : se due o più casi in cui avviene il fenomeno hanno in comune una sola circostanza, e due o più casi in cui esso non avviene hanno in comune soltanto l'assenza della medesima circostanza, questa è la causa (o parte della causa) del fenomeno; *c*) metodo dei *residui* : detratta da un dato fenomeno quella parte che è già conosciuta come effetto di un determinato antecedente, ciò che resta del fenomeno è effetto dei restanti antecedenti; esempio tipico fu la scoperta del pianeta Nettuno (1846) : alcune irregolarità presentatesi nei moti di Urano e non riferibili alle cause già note fecero supporre a Le Verrier l'esistenza (e anche, approssimativamente, la posizione e la massa) di un nuovo pianeta, poi confermata con l'osservazione diretta; *d*) metodo delle *variazioni concomitanti* : ogni fenomeno che subisce variazioni ogni volta che un altro fenomeno varia in un determinato modo, è una causa o un effetto di quel fenomeno, o per lo meno è ad esso connesso con qualche fatto causale : tale, p. es., la dilatazione dei corpi sempre associata al calore e alle sue variazioni, o il ritardo del movimento che varia con il variare dell'attrito. Le formole di Stuart Mill (che, come già le « regole » di Bacone, trovano in parte applicazione spontanea nella stessa esperienza comune; e pertanto è puro atteggiamento polemico attribuire agli antichi la sola i. « per enumerationem simplicem ») rappresentano la più compiuta definizione del metodo scientifico dell'i. (v. la particolareggiata esposizione, *ibid.*, cap. 8, p. 448 sgg.).

Ma, oltreché come problema di metodo scientifico, l'i. si era presentata, principalmente con l'affermarsi dell'empirismo, quale problema essenzialmente filosofico, solidale con la questione generale del valore della conoscenza umana.

Il problema filosofico dell'i. ha un doppio aspetto : gnoseologico e logico, secondo che l'i. stessa è considerata nella sua generale (e fondamentale) funzione di processo della conoscenza dal dato concreto-sensibile all'universale concettuale, o invece come inferenza di una proposizione generale dalla sua constatazione in alcuni casi particolari. Sotto il primo

aspetto il problema dell'i. è lo stesso problema dell'origine del concetto, ossia della derivazione nella conoscenza umana della necessità e universalità. È istanza fondamentale dell'empirismo che tale necessità e universalità non può derivare dall'esperienza. Secondo Hume non c'è certezza nell'esperienza se non di quello che per essa è dato in un preciso momento del tempo (*Enquiring concerning human underst.*, sez. 4ª, parte 2ª, trad. it. di G. Prezzolini, Bari 1927, p. 39; cf. *Treatise*, I, parte 3ª, sez. 2 sgg.). L'affermazione è ripresa da Kant: « L'esperienza ci insegna bensì che una cosa è fatta in questo o quel modo, ma non che essa non possa essere altrimenti » (*Kritik d. r. Vernunft*, intr., § 2; trad. it. di G. Gentile, Bari 1940, p. 39); la necessità della conoscenza concettuale, ch'è un indiscusso presupposto del criticismo, viene di conseguenza riferita da Kant all'organizzazione *a priori* del pensiero. La derivazione dell'universale dall'esperienza (e quindi dall'i.: s. Tomm., *In Post. anal.*, I, lect. 30) è invece, almeno in un certo senso, essenziale al sistema aristotelico-tomista: dal ripetersi delle presentazioni sensoriali di un dato oggetto, e dalla loro permanenza nella memoria (l'*experimentum*), il dato singolare vien determinandosi nella sua unità ontologica, e quindi, per la potenza intuitivo-astrattiva del pensiero, emerge nell'atto intellettivo come valore universale. Questa dottrina ha una profonda rispondenza alla effettiva condizione del conoscere umano. Essa si chiarisce tuttavia ulteriormente per l'oggettività virtuale che, nello stesso pensiero tomista, è attribuita all'intelletto agente. (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 84, a. 5; *C. Gent.*, l. III, cap. 47; *De ver.*, q. 11, a. 1,3). Infatti occorre dire che se il dato sensibile è per sé in grado di fondare una rappresentazione generale, non potrebbe tuttavia porsi come assoluta necessità di valore se allo stesso intelletto non fosse immanente un rapporto a una superiore necessità oggettiva. È il pensiero che come rapporto trascendentale all'essere, ch'è in sé positività e necessità, contiene le radici della universalità e necessità assoluta: quell'universalità che può dirsi fondante e che si riversa, secondo le partecipazioni e determinazioni finite dell'essere, nei dati concreti dell'esperienza. L'i. si presenta a questo modo come l'emergenza o l'ascesa degli oggetti e contenuti di esperienza all'universalità e necessità dell'essere, secondo le determinazioni che tale universalità assume nella loro propria concretezza ontologica. Di conseguenza – e in questa direzione va accertato il superamento sia dell'empirismo che del razionalismo – la derivazione dell'universale non è puramente empirica ma insieme trascendentale, in quanto il pensiero stesso, come rapporto all'essere, è già per sé in una situazione metafisica di virtuale trascendenza in confronto dei singoli momenti dell'esperienza.

Il problema logico dell'i. era già chiaramente formulato dallo scetticismo antico nel dilemma: o l'i. pretende conchiudere da tutti i particolari, e ciò è impresa impossibile, infiniti essendo i particolari, o soltanto da alcuni di essi, e allora sarà malsicura « essendo possibile che all'universale contrasti alcuno dei particolari omessi nell'i. » (*Pyrrh. hypoth.*, II, 15). Jevons, Goblot, Bolzano, Hamilton, Windelband, oltre tutta la scuola empiristica, in base a tale dilemma riconoscono all'i. incompleta un puro valore di probabilità. Sembra innanzi tutto doversi affermare che l'i. non solo non va riportata al sillogismo (riduzione tentata prima da Wolff: *Logica*, parte 1ª, sez. 4ª, cap. 6, e poi ammessa da non pochi altri), ma nemmeno va intesa come processo logico formale analogo al sillogismo. Anche come « argomentazione » l'i. è emergenza dal particolare all'universale. La sua antinomia logica sta appunto nel passaggio da alcuni casi a una conclusione universale: non si è fatta, né si può fare esperienza su tutti i singoli corpi esistenti, e tuttavia si accetta la formola generale: tutti i corpi sono pesanti. Come puro processo di inferenza formale, l'i. non sarebbe legittima. Da questa difficoltà è sorto il problema del « fondamento » dell'i. Tale fondamento non può essere di ordine logico, ma è, necessariamente, di ordine o empirico, o metafisico, o è sintesi di entrambi. La fondazione dell'i. nella pura esperienza è propria appunto dell'empirismo: secondo Hume l'estensione dell'esperienza è fatta in base a una abitudine psicologica per cui ci si aspetta in futuro ciò che si è sperimentato nel passato; per Stuart Mill il principio che regge l'i.: « si dà una causalità costante nella natura » è esso stesso derivato dall'esperienza e quindi è frutto di precedenti i. (*op. cit.*, III, cap. 3, p. 355, § 1). La fondazione metafisica è propria invece del razionalismo e dell'idealismo: il razionalismo infatti trasferisce nella natura l'ordine e la necessità del pensiero; e nell'idealismo il problema stesso dell'i. è dissolto in quanto la natura è posta come funzione dello spirito e del suo divenire. Mentre la fondazione empirica termina alla negazione della legittimità del processo induttivo, la derivazione metafisica è una posizione sistematica non avvalorata dalla fenomelogia del conoscere umano. Occorre ritenere che l'i. non può essere fondata su un puro principio razionale, p. es.: « le stesse cause producono gli stessi effetti »; è infatti indispensabile sapere che esistono effettivamente delle stesse cause, o delle cause permanenti. È quindi esatto che l'i. si basa sul principio, derivato dall'esperienza, che l'ordine della natura (degli esseri) è costante (già esplicito in s. Tommaso: *Sum. Theol.*, 1ª, q. 19, a. 4, c.; q. 41, a. 2, c.). Ma la stessa ampiezza dell'esperienza che attesta la costanza dell'essere e dell'attività del mondo si avvalora dalla considerazione metafisica che riconosce all'essere (ad ogni essere) una determinazione ontologica essenziale e quindi anche un principio immanente di determinazione operativa: « eo modo aliquid operatur quo est » (*Sum. Theol.*, q. 75, a. 2). Il principio di uniformità della natura ammette pertanto una giustificazione metafisica derivata dal principio della determinazione dell'essere. E tale principio (che in ultima istanza si rapporta a un Valore razionale assoluto, principio di tutto l'essere) è presupposto generale della possibilità della conoscenza, dell'azione e della storia umana: l'indeterminazione metafisica della realtà dissolverebbe ogni fermezza nell'essere e quindi ogni possibilità di verità e di azione.

Con questo non è, peraltro, negato il margine di probabilità che va congiunto con il processo induttivo nella conoscenza della natura. Non solo nell'ordine della realtà umana (la storia) l'i. presenta una radicale incertezza per il principio della libertà in cui l'azione si pone, alla sua sorgente, come possibilità non definita, ma anche nella natura l'i. si fa tanto più dialettica quanto maggiormente attinge ai fenomeni più complessi e profondi dell'essere. Dove, come nel mondo infratomico, la vasta interazione delle cause cosmiche può ad ogni istante modificare l'effetto, la funzione dell'i. si contrae a una pura determinazione di probabilità statistica più o meno

ampia. E anzi, poiché il processo operativo degli esseri è in realtà solidale con tutto il dinamismo dell'universo, può in generale ammettersi con il Boutroux (*L'idea di legge naturale*, trad. it. di A. Pasa, Verona 1940, pp. 252-53) una inadeguazione delle leggi fisiche a stringere in rigidi schemi la realtà e il tempo. Ciò non ha importanza né per la scienza né per l'azione, cui il processo induttivo conferisce una solidità di affermazioni ed esplicazioni che trova nei grandiosi successi della scienza stessa la più chiara e permanente conferma.

BIBL.: A. Gratry, *Logique*, II, Parigi 1855, l. IV, cap. 7; I. Stuart Mill, *A system of logic ratiocinative and inductive*, 9ª ed., I, Londra 1875, III, p. 327 sgg.; F. Satolli, *La conoscenza intellettiva dei singolari e l'i.*, in *Atti Accad. rom. S. Tomm. d'Aquino*, 5 (1885), pp. 243-91; G. Fonsegrive, *Généralisation et induction*, in *Rev. philos.*, 41 (1896), pp. 353-79, 516-36; J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Parigi 1896; A. Bain, *Logic*, II. *Induction*, Londra-Nuova York 1905; E. Le Roy, *Logique de l'invention*, in *Rev. de métaph. et de morale*, 13 (1905), pp. 193-223; A. Mansion, *L'induction chez Albert le Grand*, in *Rev. néosc. de philos.*, 13 (1906), pp. 115-34; C. F. Savio, *Logica raziocinativa e induttiva*, 3ª ed., Roma 1907, pp. 233-301; F. Chovet, *Des rapports de l'induction et de la déduction*, in *Rev. de philos.*, 8 (1908), pp. 575-86; W. J. Roberts, *The problem of induction and the doctrine of formal cause*, in *Mind*, 18 (1909), p. 538 sgg.; G. Sortais, *Nature du syllogisme inductif*, in *Rev. de philos.*, 2 (1909), pp. 39-44; M. D. Roland-Gosselin, *L'induction chez Aristote*, in *Rev. des sciences philos. et théol.*, 4 (1910), pp. 39-48; B. van Benthem, *Essai sur l'induction, son domaine, son fondement*, Zwolle 1923; J. Nicod, *Le problème logique de l'induction*, Parigi 1924; N. Monaco, *Critica*, 3ª ed., Roma 1928, pp. 188-215; A. Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, Parigi 1929; J. De Tonquedec, *La critique de la connaissance*, 2ª ed., ivi 1929, pp. 247-78; H. H. Dubs, *Rational induction*, Chicago 1930; C. Geny, *Critica*, 3ª ed., Roma 1932, pp. 304-15; P. Hoenen, *De origine primorum principiorum*, in *Gregorianum*, 14 (1933), pp. 153-84; I. Maritain, *Eléments de philos.* II, I, *Petite logique*, 11ª ed., Parigi 1933, pp. 305-34; S. Vanni-Rovighi, *Concezione aristotelico-tomista e concezioni moderne dell'i.*, in *Riv. di filos. neosc.*, 26 (1934), pp. 578-93; P. Siwek, *La structure logique de l'induction*, in *Gregorianum*, 17 (1936), pp. 224-253; I. De Vries, *Denken und Sein*, Friburgo in Br. 1937, pp. 240-252; J. Fröbes, *Logica formalis*, Roma 1940, pp. 291-318; C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Milano 1941, pp. 226-49 (sull'i. aristotelico-tomista); M. Williams, *The ground of induction*, Cambridge (Mass.) 1947; F. Féraud, *Induction amplifiante et inférence statistique*, in *Dialectica*, 3 (1949), pp. 127-52; P. Edwards, *Russell's doubts about induction*, in *Mind*, 58 (1949), pp. 141-63.
Ugo Viglino

INDUZIONE AL PECCATO. - Induce al peccato chi con la parola, con l'esempio e con la cooperazione incita il prossimo o lo incoraggia a commettere azioni peccaminose.

Con la parola si induce al peccato imponendo o consigliando il male o incoraggiando a commetterlo. Qui si tratta di cooperazione morale positiva che prende il nome di mandato, di consiglio, di incitamento e che crea la cosiddetta obbligazione solidale per la restituzione del mal tolto o per la rifusione dei danni procurati al prossimo.

Con l'esempio si induce al peccato quando con detti o fatti meno retti si porge al prossimo occasione di peccato; ossia gli si dà scandalo. Lo scandalo dato può essere: *a*) diretto, quando si dice o si fa qualche cosa con il preciso scopo di indurre il prossimo al peccato, o per rovinarlo spiritualmente (diretto formale) o per proprio vantaggio (diretto non formale); *b*) indiretto, quando con il proprio detto o fatto meno retto, pur non mirando a indurre al peccato, si prevede che il prossimo prenderà occasione di commettere il male.

Con la cooperazione si partecipa con atti positivi all'altrui peccato. E si partecipa o formalmente, quando si concorre all'azione esterna cattiva altrui, condividendone anche la cattiva intenzione; o soltanto materialmente, quando si presta soltanto l'atto esterno. La partecipazione inoltre può essere prossima, se il concorso prestato è di sua natura lesivo della legge; o remota, se del concorso prestato di per sé buono o indifferente il prossimo abusa per trasgredire la legge.

Per la moralità di detti atti, v. anche: COOPERAZIONE, *La c. al male o al peccato*; MANDATO; SCANDALO.

BIBL.: H. Jung, *Scandale*, in DThC, XIV, coll. 1246-54; St. Willelms, *De restitutione facienda per mandatum aut iussionem*, in *Collationes Brugenses*, 38 (1948), pp. 186-91; id., *De restitutione facienda a cooperatoribus positivis stricto sensu*, *ibid.*, pp. 352-69.
Andrea Gennaro

« INEFFABILIS DEUS ». - Con queste parole comincia la lettera apostolica (bolla dogmatica), con cui Pio IX definì, l'8 dic. 1854, il dogma dell'Immacolata Concezione (v.).

L'insigne documento, frutto di lunghi e diligenti studi della commissione teologica stabilita dal Papa, svolge con chiarezza e calore le ragioni che condussero la Chiesa alla solenne definizione. Per l'intima solidarietà, che vige fra tutte le parti della mariologia, la bolla *I. D.* richiama principi ed emette affermazioni di grande valore e significato, concernenti la predestinazione della Vergine, la sua impeccabilità, la mediazione di tutte le grazie, l'associazione di Maria all'opera della salvezza.

BIBL.: X. Le Bachelet, *Immaculée Conception*, in DThC, VII, coll. 1195-1214 (storia della preparazione della bolla); A. Tondini, *Le encicliche mariane*, Roma 1950, pp. 29-57 (testo latino della bolla con versione italiana).
Antonio Piolanti

INERRANZA. - Immunità da errore, dote di cui godono i libri della S. Scrittura e che li preserva da ogni errore formale. L'i. si distingue in i. *facti* (di fatto) ed in i. *iuris* (di diritto), a seconda che dell'errore si escluda solo la presenza nel caso particolare, o anche la stessa possibilità. L'i. *iuris* (detta pure i. *infallibilitatis*) include anche l'altra.

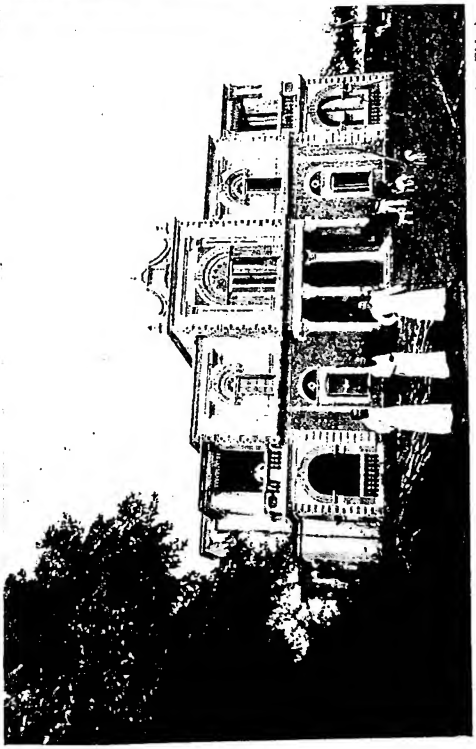
Essendone Dio l'autore, a motivo dell'ispirazione, alla Bibbia compete l'i. stessa di Dio, cioè l'i. *iuris* e l'i. *facti*. Le fonti della Rivelazione pongono il fondamento della i. biblica nell'origine divina della S. Scrittura: essendo parola di Dio, non può errare, altrimenti l'errore ricadrebbe su Dio. L'i., sebbene non solennemente definita, è un dogma di fede (cf. Decis. della Pont. Commiss. Biblica del 24 febbr. 1934, in AAS, 26 [1934], pp. 130-31). L'i. importa la verità logica del contenuto della Bibbia, cioè la sua conformità con la realtà oggettiva, secondo quella modalità che Dio intende esprimere per mezzo delle parole dell'agiografo, dalle quali si deve stabilire il genere letterario adoperato, poiché a ciascun genere letterario compete un determinato grado di obbiettività. I documenti pontifici stimolano ad esplorare i generi letterari (v.), specialmente del *Genesi*.

Presupposto dell'i. è la veracità della Bibbia, che pertanto non può ingannare. L'i. riguarda solo il testo originale; sussiste nelle versioni nella misura in cui queste lo riproducono.

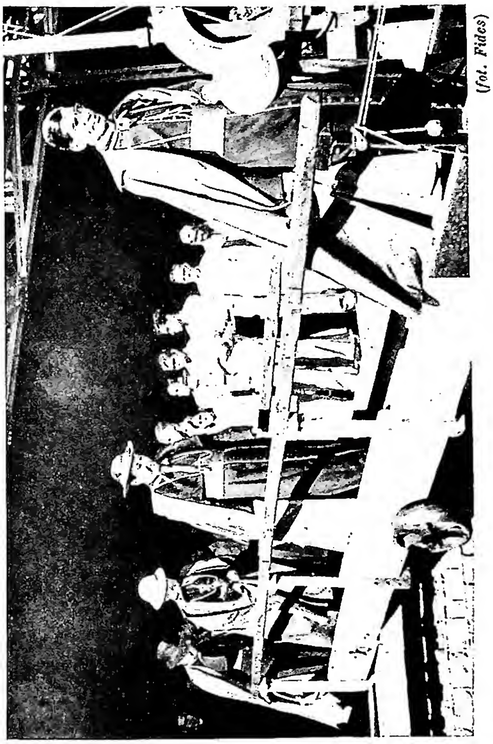
L'i., negli ultimi 70 anni, è stata oggetto di molteplici contestazioni a motivo dei conflitti con le scienze che provocarono uno studio più approfondito, dando origine alla cosiddetta « questione biblica » (v. ISPIRAZIONE BIBLICA).

BIBL.: G. Bonaccorsi, *Questioni bibliche*, Bologna 1904; C. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae*, Friburgo in Br. 1906, pp. 347-475, 489-511; id., *Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione Scripturae*, ivi 1926, pp. 13-68; F. Egger, *Absolute und relative Wahrheit der hl. Schrift*, Brixen 1909; F. Albanese, *La verità nelle S. Scritture e le questioni bibliche*, Palermo 1925; id., *La Bibbia scevra di errore contiene alcune inaccuratezze*, ivi 1929; id., *Le questioni bibliche alla luce della esegesi tradizionale*, ivi 1949; E. Florit, *Ispirazione e i. biblica*, Roma 1943; F. S. Porporato, *La S. Scrittura e le scienze*, Chieri 1944; id., *Miti e ispirazione biblica*, ivi 1944; A. Bea, *Inspiration et inérrance*, in DBs, IV, coll. 520-59; A. Van Roey, *De inerrantia S. Scripturae*, in *Collectanea Mechliniensia*, 33 (1948), pp. 158-60; Eufrasio di Cristo Re, *I generi letterari e l'encicl. « Divino afflante Spiritu »*, in *Questioni bibliche alla luce dell'encicl. « Divino afflante Spiritu »*, I, Roma 1949, pp. 1-30; G. Castellino, *L'i. della S. Scrittura*, Torino 1949.
Bonaventura Mariani

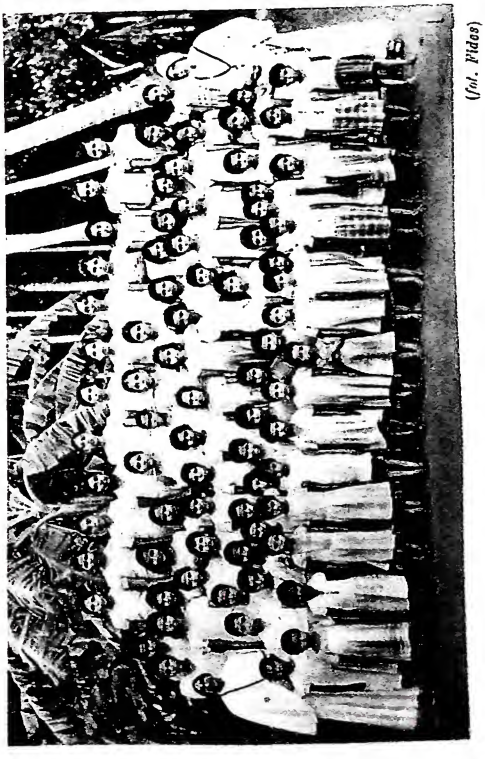
INFALLIBILITÀ. - È quella prerogativa soprannaturale, per cui la Chiesa e il Papa non possono errare nel professare e definire la dottrina rivelata, per una speciale assistenza divina. L'i. non esclude soltanto l'errore di fatto, ma anche di diritto, eli-



(fot. Fides)



(fot. Fides)



(fot. Fides)

(fot. Fides)

In alto a sinistra: CASA EPISCOPALE di Dinajpur. *In alto a destra:* IL CARDINALE GILROY SBARCA A BOMBAY per il primo Concilio plenario indiano (1950). *In basso a sinistra:* L'ORFANOTROFIO DI S. VINCENZO DE' PAOLI - Calicut. *In basso a destra:* CONFERENZA CON PROIEZIONI tenuta da un missionario - Bombay.

(fot. Alinari)

AFFRESCO DI NARDO DI CIONE (1357 ca.) - Firenze, chiesa di S. Maria Novella, Cappella Strozzi.

minando ogni possibilità di deviazione nel campo dottrinale.

L'i. della Chiesa differisce da quella di Dio, dalla quale deriva per partecipazione; non implica né manifestazione di nuove verità, né impulso soprannaturale a scrivere, ma un'*assistenza divina* (attribuita allo Spirito Santo) che dirige tutto l'insegnamento ecclesiastico con interventi negativi e positivi, impedendo la formulazione definitiva di falsi giudizi e indirizzando le menti del corpo docente alla retta comprensione e rielaborazione del dato rivelato. Attraverso questa assistenza è garantita pure l'i. del credente, che aderisce alla dottrina proposta alla sua fede da un magistero infallibile. L'assistenza divina non esclude i mezzi umani di ricerca della verità rivelata e dei suoi sviluppi, ma li suppone, li promuove e li preserva da deviazioni nel loro risultato finale. L'i. non è, dunque, l'onniscienza, l'impeccabilità, la taumaturgia abituale del Papa, né l'unione ipostatica di tutti i vescovi con lo Spirito Santo, come non raramente viene presentata dai protestanti.

L'i. della Chiesa, in genere, non è mai stata formalmente definita come dogma, ma deve indubbiamente ammettersi quale verità rivelata proposta dal magistero ordinario e universale; è supposta dal Concilio Vaticano nella definizione dell'i. del Papa (costit. *Pastor aeternus*, cap. 4; Denz-U, 1839); può stabilirsi, con tutta certezza, dall'esame dei testi neotestamentari e dalla primitiva tradizione.

1) La Chiesa, nel Nuovo Testamento, appare investita della stessa missione e dello stesso potere di Cristo. Ora la missione e il potere di Cristo ebbero per oggetto la predicazione della dottrina ricevuta dal Padre: cf. *Mt.* 18, 18; 28, 18-20; *Mc.* 16, 15-16. 20; *Lc.* 10, 16; *Rom.* 1, 5; *I Cor.* 1, 17; *II Cor.* 5, 20; 10, 4; *I Tim.* 1, 19; *I Io.* 2, 24; *II Io.* 1, 10.

2) I testi della solenne investitura dei poteri di Cristo agli Apostoli (*Mt.* 28, 18-20 e *Mc.* 16, 15-16), oltre la missione generale d'insegnare con il còmpito di « far discepoli », promettono un'assistenza efficace, i cui limiti di tempo sono gli stessi della durata del mondo presente. « Io sono con voi » è, nell'uso biblico, assicurazione divina di buon esito della missione affidata da Dio ai suoi messi, missione che nei testi citati è conservazione e insegnamento orale del Vangelo.

3) Gesù Cristo minaccia la dannazione eterna a chi non crederà alla predicazione apostolica (*Mc.* 16, 16); minaccia assurda se il magistero della Chiesa potesse concepirsi in disarmonia con la dottrina del Maestro.

4) Gesù indicò anche la causa soprannaturale dell'i. additandola nello spirito di verità, che, posseduto e operante, assisterà gli Apostoli, come suoi testimoni e interpreti della sua dottrina, illuminandoli, santificandoli con ogni verità, facendoli una cosa sola con lui e con il Padre (*Lc.* 24, 48-49; *Io.* 14, 16 sgg. 26; 15, 26; 16, 7-14; 17, 17; *Act.* 1, 8 e 2, 4).

5) Gli Apostoli, d'altronde, appaiono pienamente consapevoli della loro i. (*Act.* 5, 32; 15, 28) e trasmettono i loro poteri ai successori (*I Tim.* 4, 11-16; *II Tim.* 2, 2; *Tit.* 1, 5) secondo una legge di successione chiaramente attestata da s. Clemente Romano (*Cor.*, 44, 1) e contemplata già nelle promesse di Gesù.

6) I Padri più vicini agli Apostoli riecheggiano lo stesso insegnamento. Per s. Ignazio d'Antiochia i vescovi sono la dottrina stessa di Cristo, come questi è la dottrina del Padre; ad essa devono unirsi i fedeli (*Ephes.*, 3, 2; cf. *Philadelp.*, 3, 2). Per s. Ireneo la dottrina apostolica, pervenuta mediante la successione dei vescovi, è il criterio per discernere la verità dall'eresia (*Adv. haer.*, 1, 10, 1; 3, 3, 1; 3, 4, 1).

Ma il Collegio episcopale, erede dei poteri del Collegio apostolico, infallibile sia nelle solenni definizioni dei concili (v.), sia nel magistero (v. MAGISTERO DELLA CHIESA) ordinario e universale, esplica la sua missione di insegnamento soltanto in subordinazione al suo capo, secondo la divina istituzione del primato, che racchiude, perciò, nella sua stessa natura, l'i., attributo inseparabile dal magistero universale. Il papa è anzi l'unico soggetto *immediato* o diretto, o la fonte, rispetto alla Chiesa, dell'i., secondo la speculazione teologica oggi prevalente, insinuata anche da un testo della *Mystici corporis* (AAS, 35 [1943], p. 216), e già formulata così dal teologo passionista Giacomo del S. Cuor di Maria : « Il papa non è infallibile *da sé*, ma da lui, Gesù; nondimeno il papa è infallibile *per sé*, come *per sé* è infallibile Gesù Cristo. Laddove la Chiesa non è infallibile né da sé, né per sé ma *da Cristo per il papa* ». La conclusione scaturisce dall'indole universale dell'insegnamento papale, poiché dove si trova insegnamento ecumenico in tutta la sua intensità, ivi è pure esercizio d'i. Per questo i testi biblici che stabiliscono il primato fanno pure fede dell'i. pontificia. Così in *Mt.* 16, 18-19 le tre immagini parallele di fondamento, di clavigero, di legatore e scioglitore, in funzione di vicario di Cristo, autenticato nelle sue decisioni dal Cielo, assegnano a Pietro, con gli altri poteri sovrani, anche quello del supremo magistero. In *Io.* 21, 15-17 è anche più esplicitamente indicato l'incarico di pascere l'intero gregge di Cristo. Indicazione specifica dell'i. pontificia si ha in *Lc.* 22, 31-32. Gesù ha appena risposto alle contese dei Dodici sul primato, inculcando loro il nuovo spirito dell'autorità (24-27), quando affida a Pietro, ripetendo anteriori designazioni, l'ufficio di confermare nella fede tutti i fratelli. Sembra una applicazione di *Mt.* 16, 18-19, un particolare della lotta ivi annunciata tra la Chiesa e le potenze infernali. Molti Padri e il Concilio Vaticano hanno veduto in questo testo la chiara affermazione dell'i. pontificia (cost. *Pastor aeternus*, cap. 4; Denz-U, 1836).

S. Ireneo in un testo celebre (*Adv. haer.*, 3, 3, 2) afferma apertamente il supremo magistero della Chiesa romana, impersonata nei suoi vescovi, radice dell'unità dottrinale della Chiesa universale, assommando in sé le qualifiche di teste, di custode e d'organo della Tradizione apostolica, di criterio pienissimo di verità contro tutte le eresie, equiparabile al consenso di tutte le Chiese apostoliche insieme (v. C. Mohrmann, *A propos de Irenaeus 3, 3, 2*, in *Vigiliae Christianae*, 3 [1949], pp. 57-61 : nuova interpretazione del passo, che ne aumenta il valore probativo). Tertulliano è costretto a constatare, suo malgrado, che il vescovo di Roma è riconosciuto come l'arbitro della comunione e ortodossia ecumenica (*Adv. Prax.*, 1).

Particolarmente attestata è fin dai primi secoli cristiani l'usanza del ricorso a Roma ad ogni insorgere di qualche pericolo per la fede, come sono numerosi e decisivi gl'interventi pontifici contro le eresie. I casi di s. Dionigi di Alessandria, del pelagianesimo, del nestorianesimo e del monofisismo, con le decisioni dei papi s. Innocenzo I, s. Zosimo, s. Bonifacio I, s. Celestino I e s. Leone Magno, nonché la formola di s. Ormisda sono tra i più noti e dimostrativi (Denz-U, 100, 109, 110, 112, 149, 171).

Dopo un riconoscimento, che in Occidente può considerarsi quasi ininterrotto, si giunge al II Concilio di Lione (1274), che proclama il papa « giudice definitivo delle questioni intorno alla fede » (Denz-U, 466). La parentesi conciliarista (v. CONCILIARISMO) poté parer chiusa quando il Concilio di Firenze (1445) chiamò il papa « Dottore supremo di tutti i cristiani », munito di *pieno potere* (Denz-U, 694), ma al contrario l'errore si diffuse largamente (v. H. Iedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949, pp. 34-53) e il gallicanesimo (v.) persistette nella pericolosa via affermando che il papa

non è infallibile « nisi Ecclesiae consensus accesserit » (Denz-U, 1325). Toccò al Concilio Vaticano (1870) riaffermare solennemente la Tradizione e spiegare in un quadro meglio definito la locuzione *ex-cathedra*, escludendo così le esagerazioni e le incertezze di alcuni infallibilisti (Denz-U, 1832-40).

La definizione *ex-cathedra*, unico caso in cui si abbia, strettamente parlando, esercizio dell'i. pontificia, non si verifica se non quando il papa si pronuncia con sentenza manifestamente definitiva e destinata a tutta la Chiesa, mettendo in opera tutto il suo potere dottrinale ecumenico.

L'i. è nel Papa prerogativa *personale*, non perché come persona privata egli sia garantito da errore o da eresia, questione libera, ma nel senso che è infallibile ciascuno dei successori di Pietro, senza eccezione, e non la sola serie o la Sede romana considerate come ente morale, secondo le pretese di certi gallicani. Potrebbe anche dirsi personale, con intenti più positivi, per escluderne la comunicabilità : essa infatti non può delegarsi. Fu e talvolta è ancora detta « assoluta » e « separata », termini da molti rigettati, ammissibili solo nella funzione storica di esclusione della condizione del consenso della Chiesa, sotto la quale condizione (che la minerebbe in radice), eran disposti ad accettarla anche gli ultimi gallicani, che tentarono, ma invano, di introdurvi almeno un accenno nella definizione vaticana.

Il Concilio Vaticano non definì però l'*oggetto* dell'i. pontificia, limitandosi a dichiararlo identico a quello dell'i. della Chiesa, che alcuni Padri avrebbero voluto fosse definito prima. Su questo argomento però si hanno precise indicazioni del magistero ordinario e una dottrina bene elaborata dai teologi.

Deve ritenersi di fede che la Chiesa è infallibile nell'insegnamento di quanto è esplicitamente o implicitamente rivelato, secondo l'accezione di esplicito e implicito più comune nella teologia odierna. La custodia, spiegazione e proposizione della dottrina stessa del Divin Maestro fu infatti affidata al magistero apostolico. L'ampiezza di questo oggetto è indicata chiaramente nei termini stessi che garantiscono l'i. : nel suo àmbito stanno « ogni verità » rivelata agli Apostoli dallo Spirito Santo (*Io.* 14, 26; 16, 13), « tutta la predicazione » di Gesù (*Mt.* 28, 20), « le parole di Gesù venute dal Padre » (*Io.* 17, 6-8), « il Vangelo del Regno » (*Mt.* 24, 14; 26, 13). Logicamente vi è compresa l'i. nella condanna dell'eresia (v.), che si oppone contraddittoriamente alla Verità rivelata. Per questa prerogativa può ancora la Chiesa infallibilmente fissare il canone della S. Scrittura, dichiarare l'estensione dell'ispirazione biblica, definire il senso di un testo biblico dogmatico, scegliere formole dogmatiche adatte ecc. Tutto ciò viene dalla maggior parte dei teologi moderni chiamato l'oggetto *diretto* o *primario* dell'i.

Nell'oggetto *secondario* vengono raggruppate quelle che con termine generico si chiamano « verità connesse ». Le quali *formalmente* non si trovano nella Rivelazione, ma sono con questa così strettamente legate, che vi si possono dire *virtualmente* contenute. L'errore intorno a queste applicazioni del principio rivelato scuoterebbe le stesse basi su cui poggiano e metterebbe in pericolo la fede. Le verità connesse devono quindi ritenersi presenti nella mente del Divin Maestro nell'atto di comunicare la sua Rivelazione, come in ogni essere intelligente sono logicamente presenti le conseguenze più immediate delle sue affermazioni.

Le classi più considerate di queste verità connesse sono quelle delle conclusioni teologiche (v.) dei fatti dogmatici (v.), della canonizzazione (v.), della legislazione ecclesiastica. La connessione della canonizzazione con la Rivelazione appare dal fatto che essa non è se non l'applicazione concreta di due articoli di fede, quello sul culto dei santi (v.) e l'altro della comunione dei santi (v.), oltre che interessa lo stesso costume religioso cristiano, essendo il canonizzato proposto anche come modello di perfetta virtù. Per la legislazione il nesso si rivela nella dipendenza che questa ha dai principi morali rivelati, che vengono qui interpretati e applicati per tutta la Chiesa. Un caso particolare è costituito dall'approvazione solenne degli Ordini religiosi, tali in senso stretto. Con essa la Chiesa dichiara che un genere di vita è via sicura alla perfezione cristiana. L'i. non coinvolge però un giudizio di maggiore o minore prudenza nella promulgazione delle leggi ecclesiastiche universali.

Il principio dell'i. intorno all'oggetto secondario ha per sé il consenso unanime della teologia cattolica, anzi la sua certezza vorrebbe da alcuni teologi, animati dall'ampiezza delle promesse di Cristo, elevarsi al grado di fede divina (accenni del magistero ecclesiastico in merito in Denz-U, 1698, 1722, 1817, 2005). L'assenso dovuto dai fedeli alle definizioni intorno alle verità connesse è detto generalmente assenso di fede ecclesiastica. Ma una forte corrente teologica, di cui i maggiori rappresentanti sono Schiffini, Gardeil, Tuyaerts, Marin-Sola, Beraza, Stolz, vorrebbe abolire, con la distinzione tra oggetto primario e secondario dell'i., anche la stessa fede ecclesiastica, e stabilire un oggetto unico, la dottrina rivelata, comunque rivelata, da tenersi, dopo la definizione della Chiesa, di fede divino-cattolica.

BIBL.: T. Gonzalez, *De infallibilitate Romani Pontificis*, Roma 1689; P. R. Kenrick, *De pontificia infallibilitate, qualis in Concilio Vaticano definienda proponitur*, Napoli 1870; W. Wilmers, *Animadversiones in quatuor contra Romani Pontificis infallibilitatem editos libellos*, ivi 1870; I. H. Newman, *Il papa, il Sillabo e l'i. papale*, trad. it. di D. Bataini, Torino 1909; G. Bonomelli, *La Chiesa*, Sesto S. Giovanni 1915, pp. 90-119; I.-V. Bainvel, *De Ecclesia Christi*, Parigi 1925, pp. 133-46; E. Dublanchy, *Infaillibilité du pape*. in DThC, VII, coll. 1638-1717; D. Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice*, 4ª ed., Roma 1931, pp. 396-612 (magistrale esposizione); C. Silva-Tarouca, *Institutiones historiae ecclesiasticae*, II, ivi 1933, pp. 60-190 (preziosa documentazione); N. Jung, *Le magistère de l'Eglise*, Parigi 1935, pp. 111-77; P. Santini, *Il primato e l'i. del romano pontefice in s. Leone Magno e gli scrittori greco-russi*, Grottaferrata 1936; A. Vellico, *De Ecclesia Christi*, Roma 1940, pp. 392-442; 473-83; T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, II, ivi 1940, pp. 38-108; Ph. Alonso Barcena, *De Ecclesiae magisterio et de Divina traditione*, Madrid 1941, pp. 45-142; F. M. Braun, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, trad. it. di R. De Sanctis, Brescia 1942, pp. 89-96; A. Lanz, *L'autorità e l'i. del papa nella dottrina lovaniense del sec. XVI*, in *Gregorianum*, 23 (1942), pp. 348-74; Federico dell'Addolorata, *L'i. pontificia secondo il ven. Domenico della Madre di Dio*, Caravate 1943 (a p. 137 la citazione del p. Giacomo del S. Cuore di Maria); P. Parente, *Theologia fundamentalis*, Roma 1946, pp. 164-69; G. Siri, *La Chiesa, la Rivelazione trasmessa*, ivi 1948, pp. 61-73, 102-10; B. Bartmann, *Manuale di teologia dogmatica*, trad. it. di N. Bussi, II, Alba 1949, pp. 396-414; M. Maccarone, *Una questione inedita dell'Olivi sull'i. del papa*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 3 (1949), pp. 309-343 (si tratta della già completa formulazione della dottrina dell'i. nel medioevo). Federico dell'Addolorata

INFAMIA. - Può indicare : cattiva fama, vituperio, nominanza di vergogna, scelleratezza. (v. FAMA). Qui si vuol parlare di un particolare istituto giuridico che fu proprio del diritto romano e che, modificato, si ritrova nel diritto canonico.

Nel diritto romano indica una diminuzione dell'onore, la quale causa a chi ne è colpito delle incapacità, che, stabilite dapprima nell'editto pretorio (divieto di rappresentare altri in giudizio, *postulare pro aliis*, e di farsi rappresentare, *dare cognitorem*) ebbero ampio sviluppo nel periodo imperiale, fino alla definitiva sistemazione giustinianea.

I precedenti più antichi si erano avuti nella *nota censoria* e nella nota consolare (la quale ultima si aveva quando i consoli respingevano la candidatura di un cittadino ad una magistratura).

Nella legislazione imperiale l'i. poteva cessare per indulgenza del Senato o dell'imperatore e per revoca della condanna dalla quale fosse derivata.

Dall'i. va distinta la semplice *turpitudo* (o *i. facti* degli interpreti) che può risultare da un'indagine eseguita volta per volta sull'onorabilità di una persona.

Il diritto canonico distingue ugualmente una *i. iuris* e una *i. facti*. Secondo il CIC l'*i. iuris* è una pena vendicativa (can. 2216) comune (can. 2291, 4°), che si ha solo come conseguenza di fatti tassativamente espressi nel diritto (can. 2299 § 2) e può essere pena *latae sententiae* (cann. 2320; 2328; 2343 § 1, 2°, § 2,2°; 2351 § 2; 2356 § 1) o *ferendae sententiae* (cann. 2314 § 1, 2°; 2359 § 2). Le conseguenze penali sono molto gravi: irregolarità *ex defectu* (can. 984, 5°); inabilità a benefici, pensioni, offici e dignità; inabilità agli atti legittimi; ad esercitare un diritto od una carica ecclesiastica; esclusione da ogni ministero sacro (can. 2294 § 1). Particolari conseguenze si hanno in diritto processuale. L'*i. iuris* è per sua natura perpetua e può cessare solo per dispensa da parte della Sede Apostolica. L'*i. facti* si contrae dal fedele che per la sua cattiva condotta («ob patratum delictum vel ob pravos mores») ha perso la sua reputazione presso la comunità dei buoni fedeli; la valutazione concreta di questa situazione è rimessa al potere discrezionale dell'Ordinario (can. 2293 § 2). Le conseguenze giuridiche sono pure molto gravi: impedimento a ricevere gli ordini (can. 987, 7°); esclusione da benefici, offici, dignità, dai ministeri sacri, dagli atti legittimi.

Poiché la *i. facti* più che una pena è una situazione concreta, la cessazione della medesima si ha con il risolversi della situazione stessa che vi ha dato luogo, soprattutto in conseguenza dell'emendazione dell'interessato, il cui giudizio discrezionale è lasciato all'Ordinario (can. 2295).

BIBL.: U. Brasiello, *La repressione penale in diritto romano* Napoli 1937, passim; Wernz-Vidal, VII, p. 362 sgg.; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de delictis et poenis*, Vicenza-Trento 1943, p. 65 sgg.; V. Arangio-Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, 10ª ed., Napoli 1949, p. 59 sgg. Luigi Oldani

INFANTA. - Prelatura *nullius* e città nelle Isole Filippine, creata il 25 apr. 1950 dal papa Pio XII con la cost. apost. *Praecibus annuentes*, per smembramento dalla diocesi di Lipa delle Isole Polillo e della parte settentrionale della provincia civile Quezon; la sede residenziale della prelatura è fissata nella città di I.; la chiesa di S. Marco Evangelista viene elevata a dignità prelatizia; la prelatura è suffraganea di Manila.

BIBL.: AAS, 42 (1950), pp. 587-89. Enrico Josi

INFANTICIDIO. - Da *infanticidium* (*infans* e *caedo*). È l'omicidio volontario commesso sulla persona di un neonato. In senso stretto è l'uccisione intenzionale di un neonato fatta dalla madre o da un membro della famiglia per salvarne l'onore. In questi termini è inteso dalla massima parte dei codici moderni; di qui la necessità di una considerazione speciale.

In Grecia dovevano essere necessariamente uccisi i neonati deformi (Sparta) oppure il padre disponeva con potere assoluto della propria creatura (Atene).

A Roma la madre che uccideva il proprio nato era considerata come rea di omicidio e punita secondo la Legge Cornelia (*Dig.*, 46, 9); il padre invece, in virtù della *patria potestas*, poteva impunemente uccidere i propri figli.

Il cristianesimo condannò severamente sin dai suoi inizi l'i. (Pseudo-Barnaba, *Ep.*, 19 : PG 2, 778; *Ep. ad Diognetum*, 5 : *ibid.* 1174); con estrema violenza vi si opposero gli apologeti, accusando spietatamente di tale vizio i pagani (s. Giustino, *I Apol.*, 27 : PG 6, 370; Atenagora, *Legatio*, 35: *ibid.* 970; Tertulliano, *Apol.*, 9 : CSEL, 69, p. 26; id., *Ad nationes*, 1, 16: *ibid.*, XX, p. 87; Minucio Felice, *Octavius*, 30: *ibid.*, II, p. 43; Clemente Al., *Paedag.*, 3, 3: PG 8, 585; Lattanzio, *Div. Inst.*, 6, 20: CSEL, 19, p. 559). I Padri continuarono coraggiosamente la lotta (s. Basilio, *Sermo* 24 : PG 32, 1378-79; s. Ambrogio, *Hexaemeron*, 6, 4: CSEL, 32, p. 218). A loro volta i concili stabilirono pene molto gravi contro coloro che si rendevano colpevoli di tale delitto (Concili di Elvira [ca. 305], can. 63; Concilio di Ancira [314], can. 21; Concilio di Lerida [524], can. 2; Concilio di Magonza [847], can. 21). Non deve essere dimenticato che, sotto l'influsso della Chiesa, gli imperatori romani, cominciando da Costantino, si schierarono contro l'i.

Nel medioevo e anche più tardi l'i. era punito ordinariamente con la morte come omicidio qualificato: ma a volte, tenendo conto delle speciali condizioni psicologiche della madre, specialmente nei casi di filiazione adulterina, la pena di morte era commutata nella relegazione a vita in un convento. Le sanzioni ecclesiastiche per tale delitto rimasero molto severe, come risulta dalla *Decretali* di Gregorio IX (1-3, *de his qui filios occiderunt*, V, 9).

Le leggi penali dei singoli Stati moderni hanno fatto dell'i. un problema a parte, prevedendo una diminuzione di pena, nei casi di uccisione di un neonato da parte della madre o di uno della famiglia per causa d'onore. Così in Italia (*Cod. pen.*, art. 578).

La considerazione morale dell'i. diretto (per l'i. indiretto o abbandono d'infanzia v. INFANZIA ABBANDONATA) non può basarsi sul principio della causa d'onore addotta dalla legge dello Stato. L'i. è peccato grave. Anzi l'uccisione del neonato da parte della madre o di un membro della famiglia è omicidio qualificato, contenente una duplice malizia.

È peccato grave contro la giustizia (V comandamento), poiché in nessun caso i genitori e tanto meno i parenti sono padroni della vita del neonato, che appartiene solo a Dio. È peccato grave contro la pietà (IV comandamento), non potendo i genitori negare al neonato quei beni che per volontà di Dio, espressa dalla natura, essi son chiamati a dargli, primo fra i quali la conservazione della vita.

Tuttavia nel caso singolo di i., quando la madre stessa, nell'immediato puerperio, uccide la propria creaturina, dovranno essere tenute presenti le particolari circostanze fisio-psicologiche della madre che certamente influiscono sulla sua volontà, diminuendone in parte la libertà di determinazione e quindi la responsabilità morale. Questa verrà giudicata in base alle norme oggettive e alle speciali condizioni suaccennate, che hanno un peso considerevole nel determinare una madre a rendersi colpevole d'i.

Per l'accusa di i. lanciata contro i cristiani, v. ACCUSE CONTRO I CRISTIANI.

BIBL.: C. Imbert, *Dissertatio inauguralis iuridica de crimine infanticidii, sistens interpretationem et censuram eorum quae ius odiernum de hoc crimine statuit*, Lovanio 1822; O. Elo, *Kasuistische Beiträge zur Frage der Privilegierungsgründe beim Kindesmord*, Helsinki 1939; R. Pannain, s. v. in *Nuovo dig. ital.*, VI, coll. 1057-65; G. Palazzini, *Ius foetus ad vitam*, Urbania 1943, passim.
Vittorio Maconi

INFANTILISMO. - Particolare condizione dell'individuo caratterizzata dalla persistenza di uno sviluppo e di caratteri infantili in età già posteriore alla pubertà; ciò nei riguardi della statura e del peso; particolarmente, del deficiente sviluppo dei caratteri sessuali primari e della più o meno completa assenza di quelli secondari. Al quadro dell'i. corporeo e sessuale può associarsi quello psichico, apparendo un grado d'intelligenza notevolmente inferiore a quello che sarebbe proprio dell'età del soggetto.

Esistono forme differenti d'i. in rapporto alla causa produttrice; assai spesso questa è legata a difetto di funzione di una singola o di un gruppo di glandole a secrezione interna (ipofisi, tiroide, surreni, pancreas) o a vizio di cuore congenito o precocemente acquisito. Una particolare forma è l'i. mongoloide, legato probabilmente a difetti dello sviluppo cerebrale (v. FRENASTENIA) unito a disfunzioni endocrine pluriglandolari.

Non va confuso l'i. con il nanismo, in cui l'individuo, pur presentando in età adulta proporzioni fisiche infantili, possiede uno sviluppo normale, a volte anzi esagerato, dal lato sessuale e intellettuale, apparendo così non come bambino, o fanciullo, ma come uomo in miniatura.

Differenti sono i gradi d'i. secondo il livello cui è arrestata l'evoluzione dell'individuo; si parla così d'i. in senso stretto o di puerilismo o di prepuberismo persistente.

Alcune forme d'i. possono risentire le cure, ciò secondo la causa cui sono legate e l'età vera raggiunta dal soggetto al momento dell'osservazione; in modo particolare sono suscettibili di cura e miglioramento le forme legate a deficienza della tiroide.

Gli i. psichici, dal lato educativo, vanno trattati e possono giovarsi dei particolari metodi usati per i minorati psichici (v.); dal lato morale, vanno considerati capaci di una responsabilità corrispondente alla loro possibilità d'intendere e di volere, calcolata sul livello della loro età apparente.

BIBL.: N. Pende, *Endocrinologia*, Milano 1934; A. Ceconi, *Medicina interna*, VI, Torino 1937, pp. 635-37; M. Messini, *Terapia clinica*, II, ivi 1944, pp. 1752-53; H. Selye, *Textbook of endocrinology*, Montréal 1947; V. Patrono, *Gli ipogenitalismi*, Roma 1950. Giuseppe de Ninno

INFANZIA. - Da *infans* = che non parla. Sùbito dopo la fase neonatale, nello svolgersi delle età della vita (v.) si incontra l'i. In rapporto a considerazioni di indole varia sembra che essa meriti di essere nettamente separata dalla fanciullezza (v.) e dalle prime settimane di vita debba prolungarsi a circa tutto il sesto anno. Attraverso tale periodo l'individuo subisce uno sviluppo organico e psicologico, capace di renderlo adatto al suo vero incontro con la vita, nei primi rapporti extra-famigliari (scuola).

L'i. può essere divisa in tre periodi. La prima, o piccola i., dalla seconda settimana di vita comprende tutto il primo anno, durante il quale l'individuo, quasi concentrando ogni sua attività nella vita vegetativa, in particolare la funzione digerente, accresce così la propria massa corporea da triplicare, al termine del primo anno, il peso che aveva alla nascita. Però, anche nei riguardi della vita di relazione, l'organismo va sviluppando i suoi strumenti, come è provato dal fatto che mentre alla nascita del feto il cervello in media è di ca. 330 grammi, dopo un anno esso è più che raddoppiato (in media ca. 776 grammi). A tre mesi il bimbo comincia a sostenere il capo, a sei il tronco e, circa al termine dell'anno, muove i primi passi, tentando una prima esplorazione del ristretto mondo che lo circonda. Tale prima fase è contraddistinta anche dal successivo spuntare dei denti, dagli incisivi ai primi quattro piccoli molari, il che rende capace il bambino di passare dall'allattamento alle prime prove con una alimentazione più vicina a quella dell'adulto.

La seconda i. comprende il secondo e il terzo e i primi sei mesi del quarto anno di vita. Ora il bambino va acquistando una maggiore autonomia nei riguardi dei suoi allevatori, sempre più capace di muoversi liberamente e indipendentemente nell'ambiente in cui vive. Procede in lui di pari passo il riempimento delle sue forme corporee (fase di *turgor*) e l'arricchimento del patrimonio psicologico, per lo sviluppo del processo di fissazione delle immagini (particolarmente verso il 3° anno di età) e l'intenso desiderio di conoscere (« età del perché », fra il 3° e il 4° anno). In tale periodo la vita psichica è dominata dalle impressioni sensitive e sensoriali e si svolge nel settore della affettività, prevalendo gli stati emotivi passionali della gioia o del dolore. La sua principale occupazione è il gioco, che, in tale età, non va considerato una forma di dissipazione o di riposo, ma il mezzo con cui il bambino, muovendosi, correndo, saltando, compie una efficace ginnastica, ottimo addestramento dei suoi muscoli; con le iniziative e le combinazioni dei suoi giochi, l'osservare, il maneggiare, lo scomporre, il distruggere i propri giocattoli, con il chiedere incessantemente il perché di tutte le cose, arricchisce il patrimonio della sua immaginazione, accumulando, senza avvedersene e senza fatica, i preziosi capitali di tutte le operazioni psicologiche che svolgerà poi nelle età successive.

Segue la terza i. che si chiude, circa alla fine del 6° anno di età, con una specie di rivoluzione fisio-psicologica (« piccola pubertà » del Pende o fase di « piccolo schizoidismo ») in cui, in contrasto con le precedenti fasi di *turgor*, si ha, dal lato del corpo, un prevalere della differenziazione organica, con dimagramento, allungamento degli arti, sviluppo in altezza (fase di *proceritas*); dal lato neuropsicologico, accentuazione del nervosismo, prevalere della vita di relazione; il sentimento diviene meno esuberante, va attenuandosi l'affettuosità prima più particolare verso la madre (Freud parla qui di fine del « complesso di Edipo »). Dispettoso con quelli che lo circondano, più indifferente agli altri e più chiuso in se stesso, l'individuo è meno sensibile al rimprovero e al castigo, tendente alla disobbedienza e alla ribellione. In tal periodo la disobbedienza del bambino prende un aspetto particolare, non più la forma ostinata dell'i., ma il manifestarsi di un proprio modo di vedere e giudicare le cose. Diminuisce la riservatezza e il naturale senso di pudore, con una maggior curiosità per gli organi e i fenomeni propri del sesso; una tale età è pericolosa dal lato educativo per il formarsi di prime impressioni, tendenze, complessi a contenuto sessuale.

Ma ormai questa piccola burrasca, preludio alla grande propria dell'adolescenza (v.), si calma nella bonaccia della fanciullezza (v.), mentre il soggetto va riacquistando le proporzioni corporee e le caratteristiche endocrine e neuro-psichiche proprie dei periodi di *turgor*. Si è ormai entrati nella vera età educativa e nel periodo della scuola primaria, in cui il fanciullo comincerà a far tesoro delle prime esperienze del mondo, ormai più ampio, che lo circonda.

Nei riguardi dell'equilibrio endocrino e neuro-vegetativo, nella prima fase dell'i. prevale l'azione del timo, del pancreas, della corteccia surrenale e del parasimpatico; durante la crisi della « piccola pubertà » si ha una temporanea iperfunzione della tiroide, di alcuni ormoni della preipofisi, della midollare dei surreni, delle gonadi endocrine che tentano un primo liberarsi dall'azione inibitrice dell'epifisi (v. ENDOCRINE, GLANDOLE), del simpatico.

Secondo i differenti autori, la voce i. è usata a comprendere periodi di differenti estensioni e caratteristiche. Così, da alcuni il vocabolo viene applicato a tutto il periodo di vita compreso dalla nascita al 12° anno, con divisione in prima i. (fino al 5° anno) e seconda i. o fanciullezza (dal 5° al 12°). Altri riservano il nome al 1° anno, escluse le prime due settimane di vita neonatale, chiamando già fanciullezza l'età del 2° al 10° anno di vita, divisa in prima e seconda fanciullezza con taglio circa sui sei anni. L'inquadramento prescelto per questa voce sembra più corrispondente all'uso del linguaggio comune ed ai successivi aspetti assunti dalla vita nel periodo che va dalla nascita all'adolescenza.

Il comportarsi dello sviluppo e della muta dei denti contribuisce a segnare bene i confini terminali e intermedi dell'i.; su ciò v. ETÀ DELLA VITA; FANCIULLEZZA.

BIBL.: N. Pende, *Crescenze e ortogenesi*, Milano 1936; C. Midulla, *La crisi puberale*, ivi 1938, pp. 12-22; M. Barbera, *Ortogenesi e biotipologia*, Roma 1943; N. Pende, *La scienza moderna della persona umana*, Milano 1947. Giuseppe de Ninno

LA PEDAGOGIA DELLA I. – La fase dello sviluppo, ora considerata, coinvolge problemi della massima importanza, non solo in se stessi, ma anche e soprattutto per le conseguenze che potranno ripercuotersi sulle fasi successive in bene o in male; donde la necessità per l'educatore di studiare attentamente la linea di condotta e gli atteggiamenti da seguire.

1. *Il problema della suggestionabilità.* – Fino ai 4 anni si ha generalmente nel bambino, che non possiede ancora la capacità critica, soltanto l'imitazione; egli si limita a riprodurre con la maggiore fedeltà i gesti e le parole degli altri, senza rendersi conto di ciò che vede fare o sente dire; si tratta di semplice esplicazione del suo bisogno di attività. Dai 4 anni circa, in poi, subentra il fat-

tore suggestivo; il bambino non agisce più passivamente come prima, ma attivamente, subendo l'ascendente delle persone che lo circondano o si curano di lui, e anche dell'ambiente; si tratterà ancora in moltissimi casi delle medesime azioni di prima, ma ora esse vengono compiute sotto un impulso diverso, con una certa coscienza, perché quella determinata persona, e non altre, fa o parla così. E l'imitazione non avviene solo quanto alle parole e agli atti, ma anche quanto ai sentimenti, ai giudizi e alle disposizioni della volontà. Di qui il forte potere livellatore della suggestione nel campo della educazione.

L'educatore, pertanto, se ne potrà servire per formare nel bambino abitudini buone e impedire il formarsi di quelle cattive, p. es., per indurlo a compiere una azione ripugnante o noiosa (mangiare un cibo che non piace, trangugiare una medicina amara o nauseante, resistere ai piccoli dolori, studiare la lezione, scrivere correttamente, ecc.). Se ne servirà soprattutto per combattere la paura (entrare in una camera al buio, maneggiare un arnese, passare tranquilli accanto a qualche animale o a qualche macchina). Se in tutti questi casi la persona, per così dire, suggestionatrice precede con l'esempio, il bambino prenderà il medesimo atteggiamento e non cederà alla paura, né alla ripugnanza, né alla noia. Il bambino non lo si deve intimorire con la insinuazione di pericoli o fantasmi illusori, ma piuttosto influenzare nel senso necessario al formarsi di disposizioni, che gioveranno nelle fasi ulteriori della educazione.

Non tutte le persone esercitano il medesimo ascendente. La prima e la più importante è la madre; il bambino giudica bello e brutto, vero e falso, giusto o ingiusto tutto ciò che la mamma gli rappresenta come tale. Vengono poi il babbo, le persone che gli vivono vicino, insegnanti compresi, che il bambino considera in qualunque modo superiori a sé. È necessario tener conto anche dell'influsso dei compagni di scuola e di gioco; degli amici che frequentano la casa, delle domestiche e delle nutrici; tanto più che il fascino suggestivo di queste persone, che si possono considerare come estranee alla famiglia, può talora rivelarsi più potente e allettatore che non quello degli stessi genitori e può portare a deviazioni fatali o almeno difficili a correggere.

2. *Il problema della bugia infantile.* – Si vorrebbe da alcuni attribuire all'i., come una nota caratteristica, la bugia. Si deve invece notare che la bugia (affermazione a proprio vantaggio per ingannare riguardo a fatti avvenuti o a stati di animo) implica un grado di coscienza, che in realtà il bambino non possiede ancora; mentre esso facilmente confonde l'immaginazione con la realtà e con altrettanta facilità considera veri un fatto o una affermazione per la sola ragione che li pensa e li desidera. Converrà quindi andar cauti nel tacciarlo di bugiardo ed esaminare bene. Come cauti e delicati bisogna mostrarsi quando si tratta di distinguere la responsabilità di un fanciullo in qualche atto particolare (p. es., frodi, liti nel gioco, piccoli furti, monellerie, accuse gettate su altri).

Ci sono però fin dai primi anni degli atteggiamenti che si devono considerare piuttosto come disposizioni alla simulazione o alla bugia (fingere di aver male per attrarre l'attenzione; mezzucci di difesa per evitare un castigo; lacrime amare per ottenere qualcosa). Contro queste manifestazioni è necessaria una specie di profilassi, che consiste nel trattare il bambino con vigile dolcezza, ispirandogli una grande confidenza, affinché non senta il bisogno istintivo di difendersi, seguendo una via erronea.

3. *Il problema delle punizioni.* – Senza voler bandire in maniera assoluta le punizioni dalla pratica educativa, occorre tuttavia notare che si può facilmente cadere in esagerazioni controproducenti. Così: l'affogare il bambino sotto un diluvio di proibizioni, sia pure in ordine all'igiene, alla salute, alla correttezza delle maniere; il punire senz'altro per indurre a vincere certe manifestazioni meno buone del carattere (golosità, pigrizia, gelosia, ecc.); il giudicare della sua condotta secondo le norme con cui si giudicherebbe quella di un adulto; il considerare senz'altro colpa da punire quello che colpa non è, ma semplice inclinazione; l'ostinarsi nel punire e nel costringere a cedere, quando s'incontra nel bambino ostinazione contro le proibizioni. In tutti questi casi, l'esagerazione, creando un complesso associativo spiacevole, che fa come da alone alle singole mancanze, finisce con l'opprimere e soffocare i germi della personalità; scavare una fossa, e talora un abisso, tra il bambino e l'educatore, spegnere ogni fiducia e produrre anche una specie di fatalismo. Il che non vuol dire di dover cadere nell'eccesso opposto di « lasciar andare l'acqua per la sua china »; soltanto si deve ricorrere alla punizione quando gli altri mezzi si sono dimostrati inefficaci; quindi: studio di guadagnarsi la confidenza del bambino; di ammonirlo con dolcezza; di filtrargli a poco a poco nell'animo, per mezzo di un persuasione adeguata all'età e alla capacità, il dovere di correggersi, di badarsi, di comportarsi a modo, di non dare dispiacere ai genitori, ecc. E quando si deve ricorrere a castighi, vigilarsi a che non siano sproporzionati alla mancanza; preferire quelli non corporali ai corporali. L'esperienza dimostra assai bene come il bambino non è sordo agli ammonimenti in cui parla il cuore; a poco a poco riesce a persuadersi, almeno vagamente, della relazione di causa e di effetto tra la mancanza e la punizione, fino a giungere a farsi una coscienza, che avverte la colpa, comprende la giustizia della punizione, sente il bisogno di confessare e riparare.

4. *Il problema della sincerità.* – I pedagogisti non ritengono buona tutta quella serie di finzioni, anche pie, che si adoperano per impressionare il bambino e vanno dal « babau » e dall'« orco » ai doni di Gesù bambino e dei re magi nel Natale e nella Epifania. Perché, anche se qualche vantaggio immediato non manca, tuttavia potrebbe derivarne sia una diminuzione di prestigio da parte dei genitori, quando il bimbo, diventato fanciullo, verrà a scoprire la verità; sia anche la falsa deduzione che dunque anche altri punti di credenza insinuatigli (pratiche di pietà, verità della fede, angelo custode, demonio ecc.) sono invenzioni. Maggior attenzione alla sincerità, pur non dicendo se non quello che occorre secondo l'età, è richiesta quando la curiosità del bambino, massime negli ultimi anni dell'i., invade il campo della generazione. Le comuni fiabe, che costituiscono la risposta comune a tali curiosità, possono avere cattive conseguenze (v. SESSUALE, EDUCAZIONE; per la santità nell'i., v. FANCIULLEZZA).

BIBL.: F. Gay - L. Cousin, *Comment j'élève mon enfant*, 27ª ed., Parigi 1931, pp. 387-96; A. Gemelli - A. Sidlauskaite, *La psicologia dell'età evolutiva*, Milano 1945, pp. 115-22; L. Guarnero, *Iniziazione alla psicologia scientifica e pedagogica*, Torino 1946, pp. 59-68. Celestino Testore

INFANZIA ABBANDONATA. - I. a. è sinonimo di infanzia in abbandono (dal francese antico *abandon*, in balìa e arbitrio). Appartengono a questa categoria i fanciulli, incapaci di provvedere a se stessi e lasciati in loro balìa da parte di chi ne ha la custodia ed è obbligato ad averne cura. L'abbandono di cui qui si parla non è quello fatto con il fine deliberato di nuocere alla creatura, ma per sottrarsi ai pensieri o agli oneri della cura o della custodia, troncando tutte le vestigia del fatto creato dall'esistenza d'un infante. I termini che si incontrano a questo proposito sono due: abbandono ed esposizione della prole (v. ESPOSTI). Nella storia del problema essi a volte hanno un medesimo significato e a volte no, a seconda dei diversi periodi storici e delle diverse condizioni sociali.

I Romani, come attestano le fonti (a differenza dei Greci) con la parola *exponere* intendevano determinare il fatto dell'abbandono o perché il neonato morisse, o perché venisse raccolto da qualcuno e così salvato.

Nel medioevo e anche più tardi, specialmente nei trattati degli studiosi, incontriamo il concetto di esposizione nel duplice significato, come presso i Romani.

A cominciare da un certo periodo, sotto l'influsso di fatti storici, tra i quali il più importante fu la creazione e lo sviluppo di speciali istituti di assistenza, i brefotrofi (v.), si cominciò a distinguere tra esposizione

ed abbandono della prole. Nel mondo moderno, dopo la riforma delle opere assistenziali nel campo dell'i. a., i due concetti subirono un'ulteriore chiarificazione.

Oggi per esposizione si intende l'affidare la prole al brefotrofio. Per abbandono di infanzia invece si intende l'azione con la quale i genitori abbandonano la creatura sia con uno scopo cattivo, sia semplicemente con l'intenzione di affidarla alla carità pubblica. Trattasi quindi di due problemi distinti; infatti mentre l'esposizione è giuridicamente, anche se non moralmente, lecita, l'abbandono di infante è considerato reato da tutte le legislazioni moderne. Praticamente poi anche coloro che vengono trovati in stato di reale abbandono, se le ricerche non conducono al ritrovamento di chi ha abbandonato, vengono ricoverati al brefotrofio e assimilati agli esposti.

Le leggi canonico-civili anteriori alla creazione dei Codici moderni trattarono dell'i. a. e comminarono pene contro i colpevoli di tale reato. Un decreto di Gregorio IX (*de infantibus et languidis expositis*) privava per sempre della *patria potestas* i genitori che abbandonavano un figlio. Nella prassi giudiziaria severe sanzioni penali venivano applicate ai rei di abbandono d'infante, fatto anche senza intenzioni criminose.

La pena poteva giungere fino alla morte, nel caso di morte della creaturina : negli altri casi venivano applicate pene minori (cf. A. Bossius, *Tractatus varii qui omnem fere criminalem materiam pertractant*, Venezia 1612, pp. 106-107). Attualmente in alcuni paesi la legge penale circa l'i. a. ha un carattere generale : così in Polonia, ove si contemplano genericamente i casi di abbandono di gente (e quindi anche bambini) in stato anormale o incosciente (art. 200). Altre legislazioni considerano più specificamente il caso dei genitori che abbandonano la prole (Codice penale svizzero, art. 219).

La legislazione russa è a questo riguardo di una semplicità laconica, ma poco precisa (art. 158). In molte altre nazioni si distinguono i casi di abbandono fatti da persone incaricate della custodia del bambino e dai genitori, stabilendo una pena maggiore in quest'ultimo caso : così, p. es., in Germania (art. 221) e in Francia, dove tra l'altro si distingue il caso di abbandono in luogo frequentato, da quello fatto in luogo non frequentato (artt. 349-52) : l'Olanda in questo campo ricalca la legislazione francese (artt. 256-59). Il paese dove a questo riguardo la legislazione è più particolareggiata è l'Austria, dove le destinazioni dei casi singoli sono tutte considerate (artt. 149-52).

La legislazione italiana è in ciò molto chiara e specifica, contemplando e il caso di abbandono generale di minore di 14 anni o persona incapace (art. 591) e anche il caso specifico di abbandono d'infante per causa d'onore. « Chiunque abbandona un neonato sùbito dopo la nascita, per salvare l'onore proprio o di un prossimo congiunto è punito con la reclusione da tre mesi ad un anno. La pena è della reclusione da sei mesi a due anni, se dal fatto deriva una lesione personale, ed è da due a cinque anni se ne deriva la morte del neonato » (art. 592). Senza la scusante dell'onore la pena è da sei mesi a cinque anni, se senza lesione personale; da uno a sei anni, se con lesione personale; da tre ad otto anni, se ne deriva la morte.

Ma prima che dai codici penali l'abbandono dell'infanzia è stato condannato dalla coscienza cristiana.

Il padre della famiglia greco-romana era il padrone assoluto e gli era lecito abbandonare alla morte o all'altrui carità i propri figli (la madre lo poteva con i figli illegittimi). Gli stessi grandi del pensiero greco-romano ammisero la liceità dell'abbandono dell'infanzia e la sostennero per utilità sociale o politica (cf. Platone, *De republica*, VIII, 459; Aristotele, *Politica*, VII, 17, 10). I Padri della Chiesa si opposero con forza all'uso e alle giustificazioni dei filosofi pagani e condannarono l'abbandono per il pericolo della vita del bambino, privato del naturale e indispensabile aiuto, onde continuare a vivere e per l'interruzione evidentemente antinaturale dei legami esistenti tra genitori e figli, anche illegittimi (cf. s. Giustino, *I Apol.*, 27 : PG, 6, 370; Atenagora, *Legatio*, 35 : PG 6, 970; Tertulliano, *Apol.*, 9 : CSEL, 69, p. 26; id., *Ad nationes*, I, 16: *ibid.*, XX, p. 87; Minucio Felice, *Octavius*, 30-31 : *ibid.*, II, pp. 43-44; Clemente Al., *Paedag.*, 3 : PG, 8, 585).

È quindi colpa grave l'abbandono reale della prole, anche fuori del pericolo della vita di essa; per questo esso è stato perseguito sin dagli inizi cristiani anche dalle leggi conciliari (Concilio di Vaison [442], can. 9 in Mansi, VI, col. 455; II Concilio di Arles [452], can. 51, *ibid.*, VII, col. 884; Concilio di Adge, can. 24, *ibid.*, VIII, col. 329).

Il giudizio morale di condanna, chiaro allorché trattasi del caso di reale abbandono d'infanzia, si può attualmente ripetere a riguardo del caso speciale di i. a. che va sotto il nome di esposizione? Per motivi storico-sociali, primo fra i quali l'esistenza stessa dei brefotrofi, si ammise dai moralisti, in alcuni casi, la liceità dell'abbandono dell'infanzia in tali istituti per motivi di ordine sociale ed individuale, specialmente nei casi di nascita illegittima. Ma per sé i principi della morale cristiana condannano anche l'esposizione della prole al brefotrofio. È dovere infatti dei genitori (v.) di riconoscere e, se possibile, allevare essi stessi i figli anche illegittimi, a meno che la presenza di essi venga a togliere o turbare beni di ordine superiore a quelli cui ha diritto il bambino, cioè l'integrità della famiglia o la tutela dell'ordine sociale. I motivi di ordine solo personale o contingente non possono giustificare di fronte alla coscienza l'abbandono della prole. Anche in caso di motivi di ordine superiore, non è mai lecito ricorrere all'abbandono puro e semplice, almeno nelle presenti condizioni della società. Al più si potrà ricorrere all'esposizione, per quanto anche su questo punto il pensiero teologico sia orientato oggi verso una maggiore severità.

Ma oltre il delitto di abbandono diretto della creaturina ci sono, oggi specialmente, altre cause che hanno creato e creano stuoli di i. a. Non è più la perversa volontà dei genitori o degli aventi cura, a lasciare in loro balìa materiale e morale fanciulli che ancora non possono bastare a se stessi : sono cause di forza maggiore, come eventi bellici, migrazioni volontarie e forzate, perdita assoluta di qualsiasi congiunto. Più spesso, se non è completo l'abbandono materiale, è completo o quasi completo l'abbandono morale.

La Chiesa cattolica che, come si è visto, è stata sempre tanto sensibile al fenomeno dell'i. a. sin dall'antichità e lo è in maniera visibilissima nei territori di missione (v. OPERA DELLA S. INFANZIA e cf. *Instructio ad tuendam puerorum matrumque vitam in locis missionum*, 11 febbr. 1936, in AAS, 28 [1936], p. 208 sgg.), anche nei nostri paesi di antica civiltà di fronte al recente spettacolo dell'i. a., enormemente esteso dalla guerra e dal dopo guerra, oltre a prodigarsi con l'opera caritativa dei suoi figli, ha voluto intervenire con un nuovo documento solenne, l'encicl. *Quemadmodum*, 6 genn. 1946, per l'assistenza morale e materiale ai fanciulli indigenti e abbandonati. L'enciclica è tutta una calda esortazione « a sostenere con la preghiera, con la collaborazione e con le offerte... le provvide attività, sorte allo scopo di assistere moralmente e materialmente la fanciullezza indigente e abbandonata » (cf. la trad. it., in *Il monitore ecclesiastico*, 71 [1946], pp. 14-27).

BIBL.: E. Semichon, *Histoire des enfants abandonnés*, Parigi 1880; L. Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés au XIXe siècle*, ivi 1885; D. Albini, *L'i. a. in Francia*, Roma 1897; S. Perozzi, *Tollere liberum*, Napoli 1915; C. Danesino, *L'obbligo del riconoscimento materno*, Torino 1918; G. Bucking, *Die Rechtsstellung der unehelichen Kinder in Mittelalter und die heutige Reformbewegung*, Breslavia 1920; L. Barassi, *Della filiazione*, Milano 1927; L. Leclercq, *La famille*, Namur 1933, passim.

Vittorio Maconi

INFANZIA di GESÙ. - I. IL VANGELO DELL'I. DI G. – I primi due capi di *Matteo* e di *Luca* costituiscono il *Vangelo dell'i. di G.* canonico, da contrapporre agli omonimi apocrifi (v.).

L'autenticità e specialmente la storicità di questi capitoli è impugnata dalle diverse correnti razionalistiche, specialmente a motivo dei miracoli in essi contenuti.

L'autenticità tuttavia non è dubbia, poiché i capitoli si leggono in tutti i codici greci e in tutte le versioni. Solo Marcione, per i suoi scopi eretici, li amputò dall'unico Vangelo (*Luca*) da lui ammesso. I critici anche acattolici fanno notare impronte dello stile mattaico in *Mt.* 1-2 (J. C. Hawkins, F. C. Burkitt) e dello stile lucano in *Lc.* 1-2 (A. Harnack; cf. L. Fonck [v. bibl.], p. 294).

La genuina origine del Vangelo dell'i. è confermata dal fatto che anche in questi due capi gli Evangelisti hanno di mira gli scopi dei rispettivi Vangeli. Matteo che vuol provare con le profezie la messianità di Gesù, dimostra, nel cap. 1, che egli discende da Abramo e da David e che è nato da una vergine, come predisse Isaia (7, 14). Nel cap. 2, con il racconto dei magi, prova che la nascita a Betlemme avvera una profezia di Michea (5, 2), che la fuga in Egitto è conforme ad Osea (11, 1), che la strage degl'innocenti è predetta da Geremia (31, 15) e lo stabilirsi a Nazareth è preannunciato dai profeti.

Luca, che nel prologo dichiara di aver attinto le sue notizie da quelli che « videro sin dall'inizio » (dalla Vergine? cf. 2, 19.51) e che vuole scrivere « con ordine », risale alle origini, raccontando, nel cap. 1, l'annunciazione a Zaccaria ed alla Vergine, la visita di questa ad Elisabetta, con il *Magnificat* (v.) e il *Benedictus* (v.). Seguendo il suo metodo eliminatorio (cf. 3, 20), anticipa il resto della storia del Battista (1, 80), ritornando (nel cap. 2) a narrare la nascita di Gesù a Betlemme, la circoncisione, la presentazione al Tempio, con il ritorno a Nazareth. Conclude poi con l'episodio di Gesù dodicenne al Tempio.

La storicità di questi fatti è confermata dall'accordo di *Matteo* e *Luca* nei punti essenziali: concezione di Gesù, per opera dello Spirito Santo, da una vergine di nome Maria, sposa di Giuseppe, discendente da David; nascita a Betlemme al tempo di Erode. Anche s. Paolo (*Rom.* 1, 2-2) sa che Gesù è discendente da David quanto alla natura umana (carne) e Figlio di Dio quanto alla natura divina (spirito di santificazione), e che il Figlio di Dio è « nato da donna » (*Gal.* 4, 4).

Gli episodi narrati da *Matteo* e da *Luca* si possono facilmente concordare ammettendo che l'ansietà di s. Giuseppe (*Mt.* 2, 18-25) ebbe luogo dopo il ritorno della Vergine dalla casa di Elisabetta (*Lc.* 1, 50) e che il ritorno a Nazareth, dopo la presentazione al Tempio, di cui parla *Lc.* 2, 39, può essere stato o un ritorno provvisorio della S. Famiglia allo scopo di prendere le suppellettili per stabilirsi a Betlemme (ove la trovano i magi), oppure il ritorno definitivo, che coincide con il ritorno dall'Egitto a Nazareth, di cui parla *Mt.* 2, 23.

La presenza di miracoli in questi racconti non reca difficoltà a chi ammette che Dio possa compierli per scopi superiori. Il confronto con gli apocrifi depone in favore della sobria storicità di *Matteo* e *Luca*.

Tale storicità è confermata pure dall'accordo con le circostanze storiche, politiche, religiose della Palestina al tempo di Erode. Le parole dell'angelo Gabriele, di Zaccaria, di Simeone rispecchiano gli usi giudaici precristiani. I cantici *Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis*, ritradotti in aramaico, corrispondono alle norme della poesia ebraica biblica. Il silenzio di *Marco*, *Giovanni*, Paolo, Pietro sui particolari dei misteri della vita nascosta (che illustrano la duplice natura di Cristo, ammessa pure da loro) si spiega tenendo conto degli scopi dei loro scritti, che intendevano fondare le prove su fatti pubblici (v. GESÙ CRISTO, *Vita*; LUCA; MATTEO).

BIBL.: L. Fonck, *De veritate historica narrationis sacrae de infantia Christi*, in *Verbum Domini*, 7 (1927), pp. 289-95 (con bibl.); H. Simon-G. Dorado, *Praelect. Biblicae Novi Test.*, I, 6ª ed., Torino 1944, n. 242 (con bibl. recente).

Pietro De Ambroggi

II. VANGELI APOCRIFI DELL'I. DI G. – Un gruppo speciale di Vangeli apocrifi (v.) tratta dell'i. di G. e della vita antecedente della Madonna e di s. Giuseppe. In genere non hanno carattere eretico, ma intendono colmare le lacune dei Vangeli canonici e soddisfare con racconti fantasiosi cresciuti talora attorno ad autentiche tradizioni, la credula curiosità dei fedeli.

Per il loro carattere popolare, che talora diventa grossolano, ebbero il favore del popolo, dapprima in Oriente fin dal sec. II, poi in Occidente, ove si era più guardinghi ad ammetterli. Nonostante la qualifica di « apocrifi » attribuita loro da Innocenzo I nel 405 (Denz-U, 96) lasciarono tracce trent'anni dopo a Roma nei musaici di S. Maria Maggiore, ordinati da Sisto III. Gregorio di Tours (m. nel 594) e lo Pseudo-Crisostomo (ca. 600) vi spigolano. Il loro influsso sull'arte medievale è illustrato da D. Rops, *I Vangeli della Vergine* (ed. it. a cura di P. De Ambroggi, Torino 1949).

BIBL.: Edizione e traduzione: G. Bonaccorsi, *I Vangeli apocrifi*, I, Firenze 1948, pp. XXI-XXVII, 60-289 (con bibl.). Sono i seguenti (v. per il contenuto e la critica le singole voci): *Protovangelo di Giacomo*; *Vangelo di Tommaso*, ossia *Fatti dell'infanzia del Signore*; *Pseudo-Matteo*, cioè il *Libro sulla nascita della B. Maria e sull'i. del Signore* (rifacimento latino dei precedenti); *La natività di Maria*; un altro *Vangelo dell'Infanzia* (ed. M. R. James, Cambridge 1927). – Non si sono conservati due scritti eretici, forse identici, sulla *Generazione di Maria*, citati da s. Epifanio (*Haer.*, 26, 2) e da s. Agostino (*C. Faustum*, 23, 9: PL 42, 47). Si possiede invece *Il Vangelo dell'i. del Signore*, giunto in una redazione siro-araba; un *Liber de nativitate Christi et obstetricibus*; *Narrationes de vita et conversatione B. Virginis et de pueritia et adolescentia Salvatoris* (ed. Schade, Halle 1876); un altro *Liber de infantia Salvatoris* in varie compilazioni. G. Bonaccorsi elenca come appendice a questo ciclo il *Transito della B. Vergine*.

Pietro De Ambroggi

INFANZIA SPIRITUALE. - Stato di vita interiore che presenta possedute, per conquista ascetica, in rapporto a Dio ed al prossimo, le virtù che i fanciulli hanno per natura e che sogliono contrassegnare la prima età dell'uomo. Tale corredo di virtù è costituito soprattutto da innocenza, semplicità, spontaneità, apertura, sincerità, fede, umiltà, abbandono (v.). Colui che procede nella i. s. ha tali doti senza simulazioni né ostentazioni, o affettazione, senza frodi e senza invidie, non intendendo internamente in modo diverso da quello che pretende esternamente (cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 109 ad 2), ed è pronto a sopportare il male piuttosto che farlo, mentre crede alla bontà di Dio e degli altri. Tale forma di spiritualità nell'adulto, deve, per restare virtuosa, andare congiunta con la discrezione, che fa tenere nelle suddette virtù il giusto mezzo, sia nella misura che nel modo, ed evitare i difetti che accompagnano lo stato di fanciullezza (cf. *I Cor.* 13, 11).

L'origine di questa ricerca e scelta di virtù, quale ricchezza dello spirito, è in parte naturale, proveniente dalla stima che generalmente l'uomo ha per le doti elencate, ma è principalmente soprannaturale, originata dall'ammonimento del Salvatore: « Se non diverrete come i fanciulli (ὡς τὰ παιδία), non entrerete nel Regno dei cieli » (*Mt.* 18, 3; cf. *Mc.* 10, 15), « Lasciate che i fanciulli vengano a me, poiché proprio di loro è il Regno dei cieli » (*Mt.* 19, 14), « Chi è il più piccolo fra tutti voi, questi è il più grande » (*Lc.* 9, 48). S. Pietro raccomandava di essere « come bambini di fresco nati, senza inganno, bramosi del latte spirituale purissimo » rigettando « ogni malizia, ogni frode, ogni specie d'ipocrisia, d'invidia e di maldicenza » (*I Pt.* 2, 1-2).

L'esercizio prolungato della vita ascetica conduce a questo spirito di semplicità nella vita spirituale, mentre la vita del peccato e dell'esperienza del male, in sé e negli

altri, conduce alla complicatezza interna ed esterna. È grande perfezione conservare o restituire alla propria anima l'innocenza, la rettitudine, e quella superiore semplicità nata dalla sapienza che sono proprie dell'i. s. I santi furono tutti dotati in grado eminente di tali virtù. Basti ricordare s. Benedetto, s. Gregorio Magno, s. Nilo, s. Francesco d'Assisi, s. Tommaso d'Aquino, s. Roberto Bellarmino, s. Francesco di Sales, s. Alfonso de' Liguori, s. Giovanni Bosco, s. Teresa del Bambino Gesù; tra i più recenti, dom Columba Marmion O.S.B., p. Adolfo Petit S. J., per tacere d'innumerevoli altri.

Uno sviluppo della dottrina in profondità ed estensione è stato dato da s. Teresa di Lisieux con la sua autobiografia *Histoire d'une âme* (tradotta in quasi tutte le lingue) ed i suoi scritti spirituali, accentuando la coscienza della propria debolezza e piccolezza, insieme con l'abbandono pieno e audace nell'azione onnipotente e trasformatrice della misericordia divina. Stato di spirito che conduce ad una grande e costante docilità e generosità nel seguire le ispirazioni del Maestro interiore, nell'adempimento dei doveri del proprio stato anche più piccoli, nell'accettazione amorosa delle sofferenze inviate da Dio. L'i. s., specialmente quale è contenuta nel messaggio teresiano, detta anche « piccola via », è stata elogiata e raccomandata dai pontefici Pio X, Benedetto XV, Pio XI, Pio XII.

Per ciò che concerne la vita mistica, l'i. s. vi dispone l'anima, mentre i doni mistici l'aumentano e la perfezionano.

Bibl.: A. Petit, *Sacerdos rite institutus*, 5ª ed., Bruges 1907-1908, II, Recoll. 12, e V, Recoll. 8 e 14; P. Martin, *La « Petite voie » d'enfance spirituelle d'après la vie et les écrits de la b. Thérèse de l'Enfant Jésus*, Bayeux 1923; Pio XI, Discorso dell'11 febbr. 1923; G. v. Gestel, *Ons Goddelijk Kindschap*, Amsterdam 1929; R. Thibaut, *Dom Columba Marmion*, Bruxelles 1930, pp. 244-45; G. Blanco, *L'i. s.*, Milano 1940; P. Johanns, *De weg der Kinderen*, Lannoo-Tielt 1946; A. Combes, *Introduction à la spiritualité de ste Thérèse de l'Enfant Jésus*, Parigi 1946; Pio XII, autograf. 7 ag. 1947; autori vari, *Vita e dottrina spirituale di s. Teresa del B. G.*, Firenze 1949.

Arnaldo M. Lanz

INFEDELI. - Con questo nome si indicano gli adulti senza Battesimo. Dal punto di vista teologico è importante il problema della loro salvezza; dal punto di vista giuridico è da rilevare la loro posizione di fronte alle leggi ecclesiastiche.

I. Salvezza degli i. – 1. *Il problema.* – Per salvezza s'intende il raggiungimento di quella perenne felicità ultraterrena, che consiste nella visione intuitiva di Dio e costituisce il termine ultimo della vita soprannaturale.

Di costoro appunto si domanda se siano da condannare tutti in massa e irrimediabilmente all'inferno per mancanza di quel requisito insostituibile che è la fede teologica, la quale nelle loro condizioni sembra impossibile; ovvero se e come possano anch'essi ottenere quella salvezza a cui può efficacemente aspirare chi abbia creduto e sia stato battezzato (*Mc.*, 16,16).

Il problema, estremamente grave e complesso, si riconnette in ultima analisi con i misteri della predestinazione, della Grazia e del libero arbitrio. In concreto, poi, nasce dall'accostamento di due verità indubitabili, che sono da una parte, nell'ordine d'intenzione, il disegno amorevole di Dio, che vuole salvi tutti gli uomini (*I Tim.* 2, 4); e, dall'altra, nell'ordine di esecuzione, la necessità assoluta della fede, « inizio della salvezza umana, fondamento e radice d'ogni giustificazione » (Denz-U, 801).

2. *Il fatto.* – Contro il rigorismo di Calvino, di Baio e dei giansenisti, la Chiesa cattolica, se riprova la sentenza di coloro che affermano essere in potere di tutti gli uomini trovare la via dell'eterna salute e salvarsi nel culto di qualsivoglia religione (Denz-U, 1646, 1716 sg.), non nega però, anzi autorizza, a ritenere che gl'i. adulti, purché di buona volontà, possono giungere a salvezza. Non si ha in proposito nessuna definizione dogmatica. Tuttavia la tesi che propugna la suddetta possibilità è teologicamente certa. Essa viene inculcata dal magistero ecclesiastico, sia mediante la proscrizione di sentenze opposte (Denz-U, 1294, 1297-98), sia con attestazioni esplicite, tra le quali sono famose quelle di Pio IX (Denz-U, 1647, 1677). L'accordo dei teologi, se in passato, a causa del dissenso di taluni esponenti ragguardevoli (Estio, Silvio, Gonet), poteva dirsi solo moralmente unanime, oggi deve dirsi assoluto e universale. Del resto, tale posizione consegue necessariamente dal piano salvifico di Dio, che emerge con tanta chiarezza da tutta l'economia della Rivelazione.

3. *La spiegazione.* – Più che a dimostrare la verità della tesi, gli sforzi dei teologi tendono di proposito a eliminare il grave ostacolo derivante dal fatto che gl'i., essendo privi del lume della divina Rivelazione, sembrano incapaci di avere la fede richiesta.

Nelle diverse posizioni assunte ci sono elementi comuni a tutti i teologi, e c'è qualche cosa di particolare presso i singoli.

In genere, si nota l'accordo intorno allo *status termini*, che è la salvezza soprannaturale, nella visione beatifica. Perciò viene ormai completamente abbandonata la teoria del Billot ed altri, che equiparavano gl'infedeli adulti a dei bambini moralmente non evoluti; ai quali, per conseguenza, assegnavano dopo morte una felicità « naturale », nel limbo, non in paradiso. Si è anche d'accordo nel ritenere che la necessità della fede si limita allo *status viae*. Vengono perciò giudicate soluzioni inefficaci sia l'evangelizzazione dopo morte, sia l'illuminazione interiore in punto di morte, così come la prospettava il Glorieux. Nello stato di via, poi, l'indagine non affronta la possibilità soggettiva, quella di tutte e singole le coscienze prese ad una ad una, ma si restringe alla possibilità oggettiva, quella delle condizioni indispensabili, prima fra tutte la fede soprannaturale. E la fede teologale viene intesa generalmente in « senso stretto », sicché non soddisfa l'opinione avanzata dal Ripalda e sostenuta da alcuni teologi, per i quali sarebbe sufficente la fede in « senso largo » : quella provocata da un motivo diverso dall'autorità di Dio rivelante. Inoltre tutti, senza eccezione, assegnano, per oggetto di questa fede salvifica, l'esistenza di Dio e di Dio rimuneratore soprannaturale. Non tutti esigono, almeno come mezzo indispensabile, la fede esplicita in Cristo mediatore e nel mistero della S.ma Trinità, bastando quella implicita.

Il disaccordo si fa più palese allorché si vuol determinare se la fede soprannaturale richiesta si debba intendere come abito, o disposizione prossima a credere ciò che Dio rivela, ovvero come atto di adesione intellettuale a certe verità rivelate; e, in quest'ultimo caso, se l'atto si debba intendere soprannaturale non solo quanto al principio elicitivo (come tutti insegnano), ma anche quanto all'oggetto specificativo (come taluni propugnano); e se esso sia necessario come mezzo *in re*, senza alcun suppletivo, ovvero se lo è in senso disgiuntivo (*in re* o *in voto*), oppure se sia necessario soltanto in forza di un precetto.

Quelli che esigono la fede solo come abito, o virtù infusa, risolvono agevolmente il problema dicendo che Dio non mancherà di elargire agli i. adulti, purché facciano quanto è in loro potere vivendo onestamente, il dono della Grazia e della fede; né egli permetterà mai che sia punito con supplizi eterni chi è vissuto nell'infedeltà per assoluta e invincibile ignoranza, non per colpevole ribellione alla rivelazione sufficentemente conosciuta. La fede, poi, come atto, non avrebbe necessità di mezzo, ma soltanto di precetto : obbligatoria, quindi, non sempre e dappertutto, ma in determinate circostanze (cf. J. Neveut, *La nécessité de la foi*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 7 [1930], pp. 29-45).

La difficoltà si presenta gravissima a coloro che, seguendo la « sententia communissima » (Van Noort) e in sé certa (Lombardi), richiedono nell'adulto la fede soprannaturale come atto (cf. S. Harent, *Infidèles*, in DThC, VII, coll. 1758-1827). Il punto cruciale nella loro posizione riguarda i preamboli della fede e, precisamente, la certezza razionale intorno al fatto della Rivelazione, almeno quanto all'articolo di Dio rimuneratore: codesta certezza è realmente alla portata di tutti, sicché ogni uomo di buona volontà vi può arrivare?

Messe da parte le opinioni già ricordate di coloro che rasentano, non affrontano la questione (Ripalda, Billot), i principali tentativi per risolvere il tormentoso problema si possono ridurre fondamentalmente a tre grandi posizioni: l'influsso di una pseudorivelazione; l'influsso più o meno palese della rivelazione già fatta al genere umano; il ricorso suppletivo a una rivelazione immediata da farsi occasionalmente ai singoli individui.

Il primo sistema è un'audace soluzione proposta a pro degl'i. ai quali manca ogni allacciamento diretto o indiretto con la vera Rivelazione, e nei quali la soggettiva persuasione intorno alla divina Rivelazione e il suo contenuto si sia formata per pura coincidenza: « purché l'anima aderisca alle verità richieste e le riceva per causa della testimonianza divina, Dio può scusarla, se essa si appoggia con tutta sincerità su di una rivelazione immaginaria e supposta » (H. Pinard de la Boullaye, *Gesù Redentore*, trad. it. Roma 1939, p. 202).

Il secondo sistema prospetta la possibilità di credere facendo ricorso ai molteplici influssi, diretti o indiretti, occulti o manifesti, della vera Rivelazione. In concreto tale influsso riuscirebbe possibile dal contatto, non solo con la Chiesa cattolica, ma anche con i cristiani dissidenti; con gli Ebrei, custodi della rivelazione mosaica; con i musulmani « credenti », debitori di non poche verità alla Bibbia; o infine con alcuni resti rudimentali della rivelazione primitiva, che, tramandati di generazione in generazione, si conserverebbero tuttora nelle diverse religioni dell'umanità, sebbene mescolate a grossolane aberrazioni.

Il terzo sistema, quello un tempo più comune, ricorre a interventi straordinari della Provvidenza, mediante i quali l'adulto infedele, privo senza sua colpa del mezzo normale della predicazione, riceverebbe un'immediata rivelazione, anche a mezzo di un angelo, qualora ciò fosse necessario (si pensi al *puer nutritus in sylvis* di s. Tommaso), oppure un'interiore illustrazione, con la quale Dio gli svelerebbe nell' intimità della coscienza la propria esistenza e la propria provvidenza rimuneratrice, illustrazione che potrebbe aver luogo o all'inizio della vita morale, allorché l'uomo comincia a orientarsi verso Dio (si pensi al *puer veniens ad usum rationis*), o per lo meno in punto di morte.

Le soluzioni ora enumerate non si escludono: anzi, potrebbero integrarsi a vicenda. Comunque, nel presente spinoso problema non bisogna mai perdere di vista questi due estremi, e cioè che Dio vuole sinceramente la salvezza di tutti gli uomini e che Egli è così potente da saper trovare il mezzo più acconcio per far giungere la sua parola rivelata a un'anima che lo cerca con lealtà e onestà. D'altra parte, dobbiamo confessare che ci troviamo di fronte a un mistero. Di questo mistero della scienza e della potenza di Dio si possono utilmente proporre varie spiegazioni, ma la vera spiegazione, quella che realmente congiunge i due estremi della catena, non è in nostro potere.

Bibl.: S. Harent, *Infidèles*, in DThC, VII, coll. 1726-1930; A. Van Hove, *Gods Algemeene Heilswil* (l'universale volontà salvifica di Dio), Anversa-Nimega 1932; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2ª ed., 2 voll., Tolosa 1934; R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha fede*, 3ª ed., Roma 1945; R. Garrigou-Lagrange, *An fides explicita de Christo Salvatore sit omnibus necessaria ad salutem necessitate medii*, in *Doctor communis*, 1 (1948), pp. 341-54; P. Parente, *La possibilità dell'atto di fede negli i.*, in *Euntes docete*, 3 (1950), pp. 161-80. Nilo di San Brocardo

II. Condizione giuridica degli i. – Per determinarne la condizione giuridica, occorre distinguere il doppio aspetto che vi è nei rapporti tra gli i. e la Chiesa. C'è anzitutto un aspetto, che si potrebbe chiamare *negativo*, che deriva dal principio di diritto pubblico, contenuto nel ca. 87: « Per il Battesimo l'uomo acquista la personalità nella Chiesa di Cristo con tutti i diritti e gli obblighi inerenti alla medesima personalità »; e c'è poi un altro aspetto *positivo*, anch'esso basato su un altro principio di diritto pubblico, raccolto nel can. 1322 § 2: « La Chiesa, indipendentemente da qualunque altra potestà civile, ha il diritto e l'obbligo d'insegnare la dottrina evangelica a tutte le genti, e, viceversa, tutti quanti sono tenuti, dalla stessa legge divina, ad imparare questa dottrina e ad abbracciare la vera Chiesa di Cristo ». Mancando loro il Battesimo, fatto positivo che incorpora l'uomo alla società ecclesiastica, gli i. vengono, quindi, a trovarsi al di fuori della sfera dell'attività giuridica della Chiesa, e, mentre da una parte non sono soggetti alla potestà che essa svolge legittimamente nel triplice campo legislativo, giudiziario ed esecutivo nei riguardi dei suoi sudditi, dall'altra non possono essere ammessi alla partecipazione dei beni, lasciati alla medesima Chiesa dal suo Divino Fondatore quali altrettanti efficacissimi mezzi (can. 726) per raggiungere lo scopo che Gesù le ha affidato: la salvezza e la santificazione delle anime.

Da ciò deriva che gli i. non sono tenuti alle leggi meramente ecclesiastiche, come afferma il can. 12, né possono impetrare alcun rescritto, a tenore di quanto è stabilito dal can. 36. Parimenti non possono godere di alcun privilegio ecclesiastico (si parla di privilegio in senso stretto, da non confondersi con qualche distinzione, forse anche con qualche grazia d'indole temporale che la Chiesa potrebbe accordar loro in casi particolari, p. es., per le loro benemerenze nel campo sociale); non possono avere alcuna dispensa, la quale (can. 80) suppone sempre una legge ecclesiastica, a cui, come detto sopra, gli i. non sono soggetti.

Costituendo il Battesimo il presupposto indispensabile per i rapporti giuridico-sociali tra i fedeli, nonché il fondamento inderogabile per la partecipazione multiforme della potestà giurisdizionale o di governo (can. 196), base questa della gerarchia ecclesiastica (cann. 118 e 968), ne consegue che gli i. non possono essere ammessi nell'ordinamento riguardante i diritti ed annessi obblighi di associazione, quali le persone morali collegiali (can. 99), lo stato religioso (can. 538), i Terz'ordini (can. 684 e 700), le confraternite, le pie unioni ed anche i pii sodalizi (can. 707). Meno ancora poi potrebbero inserirsi nell'ordinamento gerarchico ed in quello patrimoniale, come, per quanto riguarda lo *ius patronatus*, sancisce espressamente il can. 1453 § 1 (sanzione questa, occorre subito osservare, che non suppone affatto una legge generale contraria, cui in questo particolare caso si derogherebbe, ma semplicemente un'eventuale trasmissione del medesimo giuspatronato ad un legittimo successore infedele, qualora tale somma di privilegi [can. 1448], a norma del can. 1449, fosse ereditaria, familiare, gentilizia o mista).

Eccezione fatta per il Battesimo, il quale, appunto perché presupposto degli altri Sacramenti (can. 737 § 1), rientra piuttosto nell'aspetto positivo dei vicendevoli rapporti giuridici tra gli i. e la Chiesa, questi neanche possono essere ammessi alla partecipazione degli altri Sacramenti (cann. 786, 853, 870, 940, 968 e 1012), i quali, assieme alle altre *res* costituiscono il patrimonio che Gesù acquistò e trasmise alla Chiesa.

A criteri più convenzionali, sebbene sempre fondati su questi or ora esposti, si debbono ritenere ispirate le prescrizioni dei cann. 1239 § 1, 1172 § 1, 4° e 1207 insieme al 1175 ed al correlativo penale 2329, riguardanti cioè il divieto di dar sepoltura ecclesiastica agli i. (can. 1239), la violazione sia della Chiesa (can. 1172) che del cimitero (can. 1207) qualora vi fosse seppellito qualche

i., nonché l'obbligo della rimozione del cadavere, se attuabile senza grave incomodo, prima di procedere alla riconciliazione (cann. 1175 e 1207). I colpevoli di questa violazione dovranno sottostare, a tenore del can. 2329, all'interdetto *ab ingressu ecclesiae* (can. 2277) e ad altre pene convenienti da determinarsi dall'Ordinario.

Infine, e sempre per la stessa ragione, e cioè per la mancanza del Battesimo, gli i. non possono essere parte nei processi ecclesiastici né sono soggetti alle pene ecclesiastiche (can. 2195). Non ai primi, perché essi non soggiacciono alla potestà giudiziaria della Chiesa, né potrebbero quindi invocarla a loro favore; non agli altri, perché alla loro base c'è sempre o una legge (can. 2195 § 1) o almeno un precetto (can. 2195 § 2), ambedue muniti di sanzione penale canonica, la quale non li riguarda affatto. Tuttavia, secondo quanto dispone il can. 2027 § 1, sono ammessi, quali testi, nelle cause di beatificazione e canonizzazione dei servi di Dio, perché la conoscenza dei fatti eventualmente controversi nonché la sincerità e l'oggettività richieste non sono patrimonio esclusivo dei battezzati né è da ritenersi che la sola infedeltà, in quanto tale, costituisca grave eccezione nell'eventualità che qualche i. fosse chiamato a deporre nelle altre cause (can. 1756 e sgg.).

Ma il Battesimo, come sopra si è detto (can. 737 § 1), è la porta degli altri Sacramenti, porta che rimane sempre aperta, per il divin volere, a tutte le anime, ed è anche il fondamento sul quale tutti quanti gli uomini sono stati chiamati dalla bontà e misericordia divina a costruire il loro edificio spirituale. Da ciò, dato che l'uomo è guidato nei suoi atti dalla ragione, nasce il magistero ecclesiastico, che Gesù affidò alla Chiesa (can. 1322 § 1) e che essa ha non soltanto il diritto, ma anche lo stretto obbligo di svolgere liberamente in tutto il mondo e verso tutte le anime. Se battezzate, e quindi cristiane, perché abbiano sempre il pascolo necessario per il loro mantenimento spirituale; se non ancora battezzate, ed allora i., perché, come di dovere, ricevano il Sacramento dell'incorporazione al Cristo e rientrino a far parte di quel gregge, che egli, vero Pastore, guida alle regioni della luce e della pace, servendosi però per questo scopo dell'attività della Chiesa.

Ossequiente a questo divino precetto, essa non soltanto mandò e manda tuttora ovunque i suoi missionari, ma, volendo far opera durevole, formò quel complesso di leggi, che costituiscono il diritto missionario, il quale, sviluppato, accresciuto, improntato a un dinamismo forse unico nella legislazione canonica, si trova espresso nel can. 252 ove si delinea la competenza della Congregazione di Propaganda Fide, che è il centro propulsore di tutta quanta l'attività missionaria; nei cann. dal 293 al 311, riguardanti l'organizzazione gerarchica stabilita per quei territori; nel can. 1350 § 1, estensibile pure agli i. qualora essi si trovino in quei luoghi; ed in altri canoni ancora.

Questo magistero, che la Chiesa è tenuta a svolgere nei riguardi delle anime non soltanto in quanto singole, ma anche in quanto costituenti nazioni o Stati, ha, fra le altre, due notevoli qualità: l'universalità e la libertà. La Chiesa infatti è stata costituita da Gesù maestra e custode non solo delle verità soprannaturali, ma pure di quelle naturali riguardanti lo *ius divinum*, sia naturale che positivo. Tale, p. es., il matrimonio, istituzione prevalentemente di diritto naturale. In questa e simili istituzioni i dettami della Chiesa legano pure gli i., anzi, in forza di questi diritti superiori e supremi, la Chiesa non oltrepasserebbe, certo, i limiti della giustizia, usando la forza coercitiva, se necessaria, e perfino quella armata, se indispensabile, qualora essa si vedesse costretta a ricorrere al noto principio: *vis vi repellitur*. Si potrebbe domandare, a questo proposito, quale sia l'autorità competente per stabilire gli impedimenti, le condizioni, le formalità ecc. del contratto matrimoniale quando gli i. contraggono tra loro (caso questo da non confondersi con gli altri nei quali contrassero con una parte battezzata nella Chiesa cattolica oppure convertita dall'eresia o dallo scisma, ove, a tenore del can. 1070 § 1, sorgerebbe l'impedimento dirimente della disparità di culto e all'infuori di essa). Risponde il can. 1038 § 1, quando stabilisce: « Spetta esclusivamente alla suprema autorità ecclesiastica dichiarare autenticamente i casi nei quali il diritto divino vieta o dirime il matrimonio ». In altre parole, nel caso prospettato, se si tratta di impedimenti di diritto divino, l'unica autorità competente è la Chiesa; ove però, si tratti di altri impedimenti e di altre formalità, l'autorità competente è quella civile, unica che rimane, ammesso che la Chiesa non abbia giurisdizione sugli i., se non nelle materie regolate dal diritto divino e nella misura, in cui esso vi incide.

D'altra parte, pur consapevole della gravità dell'obbligo che gli i. hanno di ricevere il Battesimo per conseguire la loro eterna salvezza, la Chiesa, ispirandosi ai principi morali e teologici che regolano di fatto l'umana attività, rivendica per gli stessi i. la più ampia libertà, stabilendo nel can. 1351: « Che nessuno sia costretto per la forza ad abbracciare la fede cattolica ». Su questo principio si basano le leggi riguardanti il conferimento del Battesimo ai figli degli i. (can. 750), ispirate, certo, a quel fine senso storico che in grado sommo possiede la Chiesa, ma dimananti pure dal rispetto che essa ha sempre dimostrato verso l'umana libertà, che va gelosamente rispettata anche nei genitori indigeni, i quali non perché tali sono da ritenersi minorati nel diritto naturale e nella corrispondente patria potestà, che hanno ed esercitano sui loro figli, come luminosamente spiega l'Aquinate. Per il peccato di infedeltà, v. FEDE, *peccati contro la*; INCREDULITÀ).

BIBL.: Oltre alle fonti della divina Rivelazione, *Mt.* 18, sgg.; *Lc.* 22, 29; *Io.* 10, 11 sgg., per la dottrina v. *Sum. Theol.*, 1ª, qq. 19, 23; 1ª-2ªᵉ, qq. 1, 3; q. 68, a 10; L. Billot, *De Ecclesia Christi*, Roma 1921, passim; E. Tanurg, *Infidelité*, in DThC, VII, II, coll. 1930-34; R. M. Schultes, *De Ecclesia catholica praelectiones apologeticae*, Parigi 1931, passim; R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, ivi 1945, passim. Per il diritto pubblico: cf. A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, II, 2ª ed., Città del Vaticano 1935, pp. 25 sgg., 160 sgg.; L. Bender, *Ius publicum ecclesiasticum*, Bussum 1948, ove alle pp. 11-12 è abbondante bibliografia. – Per il diritto canonico: A. Toso, *Commentaria minora*, I, Torino-Roma 1921, p. 25 sgg.; G. Michiels, *Normae generales iuris canonici*, I, Lublino 1929, p. 283 sgg.; A. Van Hove, *De legibus*, Malines-Roma 1930, pp. 194-77; Ch. Berutti, *Institutiones iuris canonici*, II, Torino-Roma 1936, pp. 72 sgg., 77 sgg.; A. Vermeersch-J. Creusen, *Epitome iuris canonici*, I, 5ª ed., Malines-Roma 1937, n. 106; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, Vicenza 1942, pp. 61-63. – Per il diritto missionario: A. Resemans, *De competentia civili in vinculum coniugale infidelium*, Roma 1887; D. Munerati, *De iure missionariorum*, Torino 1905, passim; Th. Grenhug, *Ius missionarium*, I, Steyl 1925, passim; G. Vromant, *Ius missionariorum*, *De Matrimonio*, 2ª ed., Parigi 1938, passim. Alvarez Menéndez

INFEDELTÀ, v. FEDE, PECCATI contro la.

INFERI: I. DISCESA DI CRISTO agli: v. LIMBO; PILATO; APOCRIFI di; II. Per le religioni non cristiane: v. MORTI, MONDO SOTTERRANEO dei.

INFERMIERE DELL'ADDOLORATA. - Il 27 sett. 1850 Giovanna Franchi, insieme con altre ragazze, sotto la guida del penitenziere e con l'approvazione dell'Ordinario diocesano, diede inizio all'Istituto nella chiesa di S. Nazzaro, a Como. La piccola comunità da principio si chiamò Congregazione delle Suore Infermiere di carità, e nella Pasqua del 1858 ebbe la facoltà di fare indossare ai membri un abito religioso.

Nel Natale del 1862, con l'approvazione delle costituzioni, l'Istituto divenne di diritto diocesano, passando poi di diritto pontificio con il decreto di lode e l'appro-

vazione temporanea delle costituzioni il 25 genn. 1935. L'approvazione definitiva si ebbe l'8 giugno 1942.

Lo scopo speciale dell'Istituto è l'assistenza spirituale e corporale degli infermi, nelle cliniche e nelle case di cura, come nelle case private, ma solo di giorno, a titolo gratuito, con preferenza ai poveri. Le suore assistono pure i vecchi nei ricoveri.

Nel 1942 le suore erano ca. 180, distribuite in 5 case.

BIBL.: Archivio S. Congregazione dei Religiosi, C. 106.
Agostino Pugliese

INFERMITÀ. - L'i. è una delle cause di scusa o dispensa dalle leggi ecclesiastiche. Talvolta è sufficente l'i. leggera, talvolta invece si richiede l'i. grave e in qualche caso lo stesso pericolo di morte (v. MORTE, PERICOLO di).

1. L'i. non grave esime dall'obbligo di ascoltare la Messa nei giorni festivi di precetto; ché anzi è sufficente un lieve incomodo di salute, se prudentemente si teme che, ascoltando la Messa, abbia ad aggravarsi. 2. L'i. data anche solo dallo stato di debolezza o temuta per l'insufficente potere nutritivo dei cibi di magro, come pure il timore che i cibi di magro abbiano a pregiudicare l'effetto benefico delle medicine prescritte dal medico, è causa sufficente per scusare dalla legge dell'astinenza. 3. Gli stessi motivi di debolezza di complessione, lo stato di convalescenza, il mal di capo o l'insonnia, scusano dalla legge del digiuno ecclesiastico. 4. L'i. che rende possibile la Comunione sotto forma di viatico, scusa senz'altro dal digiuno eucaristico. Anzi, finché dura il pericolo di morte, il malato può ricevere non digiuno la S. Comunione anche quotidianamente (can. 864 §§ 2, 3). Inoltre gli infermi degenti da un mese, senza speranza di pronta guarigione, possono, con il consiglio del confessore, comunicarsi una o due volte la settimana, ancorché abbiano preso medicine o altro per modo di bevanda (can. 858 § 2). 5. L'i. grave, sebbene non pericolosa, autorizza le religiose a richiedere qualsiasi sacerdote approvato dall'Ordinario del luogo per le confessioni delle donne, sebbene non deputato per le religiose, e confessarsi da lui durante la malattia, quante volte desiderino (can. 523). 6. L'i. grave scusa anche dall'integrità della Confessione: quando cioè l'infermo per la debolezza non riesce a farsi intendere, o si teme abbia da venir meno o a stancarsi eccessivamente nel confessare tutte le sue colpe. 7. Infine, gli infermi anche non gravi, impediti di fare o prendere parte al pio esercizio della *Via Crucis*, possono lucrarne le indulgenze anche solo tenendo in mano il Crocifisso benedetto e recitando venti *Pater*, *Ave* e *Gloria*. Gli infermi più gravi, impossibilitati anche a ciò, possono limitarsi a baciare o a guardare il Crocifisso, benché tenuto in mano da altri, e a recitare qualche breve preghiera o giaculatoria in memoria della Passione e Morte di N. S. Gesù Cristo (S. Penitenzieria Apost., 25 marzo 1931; AAS, 23 [1931], p. 167).

Riguardo alle i. che si richiedono per ricevere l'Estrema Unzione, v. sotto questa voce; per i problemi pastorali e ascetici attinenti all'i.: v. SOFFERENZA.

BIBL.: G. Reverdini, *Apostolato per la frequenza della S. Comunione agli ammalati*, Genova s. d.; D. Iorio, *La Comunione agli infermi*, Roma 1931; G. Bussolari, *Pia associazione pro infirmis*, Modena 1932; L. Génin, *Per te, sorella infermiera, e per la tua formazione morale*, trad. di B. Soldati-Bargigli, Torino 1936; R. Biot, *A servizio della persona umana*, ivi 1939; F. M. Cappello, *De Extrema Unctione*, Torino-Roma 1942, n. 228. id., *De Sacramentis*, I, 5ª ed., ivi 1947, nn. 390, 468; id., *De poenitentia*, 5ª ed., ivi 1947, nn. 167, 298, 395 sgg. Andrea Gennaro

INFERNO. - È, secondo la dottrina cattolica, il luogo nel quale sono eternamente puniti gli angeli ribelli e gli uomini morti in peccato mortale.

Etimologicamente deriva dal lat. *infernus* « luogo inferiore, sotterraneo » e corrisponde al gr. ᾅδης « luogo tenebroso » (da α privativa e la radice ἰδ [« vedere »]) e al germanico *Hole* (tedesco *Hölle*, inglese *hell*), che significa caverna. L'ebraico *šĕ'ôl* sembra derivare da *šā'al*, *fodit, excavit* e indica: fossa, cavità oscura, vuoto. Questa interpretazione è confermata da *Gen.* 37, 35; *Num.* 16, 30; *Deut.* 32, 22; *Iob* 10, 21-22; *Ps.* 85, 13; *Prov.* 15, 24; *Is.* 14, 9; *Ez.* 31, 15. Altri preferiscono dare alla radice *šā'al* il significato *poposcit*, che indicherebbe una voragine insaziabile, che divora gli uomini, o anche un luogo d'interrogazione, quasi domicilio degli spiriti, che venivano consultati (cf. *Prov.* 27, 20; 30, 16; *Is.* 5, 14; *Ps.* 6, 6; 89, 49).

SOMMARIO: I. Esistenza dell'i. - II. Natura delle pene dell'i. - III. Proprietà delle pene dell'i. - IV. Iconografia.

I. ESISTENZA DELL'I. - Gli Ebrei, come tutti i popoli antichi, ammettevano la sopravvivenza dell'uomo dopo la morte. Ritenevano che tutti i morti (*Ps.* 89, 49; *Iob* 3, 13-19) scendessero nello *šĕ'ôl*, immensa caverna, grande come una regione (*Iob* 10, 21-22; *Ps.* 88, 13), divisa in settori di diversa profondità (*Is.* 14, 15; *Ez.* 32, 23), poeticamente concepita come un profondo abisso, quasi un mostro insaziabile (*Ps.* 144, 7; *Prov.* 1, 12; 27, 20; 30, 15), che non restituisce più la sua preda (*Iob* 7, 9; 14, 12; 16, 22; 17, 13-16). Luogo tenebroso, ove « nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat » (*Iob* 10, 21), viene descritto come una tetra prigione, chiusa da porte e sbarre (*Is.* 38, 10; *Iob* 38, 17; *Ps.* 9, 14; 107, 18). Ivi i morti, comunemente detti *rĕphā'îm* (deboli, spossati), conducono una vita dimezzata, ombratile, senza conoscenza e volontà, quasi immersi in profondo letargo (*Iob* 14, 12).

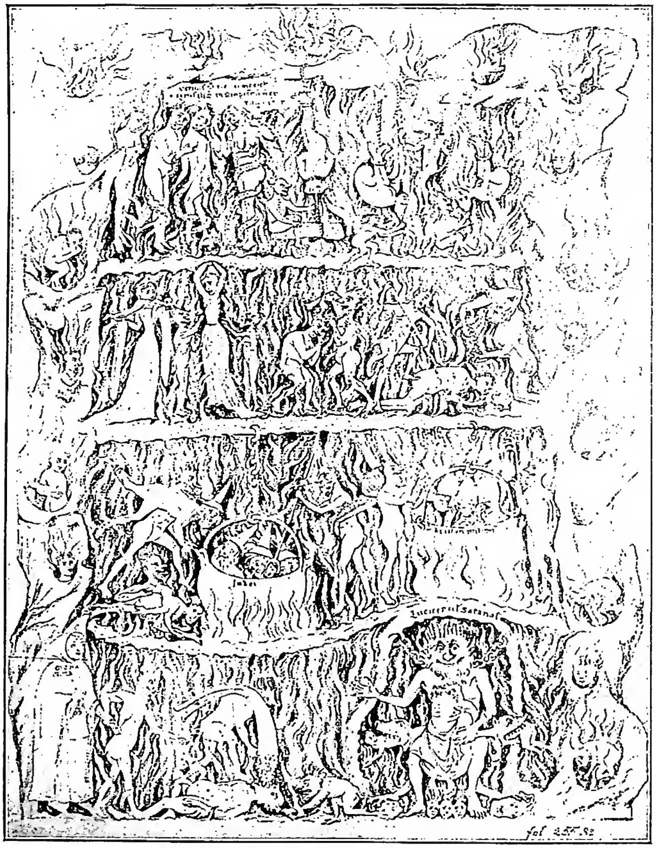
Questa vaga concezione dell'oltretomba, che prescinde da una netta distinzione della sorte dei buoni da quella dei cattivi, è dominante nei libri storici (*Pentateuco*, *Giudici*, *Re*), viene leggermente modificata nei libri morali (*Giobbe*, *Salmi*, *Proverbi*, *Ecclesiaste*), in cui dall'angoscioso spettacolo delle ingiustizie di questa terra si assurge al concetto di una sanzione nell'al di là (*Prov.* 11, 4; *Eccl.* 12, 13-14). L'accenno prende contorni precisi nei Profeti, che a forti tinte descrivono il castigo ultraterreno dei malvagi: *Is.* 66, 23-24: « Tutti verranno a prostrarsi innanzi a me e uscendo dalle mura, vedranno i cadaveri degli uomini che si sono ribellati contro di me, poiché il loro verme non morirà e il loro fuoco non si estinguerà e saranno in orrore ad ogni uomo ». È la grande visione profetica del castigo eterno, che prende lo spunto dal macabro spettacolo della valle di Ennom presso Gerusalemme. La descrizione si ripete in *Iudt.* 16, 20-21: « Guai alle genti, che s'innalzano contro il mio popolo: il Signore, l'Onnipotente, li punirà nel giorno del Giudizio, quando manderà fuoco e vermi nelle loro carni, sicché urlino dal dolore in eterno ». Daniele (12, 1-2), annunziando per primo la resurrezione dei cattivi in vista di un giudizio di condanna, dice chiaramente: « Molti che dormono nella polvere si sveglieranno: gli uni per la vita eterna, gli altri per un obrobrio e un'infamia eterna ». Analoghi motivi sono svolti da *Is.* 14, 9-20; 33, 14; *Ez.* 32, 23; *Zach.* 5, 1-11; *Mal.* 4, 1-3.

Questa fede nella retribuzione ultraterrena, che fino al sec. III a. C. era delle anime elette e dei grandi veggenti d'Israele, divenne comune dopo la persecuzione religiosa di Antioco IV, sotto cui molti giudei subirono il martirio. La vista degli eroi, che per essere fedeli a Dio avevano sacrificato la vita, approfondì nell'animo dei perseguitati l'idea del premio dei buoni e del castigo degli empi. Questa fede vibra nelle parole della madre dei Maccabei e dei suoi sette figli, in cui l'annunzio del castigo eterno è fieramente lanciato in faccia ai persecutori (*II Mach.* 7, 1-39), e permea tutto il libro della *Sapienza*, secondo cui i cattivi saranno oppressi da indicibili pene e inutilmente gemeranno nel Giudizio universale, quando saranno testimoni della felicità dei giusti (5, 3-13).

Il precursore, anello dei due Testamenti, riepiloga la dottrina del Vecchio nel grido penitenziale: « Razza di vipere, chi vi ha suggerito di fuggire dall'ira ventura? Fate dunque degni frutti di penitenza » (*Mt.* 3, 7) e apre il Nuovo additando nel Messia già venuto colui che « tiene il ventilabro per vagliare il grano: e ripulirà la sua aia e ammasserà il frumento

nel granaio e brucerà la paglia ad un fuoco, che mai non si estinguerà » (*Lc.* 3, 7, 17). L'idea del fuoco inestinguibile unita a quella del verme che non muore, già potentemente sceneggiata da *Is.* 66, 23-24, ripetuta da *Iudt.* 16, 20-21, ripresa da s. Giovanni, ritorna costantemente sulle labbra di Gesù, che la congiunge con la macabra immagine della gehenna (molte volte nei Sinottici). Questo vocabolo è composto da *gê'* (« valle ») e da Hinnōm (probabilmente il nome dell'antico proprietario iebuseo). Con tale denominazione toponimica s'indicava un burrone a sud-ovest di Gerusalemme, tristemente famoso perché ivi Achaz (*II Reg.* 16, 3) e Manasse (*ibid.* 21, 6) avevano immolato e bruciato in onore di Moloch delle vittime umane, specialmente dei bambini. L'orrendo delitto, ripetuto in seguito dai Giudei, fu stigmatizzato da Geremia (7, 31-32; 19, 4-7; 31, 38-40) e da Ezechiele (20, 30-31). Da quel tempo al sinistro nome andava unita l'idea del fuoco divoratore delle vittime e dei vermi, che lentamente consumavano i cadaveri insepolti. Gesù, evocando quest'immagine storico-profetica, scolpiva nella mente degli uditori un'idea forte e appropriata del castigo eterno dei cattivi. Nella sua predicazione indicò i candidati alla gehenna negli insultatori dei fratelli (*Mt.* 5, 21-26), negli ipocriti (*Mt.* 11, 23; 23, 15; 24, 51; *Lc.* 10, 15), negli apostati (*Mt.* 10, 28; *Lc.* 12, 5), in coloro che vogliono servire due padroni (*Lc.* 5, 29-30; 18, 9). Di particolare forza la frase : « E se la tua mano ti avrà scandalizzato, tagliala; è meglio rimanere debole, che con due mani essere gettato nella gehenna, nel fuoco inestinguibile (πῦρ τὸ ἄσβετον) dove il loro verme non muore e il fuoco non si spegne » (*Mc.* 9, 42-43). Inoltre, sotto il tenue velo delle parabole evangeliche Gesù lasciò chiaramente intravvedere le prospettive dell'eterna dannazione : la zizzania sarà gettata nel fuoco : « sic erit in consummatione saeculi... mittent eos in caminum ignis (εἰς τὴν χάμινον τοῦ πυρός); ibi erit fletus et stridor dentium » (*Mt.* 13, 40-42); nella retata dei pesci, i cattivi saranno gettati via (*Mt.* 13, 47-50); nel banchetto nuziale chi non indosserà la veste nuziale sarà gettato « in tenebras exteriores » (*Mt.* 22, 1-14); le vergini stolte rimarranno fuori della porta (*Mt.* 25, 1-13); il servo infingardo sarà cacciato dalla casa del padrone (*Mt.* 25, 14, 30; *Lc.* 19, 1-28).

Nel grande discorso escatologico Gesù preannuncia che nel Giudizio universale il Signore separerà i buoni dai cattivi e a questi rivolgerà le parole: « Allontanatevi da me, maledetti, andate al fuoco eterno (εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον), che fu preparato al diavolo e ai suoi angeli... E questi se ne andranno al supplizio eterno e i giusti alla vita eterna » (*Mt.* 25, 31-46).



(*da Herrad di Landsberg, Hortus Deliciarum, Strasburgo 1901, tav. 73*)
INFERNO - Miniatura dell'*Hortus Deliciarum* (da copia), fol. 255r - Parigi, Biblioteca nazionale.

Gli Apostoli riecheggiano l'insegnamento del Maestro. S. Paolo enumera più volte i peccati che escludono dal regno di Dio (*Rom.* 2, 7-9; *I Cor.* 6, 9-10; *Gal.* 5, 19-21; *Eph.* 5, 5) e richiama al pensiero dei Tessalonicesi la giustizia ultraterrena, per la quale i perseguitati troveranno consolazioni e i persecutori «paenas dabunt in interitu aeternas » (*II Thess.* 1, 9). S. Pietro con immaginose espressioni preannunzia agli empi il patimento futuro : « Hi sunt fontes sine aqua et nebulae turbinibus exagitatae quibus caligo tenebrarum reservantur » (*II Pt.* 2, 12-17). S. Giuda rievoca il castigo della Pentapoli per ammonire i sodomiti « exemplum ignis aeterni paenas sustinentes » (*Iud.* 7) e paragona i peccatori a stelle erranti « quibus procella tenebrarum servata est in aeternum » (*Iud.* 13). S. Giovanni nell'*Apocalisse* parla dell'abisso, di cui Satana è il re (9, 11), perché ne possiede le chiavi (9, 1); quando apre le porte per scatenare sul mondo i suoi satelliti « dal pozzo esce un fumo, come quello di una grande fornace, da cui rimangono oscurati il sole e l'aria » (9, 2). Dall'abisso sbucano l'anticristo, la bestia e la moltitudine dei demoni, figurati nell'esercito delle cavallette (11, 7; 17, 8). Un angelo rigetterà Satana nel suo sprofondo e ne chiuderà ermeticamente l'orifizio, perché non inganni più le genti (20, 1-3). La lotta tra le potenze infernali e la Chiesa, tra la città di Dio e quella di Satana, adombrata in *Mt.* 16, 18, è qui più ampiamente delineata e nell'intervento dell'angelo vendicatore si indica il compimento della promessa : *Non praevalebunt.*

L'imponente complesso dei dati biblici intorno all'i. gravò sulle menti delle prime generazioni cristiane, che eroicamente sostennero persecuzioni e martiri nell'incrollabile speranza del premio e imitando gli intrepidi

Maccabei minacciarono ai carnefici e a tutti i malvagi (increduli, eretici, scostumati) il fuoco eterno (Ignazio M., *Eph.*, 16, 1; *Martyrium Polycarpi*, 2, 3; *Epistola ad Diognetum*, 10, 7; s. Giustino, *Apol.*, I, 21: PG 6, 361; s. Ireneo, *Adv. Haeres.*, 4, 28, 2: PG 7, 1061; Tertulliano, *Apologet.*, 48: PL 1, 527; s. Cipriano, *Ad Demetr.* 24: PL 4, 561). Il pacifico possesso di questa fede fu turbato al sec. III da Origene, che insistendo sulla misericordia di Dio e sul fine medicinale delle pene, ritenne che il fuoco eterno della Scrittura avesse il semplice fine pedagogico di stornare l'animo dei semplici dal peccato, ma che in realtà non fosse tale perché l'uomo, conservando anche nell'al di là il libero arbitrio, dopo indefinite prove si sarebbe purificato e avrebbe conseguito la felicità. Questo sistema, detto ἀποκατάστασις (*restitutio*), adombrato nel *De principiis*, 3, 6, 6: PG 11, 338, provocò in tutto l'Oriente una forte reazione, capeggiata da Pietro e da Alessandro di Alessandria, Eustazio di Antiochia, Metodio di Olimpia. Anche s. Atanasio ed Eusebio di Cesarea, che ammiravano il grande maestro, gli furono contrari. Soltanto qualche monaco (cf. Epifanio, *Ep. ad Io. Hier.*, 5: PG 42, 385) ne accettò la comoda teoria, dalla quale non fu totalmente alieno s. Gregorio di Nissa (*Oratio catechetica magna*, 26: PG 45, 69). In Occidente invece la dottrina origeniana guadagnò tardivi, ma numerosi e spinti fautori tra preti, monaci e soprattutto tra secolari dediti al vizio, come attesta s. Girolamo (*Ep.* 62, 2; 83; 3, 127, 9). Lo stesso Santo, che per qualche tempo aveva caldeggiata la nuova teoria, dopo il 396 la rigettò bollandola con parole di fuoco: « Si... omnium restitutio fiet, quae distantia erit inter Matrem Domini et victimas libidinum publicarum? Idemne erit diabolus et Gabriel? Idem Apostoli et daemones? » (*In Ion.*, 3, 6: PL 25, 1142). Ma sopitasi la controversia con Rufino, nell'animo del vecchio dottore sembrò rivivere l'idea origeniana (*Dial. adv. Pelagianos*, 1, 28: PL 23, 544). Lo stesso s. Ambrogio, affascinato dal nome e dall'autorità del didascalo alessandrino, non riuscì a tenersi totalmente immune dalla erronea opinione (*De Iacob*, 1, 6, 26: PL 14, coll. 630-39; cf. I. Tixeront, *Histoire des dogmes*, II, 9ª ed., Parigi 1931, p. 334).

Intanto nell'Oriente continuava il corso della vera tradizione attraverso le chiare testimonianze dei siro-palestinesi (s. Efrem, *Sermo de fine*, 8; s. Cirillo di Gerusalemme, *Catech.*, 18, 18: PG 33, 1040), dei Cappadoci (s. Basilio, *Hom. in Ps.* 28, 8: PG 29, 300), degli Antiocheni (s. Giovanni Crisostomo, *De Resurrectione*, 8: PG 50, 430), ai quali in Occidente si associarono s. Ilario di Poitiers (*In Mt.*, 5, 12: PL 13, 1088-89) e soprattutto s. Agostino, la cui limpida dottrina, contenuta in formole di singolare precisione (*De Civitate Dei*, 21, 17-26: PL 41, 732-36; *De haeresibus*, 43: PL 42, 96), permeò tutta l'escatologia medievale e costituì la base delle ulteriori speculazioni degli scolastici.

L'origenismo escatologico fu condannato dalla *Fides Damasi* (Denz-U, 16), da Vigilio papa (Denz-U, 211), dai Concili ecumenici Costantinopolitano II (a. 553), III (a. 680) e Niceno II (a. 787). L'errore di Arnobio (m. ca. il 327), che asseriva l'annichilamento dei dannati, non ebbe sèguito e non provocò condanna alcuna. Quando invece si diffuse presso gli orientali dissidenti l'idea del differimento della retribuzione al Giudizio universale, il Concilio Lionese II (a. 1274) definì che quanti muoiono in peccato mortale « mox in infernum descendere » (Denz-U, 464). Questa dottrina fu nuovamente sancita da Benedetto XII (Denz-U, 531) e dal Concilio di Firenze (Denz-U, 693). Molte altre sono le definizioni della Chiesa concernenti l'i. (v. Denz-U, 40, 410, 429, 835, 1290, 1526).

II. Natura delle pene dell'i. – Peccando, l'uomo si allontana colpevolmente da Dio suo ultimo fine (« aversio ab incommutabili bono ») e aderisce ad un oggetto creato, da cui trae un effimero godimento (« conversio ad commutabile bonum »). A questi due aspetti del peccato corrisponde la duplice pena del danno e del senso (cf. *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 87, a. 4).

1. La pena del *danno* (lat. *damnum* = « perdita », « disgrazia ») è la privazione del possesso di Dio, solennemente indicata nelle parole « Discedite a me, maledicti » (*Mt.* 25, 41). Altri testi biblici suggeriscono la stessa idea (*Mt.* 25, 10-12; *I Cor.* 6, 9; *Apoc.* 22, 15), che i Padri svolgono con ampiezza e profondità (cf. s. Giovanni Crisostomo, *In Mt. hom.*, 23, 9: PG 57, 317; s. Agostino, *Enchiridion*, 112: PL 40, 285). Questa pena, che è tanto grande quanto Dio (« paena damnati est infinita, quia est amissio boni infiniti »: *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 87, a. 4), costituisce essenzialmente l'i. L'anima, finché rimane nel corpo, non ha coscienza della profonda capacità della sua natura, perché il fascino delle cose finite attutisce l'insoddisfatta brama dell'Infinito. Al momento della morte, l'incantesimo delle cose transeunti svanisce e per l'intuizione propria degli spiriti percepisce nitido il suo rapporto di creatura, che subito provoca l'incoercibile gravitazione del suo essere verso il centro universale degli spiriti. Quest'innata spinta verso Dio, che metafisicamente condiziona l'esistenza creaturale dell'anima, le disvela le smisurate profondità della sua natura, che solo Dio potrebbe colmare; nello stesso istante percepisce che la sua ostinata ribellione a Dio sottrarrà per sempre alla sua esigente fame la sazietà del pane divino. Così si attua il più tragico divorzio tra Dio e l'anima. L'eterna ripudiata invano tende per moto istintivo verso Dio poiché per volontà immutabilmente depravata lo odia e da esso si sente respinta. Quest' interna dilaniante contraddizione costituisce l'essenza dell'i. e provoca nel dannato il frenetico moto della disperazione, che Dante ha potentemente sceneggiato nelle terzine, ove descrive il rumoreggiare incomposto della « perduta gente » (*Inf.*, III, 22-30).

L'incomposta rabbia dei reprobi, alimentata dal rimorso impenitente, è il verme che non muore, il favoloso avvoltoio che divora le rinascenti viscere di chi rivive nella morte. Arrovellati nel turbinio di sofferenze sempre nuove, gli eterni espatriati esplodono nell'irosa rivolta contro Dio, che bestemmiano, e nell'odio geloso contro tutti gli uomini, anche parenti prossimi, che maledicono (cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 34, a. 1; 3ª, *Suppl.*, q. 98, a. 1-2, 5-6; *Compendium Theologiae*, 174; Dante, *Inf.*, 3, 103-105). Così, per una sequela di atti ispirati all'odio disperatamente impotente, i dannati esperimentano con crescente amarezza il duro pungolo di quella morte immortale, che costituisce il « summum malorum » (*Sum. Theol.*, 3ª, *suppl.*, q. 98, a. 6, ad 3), per cui inorridiva l'anima mite di s. Bernardo: « Horreo vermem mordacem et mortem vivacem, horreo incidere in manus mortis viventis et vitae morientis » (*De consideratione*, 5, 12: PL 182, 803).

2. La pena del *senso* (così chiamata perché prodotta dalle cose sensibili, divenute strumento della divina vendetta) s'aggiunge alla cruciante privazione di Dio, come un suo complemento. È indicata nelle parole del Giudice Divino: « Ite in ignem aeternum » (*Mt.* 25, 41), in molti altri passi della Scrittura (*Mt.* 8, 12; *Mc.* 43, 47; 9, *Lc.* 16, 28; *Iud.* 6) e nel costante insegnamento della Tradizione.

La pena del senso è l'ostilità del creato, che si erge contro il reprobo come strumento efficace della giustizia vendicativa. L'uomo tende verso Dio, come al bene supremo, e tende anche con slancio spontaneo verso l'universo creato, riflesso della bontà divina. Tra queste tendenze non c'è incompatibilità, ma subordinazione. L'uomo può volgersi verso le

(*fot. Bromostampa*)

INFERNO - S. Francesca Romana condotta in visione da un angelo assiste alle pene dell'i. Affresco di scuola di Antoniazzo Romano (sec. XV) - Roma, convento di Tor de' Specchi.

creature non come un fine a sé, ma come scala al Creatore; posto nell'alternativa di rispettare o di violare questa gerarchia di valori, l'uomo peccando opta per la creatura, sostituendola al Creatore. Al momento della morte, l'impenitente, che ha sconvolto il piano divino, è colpito dal suo stesso disordine (cf. *C. Gent.* 4, 146). Dio rigettato si ritira, il creato prescelto s'avanza e nella crucifiggente finitezza dei suoi elementi coarta e stringe lo spirito malvagio.

Tra questi elementi la Scrittura (*Mt.* 13, 4-42; 25, 41; *II Pt.* 2, 6; *Iud.* 7) e la Tradizione (v. sopra) enumerano, a preferenza, il fuoco, che per un complesso di dati positivi è comunemente ritenuto reale, non metaforico (cf. A. Michel, *Feu de l'enfer*, in DThC, VI, coll. 1196-2225). Come il fuoco materiale possa affliggere i puri spiriti, quali il demonio e le anime dannate prima della risurrezione della carne, è certamente misterioso. S. Tommaso, prendendo lo spunto da alcuni testi biblici (*II Pt.* 2, 4; *Apoc.* 20, 1-3; *Iud.* 6), ritenne che il fuoco *per modum alligationis* impedisca, in un tormentoso costringimento, il libero moto dello spirito, che così cade in una nuova sconfinata angoscia (*De Veritate*, q. 26, a. 1; *C. Gent.* 4, 90; *Sum. Theol.*, 3^a, *Suppl.*, q. 70, a. 3).

Altri insistendo sull'effetto specifico del fuoco, che è quello di bruciare, sostennero che quello dell'i. emana delle qualità soprannaturalmente dolorifere (Suárez, *De Angelis*, disp. 18, n. 14), oppure son d'avviso che quel fuoco, come strumento nelle mani di Dio, sia elevato a produrre un effetto superiore alla sua natura, alla stessa maniera che i Sacramenti, riti sensibili, santificano l'anima, che è spirituale (Lessio, *De perfectionibus moribusque divinis*, 13, 30, 216). Qualunque sia il giudizio riserbato a queste spiegazioni, è sempre vero l'insegnamento di s. Agostino: « Quamvis miris tamen veris modis etiam spiritus incorporeos potest paena corporalis ignis affligere » (*De Civitate Dei*, 21, 10: PL 41, 724).

III. Proprietà delle pene dell'i. – Le pene dell'i., se sono per tutti immutabili ed eterne, hanno tuttavia un grado maggiore o minore di gravità, proporzionato al numero e alla malizia dei peccati.

L'*ineguaglianza* delle pene è affermata dalla Scrittura (*Sap.* 6, 6-7; *Mt.* 10, 15; 11, 22; *Apoc.* 18, 7) e dai Padri, di cui s. Gregorio Magno sintetizza il pensiero: « Quantum exigit culpa, tantum illic sentitur paena » (*Dial.* 4, 43: PL 77, 401). La Chiesa ha sancito con il suo magistero infallibile (nel II Concilio Lionese: « paenis tamen disparibus puniendas »; Denz-U, 464, cf. 429, 693) questa verità, che è un'esigenza della giustizia (cf. s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 3^a, *Suppl.*, q. 69, a. 5).

L'*immutabilità* dei tormenti dell'i. fu negata da Prudenzio (*Hymnus de lumine paschali*: PL 59, 828) e da alcuni teologi medievali (Gilberto Porretano, Pietro Lombardo, Prepositino di Cremona), che ne ammisero una certa mitigazione per le preghiere e i suffragi dei fedeli. S. Tommaso rigettò quest'opinione come « praesumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria et vana » (*Sum. Theol.*, 3^a, *Suppl.*, q. 71, a. C). Lo stesso giudizio deve essere dato dei recenti tentativi di Giorgio Mivart (sec. XIX) e di Alonso Getino (m. nel 1946) di dimostrare tollerabili o mitigabili le pene dell'i.

L'*eternità* dell'i. è formalmente asserita dalla Scrittura (*Mt.* 25, 46; *Mc.* 9, 42; *Apoc.* 14, 11; 20, 10) e dalla Tradizione (v. sopra), di cui s. Agostino raccoglie tutti gli elementi quando afferma « multum absurdum est » (*De Civitate Dei*, 21, 32: PL 41, 736) voler escludere l'eternità dell'i. dalla frase del Signore: « Ibunt in supplicium aeternum » (*Mt.* 25, 46). La Chiesa ha solennemente definito questa verità nel simbolo *Quicumque* (Denz-U, 40) e nel Concilio Lateranense IV (*op. cit.*, 429). Questo dogma fu lo scoglio contro cui urtò Origene ed è lo scandalo dei miscredenti di tutte le epoche (Celso, unitari, protestanti liberali, razionalisti).

La ragione s'arresta davanti a questo mistero di giustizia e si limita a dimostrare la non assurdità del piano divino. Il peccato e la pena stanno tra di loro come il concavo e il convesso; avendo il peccato rispetto a Dio « quamdam infinitatem » esige una pena infinita se non nell'intensità almeno nella durata (cf. *Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 87, a. 4; 3^a, *Suppl.*, q. 99, a. 1). Il timore del castigo temporale non sarebbe un mezzo efficace contro le passioni, che offrono un godimento immediato, vincerebbe sempre il timore di una pena lontana e limitata nel tempo. Se la pena non fosse eterna, la creatura sarebbe padrona della sua sorte e il compimento dei disegni divini dipenderebbe dal capriccio umano, perché la creatura potrebbe vantarsi, dopo la ribellione del peccato, d'aver costretto Dio a dargli un giorno la sua felicità. Così l'epilogo della storia dipenderebbe dalla creatura e non da Dio.

Malgrado queste ragioni, che dimostrano la non ripugnanza del disegno divino, anche oggi, come nel passato, si grida all'impensabile crudeltà di un Dio spirante vendetta. In realtà non è Dio che si vendica, ma è il peccato, mistero d'iniquità, che attrae su di sé un mistero di giustizia. Non è Dio che getta nell'i., ma è il peccatore che *sciens et volens* vi entra: « in id quod elegerunt eos expellens » (s. Agostino, *Enarrat. in Ps.* 5, 10: PL 36, 87). Se uno si cavasse gli occhi e vivesse in eterno, sarebbe per sua colpa eternamente cieco e Dio non sarebbe crudele non restituendogli la vista (cf. *Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 87, a. 3; 3^a, *Suppl.*, q. 99, a. 1).

Bibl.: Dizionari: M. Richard, *Enfer*, in DThC, V, coll. 28-120 (con bibl.); P. Bernard, *Enfer*, in DFC, I, coll.1377-99; A. Michel, *Mitigation*, in DThC, X, coll. 1997-2009; A. Vacant, *Enfer*, in DB, II, coll. 1792-96; P. Antoine, *Enfer*, in DBs, II, coll. 1063-76; I. Chaine, *Géhenne*, *ibid.*, III, coll. 563-79; S. D. F. Salmond, *Hell*, in *A dictionary of the Bible*, II, coll. 343-46; J. Hontheim, *Hell*, in *Cath. Enc.*, VII, pp. 207-11. Manuali: I. Katschthaler, *Eschatologia*, Ratisbona 1888, pp. 64-95; D. Palmieri, *De novissimis*, Prato 1908, pp. 141-58; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, II, 17^a ed., Parigi 1934, pp. 349-429; F. Diekamp-A. Hoffmann, *Theologiae dogmaticae manuale*, IV, ivi-Roma 1934, pp. 498-515; L. Billot, *Quaestiones de novissimis*, 7^a ed., Roma 1938, pp. 48-87; G. Van Noort-I. P. Verhaar, *De novissimis*, Hilversum 1941, pp. 37-59;

M. Daffara, *De Sacramentis et de novissimis*, Torino 1944, pp. 763-85; L. Lercher-F. Dander, *Institutiones theologiae dogmaticae*, IV, II, *pars altera*, Innsbruck 1949, pp. 33-59; A. Piolanti, *De novissimis*, 3ª ed., Roma 1950, pp. 33-59. – Monografie: A. Catarino, *De bonorum praemio et supplicio malorum aeterno et vero igne inferni*, Lione 1542 (ritiene che il fuoco dell'i. sia metaforico); A. Rusca, *De inferno et statu daemonum ante mundi exitum*, Milano 1621; V. Patuzzi, *De futuro impiorum statu*, Venezia 1764; C. Passaglia, *De igne inferno non metaphorico*, Roma 1855; A. Vincenzi, *S. Gregori Nysseni et Origenis de aeternitate paenarum in vita futura cum dogmate catholico concordia*, ivi 1864 (tenta scagionare i due scrittori); F. S. Schouppe, *Il dogma dell'i.*, Torino 1890; J. Stufler, *Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod*, Innsbruck 1903; I. Mew, *Traditional aspects of Hell*, Londra 1903; F. X. Kiefl, *Die Ewigkeit der Hölle*, Paderborn 1905; I. Bautz, *Die Hölle*, Magonza 1905; A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans st Augustin*, Parigi 1912; A. Michel, *L'enfer et la règle de la foi*, ivi 1921; A. Cabassut, *La mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 23 (1927), pp. 65-70; E. Méric, *L'altra vita*, trad. it. di E. Lari, II, Torino 1927, pp. 262-84; I. Tixeront, *Histoire des dogmes*, 3 voll., Parigi 1928-31, passim; G. M. Monsabré, *Esposizione del dogma cattolico* (Quaresima 1888) conferenze 98-99, trad. it. di G. Bonomelli, Torino 1929, pp. 41-120; T. V. Gerster a Zeil, *Infernus. Tractatus dogmaticus iuxta sensum s. Bonaventurae*, ivi 1937; A. D. Sertillanges, *Il catechismo degli increduli*, trad. it., ivi 1937, pp. 287-306; H. Rondet, *Les peines de l'enfer*, in *Nouvelle revue théologique*, 67 (1940), pp. 397-427; id., *L'enfer et la conscience moderne. Peut-on être danné pour un seul péché mortel?* in *Problèmes pour la réflexion chrétienne*, Parigi 1944, pp. 99-158; R. Garrigou-Lagrange, *L'altra vita e la profondità dell'anima*, Brescia 1947, pp. 71-106; I. B. Manya, *Theologumena*: II, *De ratione peccati paenam aeternam inducentis*, Barcellona 1947; P. Parente, *Dio e l'uomo*, 2ª ed., Roma 1949, pp. 451-55; F. Cumont, *Lux perpetua*, Parigi 1949, pp. 189-235; P. Heinisch *La teologia del Vecchio Testamento*, trad. it. di D. Pintonello, ivi 1950, pp. 307-18; D. Spicq, *La révélation de l'enfer dans la Ste Ecriture*, in *Enfer* (*Foi vivante*), Parigi 1950, pp. 89-144; G. Bardy, *Les Pères de l'Eglise en face des problèmes posés par l'enfer*, *ibid*,. pp. 145-240; Ch.-V. Héris, *Le dogme de l'enfer et la théologie*, *ibid*., pp. 241-306. Antonio Piolanti

IV. Iconografia. – Le più antiche rappresentazioni dell'i. sono meramente simboliche, e nonostante possibili relazioni con le tradizioni orientali, greche e latine che descrivevano anche letterariamente i regni dell'oltretomba, compaiono assai raramente nella primitiva iconografica cristiana, ma sempre in rapporto con due scene del Nuovo Testamento: la *Liberazione di Adamo dall'i.*, come nel ciborio della basilica di S. Marco, del sec. v-vi, e la *Parabola del ricco epulone*, come in un Salterio greco della Biblioteca di Mosca, del sec. ix. L'i. è indicato da una apertura fra balze rocciose: talvolta invece è identificato con la figura di un principe con tratti ed attributi diabolici.

Questa identificazione compare con particolare frequenza nell'arte occidentale: l'i. viene rappresentato come una fauce di animale selvaggio, spaventosamente deforme, con zanne e denti acuminati, in una visione dall'alto o in uno scorcio laterale (miniatura di un manoscritto della Biblioteca di Oxford, databile verso il 1000). Eccezionalmente vengono aggiunti alla bocca infernale piedi di drago e zanne, apposti subito sotto la gola (miniatura di un Salterio medievale tedesco, ca. del 1233). Questa terribile rappresentazione animalistica, ricordata anche dai musaicisti veneti che ritrassero nella vòlta del battistero di Firenze Satana in atto di divorare i dannati, ebbe particolare fortuna nei paesi nordici. Una miniatura di un Salterio proveniente da Winchester, ora al Museo Britannico di Londra, del sec. xii, mostra palesemente l'identificazione della gola di Satana con la porta infernale, apponendo alle fauci una vera e propria porta con serrami e chiavistelli. Una incisione della bassa Renania, della metà del sec. xv, ricorda ancora tale tema e precisa tale bocca come l'ingresso al regno sotterraneo e alle case dei dannati.

Sono considerate rappresentazioni « reali » dell'i. quelle in cui compaiono gli elementi della pena, in particolare il fuoco. L'i. è pensato generalmente come una fossa o una caverna sotterranea, anche per il ricordo delle descrizioni classiche dell'Averno. Dal fondo sorgono fiamme, oppure è un torrente di fuoco che sgorga dai piedi della Croce e cola dalle piaghe del Cristo che riempe l'abisso, avvolgendo in spire i dannati. Ma le varianti sono molteplici. In una illustrazione miniata della parabola del ricco epulone, nell'Evangeliario dell'imperatore Ottone ad Aquisgrana (sec. x), l'i. è rappresentato come un precipizio infuocato, dal quale esce una testa femminile demoniaca, che porta scritta sui capelli la parola *abyssus*. Altre volte l'i. è considerato come la dimora principesca di Lucifero. Non raramente esso si trasforma in un palazzo gentilizio o in una reggia, come si trova già in un avorio del sec. ix con la scena del Giudizio (nel Museo di Londra). Nell'interno di una torre troneggia la testa gigantesca di Satana, che ingoia i dannati. Il carattere infernale dell'edificio è chiaramente indicato dalle scorte armate dei diavoli che ne fanno la guardia, e dall'ingresso fortificato, con porte, chiavistelli, torrette, ecc. In un libro di preghiere dell'inizio del sec. xv, nella Biblioteca di Londra, il tema è ulteriormente svolto, mentre ricordi di edifici infernali e della cittadella diabolica si notano ancora in Stefano Lochner. Anche nelle raffigurazioni del Giudizio universale compaiono svariate rappresentazioni dell'i., non di rado colorite da un acceso gusto del macabro e del grottesco.

Le maggiori rappresentazioni dell'i. si trovano però in Italia, dove ricoprono intere pareti. Nell'arte bizantineggiante, come a Torcello e a S. Angelo in Formis, l'i. è già suddiviso in più piani ed in diverse sezioni, dedicate a singole specie di dannati. Esse fanno parte delle raffigurazioni del Giudizio universale; così più tardi quella di Giotto, nella parete di controfacciata della capella degli Scrovegni, a Padova, ca. del 1305. Ma Giotto dedica larghissimo spazio all'i., dando forse la più completa descrizione di pene infernali, con una ricchezza di elaborazione fantastica e con tale numero di coincidenze da richiamare alla memoria le pagine dantesche. Egli si ispira direttamente alla tradizione popolare, giovandosi forse della coreografia delle sacre rappresentazioni, delle quali una, svoltasi a Firenze nel 2304, è ricordata dal Villani; è probabile che le coincidenze con la prima cantica della *Divina Commedia* dipendano dall'uso di fonti identiche. Nel centro, in basso, sta Lucifero, iconograficamente derivato dal pulpito di Pisa di Nicola Pisano. Egli divora i peccatori e ne stringe due fra le mani. Siede sopra draghi con le fauci aperte che addentano i dannati. A destra, in primo piano, si trovano quattro bolge, entro cui soffrono uomini nudi, alcuni capofitti: nello sfondo si estende un paesaggio accidentato, a balze e a rocce, dove si svolgono speciali episodi di pena, secondo la legge del taglione o del contrappasso. Il peccato talora è ripetuto, in situazione invertita e ironizzata (simonia, lussuria, gola, avarizia, ecc.). Accanto alle figure martirizzate in vari supplizi, dalla pentòla infuocata alla forca, appaiono lucertole e ranocchi-diavoli, che inforcano, straziano, arrostiscono allo spiedo le loro vittime o partecipano alle macabre rappresentazioni delle colpe. Gli umili ed i potenti, indistintamente mischiati nella pena, si dibattono nella palude devastata dal torrente di fuoco o fra le rocce.

Analoghe rappresentazioni si trovano in S. Maria Maggiore a Tuscania e nel camposanto di Pisa. Con l'affresco di Nardo di Cione, dedicato al Giudizio, ma nel quale l'i. occupa una intera parete, della Cappella Strozzi in S. Maria Novella a Firenze (poco dopo il 1350), la rappresentazione del regno infernale diventa, almeno in Italia, il commento figurato della prima cantica dantesca. Il mondo sotterraneo è visto come da un disegno in spaccato, e le singole zone, ad anelli, sono isolate singolarmente, seguendo il racconto dantesco. I primi 5 cerchi sono a loro volta divisi dal nucleo centrale dell'i. da mura e torri, cinta della città di Dite. Gl'ignavi sono separati così dai violenti, i fraudolenti sono accolti nelle malebolge, dove il pozzo si restringe in gironi rocciosi. Lucifero troneggia in basso in un lago ghiacciato, divorando i traditori. Alla visione necessariamente frammentaria non manca il fascino di una caratterizzazione del paesaggio.

Il Rinascimento italiano, pur in nuove interpretazioni stilistiche, non abbandona la concezione dantesca, anzi si giova di essa sapientemente. Basti ricordare, con i disegni del Botticelli per la *Divina Commedia*, in parte alla Biblioteca Vaticana, gli affreschi di Luca Signorelli

nel duomo di Orvieto o la barca di Caronte nel *Giudizio* di Michelangelo.

Fuori d'Italia, fra le molteplici variazioni, le rappresentazioni dell'i. si mantengono quasi medievalmente caotiche, con la suggestione di paesaggi infuocati o di cieli spettrali. Di esse importantissime quelle fiamminghe (dei Bruegel o di I. Bosch) dove al macabro, al deforme o all'informe si congiunge una sensibilità romantica per paesaggi apocalittici, sinistramente illuminati dagli incendi (v. anche DEMONIO). - Vedi tavv. CXVI-CXVII.

BIBL.: W. Molsdorf, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*, Lipsia 1926, p. 116 sg.; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, p. 261 sg.

Eugenio Battisti

INFESSURA, STEFANO. - Cronista, n. a Roma da una famiglia della piccola nobiltà abitante nel rione Trevi nella prima metà del sec. XV; m. ivi poco prima del 1500. Fu giureconsulto di valore, pretore ad Orte, lettore di diritto civile all'Università di Roma e scribasenato. Scrisse un *Diario della città di Roma*, nel quale è vivissimo il sentimento per le libertà del Comune, che lo riempie di ammirazione per Stefano Porcari (v.). Si accostò a Pomponio Leto, quantunque nel *Diario* non si dimostri un umanista. Fu un deciso partigiano dei Colonna, avverso perciò a Sisto IV, al quale non risparmiò accuse. Malgrado pecchi d'imparzialità e il suo racconto si presenti frammentario, la sua opera è preziosa come fonte storica.

BIBL.: Ed. critica a cura di O. Tommasini, *Il diario di S. I.* (*Fonti per la Storia d'Italia dell'Istituto storico italiano*, 5), Roma 1890; id., *Il diario di S. I.*, in *Archivio della Società romana di Storia patria*, 11 (1888), p. 481 sgg.; 12 (1889), p. 5 sgg.; P. Paschini, *Roma nel Rinascimento*, Bologna 1940 (v. indice).

Paolo Brezzi

INFINITÀ DIVINA: v. ATTRIBUTI DIVINI.

INFINITO. - Cio che non ha fine né limite. Se ciò di cui si nega il limite è qualche cosa di negativo ed imperfetto, si ha un i. negativo, che coincide con l'indeterminato o l'indefinito (i. potenziale); se invece si nega il limite di qualcosa di positivo e perfetto, si ha l'i. positivo (i. attuale). L'i. potenziale è ciò che non può essere mai esaurito sia nell'accrescimento che nella divisione; l'i. attuale è ciò che contiene in sé, almeno in un certo ordine, la pienezza dell'essere e della determinazione. L'i. sia attuale che potenziale può essere suddiviso in relativo e assoluto. L'i. relativo riguarda un genere particolare dell'essere, come l'i. matematico e, nella dottrina tomista, l'essenza angelica (*Sum. Theol.*, q. 50, a. 2, ad 4). L'i. assoluto invece si riferisce a tutto l'essere senza restrizioni: la materia prima, pura potenza e indeterminazione, come i. potenziale, e Dio, atto puro, perfezione e pienezza assoluta, come i. attuale.

La nozione di i. è fondamentale nella filosofia e nella scienza, fin da quando Anassimandro faceva dell'i. (ἄπειρον) il principio da cui tutto deriva; poiché, come osserva Aristotele (*Phys.*, III, 4, 203 a 1-b 15), tutti i migliori filosofi dell'antichità parlarono dell'i. come principio degli enti: dai fisici ionici, con l'infinità della materia unica originaria, a Melisso, che estende all'i. la sfera immobile di Parmenide, ad Anassagora e agli atomisti, che pongono un numero infinito di elementi in uno spazio infinito; dai Pitagorici, con l'oscura dottrina del numero pari come radice dell'i., a Platone, che trasforma l'i. pitagorico nella diade indeterminata del grande e piccolo. Ma non tardarono ad affacciarsi allo spirito greco le antinomie del finito e dell'i., come appare dai famosi argomenti di Zenone contro il moto e la divisibilità (Aristotele, *Phys.*, VI, 9, 239 b 5-40 a 18). La soluzione di tale antinomia spinse Aristotele alla chiara distinzione tra i. attuale e i. potenziale e alla negazione di ogni i. attuale nella materia (*ibid.*, III, 5-7, specialmente 206 a 9-25); tuttavia egli riconobbe, almeno incidentalmente, anche l'infinità attuale positiva nel Primo Motore, i. nel tempo e nella potenza (*ibid.*, VIII, 10,267 b 17-26), ottimo tra tutti gli enti (*Met.*, XII, 7, 1072 b 24-30). L'approfondimento della nozione di i. attuale in tutta la sua positività fu però opera della filosofia cristiana, che riconosce l'infinità come uno degli attributi divini, secondo la costituzione dogmatica del Concilio Vaticano (Denz-U, 1782).

Nella filosofia moderna fu posto esplicitamente il problema della genesi e del valore reale del concetto di i. Infatti mentre il sensismo e l'empirismo (Locke, Hobbes) negavano semplicemente la nozione di i. attuale e positivo, l'ontologismo al contrario esigeva per l'intelletto umano l'intuizione immediata dell'Ente infinito, non potendo il finito rappresentare l'i., anzi nemmeno essere concepito come tale, se non precede l'intuizione dell'i. Secondo la filosofia tradizionale invece l'intelletto umano ha il concetto di i., ma solo indiretto, analogo e per un processo di doppia negazione, in quanto, dalla considerazione dei vari gradi di realtà, forma non solo il concetto positivo di entità e perfezione, ma anche quello negativo di distinzione e conseguentemente di limite. Con la negazione di questo limite nasce il concetto di i. Tuttavia, mancando l'intuizione diretta, non è possibile passare dall'idea di i. all'affermazione della sua realtà, e nemmeno della sua possibilità; in ciò sta l'interna debolezza dell'argomento anselmiano, che dal concetto dell'infinità divina arguisce la sua reale esistenza.

In epoca recente lo sviluppo della matematica ha rimesso in rilievo le antinomie dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, prima con il calcolo infinitesimale e poi con i trasfiniti di Cantor. Né meno viva in ogni tempo è stata l'antinomia tra finito e i. nello spazio fisico, tornata in discussione sulle basi del sistema copernicano, della meccanica newtoniana, dei più moderni risultati dell'astronomia e delle recenti teorie fisiche, in particolare della teoria della relatività, che pone lo spazio come finito ma non limitato.

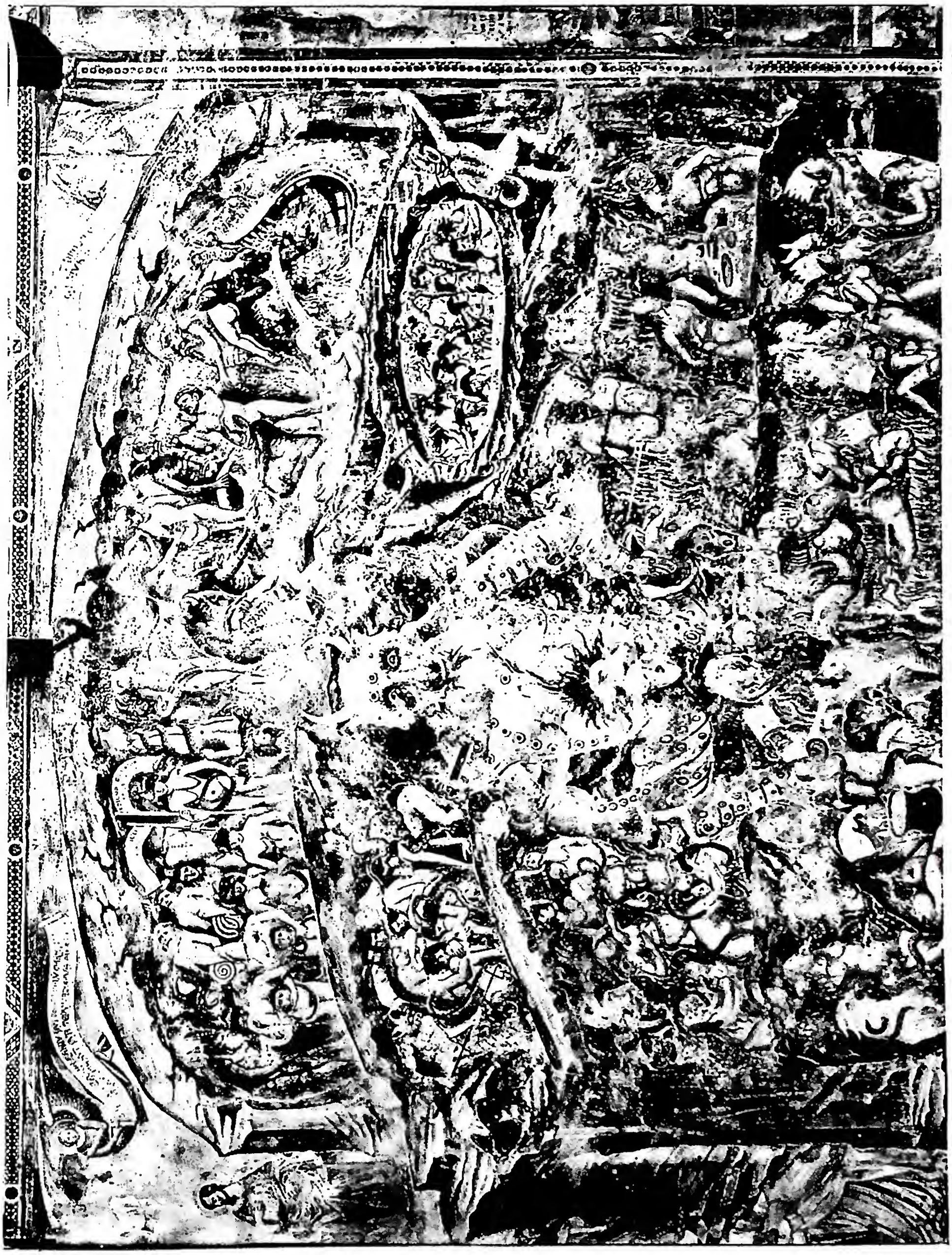
Questi i principali sviluppi storici e i problemi della nozione di i., per la trattazione dei quali v. ATTRIBUTI DIVINI; CONTINUO; LIMITE; MOTO; RELATIVITÀ; UNIVERSO.

BIBL.: Aristotele, *Phys.* III, 4-8; *Met.* XI, 10; s. Tommaso, *Comm. in. III Phys.*, *lect.* 6-13, e in *XI Met.*, *lect.* 10. Per la storia della nozione: J. Cohn, *Gesch. der Unendlichkeit*, Lipsia 1896; R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, III, 4ª ed., Berlino 1930, pp. 306-20 (con bibl.); R. Mondolfo, *L'i. nel pensiero dei Greci*, Firenze 1934.

Filippo Selvaggi

INFINITO e INFINITESIMO: v. MATEMATICA.

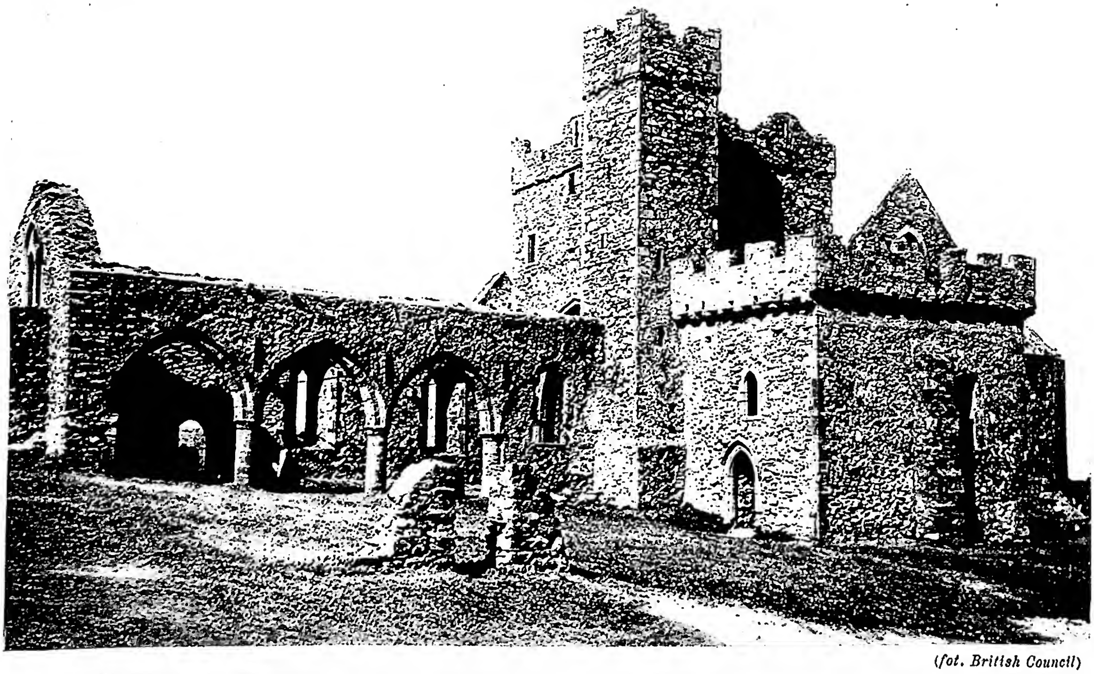
INFLAZIONE. - Per i. monetaria s'intende l'aumento della quantità di moneta in circolazione al di là di quello che è il fabbisogno dei mezzi di pagamento del mercato. Nel regime monetario aureo l'i. è sempre preceduta dalla dichiarazione di corso forzoso con la quale si viene a sospendere la convertibilità dei biglietti di banca in oro. Tuttavia non sempre e non necessariamente all'instaurazione del corso forzoso segue l'i.; dopo il crollo del sistema aureo la libera convertibilità in oro è venuta a mancare per tutte le monete del mondo, ma in moltissimi paesi il controllo dell'emissione di carta moneta ha impedito il sorgere di fenomeni inflazionistici. In generale l'espansione eccessiva e continuata della circolazione monetaria che dà luogo all'i. è provocata soprattutto dalla necessità della finanza pubblica di fronteggiare bisogni inderogabili e di vasta portata, come di solito il finanziamento della guerra e dell'opera di ricostruzione post-bellica, quando ai bisogni stessi non si può sopperire con le normali fonti di entrata rappresentate dal ricorso ai prestiti e dal gettito fiscale; in questo caso non resta allo Stato che spingere la Banca d'emissione a creare la massa



(fot. Anderson)

AFFRESCO ATTRIBUITO A VITALE DA BOLOGNA (sec. XIV) - Pisa, Camposanto.

(fot. British Council)



(fot. British Council)

In alto: VEDUTA DEL VILLAGGIO DI WALL nella valle del Tyne superiore. *In basso:* RUDERI DELLA CHIESA DI S. GERMANO (1226-43) - Isola di s. Patrick, nel mezzo del mar d'Irlanda.

aggiuntiva di biglietti necessari ai pagamenti da parte degli enti statali.

Le conseguenze dell'i. sono di vario ordine: la più immediata e significativa è quella del deprezzamento dell'unità monetaria che corrisponde ed è misurata dall'aumento dei prezzi dei beni e dei servizi. Infatti secondo l'*equazione dello scambio* (v. MONETA) l'altezza dei prezzi in un paese risulta direttamente proporzionale alla quantità di moneta in circolazione. A determinare il livello dei prezzi concorre anche la velocità di circolazione dei mezzi di pagamento, la quale in periodo d'i. tende pure ad aumentare, accentuando così il grado di deprezzamento della moneta. Gli effetti dell'aumento dei prezzi, nel quale si compendia ogni processo inflazionistico, sono di enorme importanza economica e sociale. Tale importanza deriva dal fatto che, non tutti i prezzi singoli e neppure tutte le categorie di prezzi subiscono un rialzo di ugual valore. Se, infatti, il rialzo fosse uniforme e si sviluppasse contemporaneamente per tutti i beni, tutti i servizi e tutti i redditi personali, non si avrebbe altro che un semplice cambiamento nominale dell'espressione monetaria delle diverse grandezze economiche senza alcuna conseguenza negativa o positiva.

La prontezza con cui, da una parte, certi prezzi e certi redditi aumentano, crea per alcune categorie di soggetti economici dei larghi profitti di congiuntura, mentre, dall'altra, il ritardo con cui un certo gruppo di prezzi e di redditi si adegua al deprezzamento della moneta si ripercuote in perdite sensibili ed in un abbassamento del tenore di vita per la maggior parte dei soggetti economici. In generale sono le cosiddette classi attive della popolazione, industriali e commercianti soprattutto, che lucrano il grosso dei profitti derivanti dall'i.; nelle fasi più avanzate di questa è invece verso la categoria degli speculatori, che si amplia come numero e come potenza, che tendono a spostarsi i guadagni. Le classi, che scontano invece le conseguenze negative dell'i. sono quelle dei percettori di redditi fissi e dei salariati e stipendiati, le cui retribuzioni presentano una tipica vischiosità a pronti e sufficenti adattamenti.

Nei limiti in cui si risolve a vantaggio delle classi attive l'i. presenta qualche aspetto favorevole, dato che gli appartenenti a tali classi per accrescere i loro guadagni sono portati ad incrementare la produzione. Tuttavia gli aspetti negativi sono di gran lunga predominanti: la diversa dinamica dei redditi provoca drastici spostamenti di ricchezza da una categoria all'altra, creando spesso sperequazioni sociali; in genere i risparmi individuali finiscono per polverizzarsi con conseguenze che per la massa dei piccoli risparmiatori possono essere veramente tragiche; l'apparato produttivo tende alla lunga a disintegrarsi; in molti settori e specialmente in quello commerciale e in quello bancario si verificano fenomeni d'ipertrofia; tutte le correlazioni funzionali del sistema economico subiscono distorsioni e spostamenti che si riflettono anche nel futuro. In una parola, l'i., quando raggiunge certe proporzioni, è uno dei fenomeni più pregiudizievoli a cui può andare incontro una collettività sociale.

BIBL.: J. M. Keynes, *La riforma monetaria*, trad. it., Milano 1925; P. Jannaccone, *Prezzi e mercati*, Torino 1936; J. Fisher, *L'illusione monetaria*, trad. it., Milano 1948. Ercole Calcaterra

INFORMATIONES ORALES. - Sono spiegazione o illustrazioni della causa che l'avvocato espone al giudice, onde chiarire le ragioni che militano a suo favore. Si tratta evidentemente di informazioni di carattere privato.

L'uso è stato tollerato in Curia fino al CIC. G. De Luca (*Relatio Romanae Curiae*, disc. 40 n. 24, in *Theatrum veritatis...*, XV, Roma 1726, p. 374) ne parla con favore e narra di *i. o.* fatte allo stesso Sommo Pontefice prima della definizione di certe cause alla Segnatura Apostolica.

Nel diritto attuale esse sono vietate dal can. 1866 § 1 in conseguenza del carattere del processo canonico che è eminentemente « scritto », si basa cioè esclusivamente sugli atti; donde l'effato « quod non est in actis, non est in mundo ». Si vuole in tal maniera anche sottrarre il giudice alle attrattive del lenocinio di avvocati che possono indurre ad apprezzamenti non del tutto obiettivi.

La norma del CIC è ripetuta nell'art. 132 § 1 delle *Normae* della S. Romana Rota (AAS, 26 [1934], p. 134). Tuttavia tanto il can. 1866 che l'art. 132 delle *Normae* permettono e disciplinano una modesta « disputatio oralis » da parte degli avvocati, che può essere accordata. Di fatto però essa viene raramente usata nel fòro ecclesiastico. La disputa orale, dovendo essere moderata, non deve rivestire la forma oratoria; può contenere l'illustrazione delle prove od eccezioni già addotte, ma non già addurne delle nuove. Per ottenere la discussione orale le parti devono esibire per iscritto un breve sommario dei capi da discutere che il giudice può comunicare all'altra parte, assegnando il giorno e l'ora della discussione, che sarà da lui moderata (can. 1866 § 2). Chi nella discussione ecceda, può perdere il diritto di parola e, se si tratta di avvocati o procuratori, possono anche venir sospesi o privati dell'ufficio (*Normae S. R. Rotae*, art. 134, *loc. cit.*). Alla discussione deve assistere un notaio per verbalizzarla, nel caso che il giudice lo comandi o la parte lo richieda ed il giudice acconsenta (art. 1866 § 4).

BIBL.: Matteo a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, Torino 1933, pp. 300-302, n 1392; M. Lega-V. Bartoccetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, II, Roma 1939, pp. 920-21; Wernz-Vidal, VI, n. 583. Vittorio Bartoccetti

INFORTUNISTICA. - L'i. studia l'infortunio dal punto di vista medico legale e sociale. La voce infortunio deriva dal latino *in* (=contro) *fors* (=caso fortunato). Una definizione molto antica è quella del francese Marestaing (1869), secondo cui l'infortunio consiste in « un attacco al corpo umano proveniente dall'azione improvvisa e violenta di una causa esterna ». Oggi la definizione più in uso è quella del Moriani, secondo cui infortunio è « l'evento per il quale una causa violenta, che nell'ambiente è capace di ledere, messa da fortuito contatto in rapporto con l'essere umano, ne lede in data misura il corpo o la psiche ».

L'infortunio è dunque caratterizzato dai seguenti attributi: casualità ed imprevedibilità, evento improvviso estraneo alla volontà di chi lo subisce, esteriorità e anormalità dell'evento.

La causalità e imprevedibilità dell'evento dannoso vanno intese nel senso che pur essendo prevedibile, in maniera generica, la possibilità dell'infortunio, non si conosce né il momento in cui verrà a verificarsi, né la persona che ne sarà oggetto.

Un evento è improvviso ed estraneo alla volontà di chi lo subisce, quando si sviluppa non solo in modo inatteso, ma anche in breve tempo, senza l'intervento di quella volontà che giuridicamente è chiamata, secondo il caso, colposa o dolosa.

L'esteriorità dell'evento va intesa nel senso che il danno deve essere conseguenza di un fatto esterno lesivo e non di fenomeni puramente fisiologici o patologici che si svolgono secondo le comuni leggi della fisiologia e della patologia. Esistono infortuni in cui le esteriorità della causa apportatrice di danno non appare evidente, come nel caso di un epilettico che cada dall'alto di una scala su cui lavora; però in tali circostanze l'evento esterno non è costituito dall'epilessia ma dalle condizioni in cui l'operaio lavorava.

Anormalità dell'evento, secondo il Biondi, vuol dire che l'avvenimento dannoso deve essere costituito da qualche cosa di insolito nel lavoro, che ne interrompa il normale andamento. Secondo il Diez non è carattere indispensabile dell'infortunio la sua anormalità rispetto al lavoro; anormale è il fatto che un dato avvenimento, anche normale nella lavorazione, pro-

duca danno. Anche la disattenzione, la negligenza, la temerarietà costituiscono un fenomeno anormale che si inserisce nel corso della lavorazione.

Le leggi assicurative italiane, al pari della quasi totalità delle leggi assicurative straniere, si astengono dal dare una definizione dell'infortunio allo scopo di lasciare via libera a più ampie applicazioni di una legge che è stata votata per proteggere il lavoratore dai rischi del lavoro.

Nel R. Decreto 17 ag. 1935, n. 1765 (disposizioni per l'assicurazione obbligatoria degli infortuni sul lavoro e delle malattie professionali) l'oggetto dell'assicurazione viene precisato dall'art. 2° con queste parole: « l'assicurazione comprende tutti i casi di infortunio avvenuto per causa violenta in occasione di lavoro, da cui sia derivata la morte o una inabilità permanente al lavoro, assoluta o parziale, ovvero una inabilità temporanea assoluta che importi l'astensione dal lavoro per più di tre giorni ».

L'applicazione pratica della legge ha dato luogo a discussioni tra gli infortunisti sulla interpretazione da darsi alla dizione « causa violenta in occasione di lavoro ».

Quanto alla dizione « causa violenta » si ritiene generalmente che debba essere così considerata non solo quella che produce il danno repentinamente, ma anche ogni altro evento generatore di danno con la ripetizione di azioni lesive in un tempo ristretto, durante un unico turno di lavoro. Tale è il caso di una dilatazione acuta di cuore che insorga dopo una serie di sforzi inadeguati durante un turno lavorativo. Si ammette inoltre che non sia necessario che il danno segua immediatamente; basta che l'evento dannoso segni l'inizio di fatti morbosi che si svilupperanno in seguito, tardivamente. Tale può essere il caso di una tubercolosi polmonare che si manifesti in prosieguo di tempo, per un grave trauma toracico.

La causa violenta può essere costituita da fattori meccanici, da agenti chimici, microbici, meteorologici, elettrici ed inoltre da strapazzi fisici, da emozioni gravi ecc.

L'occasione di lavoro sta nel rischio cui il lavoro ha dato occasione.

Si fa distinzione tra rischio generico e rischio specifico; il primo grava in egual modo sull'operaio e sulla generalità degli uomini; il secondo incombe sull'operaio che esegue un determinato lavoro; il primo non dà titolo ad indennizzo, il secondo sì. È ammessa tuttavia la risarcibilità in caso di rischio generico aggravato, come nel caso in cui un operaio, nell'interesse dell'azienda, sia obbligato a sottostare all'azione di fattori dannosi, cui, se fosse libero, potrebbe sottrarsi. Un tipico esempio di rischio generico aggravato può aversi nel caso che un operaio venga colto da folgorazione, mentre lavora in un campo coltivato ad alberi ad alto fusto in una giornata di cattivo tempo, costretto a rimanere sul posto di lavoro da imprescindibili necessità dell'azienda.

Su tali distinzioni si fonda la risarcibilità o meno degli infortuni *in itinere*. Il danno non è risarcibile quando l'infortunio si verifica mentre l'operaio percorre le comuni vie per recarsi al luogo di lavoro; allora infatti il lavoratore si espone a un rischio generico e non è sufficente la finalità lavorativa a stabilire un nesso causale fra lavoro e danno. È invece risarcibile il danno originato dall'uso di mezzi particolarmente rischiosi, come teleferiche, funivie, ecc. di cui l'operaio debba servirsi necessariamente per recarsi al luogo di lavoro; o anche quando il lavoratore sia obbligato a transitare su passerelle o per sentieri malagevoli tracciati sul ciglio di precipizi, generalmente non praticati da altri, oppure per strade ferrate, ecc.

In ogni caso la risarcibilità non è legata al rischio affrontato nel tempo strettamente destinato alla lavorazione e nel luogo vero e proprio di lavoro; ma sono indennizzabili anche gli infortuni che si verificano durante le piccole pause del lavoro e quelli che si verificano quando il lavoratore si sposta da un punto all'altro per prendere ordini o per provvedere ai fisiologici bisogni dell'organismo.

Per quel che riguarda il rischio affrontato per la esecuzione di mansioni estranee a quelle proprie del lavoratore, si ammette la non risarcibilità, quando il lavoro venga eseguito per divertimento o per utilità propria o di terzi; invece è risarcibile il danno originato dall'opera di salvataggio dei compagni di lavoro o dei superiori, come pure è indennizzabile il danno causato da azioni delittuose di terze persone (aggressioni, rissa, ecc.), purché il sinistro sia stato causato da ragioni direttamente o indirettamente connesse con il lavoro.

In base alle norme sopra esposte viene riconosciuto infortunio risarcibile il carbonchio, mentre non lo è l'infezione malarica, perché chi contrae la malaria in una data località è vittima di un rischio generico, comune a tutti gli abitanti di quella regione; però in caso di morte per perniciosa malaria l'art. 329 del Testo Unico delle Leggi sanitarie dispone il pagamento di una sovvenzione. Parimenti è indennizzabile la polmonite *a frigore*, il tetano, la rabbia, la tubercolosi inoculata per mezzo di ferite (inservienti di sale anatomiche, beccai, ecc.).

Si distinguono dall'infortunio le malattie professionali, che derivano da condizioni inevitabili di insalubrità insita in alcune lavorazioni. Non esistono nelle malattie professionali quella casualità e quella imprevedibilità che sono invece attributo dell'infortunio.

In Italia è stata resa obbligatoria l'assicurazione contro gli infortuni sul lavoro e le malattie professionali con R. Decreto 17 ag. 1935, n. 1765. L'art. 7 dispone che la spesa dell'assicurazione deve essere a esclusivo carico del datore di lavoro e l'art. 11 stabilisce che la denuncia dell'infortunio deve essere fatta entro due giorni da quello in cui il datore di lavoro ne ebbe notizia e deve essere corredata da certificato medico. L'art. 21 elenca poi le prestazioni dell'assicurazione che sono le seguenti: 1) una indennità giornaliera per la inabilità temporanea; 2) una rendita per la inabilità permanente; 3) una rendita ai superstiti in caso di morte; 4) le cure mediche e chirurgiche; 5) la fornitura degli apparecchi di protesi. Nell'art. 39 sono contenute le norme da seguire per stabilire il salario in base al quale va calcolata la misura della rendita da corrispondersi all'operaio o ai superstiti. A norma dell'art. 25 la misura della rendita per inabilità può essere riveduta su richiesta del titolare della rendita o dell'istituto assicuratore in caso di diminuzione o di aumento dell'attitudine al lavoro e a norma degli artt. 32 e 35 l'infortunato non può, senza giustificato motivo, rifiutare di sottoporsi alle cure mediche e chirurgiche, compresi gli atti operatori, che l'istituto assicuratore ritenga necessari, anche dopo la costituzione della rendita. L'assicurazione è esercitata dall'Istituto Nazionale per l'Assicurazione contro gli infortuni sul lavoro, con le eccezioni di cui l'art. 48. Esistono disposizioni relative alla composizione delle controversie sul diritto alla indennità e alla liquidazione di esse (art. 51 sgg.). Per la valutazione del grado percentuale di inabilità esiste una tabella in cui sono elencate le alterazioni anatomiche e funzionali più importanti che dànno titolo a costituzione di rendita. Tra le provvidenze a favore dei lavoratori che hanno riportato un danno nel lavoro si ricorda l'Istituto Nazionale per l'Assistenza ai grandi invalidi del lavoro, creato con legge 19 luglio 1929, n. 1416.

Meritano infine di essere menzionati l'Ente Nazionale di Propaganda per la Prevenzione Infortuni, organismo di diritto pubblico, riconosciuto giuridicamente con R. Decreto 25 ott. 1938, n. 2176 e gli Istituti di patronato e di assistenza sociale riordinati con Decreto 29 luglio 1947, n. 804.

È dimostrato che più della metà dei casi di infortunio è attribuibile al fattore umano; gli sforzi degli studiosi tendono pertanto a mettere in evidenza, mediante l'analisi del mestiere e la elaborazione di profili psicofisiologici professionali, le attitudini maggiormente impegnate secondo il lavoro, per potere attuare un efficace orientamento professionale e, se possibile, una efficace selezione.

Bibl.: G. Pieraccini, *Le assicurazioni sociali*, Milano 1911; E. Morselli, *Le neurosi traumatiche*, Torino 1913; L. Borri, *Trattato di i.*, II, Milano 1918; Bureau international du travail, *Les problèmes généraux de l'assurance sociale*, Ginevra 1925; *Contributo dell'Italia al V Congresso internazionale medico per gli infortuni sul lavoro e per le malattie professionali* (*Budapest, sett. 1928*), Roma 1929; *VI Congresso int. degli infortuni e delle malat-*

tie del lavoro (*Ginevra 1931*), Ginevra 1931; N. Rampont, *Les accidents électriques et leur prophylaxie....*, Parigi 1933; Bureau international du travail, *La statistique des accidents du travail*, Ginevra 1938; S. Diez, *L'assicurazione contro gli infortuni sul lavoro*, Bologna 1940; A. Ciampolini, *La traumatologia del lavoro nei rapporti con la legge*, I, Roma 1941; S. Diez, *Traumatologia infortunistica*, ivi 1942; E.N.P.I., *Repertorio delle leggi sulla sicurezza e l'igiene del lavoro*, ivi 1947; L. Meschieri, *Suggerimenti tratti dalla esperienza americana sulla riabilitazione dei minorati*, in *Rivista degli infortuni e delle mal. prof.*, 35 (1948), p. 459; A. Tizzano, *Le cause di morte in Italia nel 1948*, in *Notiziario dell'ammin. sanitaria*, 2 (1949), p. 447 sgg.; S. Diez, *L'infortunio e la sua prevenzione*, Roma 1949; G. Nervi, *La prevenzione degli infortuni*, ivi 1949; E. Cataldi, *Gli infortuni sul lavoro e le malattie professionali nella giurisprudenza e nella dottrina*, in *Rivista degli infortuni e delle mal. prof.*, 37 (1950), p. 30 sgg. Eleuterio Boganelli

INFULA: v. MITRA.

INFUSIONE: v. BATTESIMO.

INGEGNERE. - Dalla voce *ingenium* (nel significato tardo di macchina, specialmente bellica) si fa comunemente derivare la voce i., attraverso la forma medievale *enceignerius*, costruttore di macchine.

Nell'antichità la personalità dell'architetto mal si distingue da quella dell'i. D'altra parte la semplicità delle macchine allora in uso, la loro applicazione, la loro diversità poco sviluppata, pur senza nulla detrarre alla genialità dei costruttori, offriva loro mezzi relativamente limitati e tradizionali. Non fa meraviglia perciò se sino al Rinascimento, pure attraverso costruzioni grandiose e gigantesche, poco risalto acquista la figura del costruttore che rimane quasi quella di un maestro muratore o di un maestro carpentiere. Questo si avvaleva di esperienze secolari continuamente perfezionate, o di segreti gelosamente custoditi in seno alle corporazioni d'arte. Un'importanza di primo piano ed una figura tutta particolare e specializzata l'i. s'è conquistata soprattutto con il finire del sec. XVIII; sorgono così le specializzazioni di ingegneria civile, industriale, ferroviaria, navale, aeronautica, meccanica, elettrica, agraria, ecc., e la professione dell'i. acquistò d'importanza ogni giorno in proporzione del moltiplicarsi delle scoperte scientifiche e delle applicazioni tecniche.

La professione d'i. qual'è oggi esige una solida preparazione e per di più, dati i rapidi progressi scientifici, un continuo aggiornamento, requisito indispensabile all'affermazione personale, anche per i notevoli riflessi sociali dell'opera e per i numerosi e complessi problemi umani: morali, economici, finanziari, commerciali, ecc., che sono intimamente legati all'esercizio della professione stessa.

Anche per l'i. sono doveri di correttezza professionale una rigida onestà e rettitudine negli affari, la carità verso il prossimo, il non lasciarsi assorbire dalla preoccupazione del guadagno in modo da compromettere la sua drittura spirituale.

L'i. è molte volte uno scienziato egli stesso, che ha concentrata la sua indagine in un campo specialissimo della scienza applicata; ma è soprattutto un tecnico che dà esecuzione a tali applicazioni, perfezionandole per quanto può, inserendo l'opera sua fra capitale e lavoro.

Al primo offre la possibilità di maggiore guadagno, al secondo quella di minore fatica, di più rapida esecuzione, di minor numero di braccia. Il perfezionamento tecnico incide perciò enormemente nella vita sociale e l'i., che ne è il ministro immediato, ha un compito che deve essere pacificatore nelle asprezze che ne insorgono in ordine alla produzione ed agli scambi.

Come capo di uomini, anche quando non sia dirigente d'impresa (v.), l'i., per natura stessa della sua professione, ha rapporti con un mondo umano molto vario, che non può e non deve trascurare. Alcune volte sono rapporti di diretta dipendenza; altre volte il contatto avviene mediante intermediari, come capi-officina, capi-operai, ecc. In ogni caso importa che la formazione tecnica e morale sia tale da imporsi spontaneamente e conciliargli la stima, la fiducia e l'amore dei dipendenti.

La preparazione tecnica lo deve mettere in grado di impartire ordini di lavoro chiari, precisi e ben ponderati, per non imporre all'operaio un lavoro a vuoto, il che comprometterebbe notevolmente il suo prestigio. Ma non basta che l'i. sia un esperto conoscitore di macchine; lo deve essere soprattutto degli uomini, onde saper proporzionare capacità, carattere di ciascuno lavoro e trattamento.

BIBL.: C. Albenga, *Ingegneria*, in *Enc. Ital.*, XIX, pp. 227-231; Brandolese e Bellasio, *I problemi morali dell'i. come capo d'uomini*, in *Atti del I Convegno nazionale dei laureati cattolici*, Roma 1937, pp. 95-102; G. Colonnetti, *I problemi attuali della professione dell'i. che interessano il pensiero e la vita cristiana*, *ibid.*, pp. 87-94; B. Dedè, *Influenza della scuola universitaria nella formazione professionale dell'i.*, in *Studium*, 35 (1939), p. 460 sgg.; G. R., *La funzione direttiva dell'i. fra le maestranze*, *ibid.*, p. 669 sgg.; B. Dedè, *Periodo di tirocinio professionale dell'i.*, *ibid.*, 36 (1940), p. 146 sgg.; id., *Mentalità tecnica d'oggi ibid.*, 37 (1941), p. 142 sgg.; G. Colonnetti, *L'i. dinanzi a Dio*, in *VI Corso cristologico. La morale di Cristo e le professioni*, Roma 1942, pp. 213-22; B. Dedè, *Rapporti tra l'i. e gli operai*, in *Per una coscienza sociale*, ivi 1943, p. 137 sgg.; G. Colonnetti, *La tecnica e lo spirito*, Milano 1945. Luigi Morstabilini

INGEGNERI, MARC'ANTONIO. - Musicista, n. a Verona, probabilmente verso il 1545-47, m. a Cremona il 1 luglio 1592. Assai scarse sono le notizie biografiche. Compì i primi studi musicali nella scuola del duomo veronese sotto la guida di Vincenzo Ruffo, in quel tempo maestro di cappella; quasi certamente prese parte all'attività musicale svolta dall'Accademia filarmonica. Nel 1572 ricoprì la carica di prefetto di musica nella cattedrale di Cremona, ove è probabile che si fosse trasferito sin dal 1568; nel dic. 1581 fu nominato maestro di cappella ed in tale ufficio rimase sino alla morte. Ebbe rinomanza anche come violinista ed oltre che per l'attività di compositore è ricordato come maestro del grande Monteverdi. L'opera musicale è assai notevole: nel genere religioso un libro di messe a 5-8 voci ed un altro a 5 voci, quattro libri di *Sacrae cantiones* a 4, 5, 6 e 7-16 voci, due libri di inni a 4 voci, i *Responsoria Hebdomadae Sanctae*; nel genere profano 8 libri di madrigali a 4, 5 e 6 voci.

L'I. è stilisticamente affine al gruppo dei polifonisti dell'Italia settentrionale (Ruffo, Asola, ecc.) che si distinguono per una maggiore concisione nell'elaborazione del testo della Messa, in confronto dei maestri della scuola romana, più vicini alla complessa concezione fiamminga. L'opera religiosa più celebre ed artisticamente notevole è forse il citato libro dei responsori della Settimana Santa, che per lungo tempo fu attribuito al Palestrina, ma che l'esame stilistico compiuto dalla critica moderna ha restituito al vero autore. Molto notevoli sono pure i madrigali profani nei quali, attraverso una particolare chiarezza di struttura, è assai curato il rapporto espressivo fra parola e suono.

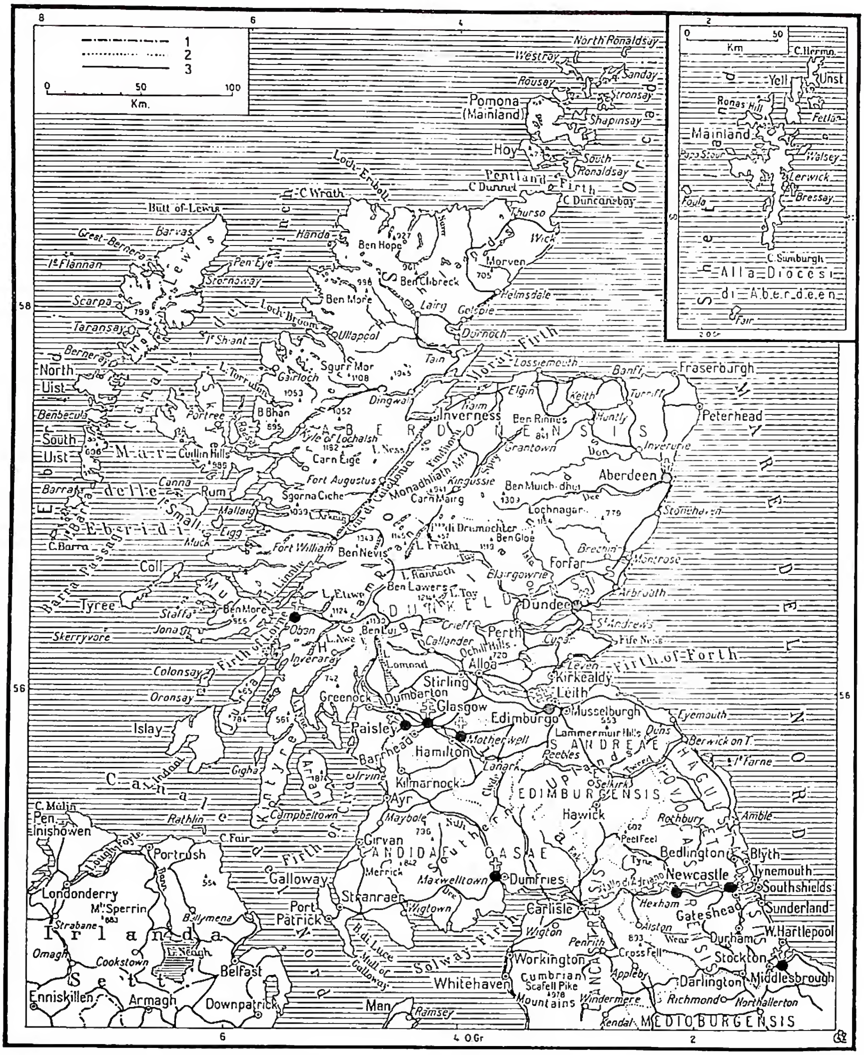
BIBL.: G. S. Sommi Picenardi, *M. A. I.*, in *Gazzetta musicale di Milano*, 1896, p. 490 sgg.; F. X. Haberl, *Studien über M. I.*, in *Kirchenmusikalisches Jahrbuch*, 13 (1898), p. 87 sgg.; J. Tiersot, *Pour le centenaire de Palestrina. Les Repons de la Semaine Sainte*, in *Rivista musicale italiana*, 32 (1925), p. 381 sgg.; R Casimiri, *I XXVII Responsoria di M. A. I. attribuiti a Giov. Pierluigi da Palestrina*, in *Note d'archivio*, 3 (1926), p. 17-40; G. Cesari, *La musica a Cremona*, in *Istituzioni e monumenti dell'arte musicale italiana*, VI, Milano 1934, pp. 30-34; E. Dohrn, *M. A. I. als Madrigal-Komponist*, Hannover 1936.
Luigi Ronga

INGEGNO, ANDREA d'ALOIGI d'ASSISI, detto. - Pittore umbro la cui personalità rimane tuttora non chiaramente definita; la ricostruzione tentatane da alcuni studiosi non sembra sempre avere fondamenta molto sicure, mancando opere di certa attribuzione.

Il catalogo dei dipinti assegnati da A. Venturi all'I. si basa su notizie documentarie e sulle parole del Vasari che lo indica come il migliore degli allievi del Perugino, deplorando come una malattia agli occhi ne abbia troncato la brillante carriera. Nei documenti è ricordato in qualità di pittore dal 1484 al 1490, quando collabora con il Perugino al duomo di Orvieto; dal 1501 al 1516 risulta invece rivestito di cariche amministrative in Assisi.

BIBL.: Gronau, s. v. in Thieme-Beker, XVIII, pp. 592-93 (con bibl. precedente); R. van Marle, *The development of the italian schools of painting*, XIV, L'Aia 1933, pp. 498-500. Maria Donati

INGHILTERRA. - Regione, che con la Scozia e il Galles costituisce l'Isola di Gran Bretagna, e toponimo usato in senso generico quale sinonimo di essa. Qui si tratta e dell'Isola (Gran Bretagna), e del Regno Unito (United Kingdom), a formare il quale concorrono, insieme con la prima, il lembo nord-orientale della vicina Irlanda (la cosiddetta «Irlanda del Nord»), con le minori Isole (Anglesey, Wight) ed arcipelaghi (Shetland, Orcadi, Ebridi, Isole Scozzesi).



(*propr. Enc. Catt.*)

INGHILTERRA - 1) Confini di Stato; 2) confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) ferrovie.

SOMMARIO: I. Geografia. - II. Storia civile. - III. Storia ecclesiastica. - IV. Letteratura. - V. Archeologia ed arte. - VI. Ordinamento scolastico.

I. Geografia.

L'isola di Gran Bretagna, è, per superfice, la più grande (224.220 kmq.) d'Europa e l'ottava del mondo (oltre 9 volte la Sardegna), e spicca per la sua felice posizione geografica, al centro dell'emisfero continentale, interposta com'è tra l'Atlantico ed il Mare del N. – cioè tra il margine orientale dell'Oceano più frequentato a quello che è stato per secoli il punto d'incontro dei commerci mondiali – e di fronte agli sbocchi dei fiumi navigabili più importanti d'Europa (Mosa-Reno, Schelda, Elba, Senna). Il perimetro costiero, ben articolato in golfi, baie, fiordi (*firths*) ed estuari, permette al mare di addentrarsi tanto nelle terre, da non lasciarne alcun punto più distante di 120 kmq. Il Solway Firth ed i M. Cheviot separano la Scozia, a N. dall'I., a S. Il frazionamento del rilievo in gruppi isolati da bassure, caratteristico della Gran Bretagna, appare minore della Scozia, dove lunghi e relativamente elevati (Ben Nevis, m. 1343, nei Grampiani) cimali montani sono separati da valli profonde (Glenmore). Nell'I., invece, mentre il settore NO. fa posto a numerosi, ma brevi, tronchi di montagne (Pennini, Cambrici), in quello di SE. prevalgono le pianure (*low lands*) limitate da modeste groppe collinari (*hills, downs*), che sulla Manica s'alzano nelle candide balze calcaree cui l'isola deve il classico nome di Albione. I due settori sono delimitati da una linea che dalla foce dell'Exe (sulla Manica) adduce per la Severn e la piana di York alla foce della Tees, sul Mare del Nord. Con il dominante carattere di antichissimi rilievi demoliti, proprio del rilievo, è da porre in rapporto la ricchezza di giacimenti minerari (soprattutto ferro e carbone) che li contraddistingue.

Il clima è tipicamente marittimo e temperato, con estati fresche, inverni miti, e modeste escursioni termiche. L'umidità abbondante in ogni stagione si traduce in precipitazioni frequenti e copiose (scarsa la neve), cielo quasi sempre coperto (meno di 40 giorni sereni all'anno, in media) e fitte nebbie. I fiumi, di regola brevi, hanno

notevole portata e regime regolare e costituiscono ottime vie di navigazione, estese e collegate da numerosi canali. Il paesaggio spicca per il verde intenso della vegetazione, ben conservata nelle pianure (prati), molto danneggiata sui monti, dove il bosco è ridotto ormai a piccoli lembi residuali sulle zone più elevate.

	Superfice in kmq.	Popolazione (stima 1948 in 1000 ab.)	Densità a kmq.
Inghilterra	131.748	43.380	286
Galles	19.335		
Scozia	78.740	5160	65
Irlanda del N.	13.566	1348	100
Regno Unito	243.389	49.888	206
Isola di Man	572	50	87
Isole del Canale	194	95	49
Totali	244.155	50.023	205

La popolazione del Regno Unito (50,5 milioni di ab., di cui 43,5 nella Gran Bretagna, 5,2 nella Scozia e 1,4 nell'Irlanda del Nord), quasi raddoppiata di numero nell'ultimo secolo, è assai irregolarmente distribuita. I 4/5 di essa vivono nei centri urbani, e mentre nei distretti industriali minerari ed in vicinanza dei porti le densità della popolazione sono altissime, le campagne risultano di regola poco abitate, eccetto che in alcune delle plaghe più feraci e produttive. In complesso la densità così del Regno Unito (208 ab. a kmq.) come della Gran Bretagna (194) è la più alta d'Europa se rapportata a regioni di pari ampiezza. Delle 52 città che contano (1950) oltre 100 mila ab., tre superano ognune il milione di ab. (Londra e Birmingham in Inghilterra, Glascow in Scozia), quattro i 500 mila ab. (Liverpool, Manchester, Sheffield e Leeds, tutte in Inghilterra) e 48 i 100 mila (di cui 41 in Inghilterra, 3 in Scozia ed 1 nell'Irlanda del N.).

L'economia del Regno Unito ha colorito spiccatamente industriale e commerciale. Mentre alle industrie, agli scambi ed ai trasporti son dediti oltre 2/3 della popolazione britannica, solo una modestissima aliquota di questa (ca. il 4 %) si occupa dell'agricoltura.

Cereali (avena, frumento, orzo) e colture alimentari o industriali da un lato, e prodotti dell'allevamento (ovini, bovini, equini; carni, latticini) dall'altro, attestano del grado assai progredito dell'attività dei rurali britannici, ma senza le importazioni il territorio metropolitano potrebbe soddisfare al fabbisogno interno per non più di tre mesi, forse, all'anno: da 1/3 ad oltre 2/5 di quelle, infatti, è assorbito, normalmente, da prodotti alimentari. Nelle aziende agricole prevalgono la grande proprietà e la grande conduzione.

Notevole importanza ha la pesca, favorita sia dalle larghe possibilità dei mari vicini (aringhe nel Mare del N.), sia dall'attività dei marinai isolani (merluzzo dei banchi di Terranova); insignificante la silvicoltura.

L'enorme sviluppo preso nel Regno Unito dalle industrie estrattive e, di conseguenza, quello delle industrie di trasformazione al principio del secolo scorso è in patente rapporto con l'abbondanza delle risorse che la Gran Bretagna possiede in carbon fossile (calcolate in 200 miliardi di tonn.) e in minerali di ferro, nonché con la felice ubicazione di tali risorse e con la facilità dei trasporti in questa che è l'unica regione completamente insulare d'Europa. I giacimenti carboniferi si raggruppano attorno ai Monti Pennini e nel Galles; la produzione si è tenuta dal 1910 ad oggi in media sui 200-250 milioni di tonn. annue, di cui ca. 1/5 esportato. Quanto al ferro, invece, nonostante la notevole quantità di minerale estratto (da 7 a 16 milioni di tonn. annue), se ne deve importare dall'estero, per alimentare il grandioso gruppo delle industrie pesanti (concentrate soprattutto a Sheffield, Birmingham e Glasgow), che, dopo le tessili (con la cotoniera alla testa, che si localizza essenzialmente fra Manchester e Liverpool, e sul Clyde), sono a base dell'economia britannica. Grande sviluppo hanno naturalmente anche le industrie meccaniche, diffuse in tutto il paese, le costruzioni navali (Clyde), la metallurgia (Galles meridionale), la lavorazione dell'alluminio, le industrie chimiche, ecc. Il dopo guerra è caratterizzato da una razionale modernizzazione di tutte queste attività, orientate sempre più verso la produzione di oggetti di largo consumo, che trovino smercio per larga parte sul mercato nazionale.

Alle esigenze poste da una simile struttura economica provvede un adeguato sviluppo del commercio, che si giova di un'ottima organizzazione bancaria e soprattutto di una flotta mercantile che fu, innanzi la seconda grande guerra mondiale, la prima del mondo (con i suoi 18,5 milioni di tonn. di stazza, è oggi superata da quella degli U.S.A.). Il Regno Unito dispone di porti tra i più frequentati d'Europa (Londra, Liverpool, Burkenhead, Manchester, Glasgow, Cardiff, Newcastle, Hull, ecc.), di un'ottima rete ferroviaria (32,8 mila km.) e di un'attrezzatura aerea che le assicura rapidi collegamenti con ogni parte del mondo. Si tenga infine conto che il Regno Unito costituisce il centro di uno dei più vasti e popolosi complessi politici della Terra, il Commonwealth britannico, così distribuito:

	Superfice in milioni di kmq.	Popolazione in milioni di ab.
Africa	9,7	77,1
Asia	0,5	16,7
America	10,2	16,1
Australia	8,5	10,9
Totale	28,9	120,8

Il Regno Unito è una monarchia ereditaria costituzionale, retta da un governo democratico con rappresentanza bicamerale (Camera dei Lords, in parte elettiva, e Camera dei Comuni). Istituzioni proprie hanno così l'Irlanda del N. (Parlamento e governo autonomi), come l'Isola di Man (572 kmq. e 51 mila ab.), come le Isole Normanne (194 kmq., 95 mila ab.). In Europa dipendono dal Regno Unito Gibilterra e Malta (321 kmq. con 280 mila ab.). La capitale del Regno Unito è Londra, il cui distretto metropolitano conta 8,3 milioni di ab., dei quali 3,3 costituiscono la cosiddetta contea di Londra, il resto l'Outer Ring.

Bibl.: A. Siegfried, *L'Angleterre d'aujourd'hui, son évolution économique et politique*, Parigi 1924; G. Harvey, *Scotland*, Londra 1932; I. F. Unstead, *The British Isles*, ivi 1935; R. C. Eusor, *England 1870-1914*, ivi 1936; L. Dudley Stamp, *The face of Britain*, ivi 1940; E. G. Boxen, *Wales: a study in geography and history*, Cardiff 1941; M. D. Fogarty, *Prospects of the industrial areas of Great Britain*, Londra 1945; P. E. P., *Britain and the world trade*, ivi 1947; L. Dudley Stamp, *Britain's structure and scenery*, ivi 1947; A. Demangeor, *The British Isles*, ivi 1950.

Giuseppe Caraci

II. Storia civile.

I. Storia medievale. – L'abbandono dell'isola da parte dei Romani segnò l'inizio delle invasioni teutoniche (Iuti, Angli e Sassoni). Le popolazioni celtiche si ritirarono nelle province occidentali e in parte emigrarono nell'Armorica. Le tribù sassoni si organizzarono in regni: sette (eptarchia) nel sec. vii, ridotti a tre nell'viii; e infine si unificarono nel sec. ix sotto la supremazia del Wessex. Ma già nella seconda metà del sec. viii erano incominciate le invasioni dei Danesi. Il re sassone Alfredo arrestò la loro avanzata, lasciando loro i territori nord-orientali, ma costringendoli a riconoscere la sovranità del Wessex. Al principio del sec. xi altri invasori danesi penetrarono nell'isola, e la conquista fu completata da Canuto (1016-35). Dopo la sua morte il trono tornò ai Sassoni con Edoardo il Confessore (1042-66), il quale, educato in Normandia, popolò le alte gerarchie di elementi normanni. Nel 1066 fu eletto re il sassone Aroldo, ma il duca di Normandia Guglielmo

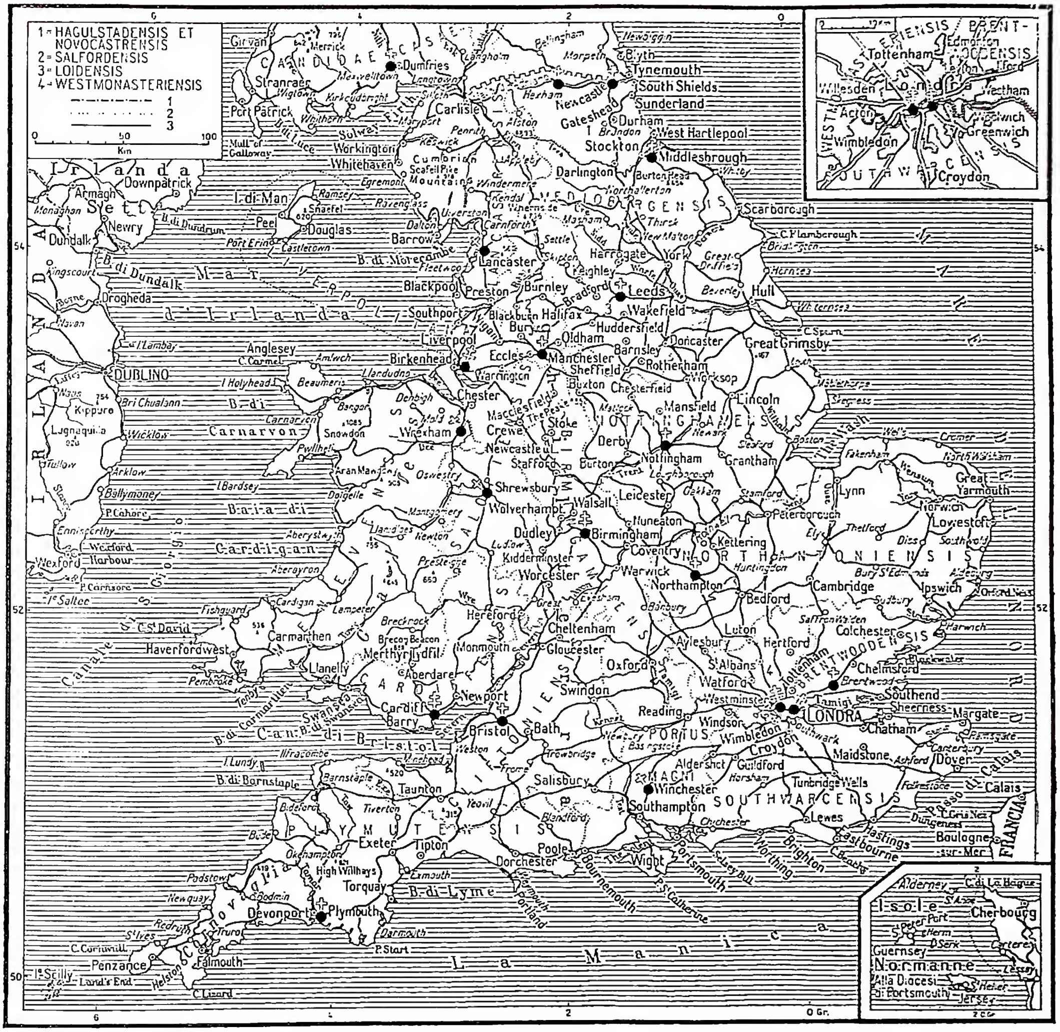
lo dichiarò usurpatore e, sbarcato in Inghilterra, sconfisse i Sassoni ad Hastings, dove Aroldo cadde sul campo. Guglielmo riuscì a consolidare la sua conquista: sebbene elementi del feudalismo preesistessero alla venuta dei Normanni, solo allora esso si affermò come sistema politico, ma Guglielmo seppe fondare una forte monarchia, limitando il potere dei grandi feudatari. Alla morte del suo successore Enrico I, il trono, dopo un periodo di anarchia, passò alla casa angioina dei Plantageneti con Enrico II (1154-89). Questi rafforzò ancora il potere sovrano, accrescendo l'autorità della *curia regis* e istituendo i giudici itineranti, che sostituirono nei tribunali locali la giustizia del re a quella privata. Da questo sistema derivò la formazione della *common law*, nella quale si fusero le varie consuetudini indigene; e per due secoli ed oltre, il tema essenziale della politica inglese fu la ricerca di un equilibrio fra il potere regio e i diritti dell'aristocrazia laica ed ecclesiastica. Nel 1215 i baroni imposero a Giovanni Senzaterra la *Magna Charta*, che allora fissò solo il concetto feudale di una limitazione dell'assolutismo monarchico, ma che adombrava aspirazioni più vaste, quali apparvero con sempre maggior rilievo nelle successive revisioni. Un primo accenno di questi sviluppi si ebbe con Edoardo I (1272-1307), quando furono convocati anche quei rappresentanti delle comunità che in seguito costituirono la Camera dei Comuni (piccola nobiltà e borghesia). Per quel periodo tuttavia essi erano chiamati a parte, e solo per decidere su richieste finanziarie della Corona. In questi anni la conquista del Galles unificò l'Inghilterra meridionale, mentre dal 1314 la Scozia si dichiarava indipendente.

Nel 1328 Edoardo III (1327-77), rivendicando la corona di Francia, dette inizio alla guerra dei Cent'anni. Nonostante le loro vittorie militari, gl'Inglesi dovettero infine abbandonare la Francia, dove dal 1453 conservarono solo Calais. Questo insuccesso ebbe in seguito per l'Inghilterra felici conseguenze perché, obbligandola a rinunziare all'espansione territoriale, l'orientò verso una politica di potenza marittima; ma l'effetto immediato fu la disastrosa guerra civile delle Due rose, provocata dalla rivalità fra le case di Lancaster e di York. Dopo un fosco periodo di violenze e di usurpazioni, Enrico Tudor, imparentato con i Lancaster, sposò Elisabetta di York, conciliando le parti e iniziando una nuova dinastia.

II. Storia moderna. – Enrico VII (1483-1509), instaurando un sistema di rigide economie, non dové ricorrere a nuove tasse e poté così fare a meno di convocare il Parlamento. D'altra parte la nobiltà era uscita decimata da un secolo di guerre, mentre il timore suscitato dal moto dei lollardi induceva i possidenti a sostenere il Re per averne protezione. Così Enrico VII, appoggiandosi alla nobiltà minore e ai mercanti, poté domare i superstiti della grande aristocrazia feudale. Ma non creò una nuova amministrazione né un assolutismo legale, e perciò in Inghilterra la monarchia non raggiunse quella onnipotenza che acquistò in Francia con i Valois. Con Enrico VIII (1509-47) la politica estera inglese fu rivolta ad impedire un'egemonia della Francia sul continente. E l'appoggio dato a Carlo V nelle guerre di predominio divenne un più stretto legame di alleanza e quasi di dipendenza quando la regina Maria (1553-58) sposò Filippo II. Un completo rovesciamento di tale indirizzo si ebbe invece con Elisabetta (1558-1603). Gl'Inglesi cominciano ora ad acquistare coscienza delle loro possibilità marinare, e poiché affacciandosi sugli oceani vedono la via sbarrata dalla potenza navale spagnola, la Spagna appare loro il nemico da eliminare. Così si può dire che ragioni politiche ancor più che religiose indussero Elisabetta ad aiutare i Fiamminghi contro la Spagna. Ed Elisabetta dette il massimo incoraggiamento agli audaci navigatori ed esploratori come Francis Drake e Walter Raleigh (che fondò nel 1584 la prima colonia, la Virginia). Nel 1587 l'esecuzione di Maria Stuart fu considerata da Filippo II come una sfida. Ne seguì una guerra e la disfatta della *invincible armada* che fiaccò la potenza navale spagnola. All'interno, durante il regno di Elisabetta, ebbe inizio un profondo rivolgimento economico, favorito dall'immigrazione fiamminga che contribuì a trasformare gl'Inglesi da allevatori di bestiame e produttori di lana in industriali, armatori e navigatori. Ma ciò dette origine ad un dissidio fra Corona e Parlamento che l'energia e il prestigio della Regina poterono sopire ma non eliminare. La nuova classe di coloro che si erano arricchiti con le confische dei beni ecclesiastici e con la mercatura vedeva ormai nel Parlamento il difensore dei suoi interessi e nell'assolutismo regio il suo avversario.

Durante il regno di Giacomo I Stuart si ebbero le prime avvisaglie del conflitto che, inasprito dai contrasti religiosi, scoppiò violento con Carlo I (1625-49). Nella guerra civile l'esercito regio prevalse su quello del Parlamento, finché questo non trovò un capo in Oliviero Cromwell. Sconfitto e preso prigioniero, Carlo fu processato e giustiziato. Anche il Cromwell si trovò ben presto in dissidio con il Parlamento: così, fallitogli il tentativo di creare una repubblica democratica, instaurò un regime dittatoriale, facendosi proclamare Lord protettore (1653). Due anni prima aveva emanato l'editto di navigazione, che vietava il commercio nei porti e nelle colonie inglesi a tutte le navi non costruite in Inghilterra e non guidate da marinai inglesi. La vittoria sull'Olanda, che reagì al colpo con le armi, dette enorme sviluppo ai traffici dell'Inghilterra e alla sua marina mercantile. Nel 1657 il Cromwell concluse con il Mazarino un'alleanza contro la Spagna, e nel nuovo conflitto l'Inghilterra guadagnò Dunkerque e la Giamaica. Il Cromwell morì nel 1658: gli successe come Lord protettore il figlio Riccardo, ma, privo dell'energia e del prestigio paterno, dovette poco dopo abdicare. Nel 1660 il Parlamento richiamò gli Stuart con Carlo II (m. nel 1685). Questi mirò a restaurare l'assolutismo monarchico: per avere l'appoggio di Luigi XIV gli vendette Dunkerque e si alleò con lui contro l'Olanda. Ma tale politica e le sue tendenze cattoliche suscitarono la reazione del Parlamento, che gli impose la pace con l'Olanda e il matrimonio della nipote Maria con Guglielmo d'Orange. Nel 1679 fu anche approvato l'*Habeas corpus ad subiciendum Act*, che tutelava la libertà dei cittadini contro gli arresti arbitrari. A Carlo successe il fratello Giacomo II (1685-89). Sebbene cattolico non suscitò opposizioni, perché la sua età avanzata e il fatto che l'erede Maria fosse sposa all'Orange non facevano temere ai protestanti una restaurazione cattolica; ma quando Giacomo ebbe un figlio che fu battezzato con il rito cattolico e volle imporre una dichiarazione d'indulgenza per i non anglicani, gli avversari chiamarono Guglielmo d'Orange, che sbarcò in Inghilterra e marciò su Londra. Giacomo fuggì in Francia, e il Parlamento riconobbe come sovrani Guglielmo III e Maria, dopo che ebbero ratificato la dichiarazione dei diritti, nella quale erano enumerate tutte le libertà conquistate dagli Inglesi, dalla *Magna Charta* in poi. Con l'Orange ha inizio un regime costituzionale: si fissa l'uso che i ministri siano scelti dal Parlamento, e al Parlamento la legge di successione del 1701 attribuisce il diritto di scelta del sovrano.

Guglielmo III fu l'animatore della lega d'Augusta contro Luigi XIV, il quale nella pace di Ryswick dovette riconoscerlo re d'Inghilterra. In questa guerra, come in quella per la successione di Spagna, l'Inghilterra prende la direzione della politica europea, in veste di campione dell'equilibrio. In realtà, per consolidare e difendere il suo dominio marittimo, essa vuole che gli Stati medi o piccoli, rivieraschi del Mare del Nord, dell'Atlantico o del Mediterraneo, non siano assorbiti dai grandi ma restino indipendenti e così aperti all'influsso politico ed economico della nazione più potente sul mare. Queste ragioni, e necessità strategiche, la indurranno in avvenire a scendere in campo e a promuovere coalizioni contro qualsiasi potenza che cerchi di insediarsi sulle rive continentali del Mar del Nord.



(propr. Enc. Catt.)

INGHILTERRA - 1) Confini di Stato; 2) confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) ferrovie.

Anche la nuova grande alleanza antifrancese del 1700 fu promossa da Guglielmo III. Questi morì nel 1702 e gli successe Anna Stuart (1702-14). L'anno prima era stato approvato l'*Act of settlement*, che, ove Anna non avesse avuto figli, assegnava la successione alla casa di Hannover. La politica estera non subì mutamenti. Nella guerra di successione spagnola la flotta inglese penetrò nel Mediterraneo, occupando Gibilterra e Minorca. Con la pace di Utrecht l'Inghilterra conservò questi acquisti, ebbe dalla Francia la baia di Hudson e Terranova e dalla Spagna preziosi privilegi commerciali nell'America latina. Nel 1707 era stata proclamata l'unione della Scozia con l'Inghilterra.

Nel 1714 salì al trono Giorgio I di Hannover. La mediocrità dei primi sovrani della nuova dinastia favorì la trasformazione del gabinetto, fin qui composto di semplici consiglieri del re, in un vero ministero responsabile di fronte al Parlamento, ed uno dei suoi membri, Roberto Walpole, assunse di fatto le funzioni di primo ministro. Il Walpole adottò una politica di raccoglimento, e mantenendo buoni rapporti con la Francia, durante venti anni di pace, consolidò la dinastia e arricchì il paese. Ma questo arricchimento generò nuove aspirazioni espansionistiche. Nel 1739 l'Inghilterra dichiarò guerra alla Spagna e subito dopo partecipò alla guerra di successione austriaca a fianco dell'Austria. Dopo la pace di Aquisgrana (1748), che costrinse le parti a restituire gli acquisti fatti, gli Inglesi continuarono la lotta in India, battendo i Francesi e preparando la fondazione di un nuovo impero. L'accresciuta potenza absburghese indusse l'Inghilterra ad allearsi nel 1756 con Federico II di Prussia, e questo provocò l'alleanza della Francia con l'Austria. Nella guerra dei Sette anni il ministro inglese Guglielmo Pitt considerò le operazioni in Europa come un diversivo e dette il maggiore impulso alla guerra coloniale, estesa, dopo la conclusione del patto di famiglia borbonico, anche ai domini spagnoli. I Francesi rioccuparono Minorca, ma le loro flotte furono disfatte da quella inglese. Con la pace di Parigi (1763) la Francia restituì Minorca, dovette cedere il Canadà, quasi tutti i possessi indiani, parte delle Antille e il Senegal. Così l'Inghilterra, combattendo o finanziando alleati, aveva successivamente abbattuto la potenza olandese e la spagnola, eliminato l'egemonia della Francia e bilanciato sul continente la supre-

mazia degli Absburgo, contrapponendo loro le giovani forze della Prussia.

Nella seconda metà del Settecento si delinea la grande rivoluzione economica prodotta dall'introduzione delle macchine nelle fabbriche. Ciò avviene in Inghilterra prima che altrove, perché più forte vi è lo squilibrio fra popolazione operaia e richiesta di prodotti, e tale precedenza le dà modo di trionfare nella gara industriale fra le nazioni. Ma questa vittoria dà origine ad aspre lotte sociali. Gli operai, che vedono nelle macchine una fonte di disoccupazione e nel lavoro delle donne e dei fanciulli un espediente per tener bassi i salari, si uniscono nelle prime associazioni. Loro arma è lo sciopero, che sbocca spesso in moti insurrezionali. Il governo interviene autorizzando leghe padronali di resistenza e giungendo fino a considerare le unioni e agitazioni operaie come reati politici. Gli industriali promuovono opere di assistenza ai lavoratori, ma il metodo è quello filantropico dell'illuminismo, e solo nel secolo successivo si arriverà alle grandi leggi di previdenza sociale.

III. Storia contemporanea. – Il primo periodo del Regno di Giorgio III (1760-1820) segna un arresto nelle fortune inglesi. La rivolta delle colonie d'America provocò l'intervento della Francia e della Spagna, che assicurò la vittoria agli insorti. Con la pace di Versailles (1783) l'Inghilterra riconobbe la loro indipendenza, restituì alla Francia il Senegal, alla Spagna la Florida, ma conservò il Canadà. La Rivoluzione Francese suscitò dapprima simpatie negli Inglesi più liberali e non dispiacque ai politici, perché le lotte interne non potevano che indebolire la tradizionale avversaria; ma quando la Convenzione riprese il vecchio programma egemonico della monarchia borbonica e occupò il Belgio, l'Inghilterra intervenne, e da questo momento fu l'instancabile organizzatrice di coalizioni contro la Repubblica francese e contro l'Impero napoleonico. La flotta britannica troncò la spedizione d'Egitto con la vittoria di Abukir (1° ag. 1798) e si assicurò definitivamente il dominio del mare con quella di Trafalgar (1805). Non valse a piegare la tenacia degli Inglesi il blocco continentale che, se colpì seriamente i loro commerci, danni non minori arrecò alle nazioni dell'Impero. La resistenza che gl'insorti spagnoli, con l'aiuto dei soldati di Wellington, opposero ai Francesi segnò il primo declino delle fortune napoleoniche, che crollarono nella disfatta inflitta loro dallo stesso generale a Waterloo. Al Congresso di Vienna l'appoggio che il Castlereagh dette al Talleyrand mantenne l'equilibrio continentale impedendo una ulteriore espansione della Russia e assicurando all'Europa alcuni decenni di pace. Delle colonie l'Inghilterra non permise che si parlasse e così poté conservare tutti gli acquisti fatti nell'ultimo ventennio.

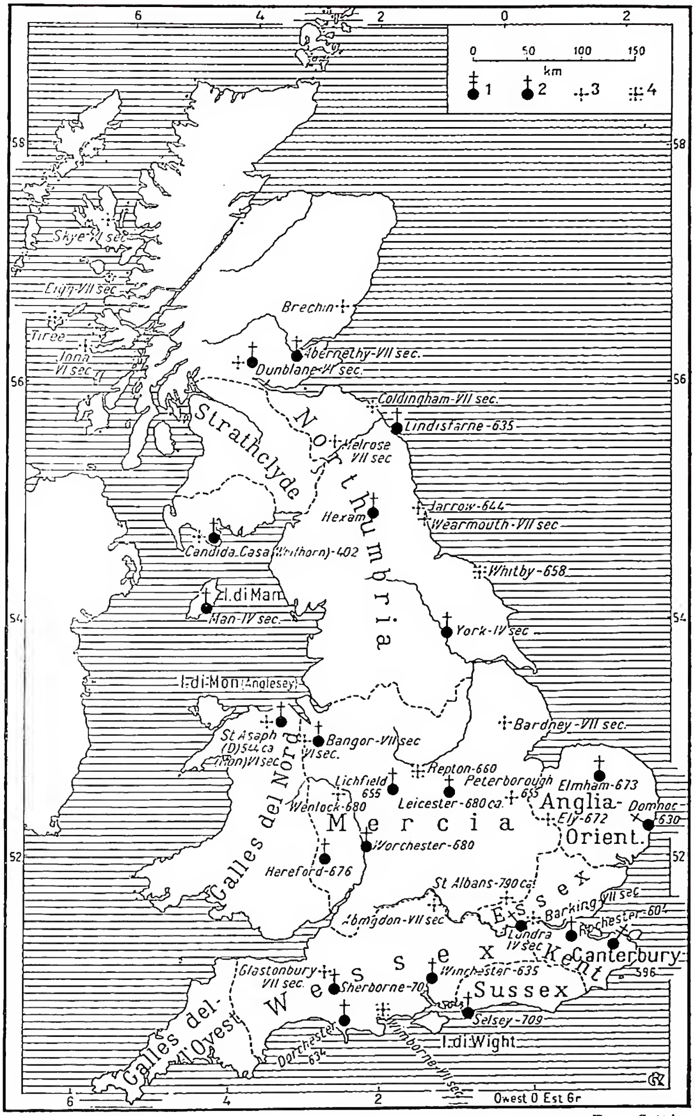
Dopo il 1815 il predominio dei conservatori, con la repressione dei movimenti operai e il rincaro della vita prodotto dalle leggi protettive dei cereali, provocò la diffusione di idee socialistiche e agitazioni popolari contro i privilegi parlamentari dell'aristocrazia fondiaria; finché i ministeri Canning e Peel iniziarono una nuova politica di riforme. Nel 1832 fu allargato il diritto di voto, e nel 1846 trionfò la campagna liberista promossa da Riccardo Cobden.

Nel 1837 salì al trono Vittoria. Il suo regno rappresentò per l'Inghilterra un enorme accrescimento di ricchezze e di potenza. Nei rapporti con l'estero i governanti inglesi, fossero conservatori o liberali, si opposero sempre a qualsiasi tentativo di turbare l'equilibrio delle forze in Europa. Appoggiarono l'Austria per impedire una ripresa imperialistica della Francia; combatterono, anche con le armi, le aspirazioni russe di espansione mediterranea. Nei moti e nelle guerre del Risorgimento italiano rimasero indifferenti ed ostili finché temettero la formazione di piccoli Stati gravitanti nell'orbita della Francia; ma quando, contro la volontà di Parigi, si profilò la costituzione di un solo regno, al quale l'estensione delle coste avrebbe resa necessaria l'amicizia inglese, dettero valido aiuto al movimento unitario. In seguito fiancheggiarono la « triplice alleanza » contro la Francia e la Russia. Nel campo coloniale l'èra vittoriana vide completata la conquista dell'India, che divenne nel 1858 una colonia e nel 1877 un impero, acquistate Aden e la Nuova Zelanda, annesso il Natal alla colonia del Capo, costretta la Cina ad aprire i suoi porti e a cedere Hong Kong. A questi ingrandimenti si accompagnò tuttavia una profonda trasformazione del regime coloniale: il Canadà nel 1867, l'Australia nel 1900 divennero Stati federali autonomi sotto la sovranità britannica (*dominions*). E tale trasformazione si estese successivamente alla maggior parte delle colonie inglesi.

All'interno il diritto elettorale fu ancora allargato nel 1867 e nel 1884 (solo nel 1918 si giunse al suffragio universale). Per molti anni si avvicendarono al potere conservatori e liberali; ma la proposta del Gladstone di concedere l'autonomia (*home rule*) all'Irlanda provocò la scissione dei liberali e la formazione del partito unionista, capeggiato da Joseph Chamberlain, con programma imperialista e protezionista. Di contro sorse il *Labour Party*, espressione politica delle *Trade Unions*. Nel 1906 liberali e laburisti riportarono una grande vittoria elettorale. Nel 1911 furono approvate leggi che limitavano l'autorità della Camera alta; dal 1911 al 1914 una serie di provvidenze a favore degli operai.

Fino alla morte di Vittoria (nel 1901 salì al trono Edoardo VII al quale successe nel 1910 Giorgio V) l'Inghilterra si era astenuta da ogni impegno con altre potenze; ma quando si delinearono le ambizioni egemoniche della Germania, e questa iniziò una gara di armamenti anche navali e disputò alle merci inglesi tutti i mercati del mondo, Londra strinse accordi con la Francia e la Russia, dette maggiore impulso alle costruzioni marittime e riorganizzò l'esercito. Nel 1914 l'illusione tedesca di un'Inghilterra neutrale fu subito delusa. L'intervento, fatalmente determinato dalla tradizionale politica di opposizione a qualsiasi egemonia continentale, fu affrettato dalla violazione della neutralità belga, che permise all'Inghilterra di legittimare la difesa dei suoi interessi con ottimi motivi giuridici e morali. Nella conferenza della pace a Versailles il rappresentante inglese Lloyd George, d'accordo con il Clemenceau, dopo avere accettato in teoria i principi del Wilson, riuscì in pratica ad annullarli. Così l'Inghilterra si assicurò nuovi vasti acquisti coloniali; ma l'assurdo tentativo di distruggere politicamente ed economicamente la Germania, e il contegno tenuto verso l'Italia che, in dispregio dei patti conclusi, fu trattata piuttosto come una nemica che come un'alleata, furono una delle cause, non l'unica ma non certo la meno importante, che precipitarono le due nazioni nell'avventura fascista e nazista. Nell'intervallo fra le due guerre mondiali l'economia britannica, dopo un periodo di grave crisi industriale, si risollevò brillantemente fra il 1931 e il 1935. Ma quattro anni dopo scoppiava il nuovo conflitto.

La vittoria angloamericana non ha risolto i problemi essenziali della politica inglese, ma li ha sotto molti rispetti aggravati. Già nel 1931, mentre l'Irlanda acquistava la piena indipendenza, fu modificato lo statuto del *Commonwealth*: il Parlamento britannico non ha più il diritto di legiferare per i *dominions*, e i primi ministri degli Stati che ne fanno parte non dipendono più dal gabinetto inglese ma direttamente dal sovrano. Anche l'India non è ora più un impero, ma una repubblica indipendente inserita come le altre nel *Commonwealth*. E l'Inghilterra, mentre gli Stati Uniti le hanno tolto la supremazia mondiale nel campo economico, politico e militare, deve affrontare il difficile problema di conciliare i suoi interessi e doveri di capo di una comunità di Stati sparsi in tutti i continenti, con i suoi interessi e doveri di membro della comunità europea, che non può più considerarsi come in passato « vicino al continente ma non facente parte di esso ».



(propr. Enc. Catt.)

INGHILTERRA - Cartina storica dell'I. (secc. V-VIII): 1) vescovato; 2) arcivescovato; 3) monastero; 4) monastero doppio.

III. Storia ecclesiastica.

I. Dagli inizi alla « Riforma ». – La penetrazione degli Angli e dei Sassoni, dopo la partenza dei Romani, sommerse nei territori occupati il cristianesimo (per la prima evangelizzazione: v. BRITANNIA) al quale però rimasero fedeli le popolazioni celtiche dell'Irlanda e del Galles. Nel Galles i missionari cattolici organizzarono e diressero la difesa che lo salvò dall'invasione. L'opera di evangelizzazione compiuta da s. Patrizio aveva mirato ad inserire l'Irlanda nella civiltà e cristianità romana, ma dopo la sua morte (461), la Chiesa irlandese, per la caduta dell'Impero e l'isolamento della sua terra dal mondo cattolico, assunse il carattere di Chiesa nazionale, mentre a base dell'ordine sociale permaneva la tribù e non la parrocchia, e la vita monastica conservava il tipo rigidamente eremitico senza influssi benedettini. Dall'isola, s. Columba, alla metà del sec. VI, portò nella Scozia i riti e gli ideali monastici irlandesi. Alla fine dello stesso secolo Gregorio Magno inviò in Inghilterra una missione diretta dall'abate benedettino Agostino, che riuscì a convertire la popolazione del Kent. E poiché Londra non accolse allora i missionari cattolici, la sede della Chiesa restaurata fu posta a Canterbury dove rimase definitivamente. Il cristianesimo si diffuse nella Northumbria (sec. VII) quando il vescovo Paolino ne convertì il re Edvino; fu abbattuto quando quel regno venne assorbito dalla Mercia, ma poco dopo una missione proveniente dal monastero scozzese dell'Isola di Iona, guidata da Aidan, evangelizzò nuovamente Northumbria, Mercia ed Essex. Quando Agostino convocò i vescovi celti e chiese loro di celebrare la Pasqua alla stessa data degli altri cattolici, di somministrare il Battesimo secondo il rito romano e di predicare la fede ai pagani anglosassoni (cosa che i Celti avevano sempre rifiutato di fare, in odio agli invasori), i vescovi rifiutarono. Per alcuni anni essi mantennero la loro intransigenza, finché Oswy, re di Northumbria, riunì un Sinodo nel monastero di Whitby, dove s. Cutberto e la maggior parte dei prelati celti aderirono alla Chiesa romana. Dal momento di questa unificazione la Chiesa offrì al paese un modello di ricostruzione amministrativa dello Stato e di riorganizzazione sociale, facendo rapidamente scomparire il regime di tribù. Il Re trasse prestigio dal riconoscimento ecclesiastico, mentre i vescovi e gli abati divenivano i suoi consiglieri negli affari di governo. La definitiva sistemazione della gerarchia ecclesiastica fu opera di Gregorio di Tarso e dell'abate Adriano. Con Gregorio, arcivescovo di Canterbury dal 669 al 690, fu perfezionato il sistema parrocchiale, e i vescovi, con competenza territoriale, furono sottoposti come i monaci al primate di Canterbury. Gregorio e Adriano introdussero in Inghilterra la civiltà mediterranea, portando a Canterbury copia di volumi greci e latini e promovendo lo studio di quelle lingue. E la nuova cultura si diffuse nell'isola, producendo la scuola di Beda e Jarrow o fondando quella biblioteca di York dove Egberto, scolaro di Beda, fu maestro di Alcuino. Conservata così in Inghilterra, la cultura poté tornare sul continente al tempo di Carlomagno. Nel sec. X la corruzione dei monasteri provocò anche in Inghilterra un'azione riformatrice, riflesso del movimento di Cluny. In quest'opera di

risanamento si segnalarono abati e vescovi, fra i quali Etelvoldo, vescovo di Winchester, e soprattutto s. Dunstano, arcivescovo di Canterbury, che fu anche per lungo tempo il più autorevole consigliere della Corona.

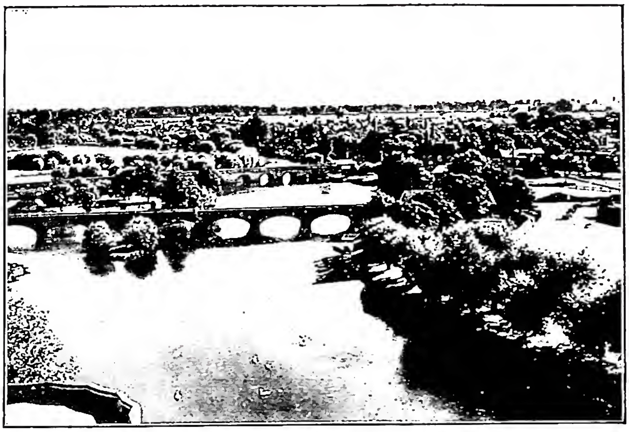
La nuova invasione danese non danneggiò la Chiesa, perché Canuto soppresse il paganesimo, beneficò gli istituti religiosi e lasciò che i prelati anglosassoni conservassero i loro posti. Un afflusso di altri elementi latini si ebbe invece dall'inizio del sec. XI. Il movimento riformatore francese promosso da alcuni monasteri (come quello di Bec, di cui furono priori Lanfranco e Anselmo) si diffuse anche in Inghilterra, mentre Edoardo il Confessore introduceva buon numero di Normanni nelle alte gerarchie ecclesiastiche: Roberto di Jumièges fu da lui nominato primate d'Inghilterra. Tali sostituzioni furono completate dalla conquista normanna. Ma gli effetti di questa non si limitarono ad un mutamento di persone. In Inghilterra come altrove si lamentava un profondo decadimento del livello morale e intellettuale del clero, che per la sua ignoranza e i cattivi costumi non era più rispettato. La simonia imperava nelle elezioni dei vescovi. Il partito riformatore che, capeggiato da Ildebrando, dirigeva a Roma la politica della S. Sede, appoggiò le rivendicazioni di Guglielmo, perché la Chiesa era da tempo in ottimi rapporti con i duchi di Normandia, e perché la fazione sassone del conte del Wessex, Godvino, padre di Aroldo, aveva illegalmente conferito la carica di primate a Stigand, che aveva anche mantenuto rapporti con l'antipapa. Guglielmo si impegnò ad attuare la riforma della Chiesa inglese secondo i principi di Ildebrando ed ebbe così per la sua spedizione la benedizione papale e il vessillo della S. Sede. Nel 1070 Lanfranco fu nominato arcivescovo di Canterbury. Poiché l'arcivescovo di York contestava la sua primazia, la questione fu deferita al Papa che la rinviò ad un concilio inglese. A Windsor nel 1072 fu accolta la tesi di Lanfranco, che ebbe così l'autorità necessaria per compiere l'opera riformatrice. In una serie di concili fu gradatamente affermata l'indipendenza legislativa della Chiesa: il Re continuò a convocare le riunioni e a presiederle, ma di qui innanzi le questioni ecclesiastiche furono discusse solo dai chierici, e i provvedimenti approvati divennero leggi della Chiesa. Conseguenza di ciò fu nel 1076 la separazione delle corti ecclesiastiche dalle laiche: i violatori delle leggi canoniche furono sottoposti alla sanzione del vescovo, e fu assicurato ai decreti ecclesiastici l'appoggio delle autorità temporali. Dal 1070 al 1076 furono approvati altri provvedimenti: si migliorò il sistema monastico, vennero riformati i Capitoli delle cattedrali, sostituendo in molti luoghi il clero regolare ai canonici. Si andava così precisando la tendenza a sottomettere la Chiesa inglese alla Curia di Roma, sottraendola ad ogni ingerenza statale. Ma circa i due principi basilari del partito riformatore: il celibato ecclesiastico e il divieto delle investiture da parte del potere civile, mentre il decreto pontificio che proibiva il matrimonio dei preti fu accettato con la riserva che fossero riconosciuti validi i matrimoni precedentemente contratti dai parroci, ai quali in passato non si estendeva tale divieto, Guglielmo rifiutò cortesemente ma fermamente di prestare al Papa l'omaggio feudale, e quanto alle investiture Lanfranco, pur riconoscendo il diritto papale di eleggere i vescovi, sostenne l'esistenza di uno speciale privilegio della Corona inglese per tali nomine e ne chiese la conferma, che Gregorio VII concesse limitatamente alla vita di Guglielmo. Così il problema era rimandato ma non risolto. In conclusione, mentre si riconobbe che ogni vescovo dovesse chiedere il pallio di riconoscimento, e che il Papa potesse invalidarne l'elezione, e anche in questioni amministrative si fece ricorso alla S. Sede e si tenne in gran conto il suo parere, il Re mantenne immutate tre sue decisioni: non riconoscersi in Inghilterra alcun pontefice né potersi ricevere sue lettere senza il consenso del sovrano; gli atti dei concili non essere obbligatori senza la sanzione regia; nessun suddito poter essere scomunicato contro la volontà del re. Questa politica di compromesso ebbe buoni risultati allora per lo spirito conciliante di Lanfranco e l'energia di Guglielmo, ma fu la prima origine delle lotte religiose che agitarono l'Inghilterra per secoli.

Il figlio di Guglielmo, Guglielmo Rufo, abusò dei poteri ereditati dal padre nei rapporti con la Chiesa. Quando Lanfranco morì (1089), non si curò di sostituirlo e per cinque anni si appropriò le rendite della sede di Canterbury. Solo quando, gravemente ammalato, si credette in punto di morte, cedette alle pressioni dei prelati e dei baroni ed elesse arcivescovo Anselmo, priore di Bec, che cercò inutilmente di ricusare la nomina. Essendo guarito, Guglielmo si trovò subito in aspro contrasto con il prelato, uomo che aveva la modestia di un santo ma una inflessibile fermezza nel difendere i diritti della Chiesa. Quando Anselmo riconobbe papa Urbano II senza il consenso del Re, dovette lasciare l'Inghilterra e rifugiarsi in Francia, dove rimase fino alla morte del sovrano. Poiché questi aveva lasciato di nuovo senza titolare la sede di Canterbury, Enrico I appena salito al trono accordò una Carta con la quale s'impegnava tra l'altro a non lasciare mai vacanti i benefici ecclesiastici. Anselmo fu perciò richiamato e riprese possesso della sua sede. Dopo lunghi dibattiti la questione delle investiture fu risolta di comune accordo nel 1106. Il Re riconosceva al Papa il diritto d'investire i vescovi con il pastorale e l'anello, ma il vescovo investito doveva prestargli l'omaggio come suo dipendente feudale. La scelta della persona rimaneva tacitamente al sovrano.

Nella lotta che seguì alla morte di Enrico I fra i partigiani di sua figlia Matilde e quelli di Stefano di Blois, la Chiesa esercitò una benefica funzione arbitrale: l'intervento di Teobaldo arcivescovo di Canterbury condusse ad un'intesa, in base alla quale Stefano adottò Enrico, figlio di Matilde, e lo dichiarò suo erede. Ma con Enrico II un altro e più grave conflitto scoppiò fra il potere regio e l'ecclesiastico. Al nuovo re, Teobaldo raccomandò uno dei suoi chierici, Tommaso Becket, che ebbe la carica di cancelliere e con la sua abilità si conquistò la stima e l'amicizia del sovrano. Questi alla morte di Teobaldo lo nominò arcivescovo di Canterbury. Ora il perfetto ministro divenne un perfetto religioso, che non si considerò più funzionario regio ma rappresentante della Chiesa e del Papa, pronto a sacrificare ogni bene mondano ai suoi doveri di prelato. La competenza dei tribunali ecclesiastici, che gli accordi stipulati da Lanfranco avevano limitato ai casi di coscienza, si era andata col tempo estendendo, perché gli accusati preferivano sottoporsi alla giurisdizione ecclesiastica che non contemplava fra le sue pene né mutilazione né morte. Inoltre la S. Sede rivendicava il diritto di avocazione delle cause a Roma. Enrico chiese che un chierico riconosciuto colpevole fosse degradato e consegnato al braccio secolare. Tommaso si oppose, dichiarando che un individuo non poteva essere punito due volte per lo stesso reato. Il Re convocò un Concilio a Clarendon, dove Tommaso fu costretto, sotto minaccia di morte, a firmare le Costituzioni che sancivano la tesi sovrana. Non ritenendosi vincolato da un consenso estortogli con la forza, si rifugiò a Vézelay, mentre Alessandro III lo dichiarava sciolto dall'impegno. Enrico II, temendo che il Papa lanciasse l'interdetto, s'incontrò in Francia con Tommaso e si riconciliò con lui. Appena giunto in Inghilterra Tommaso ricevette le richieste lettere papali che destituivano i vescovi che lo avevano tradito. Questo fatto suscitò l'ira di Enrico, che ritenne violato il divieto di corrispondere con Roma senza il consenso sovrano; e alcuni cavalieri, convinti di eseguire un tacito ordine del Re, si recarono a Canterbury, dove intimarono a Tommaso di assolvere i vescovi, e poiché egli si rifiutò, lo uccisero. L'assassinio provocò in Inghilterra e a Roma una violenta reazione. Enrico placò lo sdegno del Papa revocando le Costituzioni di Clarendon e giurando di restituire a Canterbury i beni che aveva confiscati. Ma poiché il delitto aveva suscitato una rivolta, alla quale presero parte anche la moglie e i figli del Re, questi corse in Inghilterra, dove, umiliandosi dinanzi alla tomba del martire, fece pubblico atto di pentimento. Alla fine i ribelli

cedettero, e la questione delle corti ecclesiastiche fu regolata riservando ai tribunali laici i reati di tradimento. Nel Concilio di Northampton (1176) il Re rinunziò a molte delle sue pretese, ma il diritto di patronato dei benefici ecclesiastici, altrove sottoposto alla legge canonica, rimase qui di competenza dell'autorità regia.

Il movimento delle Crociate non ebbe in Inghilterra, come in altri paesi, partecipazione di masse, perché la civiltà romana e mediterranea della quale fu espressione era stata accettata solo in parte e piuttosto superficialmente dalla mentalità inglese. Vi furono solo partenze individuali, e fra queste la più famosa quella del re Riccardo Cuor di leone. Durante la sua assenza lo Stato fu retto dall'arcivescovo di Canterbury Uberto Walter, il quale governò con grande saggezza, appoggiandosi di preferenza alle classi medie delle città e della campagna. Con Giovanni Senzaterra un nuovo dissidio turbò i rapporti fra la Corona e la Chiesa. Il diritto di eleggere l'arcivescovo di Canterbury era disputato fra i monaci di quell'abbazia, i vescovi e il Re. Innocenzo III, al quale fu rimessa la decisione, si appigliò ad un quarto partito, nominando un suo candidato, Stefano Langton, che da molto tempo dimorava a Roma. Giovanni rifiutò di riconoscerlo. Il Papa lanciò l'interdetto e un anno dopo scomunicò il Re e lo dichiarò deposto. Giovanni dovette cedere, accogliere Langton e riconoscersi vassallo della Chiesa. L'arcivescovo fu poi l'organizzatore del moto dei baroni che impose al Re la promulgazione della *Magna Charta*.



(fot. British Council)
INGHILTERRA - Veduta del fiume Avon - Stratford-on-Avon.

Uno spirito nuovo penetrò nel mondo religioso con le missioni degli Ordini mendicanti. Mentre i parroci erano generalmente incapaci di predicare, i prelati assorbiti nella loro opera di funzionari statali e i monaci disprezzati per la loro corruzione, i Domenicani e soprattutto i Francescani, come quelli che non si appartavano per custodire la loro fede ma affrontavano animosamente il mondo per purificarla e diffonderla, trovarono larghissimo seguito nelle classi popolari e negli studenti poveri. Campioni di una rinascita culturale, i Francescani dettero nuova vita all'Università di Oxford, rifiorente sotto la guida del vescovo Roberto Grossetête, che ebbe fra i suoi collaboratori Adamo di Marsh e Ruggero Bacone (più tardi l'Ordine dette alla scolastica Duns Scoto e Guglielmo di Ockham). Anche i Francescani e i Domenicani si andarono poi a poco a poco allontanando dalla Regola, e nel sec. XIV divennero due corporazioni ricche e potenti, odiate dal clero secolare come dai seguaci di Wyclif, che vedevano in quei frati i loro più temibili rivali. Sino alla fine del secolo essi furono ancora sostenuti dalla simpatia popolare, ma più tardi il movimento della riforma protestante li trovò senza amici.

II. Dalla « Riforma » alla riscossa cattolica. – Enrico III fu largo di favori alla Chiesa, ma in Inghilterra cominciò a diffondersi un sentimento di ostilità verso Roma, per le decime richieste durante la lotta con Federico II e soprattutto per la sempre maggiore estensione data dalla S. Sede all'uso dei *provisors* (abati italiani ai quali si assegnavano benefici inglesi non ancora vacanti e che, quando tali benefici vacavano, continuavano a reggerli per mezzo di vicari, e ne riscotevano le rendite senza muoversi dall'Italia). Nuovi urti si verificarono fra Corona e papato nel 1296, quando Bonifacio VIII con la bolla *Clericis laicos* vietò al clero di pagare imposte senza il consenso papale. Mentre Edoardo I ordinava il sequestro dei beni della Chiesa, una scissione avveniva nel clero inglese: i regolari sostennero Roma, i secolari delle parrocchie parteggiarono per il Re. Il dissidio fu composto, ma nocque al prestigio della Chiesa. Colpi ancor più gravi esso dovette subire nel corso del sec. XIV. Mentre si precisava la formazione del Parlamento, qui, a differenza di ciò che avvenne negli Stati generali di Francia, non si costituì uno stato del clero. Alcuni abati e vescovi sedevano nella Camera Alta ma in qualità di baroni, e la grande maggioranza degli ecclesiastici secolari e regolari rimaneva estranea al Parlamento, le decisioni circa le decime essendo prese nelle Convocazioni di Canterbury e di York. Così in seguito il basso clero non fu rappresentato ai Comuni. In tal modo la Chiesa poté più facilmente conservare ricchezze e privilegi, ma si isolò dalla vita politica del paese e fu più esposta agli attacchi quando cominciò a diffondersi il protestantesimo. Per restituirle l'antico prestigio sarebbero occorse radicali riforme, ma il papato era troppo male informato dei suoi bisogni, e la dipendenza diretta dei monaci dal Papa limitava la libertà di azione dei vescovi. D'altra parte gli alti prelati erano uomini di Stato assai più utili al re che alla Chiesa. Questa crisi coincise disgraziatamente con il periodo avignonese e con la guerra dei Cent'anni. Negli Inglesi la residenza della S. Sede in Francia e i suoi stretti legami con il loro nemico provocarono una reazione nazionalistica, e a molti di essi l'obbedienza ad un'autorità universale cominciò ad apparire inconciliabile con gli interessi particolari del paese. Espressione di questa ostilità fu lo statuto dei *provisors*, che vietava ai sudditi inglesi, e specialmente al clero, di pagare tasse o redditi di benefici fuori del Regno. Inoltre poiché sempre risorgeva il dissidio per i tribunali ecclesiastici, nel 1353 Edoardo III promulgò lo statuto detto di *Praemunire*, che equiparava a tradimento il ricorso di un suddito inglese ad una giurisdizione straniera o la sua accettazione.

Le tristissime condizioni del basso clero spiegano il successo iniziale di Giovanni Wyclif, con la sua predicazione per il ritorno alla povertà evangelica. Quando egli cadde nell'eresia negando la Transustanziazione e la presenza reale nell'Eucaristia, e con-

dannato ripudiò l'autorità del Papa, il Re intervenne e costrinse i maestri di Oxford a rinnegarlo. Dapprima i cavalieri e i Comuni, che consideravano con occhi ostili le ricchezze della Chiesa, disapprovarono la condotta del Re, ma dopo la rivolta dei contadini, quando le classi dirigenti si accorsero che i seguaci di Wyclif minacciavano la proprietà non meno che l'ortodossia, il Parlamento votò lo statuto *De haeretico comburendo* (1401) che fu applicato con spietato rigore. È da tener presente che i malcontenti, in questo secolo e nel successivo, intesero correggere quelli che ritenevano errori della Chiesa ma non pensarono di uscirne. Per molto tempo ancora la grande maggioranza degli Inglesi rimase fedele al dogma cattolico.

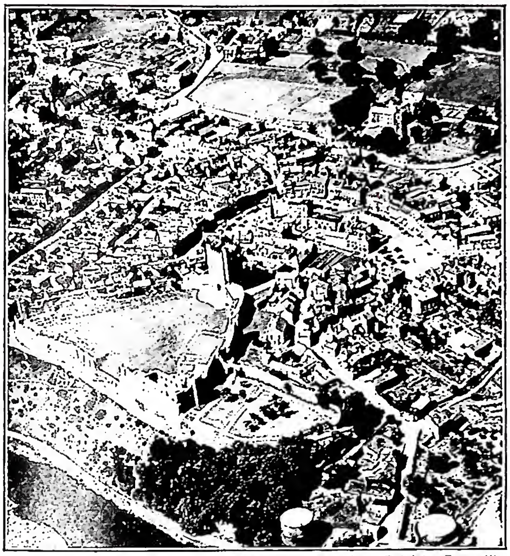
Enrico VIII iniziò il suo regno continuando la repressione degli eretici, e la sua confutazione delle tesi di Lutero gli valse dal Papa il titolo di *defensor fidei*. Ma dopo che, essendogli stato negato da Roma il divorzio da Caterina d'Aragona e avendo egualmente sposato Anna Bolena, fu scomunicato dal Papa, fece approvare dal Parlamento l'atto di supremazia, che faceva del re l'unico e supremo capo della Chiesa inglese. Pochi prelati rifiutarono di aderire allo scisma : fra questi il vescovo s. Giovanni Fisher (v.), che, come s. Tommaso Moro (v.), preferì il patibolo all'abiura. Se la facilità con la quale fu accettato il distacco da Roma si può attribuire a quella passione nazionale sorta già nel sec. XIV, l'attribuzione al sovrano della massima autorità religiosa non si può spiegare che con motivi meno obbiettivi, come il desiderio di pace, l'indifferenza e la paura. È da considerare inoltre che al clero minore, poverissimo, non dispiacque mutarsi in un corpo di funzionari statali. Solo i monaci rifiutarono di giurare; e questo permise al governo di deliberare la desiderata confisca dei beni monastici, mentre un gran numero di frati venivano mandati a morte. E la vendita di codeste proprietà creò una classe di possidenti che sostennero la politica del re, perché ad essa era legata la sicurezza della loro nuova proprietà. Soddisfatta la sua ambizione personale, Enrico VIII credette di poter conservare un cattolicesimo inglese che si distinguesse da quello romano solo perché governato dal re invece che dal papa, e nei Sei Articoli dello Statuto del 1539 confermò i principali dogmi della Chiesa e prescrisse il celibato dei preti. Non ammise nessuna deviazione protestante e gli eretici combatté e mandò a morte senza misericordia. Dopo la morte di Enrico, durante il breve Regno di Edoardo VI (1547-53) e la reggenza del duca di Somerset, il protestantesimo aumentò la sua diffusione e ottenne che fossero revocate le leggi contro gli eretici, legittimato il matrimonio dei preti e pubblicato il *Prayer Book* dello scismatico arcivescovo Cranmer, libro che fu reso obbligatorio per tutte le Chiese inglesi da un «atto di uniformità» votato dal Parlamento.

L'assunzione al trono di Maria (1553), figlia della prima moglie di Enrico VIII, fu accolta dai cattolici come una liberazione, perché era nota la sua fede ardente e la sua incrollabile fedeltà alla Chiesa. Essa incontrò all'inizio il favore della maggioranza, stanca di un regime che, con il pretesto di correggere i riti ecclesiastici, alternava confische ed esecuzioni capitali. Anche le sue prime decisioni, di ristabilire la Messa e di espellere i preti sposati, non incontrarono ostacoli. Ma il più grave errore di Maria fu il suo matrimonio con Filippo II, re di Spagna, invano sconsigliatole dal vescovo cattolico Gardiner. Sebbene il contratto nuziale contenesse clausole che garantivano l'indipendenza della politica inglese, queste nozze suscitarono nel popolo malcontento e sospetto. Ciò nonostante, quando Filippo si recò a Londra fu bene accolto; e festose accoglienze ebbe il legato pontificio card. Pole, inviato per consacrare il ritorno della Chiesa nell'obbedienza del Papa, anche perché il Papa aveva promesso agli acquirenti di beni ecclesiastici di mantenerli nel possesso. Ma questa restaurazione cattolica non ebbe durevoli effetti, perché mancò in Inghilterra quella rinascita del sentimento religioso che assicurò altrove il successo della Controriforma. E quando Filippo tornò in Spagna, Maria, rimasta sola, contro il parere degli stessi Spagnoli che le consigliavano prudenza, ripristinò le leggi contro gli eretici e dette inizio ad una spietata e sanguinosa repressione. Centinaia di protestanti furono mandati al rogo, e poiché si trattava in gran parte di popolani, l'odio contro la Regina e contro gli Spagnoli si diffuse nelle masse, diventando più violento quando l'Inghilterra, in violazione degli impegni assunti all'atto delle nozze, fu da Filippo II trascinata nella guerra contro la Francia e vi perdette Calais. Nei suoi ultimi giorni Maria si trovò abbandonata da tutti, perché anche Paolo IV, allora in contrasto con la Spagna, aveva preso partito contro di lei.

Con Elisabetta, figlia di Anna Bolena, seconda moglie di Enrico VIII, si tornò in parte alla politica di questi. Nel 1559 il Parlamento approvò l'*Atto di supremazia* che rifiutava l'autorità del Papa (ma la Regina non volle accettare il titolo di capo supremo della Chiesa), e l'atto di uniformità che dichiarava il *Prayer Book* la sola forma legale di culto. Elisabetta non si curò della religione se non in quanto poteva costituire uno strumento o un impaccio per il potere monarchico. Tenne perciò una via media, impedendo i tentativi dei Lords di introdurre emendamenti in senso cattolico, trascurando le deliberazioni della Convocazione di Canterbury che riaffermavano la supremazia del papa e il dogma cattolico, ma non facendo alcuna concessione al luteranesimo. La confessione anglicana, di cui furono fissati i principi nei 39 articoli del 1563, conservava l'organizzazione medievale, escludendo qualsiasi rappresentanza laica nelle assemblee ecclesiastiche, ma negava la libertà e supremazia della Chiesa di fronte allo Stato, sia che fosse fondata, come per Roma, sulla diretta derivazione del sacerdozio da Dio, sia che traesse la sua legittimazione da una democrazia religiosa, secondo le teorie di Ginevra.

In Scozia l'occupazione militare francese e il governo di Maria di Guisa, reggente per la giovinetta Maria Stuart sposata al delfino di Francia, resero impopolare il partito cattolico, mentre i protestanti, guidati da Giovanni Knox, poterono erigersi a campioni dell'indipendenza nazionale. L'appoggio delle armi inglesi, la morte di Maria di Guisa e l'evacuazione delle truppe francesi fecero prevalere i calvinisti. Ma quando Maria Stuart tornò in Scozia, il malcontento creato dall'intransigenza demagogica dei presbiteriani le avrebbe forse permesso di vincere la sua battaglia contro Knox, se avesse saputo, come Elisabetta, subordinare agli interessi politici le sue passioni personali. La sua leggerezza invece assicurò il trionfo ai presbiteriani.

In Irlanda l'imposizione violenta dell'anglicanesimo, mentre non riuscì a distruggere il cattolicesimo, scavò tra Irlandesi e Inglesi un abisso incolmabile. Si soppressero i monasteri, unici centri di educazione e di cultura, senza sostituirli con scuole e università; s'imposero testi rituali (Bibbia e *Prayer Book*) scritti in inglese. L'isola fu invasa da avventurieri britannici che la trattarono come terra di conquista e colonia di sfruttamento, e mentre costoro si consideravano come detentori di una suprema-



(fot. British Council)
INGHILTERRA - Veduta aerea di Richmond - Yorkshire (Leeds).

zia razziale, negli Irlandesi l'odio per l'Inghilterra fuse insieme l'entusiasmo religioso e la passione patriottica.

Nella politica religiosa di Elisabetta si possono distinguere due periodi. Per un decennio i cattolici non subirono persecuzioni : molti di loro furono mantenuti nelle gerarchie statali, e le ammende che la legge comminava a quelli che non assistevano alle funzioni anglicane venivano raramente riscosse. Le condizioni mutarono dopo il 1570 : la scomunica lanciata da Pio V contro Elisabetta, l'impressione prodotta dalla strage di S. Bartolomeo (24 ag. 1572), la fondazione sul continente di seminari che dovevano preparare la riconquista cattolica dell'Inghilterra e la penetrazione di missionari gesuiti incaricati di diffondere nell'isola i principi della Controriforma, permisero ai ministri, più settari della scettica Regina, di prendere il sopravvento, sfruttando ancora una volta lo spirito nazionale che vedeva nei cattolici gli strumenti della politica spagnola. Ebbe inizio così un nuovo periodo di feroci persecuzioni e torture ed esecuzioni di presunti traditori : onde si arricchì il martirologio della Chiesa. Ma se le circostanze avevano portato Elisabetta a difendere gli interessi delle nazioni protestanti contro Filippo II, neppure adesso essa accettò la democratizzazione della Chiesa secondo la norma calvinista, e anche i non conformisti furono in gran numero processati e mandati a morte.

Le condizioni dei cattolici negli ultimi anni di Elisabetta erano tristissime. Esclusi da ogni impiego locale o nazionale; non potevano allontanarsi dalle loro sedi senza un permesso firmato dal giudice di pace; preti e assistenti alle Messe potevano subire la pena dei traditori. Perciò le loro speranze si ridestarono quando salì al trono Giacomo I che sapevano incline alla tolleranza. Ma il nuovo Re offrì ai cattolici di abolire le ammende a condizione che facessero professione di lealismo verso il Re e non verso il Papa e che rinunziassero al proselitismo. Il patto fu rifiutato. Seguirono agitazioni e complotti, il più grave dei quali, detto «delle polveri» (1605), provocò una sanguinosa ripresa di persecuzioni : fu giustiziato anche il provinciale dei Gesuiti inglesi, Garnet, sotto l'accusa non provata di aver consigliato l'attentato. I cattolici furono privati anche dei diritti civili, dichiarati incapaci di esercitare l'avvocatura e la medicina, ecc.

Nella Chiesa inglese si distinguono ora tre rami : la Chiesa Alta, che accetta il *Rituale* Tudor; i presbiteriani, che rimangono nella Chiesa anglicana per riformarla; gli indipendenti, che rifiutano egualmente l'episcopato anglicano e la sinodo presbiteriana e non vogliono Chiesa di Stato né di tipo inglese né di tipo scozzese. Giacomo combatté presbiteriani e indipendenti, molti dei quali emigrarono in Olanda e alcuni in America.

Carlo I si appoggiò alla Chiesa Alta, ma non nascose le sue simpatie per i cattolici, simpatie rafforzate dalla cattolica regina Enrichetta. Le leggi repressive non furono più applicate, e molti, specialmente nelle classi elevate, tornarono alla religione dei padri. Ma le lotte politiche e religiose, nelle quali l'intervento dei presbiteriani scozzesi e la rivolta dei puritani indipendenti di O. Cromwell portarono al momentaneo trionfo di questi ultimi e al martirio del Re, ebbero conseguenze disastrose per i cattolici che lo avevano fedelmente sostenuto durante tutta la guerra civile. Divenuto protettore, il Cromwell ripartì i benefici ecclesiastici fra presbiteriani e indipendenti riuscendo a conciliare le varie sètte puritane; lasciò che gli anglicani si servissero del *Prayer Book* pur non consentendolo ufficialmente; anche verso i cattolici usò in pratica una certa tolleranza. Ma nell'Irlanda ribelle adottò i più crudeli metodi di repressione : poté spezzarne la resistenza, non abbatterne la fede. Espropriando i proprietari cattolici e completando la distruzione della nobiltà laica, fece sì che il popolo irlandese non avesse altri capi che i preti perseguitati, e ne infiammò maggiormente la passione religiosa e l'odio nazionale.

Con il ritorno degli Stuart il Parlamento ristabilì la supremazia della Chiesa Alta, ordinando la persecuzione dei dissidenti (Codice Clarendon, 1661) e ripristinando l'obbligo del *Prayer Book* (Atto di uniformità, 1662). Carlo II avrebbe voluto favorire i cattolici, ma non riuscì nei primi anni a superare le resistenze del Parlamento, egualmente ostile a cattolici e a puritani. Dopo il 1667, quando governò il ministero detto «della Cabala», Carlo decise di ricorrere all'aiuto della Francia: nel 1670 fu concluso il Trattato di Dover, con il quale le due potenze convenivano la spartizione dei Paesi Bassi e, in un articolo segreto, la restaurazione del cattolicesimo in Inghilterra. Ancora una volta un sovrano inglese commetteva l'errore di cercare una soluzione del problema religioso in accordi con stranieri, cosa che l'opinione pubblica inglese non avrebbe mai approvato; senza considerare che il « nazionalismo » gallicano era avversato anche dalla S. Sede. La reazione del Parlamento costrinse il Re a rompere l'alleanza e ad accettare nel 1673 il *Test Act*, che escludeva i cattolici da ogni specie di uffici. Nel 1678 gli anticattolici macchinarono l'indegno trucco del falso complotto papista di Titus Oates, che portò al patibolo altri innocenti. Sul letto di morte Carlo II professò apertamente la sua fede cattolica.

Con Giacomo II ebbe luogo l'ultimo tentativo di restaurazione cattolica. Repressa una rivolta di puritani, il Re liberò i cattolici dai divieti del *Test Act*, dando loro cariche civili e militari e formando un esercito rafforzato da contingenti fatti venire dall'Irlanda. Questa politica non fu del tutto approvata neppure dai cattolici, i quali, comprendendo che per riconquistare la supremazia si sarebbe dovuto ricorrere alle armi straniere e alla guerra civile, e che ad ogni modo l'Inghilterra avrebbe subito quella egemonia di Luigi XIV che cominciava a preoccupare anche la S. Sede, limitavano le loro aspirazioni al conseguimento di una piena tolleranza religiosa. Ma sebbene le ripercussioni della revoca dell'Editto di Nantes rendessero l'azione di Giacomo sempre più difficile e pericolosa, egli vi perseverò tenacemente, attaccando la Chiesa Alta, alla quale tolse molti benefici per darli a cattolici. Nella lotta fra il Re e la Chiesa anglicana ambo

le parti cercarono l'appoggio dei dissidenti: l'uno offrendo loro libertà religiosa ed uguaglianza civile con una « dichiarazione d'indulgenza », l'altra una concessione di tolleranza sanzionata con decreto del Parlamento. I dissidenti, sia per la loro tradizionale preferenza del potere parlamentare nei confronti di quello regio, sia per timore di un dispotismo cattolico, si posero dalla parte della Chiesa. Quando dopo la nascita del figlio il Re obbligò il clero a leggere dai pulpiti la « Dichiarazione d'indulgenza » e fece processare per sedizione alcuni vescovi che avevano protestato, il giurì li assolse, e i capi politici provocarono l'intervento di Guglielmo d'Orange. Guglielmo III instaurò un regime di relativa tolleranza, e mentre confermò i decreti che escludevano i dissidenti dalle funzioni statali, concesse loro libertà di culto, pur non riuscendo nel tentativo di far rientrare nella Chiesa anglicana gli elementi più moderati. Nulla di simile poterono ottenere i cattolici, perché la loro causa si identificò per molto tempo con quella dei pretendenti giacobiti, i quali in diverse occasioni preferirono rinunziare al successo piuttosto che aderire all'anglicanesimo. In pratica però i cattolici inglesi godettero di una certa libertà di culto, e le leggi penali non furono applicate loro se non quando si verificavano più seri tentativi di riscossa giacobita. L'Irlanda invece continuò ad essere martoriata, le sue attività industriali e commerciali ridotte in rovina, e migliaia di cittadini costretti ad emigrare oltre Atlantico.

III. La riscossa cattolica. – Nella seconda metà del Settecento cominciò a manifestarsi il profondo disagio spirituale di tutti coloro che, pur repugnando all'individualismo disgregatore e all'austerità spesso un po' ipocrita del puritanesimo, non trovavano il soddisfacimento delle loro aspirazioni religiose nel freddo razionalismo della Chiesa anglicana, Chiesa di Stato, Chiesa di classe esclusivamente aristocratica, che con i suoi privilegi politici e il suo monopolio educativo andava sempre più perdendo ogni contatto con il popolo. Ma i tentativi di riformare l'anglicanesimo dall'interno non avevano avuto alcun successo, perché avevano urtato contro una barriera insormontabile di interessi costituiti. Il movimento di Giovanni Wesley, che all'inizio non si era proposto uno scisma, aveva infine creato una nuova setta dissidente, i metodisti, i quali, vedendo i loro più temibili concorrenti nei cattolici, furono i più tenaci avversari della loro emancipazione.

Il segnale di una riscossa cattolica venne dall'Irlanda. Dopo le lotte interne che insanguinarono l'isola nel 1798, nel 1800 fu proclamata la sua unione con l'Inghilterra. Nell'approvare tale decreto si era promesso agli Irlandesi il diritto per i cattolici di eleggere ed essere eletti al Parlamento inglese; ma l'opposizione personale di Giorgio III annullò la promessa. Questo provocò la formazione di una Lega dei cattolici irlandesi che fu presieduta da Daniele O' Connell. Anche in Inghilterra molti ormai riconoscevano il loro buon diritto, perché in questo modo l'unione aveva tolto agli Irlandesi qualsiasi rappresentanza. Ma i cattolici avevano nel gabinetto di Londra decisi avversari, il più potente dei quali era il ministro Peel. Per qualche anno l'Irlanda fu minacciata da una nuova guerra civile fra la Lega cattolica e i protestanti dell'Ulster. Finalmente il ministro Wellington, personalmente non ostile ai cattolici, convinse il Re della necessità di prevenire altre lotte; e nel 1829 fu votato l'Atto di emancipazione che restituiva ai cattolici tutti i diritti civili e politici. Unica restrizione rimase l'obbligo per il sovrano di professare l'anglicanesimo. Nel 1871 fu abolito il monopolio dell'insegnamento superiore e le università aperte agli studenti di qualsiasi confessione.

All'emancipazione dei cattolici seguì una forte rinascita religiosa. Il movimento di Oxford, sorto nel 1833, cominciò con il combattere metodismo e cattolicesimo, ma molti dei suoi aderenti finirono per ritornare alla Chiesa romana, come Giovanni Newman, che si convertì nel 1845 ed ebbe nel 1879 la porpora cardinalizia. Altro illustre convertito fu Enrico Manning, nominato cardinale nel 1875.

In Inghilterra il Papa ristabilì la gerarchia cattolica nel 1850, in Scozia nel 1878.

Nel 1895 i cattolici furono autorizzati dalla S. Sede a frequentare le università inglesi. Ed è dell'anno seguente la bolla *Apostolicae curae* di Leone XIII che dichiarava definitivamente invalide le Anglicane Ordinazioni (v.).

Bibl.: Oltre la *Cambridge medieval history*, Cambridge 1924 sgg., e la *Cambridge modern history*, ivi 1907 sgg.: I. R. Green, *History of the English people*, Londra 1877-80; W. I. Amherst, *History of catholic emancipation*, ivi 1886; W. Ward, *The Oxford movement*, ivi 1889; A. T. Mahan, *The influence of sea-power upon history*, ivi 1892; W. Ward, *The catholic revival*, ivi 1893; F. W. Maitland, *Roman canon law in the Church of E.*, Cambridge 1898; vari autori, *A history of the English Church*, Londra 1899; I. S. Simon, *Revival of religion in England in the eighteenth century*, ivi 1907; F. W. Maitland, *The constitutional law of England*, Cambridge 1908; F. Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Parigi 1909; E. Halévy, *Histoire du peuple anglais au XIXe siècle*, 5 voll., ivi 1912-31; H. Prentout, *Histoire d'Angleterre*, ivi 1920-22; vari autori, *The political history of England*, Londra 1920-29; I. Seeley, *L'espansione inglese*, trad. it., Bari 1925; A. F. Pollard, *Storia d'Inghilterra*, trad. it., ivi 1928; G. Constant, *La réforme en Angleterre*, 2 voll., Parigi 1930-39; L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, 2ª ed., Londra 1932; G. Macaulay Trevelyan, *History of England*, 3ª ed., ivi 1945; A. Maurois, *Histoire d'Angleterre*, ultima ed., Parigi 1947. V. inoltre: F. M. Powicke, *The reformation in England*, Londra 1941; Ph. Hughes, *Rome and the counter-reformation in England*, ivi 1942: G. O. Sayles, *The medieval foundations of England*, ivi 1948. Per altra bibl.: L. B. Frewer, *Bibliography of historical writings published in Great Britain and the Empire (1940-45)*, Oxford 1947 e G. Macaulay Trevelyan, *Storia della società inglese*, trad. it., Torino 1948.

Roberto Palmarocchi

IV. Condizioni giuridiche della Chiesa. – Lo Stato, non potendo più misconoscere l'influenza fortissima che l'accresciuta forza della popolazione cattolica esercitava sull'opinione pubblica, sentì la necessità di allacciare nuovamente delle relazioni regolari, anche se non mediante un concordato, con la S. Sede e con le più alte gerarchie cattoliche esistenti in I. Questa necessità, che si rese più impellente durante e immediatamente dopo la prima guerra mondiale, portò nel 1914 all'invio a Roma d'un ministro plenipotenziario straordinario.

In questa nuova atmosfera furono possibili i colloqui di Malines (v.) del 1921, tra il card. Mercier e Lord Halifax, colloqui che se pure in sé infruttosi, furono significativi e orientativi.

Nel 1927, infatti, il Parlamento inglese approvò il « Catholic Relief Act ». Con questo provvedimento venivano abrogate tutte le leggi penali, emanate sino a quell'epoca contro i cattolici inglesi, riconoscendo ad essi in pari tempo non solo la piena parità giuridica di fronte allo Stato con le altre confessioni religiose, ma dando loro anche la possibilità di svolgere la loro pubblica attività sotto la garanzia della legge comune a tutti i cittadini inglesi. In tal modo ai cittadini inglesi cattolici era riconosciuta la possibilità di adire anche le cariche più alte dell'ordinamento giuridico statale, quali la magistratura, la legislatura e il potere esecutivo, eccettuate le più rappresentative, ad es., la Corona, ecc.

Nel 1944, poi, venne emanato, sempre dal Parlamento inglese, in seguito alla conversione del ministro dell'Educazione M. R. R. Butler, l'« Education Act ».

Questo provvedimento, pur non rispondendo pienamente ai *desiderata* dei cattolici, venne a premiare la forte e costante tenacia dimostrata da essi nel sostenere con le proprie sole forze le ingentissime spese indispensabili per il mantenimento di scuole atte a permettere a quei cattolici, che non volevano compiere i propri studi entrando nel sistema nazionale, pervaso tutto naturalmente dello spirito anglicano, di formarsi una retta e vera educazione.

Mediante questo provvedimento lo Stato inglese assicura il proprio concorso, nella misura del 50%, nel sostentamento delle spese per le scuole controllate dai catto-

lici. E questo diversamente che in Scozia, dove il governo si accolla tutte le spese scolastiche.

Tuttavia il governo inglese, offrendo il suo apporto, ha posto sotto il suo controllo le scuole elementari, non rispettando pienamente il diritto dei genitori circa l'educazione da dare ai propri figli e tentando di imporre in tutte la scuole l'istruzione religiosa, mediante un « Agreed Syllabus » che non è di pieno gradimento neppure della Chiesa anglicana.

Ma la pressione dei cattolici sull'opinione pubblica inglese non si limitò a farsi sentire nel solo ambito interno dello Stato, ma fu tale da mettere il governo nella necessità di avviare ad una maggiore regolarità i rapporti diplomatici con la S. Sede. Il rappresentante diplomatico che, con il grado di ministro, rappresenta la Nazione inglese presso la S. Sede, divenne stabile, e la S. Sede, a sua volta, il 21 nov. 1938 inviava un delegato apostolico in I.

Infine, quale sintomo di particolare importanza circa la considerazione in cui trovasi la corrente cattolica della popolazione nell'opinione pubblica inglese, sono da mettere in rilievo non solo le numerose visite fatte dai capi di governo inglesi al Santo Padre negli ultimi anni di questo mezzo secolo, dalla visita a S. S. Pio XI, fatta da Chamberlain ed Halifax, rispettivamente primo ministro e ministro degli Esteri, nel 1938, all'udienza privata con S. S. Pio XII, sollecitata da una delegazione parlamentare britannica, formata da elementi appartenenti a diversi partiti (11 genn. 1949). Il 3 maggio dello stesso anno vi fu poi una udienza concessa a Sir Stafford Cripps, in quel tempo cancelliere dello Scacchiere, con la consorte, accompagnati dal primo segretario della Legazione britannica presso la S. Sede, e, infine, l'11 maggio successivo, l'udienza con la principessa Margaret, secondogenita di Giorgio VI di Gran Bretagna, accompagnata dal rappresentante d'I. presso la S. Sede.

In occasione del centenario della ricostituzione della Gerarchia (1850-1950), i cattolici inglesi si raccolsero intorno a 6 cardinali, 12 arcivescovi, 46 vescovi per commemorare la data faustissima con funzioni, conferenze e mostra che ne illustrarono il valore. Pio XII, oltre ad una lettera (16 dic. 1950) all'arcivescovo di Westminster, nella quale si compiaceva delle conquiste raggiunte : la maggior stima del cattolicesimo, le molte chiese erette o ridonate al primitivo splendore, le scuole e gli istituti aperti e sempre più frequentati, l'aumento del clero, l'unione del gregge con i loro pastori, volle il 1° ott. parlando per radio ai fedeli, riuniti nello Stadio di Wembley, ricordare loro i santi dell'antica Chiesa inglese preriforma, i martiri e tutta la schiera dei sacerdoti e laici, che alimentarono l'oscillante fiamma della fede nel periodo seguente, e invitarli ad un lavoro sempre più efficace in tutti i campi, fatto di amore e di comprensione (*L'osservatore romano*, 26 ott. e 1° nov. 1950).

Bibl.: J. J. O. Connor, *The catholic revival in England*, Nuova York 1942; W. G. Addison, *Religious equality in modern England (1714-1914)*, Londra 1944; S. J. Curtis, *History of education in Great Britain*, ivi 1948; Ollard-Crosse-Bond, *A dictionnary of English Church history*, 3ª ed., ivi 1948; D. Mathew, *Catholicism in England (1535-1935)*, 2ª ed., ivi 1949; F. Cavalli, *Le scuole primarie e secondarie cattoliche nella vigente legislazione inglese*, in *Civ. Catt.*, 1950, IV, pp. 29-44; id., *Valori religiosi nella difesa della Chiesa cattolica in I.*, *ibid.*, pp. 186-201.

Francesco Ercolani

V. I martiri inglesi. – Così vengono designati quei cattolici inglesi che subirono il martirio durante le persecuzioni scatenate sotto Enrico VIII, Elisabetta, Giacomo I, Carlo I, la Repubblica di O. Cromwell, Carlo II, dal 1535 (in cui ebbe luogo l'esecuzione di J. Fischer, vescovo di Rochester e cardinale, e del cancelliere T. Moro) al 1681 (che portò l'esecuzione di O. Plunkett, arcivescovo di Armagh). Il loro numero è assai grande (tanto più se si aggiungono quelli che perirono nelle prigioni); ma non di tutti si posseggono oggi i documenti storici necessari alla prova del martirio; quindi non tutti furono iscritti nell'elenco di quelli per cui si promosse la causa di beatificazione.

La quale causa ebbe varie vicende, che si possono riassumere così : una prima serie di 54, con a capo J. Fischer e T. Moro, « che avevano subito la morte per la Fede cattolica e il Primato del Sommo Pontefice su tutta la Chiesa, dal 1535 al 1583, e il cui martirio era stato formalmente dipinto in affresco da Nicolò Cerciniani, per autorità di Gregorio XIII, nella chiesa di S. Stefano al Celio, e di nuovo, con il permesso dello stesso Papa, era stato affrescato dal medesimo pittore nella chiesa inglese della SS.ma Trinità in Roma e poi nel 1584, con privilegio del Papa, inciso su di una lastra di rame, con annessa leggenda », ebbe da Leone XIII la conferma del culto il 29 dic. 1886 (cf. *Acta Sanctae Sedis*, 19 [1886], pp. 347-350). Gregorio XIII, infatti, tra il 1580 e il 1585, aveva concesso in loro onore « vivae vocis oraculo » alcuni privilegi di culto pubblico ed ecclesiastico, specialmente che si potesse far uso della loro reliquie nella consacrazione di altari, qualora non si potessero avere reliquie di antichi santi martiri. Un secondo gruppo di 9, martirizzati nello stesso spazio di tempo, ebbe ugualmente la conferma del culto dallo stesso Pontefice il 13 maggio 1895 (cf. *ibid.*, 27 [1894-1895], pp. 746-47). Benedetto XV beatificò il 25 maggio 1920 l'arcivescovo O. Plunkett (AAS, 12 [1920], pp. 235-40). Pio XI ne beatificò altri 136, il 15 dic. 1929 (*ibid.*, 22 [1930], pp. 38-39) e separatamente, il 22 dic. 1929, il gesuita J. Ogilvie, martirizzato nella Scozia (*ibid.*, 22 [1930], pp. 40-42). Di altri 116 venerabili è ancora in corso il processo di beatificazione.

Raccogliendo la lunga serie di tutti questi martiri secondo le diverse epoche del loro martirio, se ne contano : 50 sotto Enrico VIII (1535-44); 189 sotto Elisabetta (1570-1603); 27 sotto Giacomo I (1603-18); 24 sotto Carlo I (1628-46); 2 durante la Repubblica di O. Cromwell (1651-54); 25 sotto Carlo II (1678-81). Da aggiungere che altri 44 furono « dilati », in attesa di ulteriore valida documentazione, dalla S. Congregazione dei Riti il 9 dic. 1886 (cf. *Acta Sanctae Sedis*, 19 [1886], pp. 460-64).

Resta da aggiungere un'osservazione assai importante : tutti questi martiri furono condannati alla morte come « rei di alto tradimento », perché le leggi create dai persecutori, a cominciare da Enrico VIII, tale appellativo infamante, a cui seguiva la pena di morte, infliggevano a quelli che negavano al re o ai suoi eredi il titolo e la dignità di *Capo supremo della Chiesa d'Inghilterra* (cf. *State's Paper*, 26, *Henry VIII*, cap. 13). Il che era un volere scaltramente sostituire, dinanzi al popolo, il motivo politico al motivo religioso, un voler additare alla pubblica esecrazione, come ribelli alla autorità e cospiratori contro la sicurezza dello Stato coloro che, invece, secondo il precetto del Vangelo e la voce della coscienza, intendevano ubbidire prima a Dio e poi all'autorità statale, perché in questo caso non si trattava del Regno di I. e della successione al trono, ma di affermare o rinnegare un dogma inconcusso della fede: il primato spirituale del sommo pontefice su tutti quanti i fedeli, a qualunque nazione possano appartenere. Invece dunque che traditori, « i martiri inglesi – fa notare esplicitamente Pio XI – possono definirsi i Martiri del cattolicismo, anzi, più spiccatamente, della Chiesa cattolica, della romanità, della papalità di questa Chiesa. Il duello si pose fra i diritti di Cesare e i diritti di Dio; e quei martiri morirono proclamando i diritti di Cesare, professando anzi per essi il loro rispetto : ma furono nobilmente intrattabili, quando si volle a quei diritti posporre i diritti di Dio, che si identificano con i diritti della Chiesa, con i diritti del Vicario di Gesù Cristo » (*L'osservatore romano*, 9-10 dic. 1929, p. 1).

Bibl.: R. Challoner, *Memoirs of missionary Priest (1577-1642)*, 2 voll., Londra 1741-42; 2ª ed. rivista e corretta da J. H. Pollen, ivi 1924; H. Foley, *Records of the English province of Society of Jesus*, 8 voll., ivi 1877-83; J. H. Pollen, *Acts of English Martyrs, hitherto unpublished*, ivi 1891; J. Spillmann, *Geschichte*

der Katholikenverfolgung in England, 4 voll., 2ª ed., Friburgo in Br. 1905; id., *Die Blutzeugen aus den Tagen der Titus Oates Verschwörung,* ivi 1901; B. Camm, *Lives of the English Martyrs, declared blessed by Pope Leo XIII in 1886 and 1895,* 2 voll., Londra 1904-1905; J. H. Pollen, *Unpublished documents relating to English Martyrs* (*Catholic Record Society,* 5), ivi 1908; E. H. Burton-J. H. Pollen, *Lives of English Martyrs,* 2ª serie: *The venerables (1583-88),* I, ivi 1914; C. Testore, *Il primato spirituale di Pietro difeso dal sangue dei martiri inglesi,* Isola del Liri 1929; id., *I Martiri gesuiti di I. e di Scozia,* ivi 1934.

VI. Organizzazione ecclesiastica. – Attualmente le circoscrizioni ecclesiastiche sono costituite da 6 sedi metropolitane e 20 sedi suffraganee, così distribuite: 1ª Birmingham (29 sett. 1850, metropolitana 28 ott. 1911), con le suffraganee: Clifton (29 sett. 1850), Plymouth (29 sett. 1850), Shreswbury (29 sett. 1850); 2ª Cardiff (prima *Newport* 29 sett. 1850; mutato nome e fatta metropoli 7 febbr. 1916), con la suffraganea Menevia (12 maggio 1898); 3ª Glasgow (sec. vi, metropolitana 1492, vacante dal 1603, ristabilita come arcivescovato 4 marzo 1878, metropolitana 25 maggio 1947), con le suffraganee: Motherwell (25 maggio 1947), Paisley (25 maggio 1947); 4ª Liverpool (29 sett. 1850, metropolitana 28 ott. 1911) con le suffraganee: Hexham e Newcastle (la prima: 678, senza vescovi dall'861, ristabilita 29 sett. 1850, aggiunta *Newcastle* 23 maggio 1861); Lancaster (22 nov. 1924), Leeds (22 nov. 1924), Middlesbrough (20 dic. 1878), Salford (29 sett. 1850); 5ª St Andrew and Edimburg (sec. x, metropolitana 1472, vacante dal 1571, ristabilita 4 marzo 1878), con le suffraganee: Aberdeen (1125, vacante dal 1577, ristabilita 4 marzo 1878), Argyll and the Isles (1200, vacante dal 1579, ristabilita 4 marzo 1878), Dunkel (1115, vacante dal 1586, ristabilita 4 marzo 1878), Galloway (sec. iv, vacante dal 1558, ristabilita 4 marzo 1878); 6ª Westminster (29 sett. 1850), con le suffraganee: Brentwood (20 luglio 1917), Northampton (29 sett. 1850), Notthingam (29 sett. 1850), Portmouth (19 maggio 1882), Southwark (29 sett. 1850).

La serie accennata dimostra come nella I., strettamente detta, in seguito ad una legge inglese, che proibiva ai rappresentanti della gerarchia cattolica di assumere un titolo territoriale detenuto da un vescovo anglicano, la S. Sede dovette, ricostituendo la gerarchia, evitare gli antichi titoli esistenti al tempo della cosiddetta « Riforma » e conservati dalla Chiesa anglicana. Nella Scozia, invece, le sedi ricostruite sono quasi tutte quelle antiche, soppresse nel periodo della « Riforma ».

VII. Attività cattoliche culturali e sociali. – A mano a mano che il cattolicesimo andò annoverando tra le sue file, accanto alle poche famiglie aristocratiche e di nobiltà terriera, e alla massa operaia, un numero sempre crescente di persone appartenenti alle classi medie e con cariche direttive, crebbe anche il bisogno di una stampa propria ispirata alle sue dottrine, valida a controbattere le obiezioni e i pregiudizi, lenti e difficili a cadere. Per una più larga diffusione in mezzo ai fedeli servono mirabilmente i settimanali: *The Universe,* fondato nel 1860; *The Catholic Times* (1867) e *The Catholic Herald* (1884); ai quali si può riallacciare l'attività della *Catholic Trust Society* iniziata nel 1884, che, ben attrezzata, lancia sul mercato migliaia e migliaia di opuscoli di dottrina, controversia, storia, devozione, apologetica (circa due milioni di opuscoli all'anno). Per i lettori più colti la stampa periodica è numerosa: *Dublin Review,* trimestrale, anglo-irlandese (1836); *The Tablet,* settimanale (1840); *The Month,* fondato nel 1864, diretto dai Gesuiti; *The Downside* (1882), diretto dai Benedettini; *Blackfriars* (1931) diretto dai Domenicani; *The Clergy Review* (1931) diretto dal clero secolare.

Cattolici eminenti non sono mancati nel campo letterario oltre al card. Newman e al card. Wiseman; ad es.: J. Lingard, J. E. E. D. Acton, G. K. Chesterton, H. Belloc, G. M. Hopkins, F. Thomson. Oggi almeno 150 cattedre universitarie sono tenute da cattolici.

Nel campo delle istituzioni sociali, per limitarsi a quelle più universali, sono da ricordare, oltre alle associazioni cattoliche e scoutistiche: gli ospedali, le case per l'infanzia abbandonata o trascurata, per le ragazze madri, i deficienti, gl'incurabili, i moribondi, i ciechi, i sordomuti, facenti capo ad un comitato generale (*Catholic Child Welfare Council*), il quale è incaricato di rappresentare l'opinione cattolica in seno al comitato generale (*National Council of Associated Children's House*), che include i comitati generali per gli anglicani, gli Ebrei ecc.; la *Catholic Social Guide* (1909) che promuove circoli di studio parrocchiali e universitari, forma oratori ed apologisti, assiste i convertendi; la *Catholic Evidence Guild,* con predicazioni apologetiche, filosofiche e teologiche all'aperto; la *Catholic Young Christian Workers Society* (1935), maschile e femminile per l'assistenza agli operai, che lancia il *Catholic Workers Movement,* per la difesa della famiglia e dei lavoratori; la *Sword of Spirit* (1940) per cooperare con i parroci e i vescovi a qualsiasi opera utile alla parrocchia e alla diocesi.

Bibl.: G. A. Beck, *The English Catholics 1850-1950,* Londra 1950; C. Gill, *Un secolo di cattolicismo in Inghilterra,* in *Civ. Catt.,* 1950, I, pp. 679-92. Celestino Testore

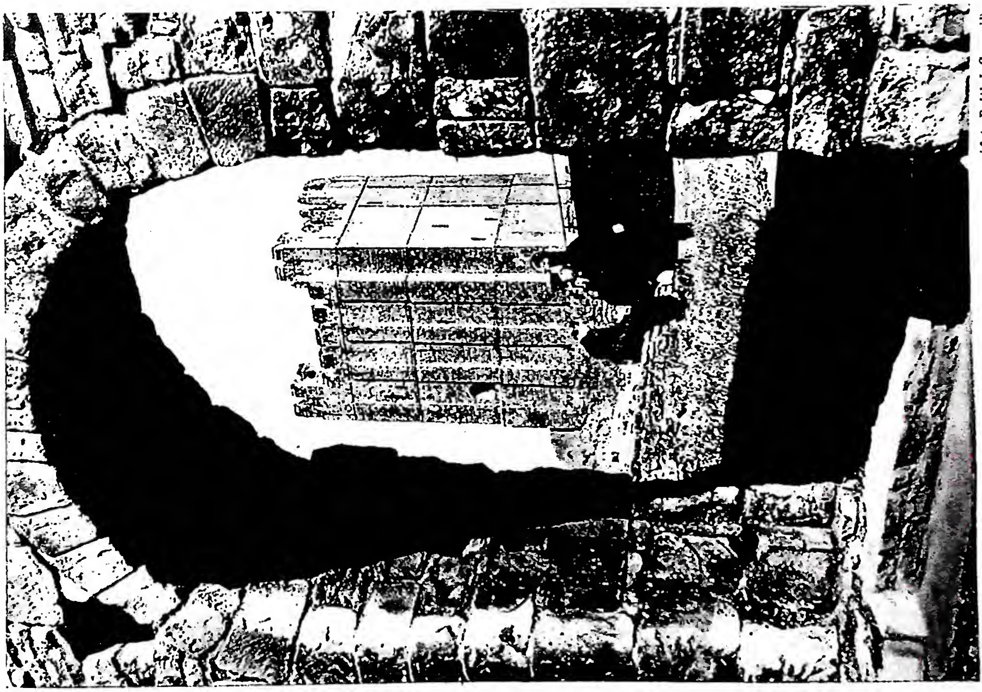
IV. Letteratura.

La conquista anglosassone dell'I. si fa tradizionalmente culminare nell'a. 449 d. C., che è anche la data ufficiale dell'inizio della letteratura inglese. Un fatto più importante e meglio accertato della storia e della cultura inglese è la conversione al cristianesimo degli Anglosassoni a opera di Agostino e dei suoi monaci (597). La prima figura letteraria di rilievo è quella del Venerabile Beda, nella cui *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (scritta come tutte le sue opere in latino) si fa menzione del primo poeta anglosassone, Caedmon, un monaco, ispirato autore di inni religiosi, al quale tuttavia si possono attribuire con certezza soltanto alcuni versi che Beda riporta tradotti in latino (l'attività poetica di Caedmon si svolge tra il 660 e il 670).

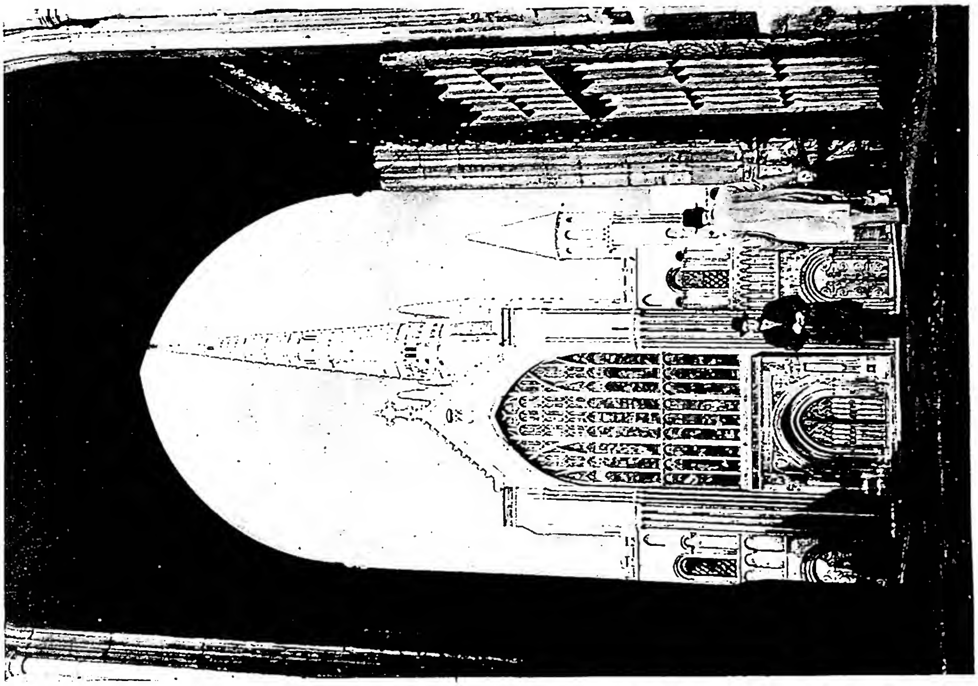
Il documento più insigne della poesia di quest'epoca è il *Beowulf,* un poema epico di ambiente scandinavo, composto probabilmente intorno al 740 da autore ignoto. Caratteristiche del poema sono la mescolanza di elementi cristiani e pagani e, tecnicamente, il verso allitterativo e l'uso abituale della metafora (*kenning*). I personaggi vi hanno un carattere embrionalmente simbolico (lotta tra il bene impersonato dall'eroe e il male impersonato dai mostri che egli combatte), e quest'opera già testimonia quella predilezione per l'allegoria e la didascalia che contrassegna il medioevo in generale e la poesia medievale inglese in particolare. D'ispirazione più direttamente cristiana i poemi religiosi di Cynewulf (inizio del sec. ix) ed altri simili giunti sotto il suo nome ma di dubbia attribuzione. Nessuno di essi tuttavia possiede il vigore poetico e il potere suggestivo del *Beowulf.* Più originale un poemetto anonimo intitolato *The dream of the Rood,* la prima di quelle « visioni » di cui non mancano altri esempi nella poesia medievale inglese.

Il documento più notevole della prosa anglosassone è rappresentato dalla *Anglo-Saxon Chronicle,* opera del maggiore dei sovrani inglesi dell'epoca, re Alfredo (849-901) e dei suoi collaboratori e successori, che partendo dalle origini dell'èra cristiana arriva alla metà del sec. xii.

Dopo la conquista normanna (1066) la struttura linguistica del paese subisce tali modificazioni da prodursene in sostanza una nuova lingua, l'inglese medievale, ricchissimo di apporti francesi e assai più sciolto e pieghevole dell'anglosassone. Ciò tuttavia non ingenera un asservimento della letteratura, la quale al contrario mantiene ben netti i suoi caratteri originali e indigeni. Il processo di trasforma-



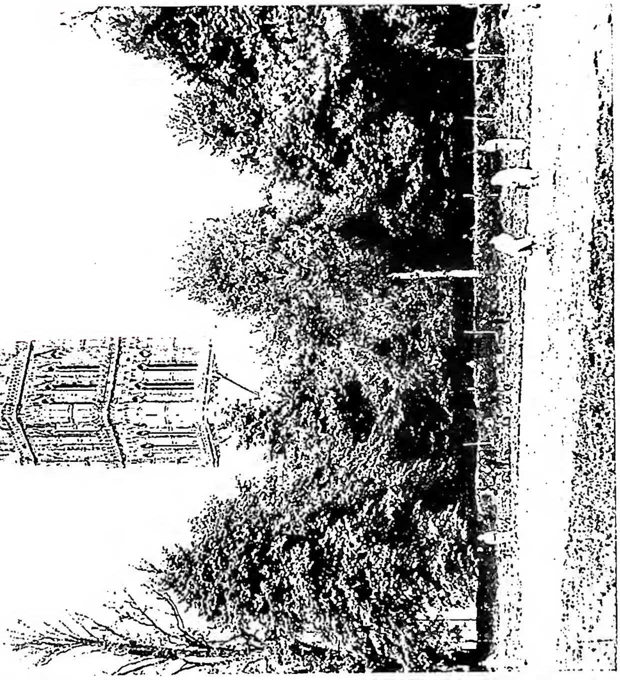
(fot. British Council)



(fot. British Council)

A sinistra: CASTELLO DI KEEP - Leeds (Liverpool).
A destra: FACCIATA DELLA CATTEDRALE DI NORWICH, iniziata nel 1096.

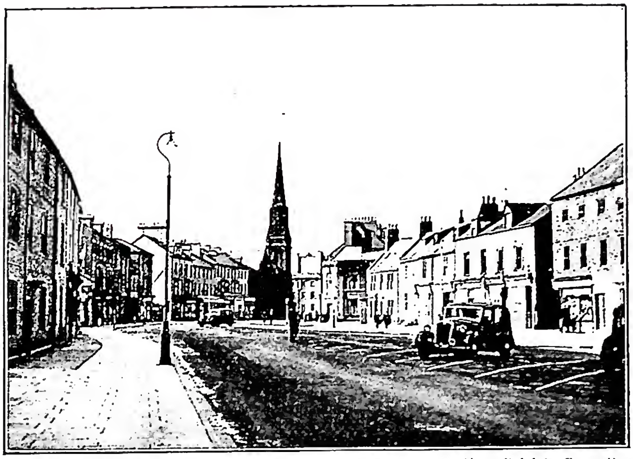
(fot. British Council)



(fot. British Council)

A sinistra: VEDUTA DEL VILLAGGIO DI LACOCK. Buona parte dell'architettura del villaggio è del sec. XIV.
A destra: TORRE CENTRALE COSTRUITA SUL TRANSETTO DELLA CATTEDRALE (sec. XIV-XV) - Salisbury.

zione linguistica è lento e non uniforme, tanto che ne nascono diversi dialetti di cui uno, il cosiddetto *east-midland*, alla fine prevale, assurgendo alla dignità di lingua nazionale. È il periodo in cui si matura lentamente (con un processo più lento che nei paesi latini) quella letteratura nazionale in senso vero e proprio che ebbe il suo massimo rappresentante, nel pieno Trecento, in Chaucer. Un cenno a parte merita, non soltanto per l'efficacia che ebbe e la diffusione di cui godette sino alla « riforma », ma anche per specifiche qualità di lingua e di stile, la letteratura mistica in prosa e in versi del Duecento e del Trecento.



(fot. British Council)

INGHILTERRA - Newcastle, cittadina sul Tyne.

L'anonimo *Ancrene riwle* (principio sec. XIII), *The form of living* di Rolle, *The ladder of perfection* e il *Treatise of mixed life* di Hilton, *The cloud of unknowing* anonimo, attestano i mirabili progressi compiuti nel corso dell'epoca dalla prosa inglese. Non altrettanto può dirsi della prosa dell'eretico John Wyclif (ca. 1320-84), il primo che tradusse interamente la Bibbia in inglese, che non era a conoscenza degli sviluppi della prosa devota in volgare, e la cui fortuna è posteriore alla « riforma », della quale venne considerato un precursore.

Il poeta maggiore del Trecento in I. è Geoffrey Chaucer (ca. 1340-1400). Egli accoglie nella propria opera la migliore tradizione letteraria classica e medievale e v'inserisce un sano e schietto verismo. Spregiudicato e sin troppo franco nella rappresentazione dei costumi e dei vizi della propria epoca, egli rimane tuttavia pienamente ortodosso, né mancano nella sua opera maggiore, *The Canterbury tales*, i temi religiosi ed edificanti, tratti non soltanto dal repertorio cavalleresco ma anche da quello agiografico ed ecclesiastico. La conoscenza della cultura italiana e dell'Italia significò per Chaucer l'arricchimento e la maturazione del proprio stile, allineandosi alla sua precedente esperienza della poesia cavalleresca e allegorica francese. Egli fu anche, a suo modo, un dotto e un umanista in possesso di una vasta e salda, anche se disparata ed eterogenea, conoscenza della cultura classica ed europea. Accanto a Chaucer merita d'esser ricordato John Gower (1330?-1408), versificatore eclettico in inglese, francese e latino, poeta di non spiccata personalità, ma rifinito e colto. Figura assai più significativa è quella di William Langland (1330?-1400?) il cui poema allegorico e sociale, *The vision concerning Piers the Plowman*, si riconnette, anche tecnicamente, poiché è scritto in versi allitterativi, alle « visioni » anglo-sassoni.

Alla stessa epoca appartiene un buon numero di ballate popolari, alcune di argomento storico, che vennero raccolte per la prima volta dal Percy nel 1765 in : *Reliquies of ancient english poetry*. Una vasta produzione romanzesca sorse intorno ai cicli tradizionali trattati nelle maggiori letterature europee e originariamente in Francia e in Provenza : Carlomagno e i suoi paladini, re Artù e i cavalieri della Tavola Rotonda, i fatti di Alessandro Magno, di Tebe e di Troia. Il ciclo di Artù, che ebbe una speciale fortuna in I., s'ispira alle notizie contenute nella *Historia Regum Britanniae* (in latino) del vescovo Geoffrey di Monmouth (1140 ca.). A tale ciclo appartiene : *Sir Gawain and the Green Knight*, composto probabilmente intorno al 1370, in versi allitterativi. È il più bello dei cantari inglesi, ammirevole per vivacità di rappresentazione e profondità di contenuto. Allo stesso autore viene attribuito il poemetto allegorico *The pearl*, altra « visione » pervenuta dal medesimo manoscritto, composta anch'essa in versi allitterativi. I temi obbligati e i codici convenzionali della romanza cavalleresca provocarono una reazione nello stesso Chaucer (v. il *Racconto di Sir Thopas*, una satira del cavaliere errante), che tuttavia l'aveva egli stesso trattata. Essa ebbe tuttavia una specie di retrospettiva riabilitazione con Sir Thomas Malory, nella prosa maliosa e quasi decadentistica della sua *Morte d'Arthur* (1470 ca.), che fu tra i primissimi libri stampati in Inghilterra (nel 1485 a cura di William Caxton); Tennyson se ne servì per i suoi *Idylls of the king* (1859-85).

Al tipico allegorismo della lirica medievale inglese (che fa capo, già in pieno Rinascimento, a Spenser) fa riscontro il simbolismo altrettanto tipico del dramma (che si rintraccia ancora nella struttura dei drammi di Marlowe e dello stesso Shakespeare). In I., come altrove, il dramma nasce in forma di sacra rappresentazione, e più precisamente di *miracle*, che ha origine nella stessa liturgia e presenta scene tratte dai sacri testi e dalle vite e leggende dei santi, e di *morality*, un tipo di dramma più astrattivo e psicologico, in cui si rappresentano conflitti allegorici di virtù e vizi personificati. Come esempio dei primi si ricorda la *Secunda pastorum*, ascrivibile alla seconda metà del sec. XIV e appartenente al gruppo delle cosiddette *Townely plays*. Presenta una caratteristica mescolanza di elementi sacri con tratti comici e spunti sociali, e una notevole caratterizzazione dei personaggi. Come esempio delle seconde si cita *Everyman* (sec. XV) ove si rappresentano vigorosamente gli intimi conflitti dell'uomo di fronte alla morte. Si ricordino infine, tra i documenti della prosa inglese del tardo medioevo, i pittoreschi e fantastici *Mandeville's travels* (Mandeville è uno pseudonimo e i viaggi furono scritti originariamente in francese), le *Paston letters* (una corrispondenza privata scritta tra il 1440 e il 1446), il *Book of faith* (1456) del vescovo Reginald Pecock, una confutazione di Wyclif e dei lollardi, che ha interesse anche linguistico. La lingua dei dotti continua a essere il latino che è anche la lingua ufficiale della Università di Oxford, fondata nel sec. XIII e dominata fin dall'inizio dalla figura del frate Ruggero Bacone, filosofo e scienziato di fama europea, e in certo senso fondatore dell'empirismo inglese.

L'Umanesimo penetra tardi in I. e risente fortemente delle cause e degli effetti dello Scisma. Il petrarchismo venne introdotto in I. dai due poeti cortigiani Thomas Wyatt e Henry Howard Earl of Surrey (quest'ultimo decapitato per ordine di Enrico VIII). I loro versi (per lo più imitati o tradotti dal Petrarca) compaiono nella *Tottel's Miscellany*, che è la prima regolare antologia inglese (1557). Il Surrey modificò il sonetto petrarchesco nello schema che venne adottato da Shakespeare e da lui prese il nome (tre quartine e un distico rimato)

ma venne detto anche il sonetto inglese per la fortuna che godette in I. (Milton tuttavia nei suoi sonetti adottò il modello italiano). Il Wyatt traducendo due canti dell'*Eneide* si servì per la prima volta del « blank verse », cioè una pentapodia giambica o decasillabo sciolto che ebbe tanta fortuna da diventare il verso ufficiale del dramma inglese (lo adottarono Sackville e Norton in quella che può considerarsi la prima tragedia regolare inglese: *Gorboduc*, rappresentata nel 1561) e poi, con Milton, del poema epico. Una fortuna insomma uguale se non maggiore di quella dell'endecasillabo sciolto italiano.

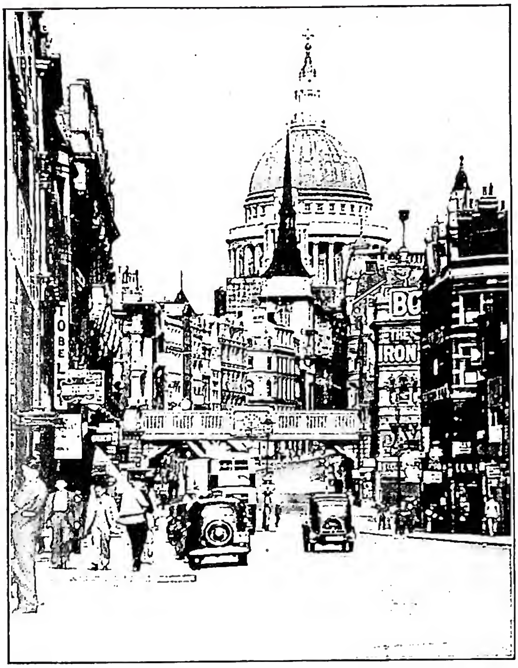
Ma gli umanisti più insigni dell'epoca furono Thomas Linacre e William Grocyn, che appresero il greco in Italia e lo introdussero nell'Università di Oxford; John Colet, che fondò la prima scuola di studi classici a Londra; Erasmo, che visse e studiò e insegnò lungamente in I. e, maggiore di tutti, l'amico congeniale di Erasmo, Thomas More (1478-1535). Questi, come è noto, dopo una brillantissima carriera letteraria e politica, ricusatosi di sottoscrivere, nella sua qualità di Lord Chancellor, l'*Act of supremacy* di Enrico VIII, venne condannato a morte e affrontò serenamente il martirio. La Chiesa ne ha fatto un santo (1935). Il più noto dei suoi scritti, la *Utopia* (che egli scrisse peraltro in latino), propone uno Stato teorico fondato sulla sola ragione e che non corrisponde (come alcuni insigni critici, tra i quali il Sargent e lo Shafer, hanno giustamente rilevato) all'ideale religioso e politico di More: uno Stato insomma che, nelle intenzioni dell'autore (e conformemente al carattere tradizionale dell'utopia inglese) deve servire più di monito che di modello (né deve dimenticarsi che alcune parti della *Utopia*, sono pura divagazione e divertimento letterario). Il rinnovato interesse per i classici è testimoniato anche dalle numerose traduzioni, alcune delle quali eccellenti. Thomas North traduce dal francese di Amyot Plutarco (1579), dando materia d'ispirazione a Shakespeare per i suoi drammi romani; Philemon Holland traduce Plinio, Livio, Svetonio e Senofonte (principio sec. XVII); John Florio, figlio di un protestante italiano esule in I., traduce gli *Essais* di Montaigne (1603) e scrive glossari e frasari italo-inglesi; si traducono *Il cortegiano* (1561), *Il galateo* (1576) e altri trattati italiani, la *Diana* del Montemayor, la *Divine Semaine* del Du Bartas, le novelle del Bandello e di altri novellieri italiani.

La « riforma » possiede nella Bibbia inglese o, come venne anche detta, la Bibbia di Cranmer, il suo più notevole documento letterario. La traduzione si deve in gran parte al dotto eretico William Tyndale, il quale aderì al luteranesimo prima dell'inizio ufficiale della riforma inglese. Dall'I. egli si trasferì in Germania dove ebbe contatti con lo stesso Lutero e ivi pubblicò nel 1526 una versione del Nuovo Testamento che venne attaccata dal More. Attese quindi a tradurre il Vecchio Testamento e la sua versione era a buon punto, quando egli venne tradito da un compagno inglese, consegnato alle milizie di Carlo V e bruciato come eretico (1535). Letterariamente la versione è pregevolissima e il suo autore possedette un perfetto dominio della propria lingua e un eccezionale talento nell'uso della metafora. La traduzione venne completata, dopo lo Scisma, da Miles Coverdale, sotto la direzione dell'arcivescovo Cranmer (che aveva sanzionato l'annullamento del matrimonio di Enrico e l'*Act of supremacy*) il quale più tardi compilò e pubblicò sotto il suo nome il *Book of common prayer* (1548), che è tuttora il testo ufficiale delle orazioni anglicane. L'edizione definitiva della Bibbia inglese è la cosiddetta « authorized version », pubblicata, sotto Giacomo I, nel 1611. Il suo nucleo è costituito dalla versione di Tyndale, ma essa venne curata da una commissione di ben cinquantaquattro studiosi. Il suo influsso è evidente in tutto il corso della letteratura inglese.

La tradizione della lirica medievale, platonica e allegorica, si continua in Spenser, poeta cavalleresco e umanistico insieme. Accanto al vergiliano e bucolico *Shepherd's calendar* (1579), i cui modelli sono in Virgilio e in Teocrito, egli scrive *The faerie queene* (1591) che è quintessenza di concetti cavallereschi, d'idealismo platonico e di allegoria medievale, mentre con gli *Amoretti* (1595) egli dà il proprio contributo al petrarchismo. Il suo amico e contemporaneo Philip Sidney fu un altro esemplare « cortigiano » e, come poeta, un esemplare campione dell'amore cavalleresco. Nella sua *Defense of poesy*, pubblicata postuma, egli lascia un tipico documento della poetica rinascimentale, in *Astrophel and Stella* una delle più notevoli collane di sonetti, e nell'*Arcadia* il più raffinato romanzo pastorale dell'epoca. Accanto ad esso va ricordato *Euphues, or the anatomy of wit* (1579), che più che un romanzo è un modello di retorica, e iniziò in I. la voga di quella elaboratissima prosa, fondata sul parallelismo delle frasi e dei periodi, l'uso frequente dell'allitterazione, l'abuso della citazione erudita e pedantesca, che da esso venne chiamato « eufuismo ». Un esempio eloquente del contrasto tra ideali umanistici e rigore protestante l'offre Roger Ascham, il quale, nel suo *Scholemaster* (1570), mentre esalta i Greci e i Romani, attacca violentemente non soltanto la Roma cattolica, ma anche gli ideali cavallereschi (confutando, p. es., Malory).

Intanto il teatro, per il quale gli Inglesi avevano una innata vocazione, si continua, si perfeziona e si emancipa alla fine, con i drammaturghi elisabettiani, da ogni convenzione ed esigenza che non risponda alla sua natura. Si è già accennato a Marlowe, il maggiore dei precursori di Shakespeare, che della « morality » mantiene soltanto lo schema, inserendovi conflitti e contrasti individuali e accenti titanici. Accanto a lui si affermano altri professionisti del teatro che nei loro drammi asseriscono e impongono al pubblico i caratteri e le tendenze del gusto dell'epoca: lo pseudomachiavellismo costellato di orrori esotici, lo stoicismo alla maniera di Seneca che trova una perfetta rispondenza nei costumi elisabettiani e che si diffonde in I. soprattutto attraverso l'influsso dei trattatisti italiani, in primo luogo Giraldi Cinthio. La tragedia in questo senso più tipica è la *Spanish tragedie* di Thomas Kyd (1558-94), che ambienta in un convenzionale scenario spagnolo inauditi orrori e delitti. Drammi non meno tipici sono *The white devil* (o *Vittoria Corombona*, 1612) e *The duchess of Malfi* (1614 ca.) di John Webster. L'anonimo *Arden of Feversham* (1586) è una forte tragedia di ambiente inglese che mette in scena realisticamente un adulterio. La prima commedia regolare inglese è *Ralph Roister Doister* (1553), adattamento del *Miles gloriosus* di Plauto. La fonte principale dei drammi storici di soggetto inglese, non soltanto per Shakespeare ma per tutti gli elisabettiani, è la *Chronicle* di Holinshed (1578).

Nelle opere di Shakespeare, il maggior genio drammatico del mondo, la tradizione teatrale inglese attinge il suo ultimo vertice. Egli rappresentò e liberò sulla scena forze, passioni e conflitti universali e, sebbene non fosse un innovatore e accettasse i modelli e le fonti del suo tempo, sopravanzò nettamente tutti i contemporanei, i quali spesso eran più preparati e culturalmente meglio attrezzati di lui. Nei suoi drammi anche le passioni smisurate s'inseriscono entro strutture armoniose e sapienti, ed egli possiede un così perfetto e superbo controllo della similitudine e della metafora, è un così inesauribile creatore di immagini, da non incorrere mai nella sproporzione sacrificando le parti al tutto. Negli ultimi drammi di Shakespeare (e già in quelli cosiddetti problematici che appartengono alla piena maturità del poeta) gli aspetti religiosi dell'esistenza vengono più insistentemente e appassionatamente indagati, considerati e contemplati. Ciò è vero particolarmente del suo ultimo dramma *The tempest* (la cui suggestiva atmosfera rievoca al Praz il *Purgatorio* dantesco), dramma d'impronta e di materia prettamente cristiane, al quale verosimilmente prelude (come più tardi venne asserito) il ritorno del poeta alla fede cattolica. Il Belloc vede anzi in tutta l'opera di Shakespeare i segni della fondamentale ispirazione cattolica del suo autore. I *songs*, i poemetti giovanili, la mirabile collana dei sonetti, rappresentano quasi un contrappeso lirico (e nei drammi altrettante pause suggestive) dell'opera drammatica di questo genio, luci che meglio ne illuminano e ne prospettano la grandezza.



(fot. British Council)
INGHILTERRA - Fleet-Street e S. Paolo - Londra.

Autore celebrato di ben congegnate commedie di carattere fu Ben Jonson (1572-1637), che nelle sue opere osserva scrupolosamente i precetti classici. Egli è anche autore di *masks* (spettacoli composti di recitazione, musica e danza, di soggetto mitologico e allegorico) e squisito lirico. Tra gli altri drammaturghi dell'epoca si ricordano : George Chapman, John Marston, Beaumont e Fletcher (che scrissero diversi drammi in collaborazione).

John Donne (1573-1631) è il fondatore di una tradizione (piuttosto che scuola), quella dei poeti cosiddetti « metafisici ». L'epiteto è di Dryden, da cui lo riprese Samuel Johnson e, soprattutto in Johnson, ha piuttosto il significato di « fantastici » che quello di mistici o religiosi. Il caso di Donne è singolare : egli è un manierista dell'antiretorica, il suo concettismo è fondato ben più sulle metafore audaci e sincopate e sulle allusioni bizzarre, che non, come l'eufuismo, sul parallelismo e le altre risorse della rettorica. I concetti di Donne investono il contenuto non meno che la forma dei suoi versi. Donne e tutti i metafisici sono stati rivalutati in epoca recente, soprattutto a opera del critico Grierson e del poeta T. S. Eliot il cui « immaginismo » si riallaccia consapevolmente alla poesia metafisica da una parte, al dramma elisabettiano dall'altra. Donne nacque cattolico e rimase tale durante la gioventù. Nel 1615 venne ordinato sacerdote nella Chiesa anglicana e dal 1621 fu decano di S. Paolo a Londra. I suoi sermoni sono tra i più notevoli del secolo. Vi si riflette, non meno che nei suoi versi, l'irrequietezza e l'insaziabilità di uno spirito avventuroso e travagliato dai contrasti tra la natura e il mondo soprannaturale, contrasti fortemente vissuti nell'epoca. Donne, al pari di Ben Jonson ma in modi diversi, rappresenta un approfondimento critico della poesia, e questo spiega come S. Johnson accomunasse arbitrariamente ed erroneamente i due poeti tanto diversi nell'unica qualifica di « metafisici ». Più specificamente religiosa è, fin dagli inizi, la lirica concettosa di Richard Crashaw, il quale aveva avuto un precursore nel gesuita Robert Southwell (m. martire nel 1595). Crashaw parte dall'indirizzo metafisico ma si accosta più degli altri al concettismo continentale (gongorismo e marinismo). Per i rapimenti e le arditezze della fantasia egli anticipa i poeti romantici (Shelley e, più recentemente, Francis Thompson). Egli si fece cattolico, si trasferì in Italia, ove fu segretario del card. Pallotta, e morì a Loreto, nel 1649. I maggiori predicatori dell'epoca, oltre a Donne, sono : Richard Hooker e Jeremy Taylor, campioni dell'anglicanismo e teologi razionalisti, che sono già in realtà alle origini del deismo e del sensismo, campioni piuttosto della religione naturale che della religione rivelata.

Il « saggio », componimento letterario che ebbe una straordinaria fortuna in I. e vi presiede alla nascita del giornalismo, è ben rappresentato nelle età elisabettiana e giacobita. Negli *Essayes* di Francis Bacon esso trova la sua forma compiuta in una prosa epigrammatica lucida e sobria. Degli altri basterà ricordare Robert Burton (1577-1640) la cui *Anatomy of melancholy* (1621), farraginosa e pedantesca, è fortemente influenzata dall'eufuismo. Più interessanti nell'epoca successiva la *Religio medici* (1643) di Thomas Browne, notevole per qualità introspettive, e gli scritti di Izaak Walton che, accanto alla divagazione o *divertissement* (*The compleat angler*, 1653), coltiva per il primo il genere biografico (vite di Donne, di Herbert, ecc.).

Il sec. XVII ha in John Milton (1608-74) il suo poeta maggiore. Milton, anche in considerazione delle numerose fonti italiane di cui si servì, può ritenersi l'ultimo poeta del Rinascimento in I. La sua prosa controversialistica è considerevole per mole e per vigore. La poesia di Milton è umanistica, idillica e pastorale nei poemetti giovanili, solenne e suggestivamente barocca nel capolavoro : *Paradise lost* (1667), speculativa e quasi disadorna nel *Paradise regained* (1671), amara e tragica nell'ultima opera, una tragedia d'ispirazione greca e biblica insieme : il *Samson agonistes* (1671). Nel travagliato spirito di questo poeta i due grandi fatti già storicamente « scontati » nella sua epoca, Rinascimento e « riforma », si intrecciano caratteristicamente (anche la Bibbia inglese, è bene ricordarlo, è un testo linguisticamente umanistico). Sebbene dichiaratamente anticattolico, Milton non fu tuttavia insensibile allo spirito della Riforma cattolica (anche per influenza del poema tassesco), e nemmeno fu rigorosamente protestante (egli, p. es., non discute anzi esalta il valore delle opere ai fini della rigenerazione individuale e sociale del genere umano). E se egli è un campione della libertà di pensiero, è al tempo stesso un credente fermissimo nel peccato originale e nella necessità del riscatto, che ogni educazione deve proporsi come fine ultimo e supremo. Meno sensibile fu alle esigenze della religione rivelata, pure avendole chiare nella mente, e vide in Cristo piuttosto il vicario di Dio fra gli uomini (egli fu un convinto millenarista) che il loro Redentore, né seppe intendere in pieno il valore della Passione, che infatti si ricusò di trattare in poesia. La sua lingua è ricchissima di apporti classici. Egli fu l'ultimo grande umanista inglese, quando le fortune dell'Umanesimo declinavano anche nei paesi d'origine. La sua attenzione era tutta concentrata sul peccato e sui mezzi di Redenzione che venivano offerti all'uomo nel corso della sua esistenza individuale e storica. Non per nulla l'arcangelo Michele espone ad Adamo le varie fortune dei suoi successori nel corso dei secoli, come l'ombra d'Anchise aveva esposto ad Enea le vicende di Roma. Una ben più sobria e rigorosa espressione del puritanesimo si ha in *The Pilgrim's progress* (1678), una sorta di romanzo allegorico scritto a scopo di edificazione e in tono di devozione ispirata da John Bunyan, di umile nascita, e di nessuna cultura (i

suoi libri furono la Bibbia e il Martirologio protestante di John Fox). Egli militò sotto Cromwell e conobbe lunghi anni di carcere durante la Restaurazione. Chiarezza e compostezza di lingua fanno del *Pilgrim's progress* un libro classico dell'I. La sua diffusione fu enorme (in I. e in America, dove accompagnò i primi colonizzatori). Esso riflette in una lingua scarna ma concisa e ridotta all'essenziale i travagli interni, la fede intensa e le reali tribolazioni di questo irremovibile credente puritano.

La Restaurazione (1660-88) è letterariamente caratterizzata dall'accademismo di John Dryden (1631-1700). Egli è il più grande letterato della sua epoca (a cui da alcuni critici è stato assegnato il suo nome) e come tale, benché non possa certamente dirsi un poeta d'ispirazione, ebbe competenze e talenti singolari. Scrisse in gioventù un panegirico in occasione della morte di Cromwell, ma acclamò poco dopo, in *Astrea redux*, l'avvento di Carlo II. Nel 1682 difese la Chiesa anglicana in *Religio laici*, ma nel 1686 si convertì al cattolicesimo e giustificò la propria conversione nel poema allegorico *The hind and the panther*. In seguito alla rivoluzione del 1688, avendo ricusato il suo giuramento, fu privato delle cariche e del titolo di poeta laureato, e da allora non conobbe altre conversioni né politiche né religiose, dedicandosi ad opere di compilazione e a traduzioni di classici greci, latini e italiani. La sua versatilità e l'eccellenza formale dei suoi versi gli assicurarono una fama indiscussa fino all'avvento dei romantici. S. Johnson, che lo ammirava e lo celebrò in uno dei suoi saggi, tentò di giustificarne anche l'incostanza politica asserendo che se egli cambiava, cambiava con il proprio paese, e il finale rifiuto di sottoscrivere alla rivoluzione di Guglielmo d'Orange contribuì a riscattare i suoi precedenti mutamenti d'indirizzo.

La satira politica, frequentemente trattata anche dal Dryden, ha un suo tipico prodotto nel lungo poema satirico in distici rimati di Samuel Butler: *Hudibras* (1663-78), che è uno spictato attacco contro l'ipocrisia puritana. Il teatro della Restaurazione (i teatri eran stati chiusi dai puritani nel 1642) e cioè la cosiddetta commedia di costumi, per lo più cinica e licenziosa, ha i suoi principali rappresentanti in Wycherley, Congreve, Otway, Etherege. Un pittoresco documento dei costumi del tempo è il diario di Samuel Pepys (1633-1703), scritto per precauzione dall'autore in una sorta di stenografia personale che soltanto nel 1826 si riuscì a decifrare. Lo scetticismo politico ha il suo testo classico nel *Leviathan* di Thomas Hobbes, scritto prima ancora della Restaurazione, e l'empirismo filosofico nello *Essay concerning human understanding* di John Locke (1690).

La poesia e il teatro della Restaurazione sono già fortemente influenzati dai modelli francesi, ma l'influsso delle poetiche di Francia nelle lettere inglesi diviene predominante e palese nell'opera di Alexander Pope (1688-1744). Pope è, dopo Dryden, il maggiore dei poeti letterati inglesi. Nelle sue opere entra in larga misura quella satira letteraria, politica e sociale, che caratterizza tanta parte della letteratura inglese del Settecento (anche in scrittori moderati, come Fielding e Goldsmith) e non è mai del tutto assente dalla letteratura inglese, costituendone anzi un tratto saliente e riscontrandosi anche nei poeti romantici, non soltanto in un Byron ma anche in uno Shelley. In Pope la poesia non va mai disgiunta da una correlativa retorica o poetica, desunta da modelli francesi. Nei suoi saggi è critico in versi e nei suoi versi è poeta critico. Quei principi formalistici che vanno sotto il nome di *poetic diction* e che vennero sopraffatti soltanto dalla reazione romantica di Wordsworth, ebbero in lui la loro perfetta attuazione, e il suo capolavoro di poeta (intendendosi la parola con le dovute precisazioni) è *The rape of the lock* (1714), una elegantissima composizione di satira sociale, una minuscola epopea giocosa di versificazione perfetta. Al Pope si deve anche un'artificiosa e settecentesca traduzione dell'*Iliade* in « distici eroici ». Pope nacque cattolico e non ripudiò mai la sua fede. Egli tuttavia nelle sue opere si mostra un razionalista e un deista (come appare chiaramente dallo *Essay on man* che risente in modo diretto del deismo di Shaftesbury).

Il Settecento in I. (come in tutta l'Europa) è dominato dalla « letteratura » e non si deve pertanto attendere che il romanzo dell'epoca, che pure ne è la massima espressione letteraria, sia un prodotto di pura immaginazione. Ciononondimeno è un fatto che gli spiriti più creativi e originali del secolo si volgono di preferenza alla prosa piuttosto che alla poesia e la prosa predomina sul verso sino all'avvento dei romantici. Un tratto tipico del romanzo settecentesco che si riallaccia senza netto distacco al saggio giornalistico è il moralismo (che può essere tuttavia personalissimo come in Swift e in Sterne), quel moralismo, o se si preferisce contenutismo e psicologismo, che sono profondamente connaturati al carattere inglese. Il Settecento non è in I. un'epoca di forti contrasti religiosi. Con il « Toleration act » (1689) cessano le persecuzioni contro i cattolici, sebbene la loro emancipazione sia un fatto assai più recente. Il francescano John Wall è l'ultimo martire cattolico (1679) e muore con la profetica consapevolezza di esserlo. Anche la lotta politica, con la sempre più netta supremazia del Parlamento, l'automatico subordinarsi del potere monarchico, l'alternarsi al potere di « whigs » e di « tories », è viva e tenace ma non cruenta. Gli ingegni si volgono di preferenza alla critica del costume e alle riforme interne. Tali caratteri si rispecchiano nel romanzo e nel saggio.

Swift (a parte le singolarità del suo temperamento che ne fanno una figura unica ed eccentrica) non tanto appartiene alla tradizione narrativa quanto a quella polemica e utopistica. Egli accettò l'etica cristiana (e fu un ministro della Chiesa anglicana) e la difese anche con la penna, ma fu avverso a tutte le forme storiche del cristianesimo, al cattolicesimo, al calvinismo, allo stesso luteranesimo (impersonati rispettivamente in Peter, Jack, e Martin in *The tale of a tub*, pubblicato nel 1704). Il suo capolavoro, i *Gulliver's travels* (1726), ammirevole per nitore di lingua, estro inventivo e dialettico, acume psicologico, mostra tuttavia chiari segni di un egocentrismo esasperato e patologico. Il romanzo vero e proprio viene annunciato, come s'è detto, dal saggio giornalistico in cui eccellono Steele e Addison. Ingegno più vivace ed esuberante il primo, più equilibrato e coerente il secondo, tipico portavoce dell'inglese medio, più sollecito degli affari del proprio paese che curioso del resto del mondo (i suoi *Italian remarks on several parts of Italy* [1705], messi all'Indice nel 1729, mostrano una tipica incomprensione del nostro paese). Il giornale che egli diresse in collaborazione con Steele, lo *Spectator*, dove Mr. Spectator funge da portavoce dei gusti e delle esigenze di un crocchio di personaggi borghesi, è stato il modello dei migliori giornali settecenteschi europei. L'intento di tale giornale, che si rivolgeva a un vasto pubblico non esclusivamente letterario, era di ammaestrare dilettando. Alla fortuna del giornalismo in I. contribuì anche De Foe, con più veristico spirito di cronista. La sua *Review* preluse alla fondazione dello *Spectator* e alla nascita del *Tatler*. De Foe scrisse il più famoso dei suoi romanzi: *Robinson Crusoe*, nel 1719, quando aveva già sessant'anni. Uomo di pochi scrupoli nella vita, egli è tuttavia un severo moralista, né deve disconoscersi il contenuto edificante del suo capolavoro, il cui protagonista è sostenuto per tutto il racconto dalla fiducia nelle proprie forze assistite dalla provvidenza di Dio. La nota moralistica persiste non affievolita anche nei romanzi mondani e realistici del De Foe, storie della malavita narrate con esemplare sobrietà di stile. Mancano alle opere di De Foe le sfumature e le mezze tinte dell'umorismo in cui eccelleranno gli altri narratori del Settecento. De Foe scrisse anche d'occultismo (*The political history of the devil*, condannato dalla Chiesa). Samuel Richardson è il caposcuola del romanzo sentimentale e psicologico e se il suo sentimen-

talismo è spesso sforzato e convenzionale, la sua finezza di analisi psicologica gli assicura un nuovo ascendente sui romanzieri moderni e modernissimi. I suoi romanzi epistolari ebbero una vasta ripercussione nell'Europa continentale. Al temperamento delicato e femmineo del Richardson fa contrasto il temperamento robusto e spregiudicato di Henry Fielding, il più grande narratore inglese del Settecento e uno dei più vigorosi umoristi di tutta la letteratura europea. Muovendo, in nome della bontà naturale del cuore, all'attacco del sentimentalismo e della ipocrisia, in *Joseph Andrews* (1742), uno dei suoi capolavori, intese a satireggiare e controbilanciare la *Pamela* di Richardson. Il *Tom Jones* (1749), che è considerato la sua opera maggiore, riprende in sostanza, amplificandolo, lo stesso schema narrativo. Il vigore della rappresentazione e la freschezza dello *humour* vi sono ammirevoli, ma ciò non toglie che il protagonista, proprio in quanto campione degli istinti dell'uomo, riesca a volte convenzionale. La sua unica virtù positiva è quella che ha in comune con il suo autore: la sincerità. Lo stile di Fielding si ammorbidisce in *Amelia* (1751), il suo ultimo romanzo, che è sostanzialmente richardsoniano. Vi prevalgono le questioni sociali, di cui Fielding era competente per avere esercitato lungamente la magistratura. L'intreccio di tali questioni ai motivi romanzeschi e sentimentali ne fa un romanzo caratteristicamente inglese. Narratore di tipi e di scene tipiche più che di personaggi e d'intrecci fu Tobias Smollet (1721-71), un medico di marina, che tradusse in inglese il *Don Chisciotte* e scrisse alcuni libri di viaggio tra cui il semiautobiografico *Roderick Random*. Detrattò l'Italia, ma in Italia trascorse gli ultimi anni della sua vita e morì a Montenero, presso Livorno. Con Laurence Sterne (1713-68), il parroco inglese di non irreprensibile vita, il romanzo diviene estrosa divagazione, farsa erudita e digressione introspettiva in cui si smarriscono i personaggi e si diluiscono gli intrecci. La tenera espansività, la pateticità del riso condito abbondantemente di lacrime fecero di Sterne un autore caro ai romantici, sebbene in lui il sentimentalismo (diversamente che in Richardson) sia ironico e autocritico. Caratteri di eccentricità presenta anche Oliver Goldsmith (1730-74), il quale tuttavia rimane fedele alle forme convenute del racconto nel suo unico romanzo: *The vicar of Wakefield*, che risente della imitazione di Fielding, ma è temperato da un diverso umorismo e da un più cristiano senso della vita. Goldsmith in effetti, al pari del suo vicario, nutre una piena fiducia nelle vie della Provvidenza che aiuta e salva i buoni anche quando li provi duramente. Un tal senso unito a un vivo interessamento alle esistenze umili richiamano a tratti il nostro Manzoni e il suo capolavoro.

La critica erudita e accademica ha il suo ultimo campione in Samuel Jonhson (1709-84) di cui son rimasti famosi il *Dictionary* (1747-55) e i *Lives of the poets* (1779-1781). Il suo contemporaneo James Boswell ha lasciato dell'uomo, con i suoi talenti, il suo *humour*, le sue stravaganze, un ritratto perfetto in quella che è considerata la maggiore biografia letteraria di un paese in cui al genere biografico arrise una particolare fortuna. La storiografia inglese si arricchisce nel Settecento di quella che è considerata la maggiore opera storica dell'I.: *The decline and fall of the Roman Empire* (1776-88) di Edward Gibbon. Gibbon si convertì nell'adolescenza al cattolicesimo ma, inviato dal padre a educarsi in Svizzera, si ritrattò e da allora, come è evidente dalla sua opera di cui i capitoli sul cristianesimo provocarono reazioni anche da parte anglicana e che è all'Indice, restò sempre un tipico scettico « illuminato ». Altre opere storiche dell'epoca sono la *History of Great Britain* di David Hume e la *History of Scotland* di William Robertson (1721-93), entrambe contrassegnate dall'indagine critica dei fatti.

Il tardo Settecento possiede in I. almeno un commediografo di spiccato talento: Richard Brinsley Sheridan (1751-1816). Nello scorcio del secolo appaiono già alcuni dei caratteri che contrassegnano la successiva epoca romantica. Tali le note elegiache in James Thomson (1700-48), e il gusto della poesia cimiteriale in Edward Young (1683-1765) e nella famosa *Elegy written in a country churchyard* (1750) di Thomas Gray. Il Gray fu tra i primi a studiare con passione l'epopea germanica primitica. L'*Ossian*, che tanto doveva commuovere i romantici, sebbene sia in gran parte opera di mistificazione, apparve tra il 1760 e il 1773. Opera invece di onesta ricerca è la prima antologia di ballate medievali inglesi e scozzesi a cura di Thomas Percy, pubblicata nel 1765 e che promosse lo studio della poesia cosiddetta popolare. La musicalissima *Ode to evening* (1746) di William Collins è ricca d'ispirazione lirica. Il gusto dell'esotico si afferma e si esaspera nei « romanzi neri » di Horace Walpole, Ann Radcliffe, M. G. Lewis, nel *Melmoth the wanderer* di C. R. Maturin, un'opera che impressionò vivamente Baudelaire, nel *Vathek* (1784) di William Beckford, uno strano racconto rutilante di splendori e di orrori orientali. Un singolare esempio di poesia messianica e ispirata si ha nel solenne e impetuoso *Song to David* (1763) dell'eccentrico Christopher Smart, che in qualche modo anticipa Blake. Il celebre storico e oratore Edmund Burke (1729-97) l'autore delle *Reflections on the French Revolution* (1790) in cui difende il legittimismo, e il campione della emancipazione dei cattolici, difese nel suo trattato sul « sublime » (1757) quello « entusiasmo » che la critica accademica aveva ripudiato e diffidato. Il poeta William Cowper (1731-1800), pur restando fedele ai canoni del descrittivismo settecentesco, anticipa, con la sua predilezione del paesaggio naturale, il Wordsworth, e, sotto l'influsso del metodismo (fondato da John Wesley) riaffronta con successo la lirica propriamente religiosa. Ma tutti i poeti che sono stati sin qui citati rimangono più o meno fedeli ai precetti della « poetic diction » e la loro opera appartiene, nei riguardi della forma, al Settecento. I primi romantici veri e propri (prescindendo dal Chatterton, suicidatosi a diciotto anni e la cui figura assume un valore puramente simbolico) sono lo scozzese Robert Burns (1759-96), potente lirico istintivo e rivoluzionario, e l'originalissimo William Blake (1757-1827) poeta occultista e visionario, la cui magia verbale prelude alle teorie e alle tecniche dei simbolisti.

Jane Austen (1775-1817), nella non lunga ma fecondissima carriera di narratrice, rimase fedele ai modelli settecenteschi, profondendo nei suoi incantevoli romanzi di ambiente borghese un talento tutto femminile dell'analisi minuziosa dei personaggi attraverso un dialogo mirabilmente dosato, e uno spontaneo delicatissimo *humour*. Ciò le valse l'elogio di Walter Scott, che pure è considerato il creatore del romanzo romantico.

La rivoluzione romantica vera e propria prende inizio ufficialmente dall'anno di pubblicazione delle *Lyrical ballads* (1798) di William Wordsworth (1770-1850) e Samuel Taylor Coleridge (1772-1834). Il Wordsworth stesso nella sua prefazione alla 2ª edizione (1801) teorizzava gli intenti da cui i due poeti erano mossi: l'adozione di un linguaggio semplice ed essenziale, anche in composizioni fantastiche; la reazione agli artifici e al troppo rigido formalismo della « poetic diction ». Il Wordsworth, dopo avere inizialmente aderito ai principi rivoluzionari (e successivamente alle teorie del razionalista anarchico William Godwin, padre della seconda moglie di Shelley, Mary), ripiegò su posizioni sempre più moderate e fu in vecchiaia un conservatore in politica e un anglicano zelante in religione. I suoi versi migliori furon pubblicati tutti prima del 1815. Il Coleridge va ricordato, oltreché per la singolare magia e lo straordinario potere evocativo dei suoi versi, anche per l'originalità della sua opera critica d'indirizzo platonico-kantiano che sebbene inorganica è tuttavia ricca di fedeli e geniali intuizioni. Tipicamente ma diversamente rivoluzionari sono i due maggiori rappresentanti della generazione poetica successiva: George Byron (1788-1824) e Percy Bysshe Shelley (1792-1822). Nell'opera di Byron si riflette un contrasto tipico dell'uomo ed esasperato dalla posa, tra i generosi impulsi dell'animo e la reazione ironica della ragione. Poeta di ricca vena naturale, egli trova tuttavia la più felice espressione del suo genio nel poema satirico (*Don Juan*, *Beppo*). Shelley è un anarchico sulle orme

di Godwin, un deista mistico e platonizzante con idee poco chiare e coerenti, ma dotato di un'inesauribile e ricchissima vena lirica che gli consente di tradurre in versi ispirati le intense vibrazioni della sua sensibilità. John Keats (1795-1821) è romantico proprio nella sua ardente nostalgia del mondo classico, di cui appassionatamente rievoca gli splendori e le armonie; i decadenti ne faranno il loro maestro, e i « preraffaeliti » prenderanno a modello i suoi poemetti di soggetto medievale. Il romanticismo inglese non è un movimento organizzato e i suoi maggiori esponenti sono poeti tra loro diversissimi; non ha portata politica né rispondenze sociali (come parzialmente avverrà più tardi della letteratura vittoriana), e alcuni dei suoi rappresentanti svolgono buona parte della loro attività lontano dalla loro patria. E non è forse senza significato il fatto che il solo poeta sociale dell'epoca, George Crabbe (1754-1852), segua ancora in pieno la tradizione razionalistica. Estranei alle correnti romantiche rimangono anche i principali riformatori dell'epoca : Mill, Malthus, Ricardo, Sydney Smith. Inoltre i conservatori rimasero al potere quasi ininterrottamente dal 1783 al 1830. Il « Catholic Emancipation Act » (che fu riprovato dal Wordsworth) venne promulgato nel 1828 : con esso si garantivano ai cattolici i diritti civili e politici.

Il più celebre romanziere della prima epoca romantica fu Walter Scott (1771-1832), che nei suoi numerosi romanzi storici riuscì in una felice mescolanza di ingredienti romantici e veristici, e, con il piglio vivace della esposizione, seppe destare e mantenere desto l'interesse dei lettori. Saggista e umorista impeccabile fu Charles Lamb (1775-1834), noto anche per il suo studio sui drammaturghi elisabettiani minori, che rivalutò e ripropose alla considerazione degli studiosi. Prosatore raffinato e prezioso fu Thomas De Quincey (1785-1859), le cui *Confessions of an English opium eater* (1821) attirarono l'attenzione di Baudelaire. Romanziere scettico ed erudito fu Thomas Love Peacock (1785-1866), i cui romanzi a base di conversazione fecero scuola ai narratori moderni. Tra i saggisti minori vanno ricordati William Hazlitt (1778-1830) e Leigh Hunt (1784-1859) che fu anche poeta. Walter Savage Landor (1775-1864) vissuto lungamente in Italia, fu particolarmente felice nell'epigramma. Di Thomas Hood (1799-1845) si ricordano soprattutto i versi sociali e umoristici.

L'epoca successiva, che corrisponde approssimativamente al lungo regno della regina Vittoria, è caratterizzata da una maggiore rispondenza tra i valori morali e sociali e le affermazioni letterarie, da una maggiore (non sempre felice) intesa e più stretti rapporti tra scienza e fantasia, tra società e cultura. Ciò si deve in parte all'affermarsi del progresso scientifico che trasforma rapidamente e radicalmente il paese attraverso un automatico trapasso da una civiltà prevalentemente rurale a una preponderatamente industriale, e al suo conseguente e progressivo democratizzarsi, per cui anche la letteratura offre un posto più largo ai sentimenti, ai problemi e ai conflitti dell'uomo comune e fa appello a una più ampia cerchia di lettori, avvantaggiandosene anche gli interessi, i diritti e le probabilità di successo degli autori. Non si può disconoscere che questa letteratura, la quale trova il suo veicolo ideale nel romanzo e più generalmente nella prosa, è generalmente povera di valori speculativi.

La poesia tende a cristallizzarsi nei versi elaborati e preziosi del maggiore poeta dell'epoca : Alfred Tennyson (1809-92), dotato di uno squisito gusto virgiliano, i cui versi tuttavia troppo facilmente si distendono e si placano nella monotonia. In Robert Browning (1812-89) l'ispirazione lirico-drammatica troppo spesso si frantuma e divaga nell'astruseria e nell'eccentricità. Le idee, ardite senza un fondamento di speculazione e di dolore, si accavallano e si contorcono epiletticamente nei suoi celebrati e discussi monologhi. La nozione della realtà mistica è privilegio e proprietà riservata di poche figure isolate di poeti cattolici : un lirico doloroso ma sperante perché credente, il gesuita G. M. Hopkins (1844-89), il maggiore dei simbolisti inglesi, i cui versi furono pubblicati soltanto dopo la sua morte; un campione solitario e intransigente della tradizione cattolica meditata e interpretata personalmente: Coventry Patmore (1823-96) che trova la sua più compiuta espressione in alcune lavoratissime odi mistiche e allegoriche; un lirico ispirato, visionario e credente, di febbrile immaginazione e di inesauribile vena : Francis Thompson (1859-1907). John Henry Newman (1801-90), convertitosi nel 1845, fu per tutta la vita un difensore, infaticabile e profondamente consapevole delle esigenze dell'uomo moderno, della religione rivelata, sostanzialmente immutata e necessaria agli uomini di ogni epoca. La sua *Apologia pro vita sua* (1861) figura tra i grandi modelli della prosa inglese. Strenuo assertore dell'individualismo inteso come culto dell'eroe e del superuomo, e avversario delle istituzioni democratiche nonché storico eloquente più che convincente fu Thomas Carlyle (1795-1881), la cui vasta opera risente delle correnti idealistiche del pensiero tedesco. Un'analoga funzione di critico ispirato e di oppositore della civiltà industriale, viene esercitata, nei confronti delle arti figurative, da John Ruskin (1819-1900), che fissa il suo interesse sui valori etici e sociali delle arti : è un socialista misticizzante e uno tra i maggiori critici d'arte d'Europa. Contro la concezione utilitaristica della cultura e in nome di un concetto umanistico e insieme universalistico della educazione combatte anche il critico e poeta Matthew Arnold (1822-88). Il fondo o residuo contenutistico del suo pensiero critico è documentato dalla definizione che egli dette della poesia : « a criticism of life », una critica applicata alla vita. La concezione della supremazia assoluta dell'arte, e dell'estetismo come filosofia della vita viene asserita per la prima volta nei saggi di Walter Pater (1839-94), la cui raffinatissima opera di critico artista è stata felicemente caratterizzata dal Praz che l'ha definita « critica romanzata ».

I due maggiori romanzieri dell'epoca vittoriana sono Charles Dickens (1812-70) e William Makepeace Thackeray (1811-63). Dickens non è un grande psicologo, ma possiede una singolare fantasia inventiva e un inesauribile *humour*. I suoi romanzi, non impeccabili nello stile, parlano tuttavia al cuore dei loro innumerevoli lettori. Thackeray è più colto e raffinato e costruisce meglio i suoi dialoghi, ma è meno ricco di fantasia e troppo incline alla digressione. Anthony Trollope (1815-88) è un minuziosissimo analizzatore di tipici ambienti vittoriani. Le scrittrici più notevoli sono : George Eliot (1819-80), nei cui romanzi il fine didattico e la tesi preconcetta sono spesso troppo scoperti; le sorelle Brontë : Charlotte (1816-1855), Anne (1820-49) ed Emily (1818-48) delle quali l'ultima rivela nel suo unico romanzo : *Wuthering Heights* un'eccezionale e singolare personalità in uno stile potentemente evocativo. Romanzi sociali scrisse Elizabeth Gaskell (1810-65) la cui cosa migliore è tuttavia il breve romanzo di ambiente provinciale intitolato *Cranford*. Il « preraffaellitismo » è rappresentato nella poesia principalmente dai medievalisti Dante Gabriel Rossetti (1828-1882), figlio di profugo italiano, e William Morris (1834-1896) che fu anche propugnatore di un socialismo ispirato alle corporazioni d'arti del medioevo. Thomas Babington Macaulay (1800-59) fu storico e saggista brillante e versatile ma non originale né profondo, sebbene ai suoi tempi celebratissimo.

La letteratura immediatamente successiva all'èra vittoriana e degli ultimi decenni di essa è contraddistinta in parte da una più aperta e dichiarata reazione contro gli ideali e i costumi di quell'epoca. La rivolta contro ogni morale codificata e la crisi dei valori etici in nome dell'assolutezza del verbo estetico è ben documentata nel paganeggiante Algernon Charles Swinburne (1837-1909) che scrive versi di rara perfezione formale, e in Oscar Wilde (1854-1900) che costruisce uno pseudoromanzo e preziosissime fiabe intorno al motivo dell'assolutezza dell'ideale estetico, all'assioma che unica verità è la bellezza, e nelle sue commedie spregiudicate diverte e scandalizza

il pubblico con un fuoco di fila di abili paradossi. Una curiosa mescolanza di scetticismo, acume analitico, e ingenui dogmi positivistici accusano nel romanziere George Meredith (1828-1909), il cui romanzo migliore è forse *The egoist* (1879), contrasti non risolti nè approfonditi. Un più potente e suggestivo narratore è Thomas Hardy (1840-1928) il cui pessimismo tragico, radicale e programmatico (in reazione all'ottimismo ufficiale dell'epoca) si rifrange in numerosi romanzi e racconti, ambientandosi in un desolato scenario rurale e provinciale. Ancora più radicale e metodico il pessimismo a sfondo sociale dei romanzi di George Gissing (1857-1903), autore anche di un ottimo saggio sul Dickens. Lugubre e disperato il noto poemetto di James Thomson, anarchico ateo e alcoolizzato : *The city of dreadful night* (1874). Ferocemente antivittoriano fu Samuel Butler (1835-1902), ispiratore di Bernard Shaw, nel suo romanzo programmatico e semiautobiografico *The way of all flesh* e nella utopia swiftiana di *Erewhon* (anagramma di *Nowhere* che traduce utopia). Poeta ancor più letterato ma più sobrio e castigato di Swinburne fu Robert Bridges (1844-1930), eletto poeta laureato nel 1913.

Fan gruppo a sé i narratori esotici : Robert Louis Stevenson (1850-94), la cui elaboratissima prosa ha singolari poteri evocativi nei racconti esotici, e che continua Scott in forme e ritmi più moderni nei racconti scozzesi; Joseph Conrad (1857-1924), che ambienta in paesaggi esotici i tormenti dei suoi personaggi e la cui arte analitica e introspettiva fa presa su Henry James; Rudyard Kipling (1865-1936) il cui verbo attivistico ed imperialistico si nutre e si colora di variopinte suggestioni esotiche. La letteratura cattolica ha due forti campioni in Hilaire Belloc (n. nel 1870) e G. K. Chesterton (1874-1936) l'uno e l'altro scrittori militanti e versatili, sobrio e solido il primo, immaginoso e paradossale il secondo. Cattolico convertito è anche Maurice Baring (1874-1945), fine e colto saggista, poeta e romanziere elegantissimo che descrive ambienti e personaggi privilegiati con singolare discrezione e delicatezza di tocco. G. B. Shaw (1856-1950) è assertore dell'evoluzione individuale e sociale nei suoi saggi brillanti e nelle sue popolarissime commedie basate sul paradosso estroso; H. G. Wells (1866-1946) è campione della evoluzione biologica e del progresso tecnico, sebbene le sue ultime opere si colorino di pessimismo; John Galsworthy (1867-1933) nei suoi romanzi a serie e nelle sue commedie documenta con finezza e precisione la crisi della borghesia e dell'individualismo tra la fine del secolo e il primo decennio successivo alla prima guerra mondiale.

La letteratura propriamente moderna è una letteratura sperimentale, quella cioè della nostra tormentata epoca, alla quale tuttavia non si deve disconoscere di riproporsi e cercare, anche se confusamente o disperatamente, quei valori speculativi che la letteratura ottocentesca aveva troppo trascurato. Tali esigenze si rispecchiano in una più attenta ricerca della verità psicologica nel romanzo, in una rivalutazione della metafora e dell'assoluta obiettivizzazione del sentimento nella poesia. L'analisi psicologica e introspettiva, intesa a rappresentare anche le percezioni più fluide e le minime reazioni del personaggio di fronte all'ambiente, presiede a tutta l'opera di Henry James (1843-1916), americano di nascita, che è il maestro riconosciuto dei successivi narratori europei, e nell'irlandese James Joyce (1882-1941) giunge progressivamente alla dissoluzione di ogni nesso logico e alla dissociazione dello stesso linguaggio in un gergo caotico e proteiforme, sottratto al tempo e allo spazio, che è stato definito « un esperanto del subcosciente ». Scrittrice di ricchissima vena lirica e di raffinata cultura è Virginia Woolf, suicidatasi durante la seconda guerra mondiale (1941). Individualista scettico, ma appassionato indagatore dei rapporti elusivi e sfuggenti delle creature umane della nostra epoca è E. M. Forster (n. nel 1879) che è anche vivace e penetrante critico letterario. Scrittore d'istinto e di ricca vena lirica è D. H. Lawrence (1885-1930), ossessionato da una sorta di idolatria dell'unione sessuale. Aldous Huxley (n. nel 1894), scrittore eclettico e versatilissimo, dopo aver dato una felice rappresentazione del disorientamento e della crisi morale del primo dopoguerra in *Point counter point* (1928) si è progressivamente orientato, nei successivi saggi e romanzi, verso una sorta di metodismo della vita ascetica e contemplativa, un'asserzione programmatica e intellettualistica dell'ascetismo, derivandola sincretisticamente dalle opere mistiche e ascetiche di tutte le civiltà. Alcuni scrittori cattolici sono tra i più noti e i più letti : Evelyn Waugh (n. nel 1903), maestro nella satira polemica; Graham Greene (n. nel 1905), forse il più forte dei narratori inglesi contemporanei, un inesorabile indagatore di conflitti di coscienze e di anime; Bruce Marshall (n. nel 1899), un cattolico moderato e lungimirante e un umorista della scuola di Chesterton; Elizabeth Myers (1913-47), interprete squisita e acuta di coscienze turbate.

Il maggiore poeta vivente è T. S. Eliot (n. nel 1888), americano di nascita, che è anche autorevolissimo critico letterario e sociale, convinto assertore della validità della nozione e tradizione cristiane (Eliot è anglocattolico). La scuola dell'« immaginismo » che a lui fa capo, ha una base programmatica nella teoria della « correlazione oggettiva » come chiave del linguaggio poetico, e si ricongiunge idealmente, come già s'è osservato, ai cosiddetti « metafisici » del Seicento. A Eliot si riallacciano in gran parte i poeti della generazione successiva di cui i più rappresentativi sono : Cecil Day Lewis (n. nel 1905), Wystan Hugh Auden (n. nel 1907), Stephen Spender (n. nel 1909) i quali tutti svolgono anche opera di critici letterari. Si ricordano ancora i nomi di due eccellenti poetesse : Edith Sitwell (n. nel 1887) e Kathleen Raine (cattolica) e, tra i poeti caduti nell'ultima guerra, il giovanissimo e promettentissimo Sydney Keyes.

La biografia storica e letteraria, coltivata sempre con interesse e passione in I., ha avuto il suo più cospicuo rappresentante in Lytton Strachey (1880-1932), elegantissimo saggista analitico e introspettivo. Accanto a lui sono da ricordare David Cecil (n. nel 1902), Percy Lubbock (n. nel 1879) e la già citata Edith Sitwell. Uno scrittore satirico di sicuro talento, di cui si compiange la recente, immatura scomparsa, è George Orwell (1903-1950) di cui notevoli la pungente satira sociale : *The animal farm* (1945) e l'utopia catastrofica, amara e disperante di « *1984* », pubblicata a breve distanza dalla morte.

Bibl.: Tra le storie letterarie inglesi si raccomandano *The Cambridge history of English literature*, a cura di vari sotto la direzione di A. W. Ward e A. R. Waller, 15 voll., Cambridge 1907-16, (ed. economica della stessa, senza bibliografie, ivi 1932); *The concise Cambridge history of English literature* a cura di G. Sampson (sommario della precedente in 1 vol.), ivi 1941; utilissima allo studioso *The Cambridge bibliography of English literature*, 3 voll., a cura di F. W. Bateson, ivi 1940; una storia letteraria altrettanto vasta sarà la *Oxford history of English literature*, a cura di F. P. Wilson e Bonamy Dobrée, in 12 voll. monografici di cui tre già pubblicati (di questi ottimo *English literature, in the earlier 17th century 1600-60*, a cura dello studioso americano Douglas Bush); C. H. Herford, *English literature*, Londra 1927 (brevissima sintesi di 80 pp.). La migliore delle storie letterarie francesi è : E. Legouis - L. Cazamian, *Histoire de la littérature anglaise*, Parigi 1924, che è anche un testo di piacevolissima lettura. Ne esiste un compendio inglese a cura di E. Legouis, *A short history of english literature*, Oxford 1935. Delle opere italiane v. soprattutto : M. Praz, *Storia della letteratura inglese*, Firenze 1937 e numerose ristampe; utile soprattutto per l'ampia documentazione biografica e antologica la : *Storia della letteratura inglese* di A. Zanco, 2 voll., Torino 1946-47. Si tenga presente anche : *The Oxford companion to English literature*, repertorio di autori e opere a cura di P. Harvey, Oxford 1932. Delle opere americane si raccomandano : R. Shafer, *From Beowulf to Thomas Hardy*, antologia in 4 voll. con introduzioni critiche e note biobibliografiche, stampati per uso delle forze armate (1944), e la recente *Literary history of England*, a cura di A. C. Baugh, Nuova York e Londra 1948. Augusto Guidi

IV. Archeologia ed arte.

I. Archeologia. – Tra le fine del sec. iv e quella del sec. vi (arrivo di s. Agostino nel 598 a Canterbury) i monumenti cristiani di I. sono rappresentati da iscrizioni in rozzo latino nelle regioni della bassa Scozia, del Galles, della Cornovaglia. Per quanto riguarda gli edifici del culto cristiano, due sono le più antiche chiese; la prima è la piccola chiesa absidata di Silchester esplorata nel 1892; una seconda è quella di Caerwent nel Monmouthshire. Beda ricorda che s. Agostino arrivando a Canterbury

nel 598 trovò i resti di due antiche chiese. Nel sec. VII si possono distinguere due gruppi, l'uno nel Kent dove si esplicò la missione di s. Agostino, l'altro nel Northumbria, in sèguito alle costruzioni di Benedetto Biscop e di Ceolfrido. Il gruppo del Kent è rappresentato in Canterbury dalle chiese dei SS. Pietro e Paolo, eretta tra il 597 e il 604 (C. R. Peers e A. W. Chapham, *St. Augustine's abbey church Canterbury, before the Norman conquest*, in *Archaeologia*, 77 [1946], p. 201); di S. Maria fondata da Edbald, re del Kent ca. il 620 (*ibid.*, p. 211); di S. Pancrazio (*Archaelogia Cantiana*, 25 [1913], pp. 222-37). Si deve tener presente che Beda ricorda a Canterbury una « ecclesia in honorem Sancti Martini antiquitus facta dum adhuc Romani Britanniam incolerent » (*Hist. eccl.*, I, 26). In Rochester da S. Andrea fondata nel 604 dal re Etelberto; in Lyminge da S. Maria eretta dopo il 633 (*Archaelogia Cantiana*, 10 [1898], p. 102); in Bradwell on Sea da S. Pietro, eretta molto verosimilmente da s. Ceed dopo il 653; in Reculver da S. Maria ca. il 1669; una caratteristica di questo gruppo di chiese è data dal portico usato anche quale luogo di sepoltura, come a Lyminge, dove furono sepolti Tobia vescovo di Rochester e s. Ethelburga. Posteriore a queste chiese è quella di Brixworth (Northants) notevole perché datata al sec. VII, come l'altra di Abingdon del 680 ca.

Il gruppo delle chiese del Northumbria offre innanzi tutto quelle di Monkwearmouth, eretta da Benedetto Biscop ca. il 675 e di Iarrow con l'iscrizione dedicatoria dell'a. 685; poi quelle di Escomb a Durham e di Corbridge, in cui venne riadoperato materiale romano. Ceolfrido costruì o restaurò le chiese di Ripon e di Hexham. La chiesa di Hexham fu a tre navi, divise da colonne, ebbe transetto e cripta sul tipo di quella romana di S. Stefano sulla Via Latina. Ad Hexham fu eretta una chiesa dedicata alla Madonna con portico su ciascuno dei quattro lati, ed era « in modum turris erecta et fere rotunda » secondo la testimonianza di Riccardo di Hexham.

Il vescovo Hedda (691-721) costruì la chiesa di Lichfield; Ina re del Wessex (689-728) ingrandì la chiesa preesistente di Glastonbury dedicata nel sec. VI alla Madonna e detta in sèguito « vetusta ecclesia »; vicino ad essa fu una cappella dedicata a s. David. Nel 676 è abbazia benedettina e l'abate fu Bertevaldo. Il re Ina del Wessex fece costruire una chiesa più grande, detta « maior ecclesia ». Negli scavi del 1927-28 furono identificati i resti delle sue fondazioni. Guglielmo di Malmesbury chiama « basilica pulcherrimi operis » quella eretta dal re Offa a St. Albans. Per la decorazione interna della chiesa s. Beda, detto il Venerabile, attesta che Benedetto Biscop (628-90) nel suo quinto viaggio da Roma aveva riportato copia del ciclo pittorico per adornare la chiesa di S. Pietro annessa al monastero di Wearmouth, da lui costruita, introducendo per la prima volta dalla Gallia i vetrai finora sconosciuti in Inghilterra (*Vita Sanctorum abbatum*, I : PL 94, 717-18).

BIBL.: Per l'epigrafia E. Hübner, *Inscriptiones Britanniae Christianae*, Berlino 1876. Per le lapidi datate : N. Williams, in *Archaeologia Cambrensis*, 1938, pp. 31-56; R. Radford, *L'epigrafia dal IV al VII sec. nella Britannia Celtica*, in *Atti del IV Congresso internazionale di arch. crist.*, II, Città del Vaticano 1948, pp. 335-346. Per l'archeologia : H. Leclercq, *Bretagne (Grande)*, in DACL, II, 1, coll. 1158-1229; A. W. Clapham, *English romanesque architecture before the conquest*, Oxford 1930. Enrico Josi

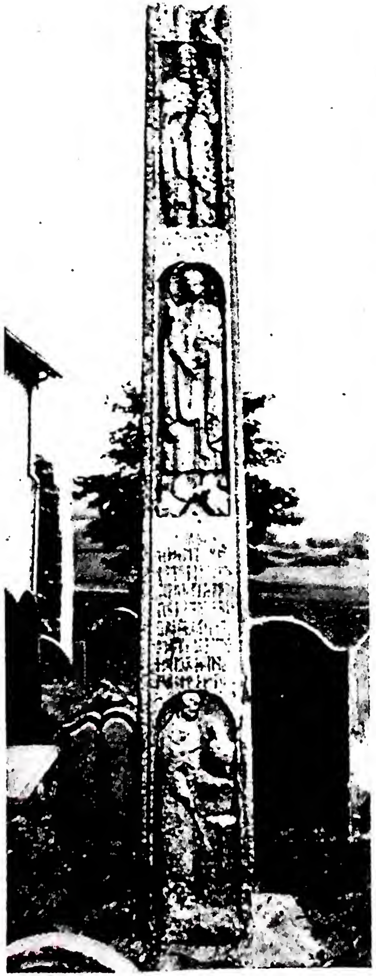
II. ARTE. – Le prime manifestazioni di arte cristiana in I. vanno ricercate nell'epoca romana, quando le croci e simboli religiosi del genere erano scolpiti nella pietra o veniva dato un nome cristiano ad alcune figure del tutto pagane all'apparenza. Ma tali oggetti difficilmente possono essere classificati come lavori artistici, ed ancor meno se ne produssero durante l'epoca del dominio barbarico che seguì la partenza dei Romani, benché si avesse una fioritura dell'arte pagana, specialmente sotto forma di oggetti di ornamento personale, di metallo e di smalto. Un gran numero di questi oggetti, alcuni dei quali bellissimi, è stato trovato nelle tombe; degna di menzione è la ricca barca sepolcrale trovata ca. dieci anni fa a Sutton Hoo, nell'Anglia orientale.

Ma nel sec. VII, con l'espandersi del cristianesimo, le cose mutarono. Gli oggetti d'ornamento personali divennero rari, perché anche se venivano prodotti non erano più sepolti nelle tombe : cominciò invece a fiorire l'arte cristiana. Vennero eseguiti ottimi lavori in metallo (tra cui merita di essere ricordata la coppa « di Ormside » ora a York), ma le cose più belle erano prodotte in pietra su vasta scala, e in minor numero in pittura. La scultura in pietra non era destinata ad uso privato, ma a decorare le grandi croci poste in ogni centro sacro o di particolare importanza in tutto il nord della Britannia.

Di queste le più belle sono forse quelle di Ruthwell e Bewcastle vicino al confine scozzese, ambedue eseguite ca. l'a. 670. Come decorazione principale hanno composizioni di figure di ispirazione cristiana orientale e la qualità della fattura non ha l'uguale in Europa, tranne che nella zona bizantina. Simili immagini appaiono anche nelle miniature dei manoscritti, ma in questo campo il maggiore interesse è dato da una particolare decorazione a intrecci geometrici e figure zoomorfe. Gli artisti che lavorarono su questi libri dimostrano scarsa conoscenza dell'arte figurativa, ma la loro ingegnosità nel disegnare e dipingere modelli complicati è sorprendente, e le miniature da essi prodotte sono di rara bellezza. V'erano stretti legami tra la scuola di Northumbria e quella di Irlanda, e vi sono state accese discussioni fra studiosi sui rispettivi contributi di queste due aree alla creazione dell'arte generalmente nota come iberno-sassone (sassone-irlandese). Ma è molto probabile che il manoscritto noto come il « Vangelo di Lindisfarne » sia stato prodotto in Northumbria, probabilmente a Lindisfarne stessa, ca. l'a. 700. Lavoro splendido e molto diverso per lo stile dai lavori irlandesi come il libro di Durrow o quello di Kells (v. : CELTI, *arte*; IRLANDA, *arte*).

L'invasione danese del sec. VIII-inizio del sec. IX arrestò lo sviluppo artistico, e i manoscritti e le sculture a partire da ca. il 750 sono evidentemente decadenti. Tuttavia si nota come un risveglio artistico nella Mercia verso l'800. Il re Offa (757-96) è conosciuto quale illuminato protettore delle arti, ed alcune sculture a Breedon (Leicestershire), Fletton presso Peterboro e altrove, vanno forse messe in relazione con lui. Ma tale risveglio della fine del sec. VIII fu evidentemente locale, e soltanto alla fine del sec. IX l'arte cominciò a fiorire ovunque, effetto questo dell'unificazione del governo e della politica illuminata del re Alfredo. Di grande valore sono alcuni lavori che possono essere datati al regno di Alfredo o sùbito dopo, dei quali i più importanti sono : il gioiello dello stesso re Alfredo nell'Ashmolean Museum di Oxford e la stola di s. Cutberto a Durham, eseguita tra il 909 e il 916; probabilmente della stessa epoca una magnifica croce di pietra di Codford St. Peter (Dorset). Ma in quel tempo la migliore produzione si ebbe soltanto per gradi, e l'acme della tarda arte sassone si ebbe verso la fine del sec. X. Allora tutte le arti fiorirono con il massimo vigore, ed anche se l'architettura inglese può a malapena essere paragonata a quella del continente, le sculture in pietra e in avorio, i tessuti e le miniature non hanno l'eguale in nessun paese, eccetto che a Bisanzio. Molto è andato perduto, ma fra le sculture in pietra vanno ricordati la *Madonna* di York e i *Crocifissi* di Romsey e Langford, e tra quelle in avorio un meraviglioso crocifisso montato su di un piedistallo di metallo di origine germanica, ora al Victoria and Albert Museum.

Il più alto valore artistico, però, è forse raggiunto nel campo delle miniature dei manoscritti. Sembra che i primi lavori siano stati prodotti ad Abingdon, ma presto il centro di produzione si spostò a Winchester e quantunque si siano avuti gli « scriptoria » in tutti i principali monasteri, Winchester rimase il più importante, e il nome « scuola di Winchester » è spesso usato per designare in blocco la tarda miniatura sassone. Il più notevole di tutti è forse il *Benedizionale* di s. Athelwolde, nella colle-

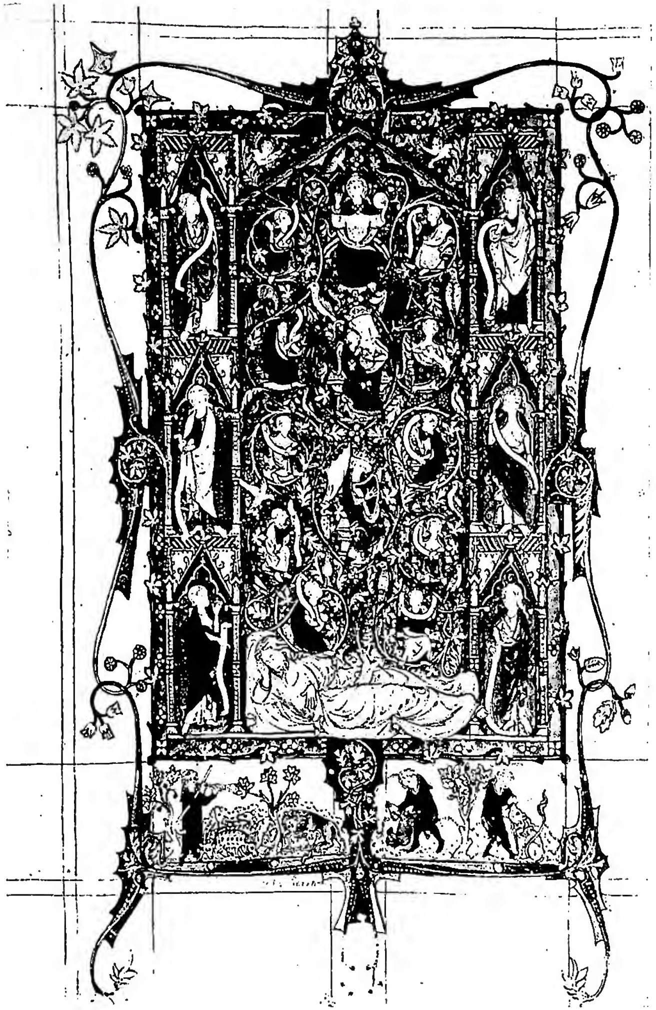


(da F. Sax-R. Witthower, British art and the Mediterranean, Oxford 1948, tav. 17, fig. 1)

(da O. M. Dalton, Catalogue of the ivory carvings of the christian Era, Londra s. a., tav. 54)

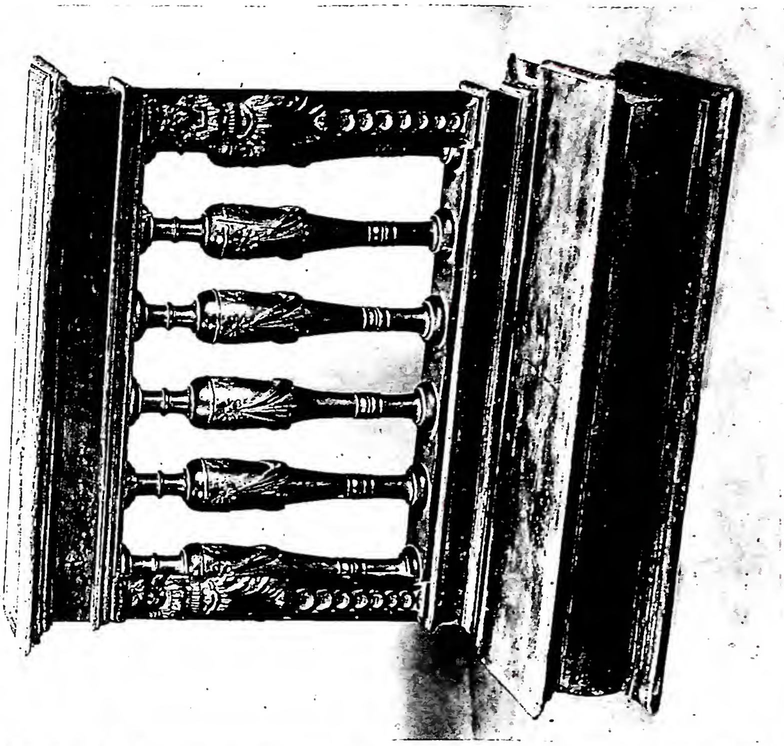
(da F. Sax-R. Witthower, British art and the Mediterranean, Oxford 1948, tav. 19, fig. 6)

A sinistra: CROCE DI BEWCASTLE (ca. 670). *Al centro:* DITTICO ESEGUITO PER IL VESCOVO DI EXETER (1327-69) - Londra, British Museum. *A destra:* STOLA DI S. CUTBERTO (934) - Durham, Biblioteca della Cattedrale.



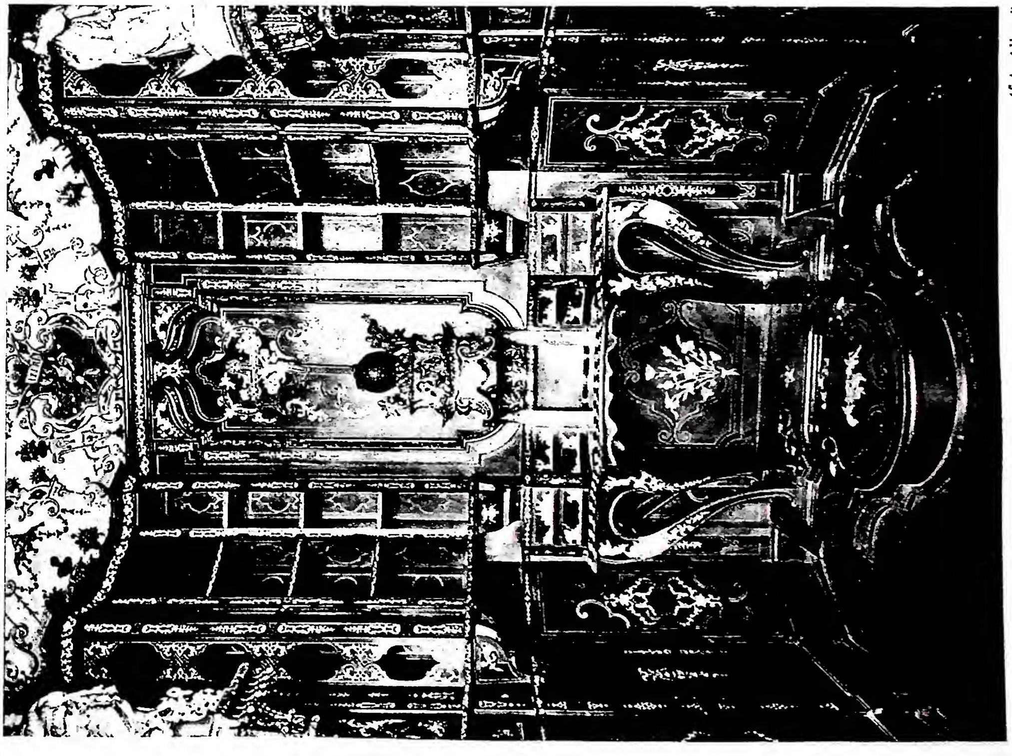
(per cortesia del dott. B. Degenhart) (da Catalogue d'une collection de mss. à miniatures des IX-XV siè c., Amsterdam 1929, tav. 51)

A sinistra: ALBERO DI JESSE. Miniatura del *Salterio* di Tickhill (sec. XIV) - Nuova York, Public Library. *A destra:* LETTERA "A„ ORNATA CON RABESCHI E VITICCI E DUE ANIMALI FANTASTICI: un'aquila e una chimera. Miniatura di scuola inglese del sec. XII che orna un commento di Beda all'*Apocalisse* - Amsterdam, mercato antiquario 1929.



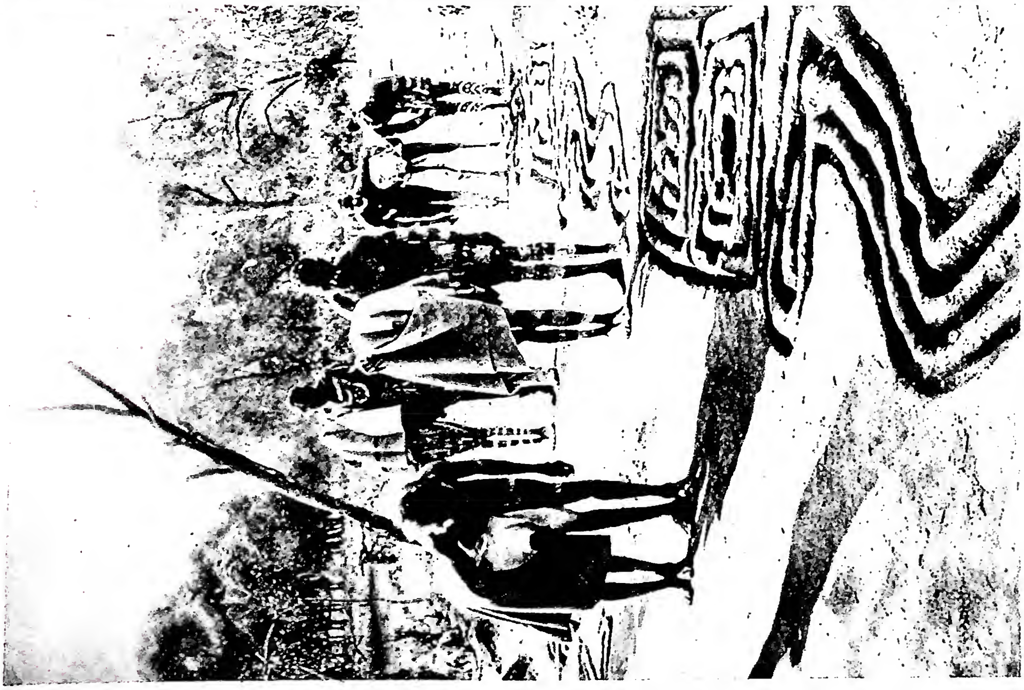
(fot. Alinari)

INGINOCCHIATOIO.
Arte toscana (sec. XVI) - Siena, chiesa di S. Agostino.

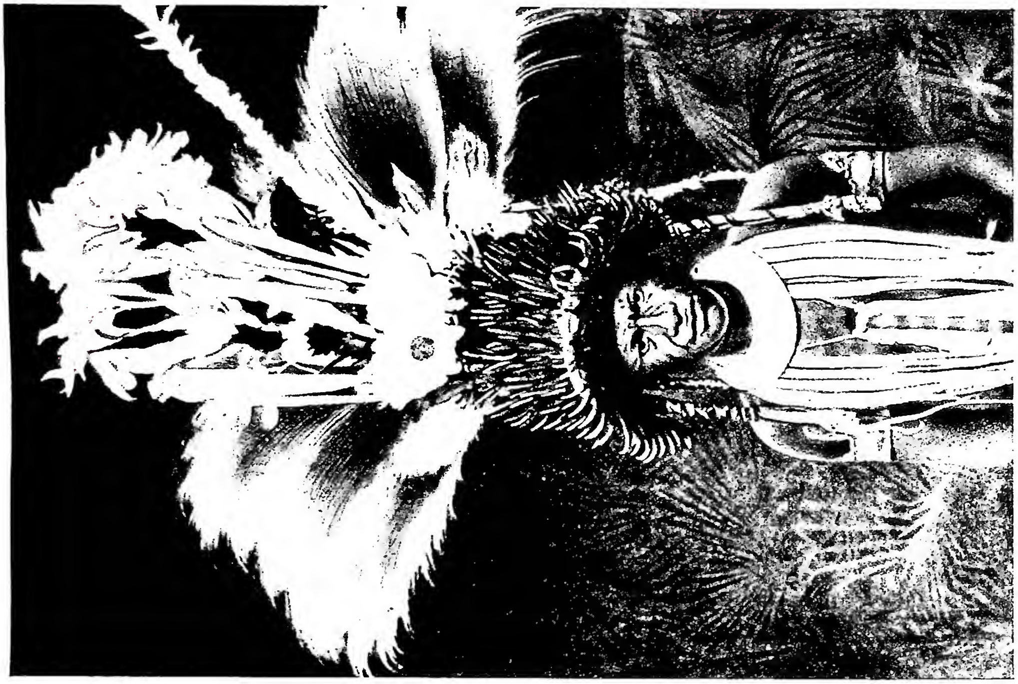


(fot. Alinari)

PREGADIO DI RE CARLO ALBERTO.
Opera di P. Piffetti (1700-77) - Torino, Palazzo Reale.



(da W. Hutchinson, *I costumi del mondo*, I, Milano 1915, p. 227)



(da W. Hutchinson, *I costumi del mondo*, I, Milano 1915, tav. a colori)

A sinistra: CERIMONIA BORA NELL'AUSTRALIA ORIENTALE. I giovani vengono iniziati ai misteri della tribù.
A destra: UN CAPO RORO ORNATO PER UNA DANZA CERIMONIALE.

(Da F. Sax - R. Wittkower, British art and the Mediterranean, Oxford 1948, tav. 13, fig. 8)

INGHILTERRA - Iscrizione funeraria con Croce monogrammatica (ca. fine sec. V) - Pennachno Church (Carnarvonshire).

zione del duca di Devonshire a Chatsworth, fatto a Winchester tra il 975 e il 980. Altri pregevoli esemplari sono conservati nel British Museum, alla Bodleiana di Oxford, in vari collegi di Cambridge, nella Biblioteca Nazionale, nel Vaticano ed altrove. Molti di questi contengono miniature riccamente colorate, ma vi è un gruppo particolare di decorazioni tracciate a penna di cui le più antiche hanno attinenza con Canterbury. Esse sono talvolta dipinte con delicate tinte rosse, blu, verde o gialle e di solito disseminate nel testo. Questo stile è il risultato della copia eseguita a Canterbury di un *Salterio* del sec. IX della scuola di Reims, noto come *Salterio di Utrecht*, che nei secc. X-XI era custodito a Canterbury, e venne copiato direttamente, in varie occasioni, tanto al principio dell'epoca normanna quanto nell'epoca sassone. La prima copia, eseguita verso il 1000, si trova adesso al British Museum; un'altra posteriore, di particolare bellezza, è a Cambridge nel Trinity College. Le sue miniature mostrano caratteristiche normanne sovrapposte a quelle anteriori continentali e sassoni.

La conquista normanna del 1066 segnò la fine di questa bellissima arte anglo-sassone, che fu ben presto soppiantata da uno stile del tutto nuovo, introdotto già maturo dal continente; veramente nell'architettura il mutamento si era verificato già prima della conquista, poiché la chiesa di Edoardo il Confessore a Westminster era un edificio normanno e non sassone. Ma subito dopo la conquista si cominciò a costruire tutta una serie di cattedrali, abbazie e chiese, e quantunque la maggior parte non sia stata ultimata fino al sec. XII, gli anni intorno al 1075 rappresentano uno dei periodi più attivi di costruzione che l'I. abbia mai visto. Molti di questi nuovi edifici sono di eccezionale livello artistico, ma basti ricordare Durham, che non solo è grande e bellissimo, ma anche interessante quale primo esempio dell'uso della vòlta a sesto acuto per coprire la navata principale.

Naturalmente questo fu uno dei tratti caratteristici dello stile romanico, ma Durham reca il più antico esempio dell'impiego effettivo di tale vòlta su vasta scala; esso data del 1093. Vi furono delle soste in questa grande ondata di costruzioni, dovute alla mancanza di denaro o alla politica anti-ecclesiastica da parte di qualche re, come Guglielmo II, ma, in generale, le costruzioni continuarono attraverso il sec. XII, ed in quest'epoca si sviluppò uno stile anglo-normanno, che riuniva in sé le correnti del continente e quelle essenziali inglesi. Con l'andar del tempo si manifestò ancora la tendenza ad affiorare degli antichi gusti inglesi, e il gioco di questi gusti e correnti fu alla base dell'arte medievale inglese sin dal suo inizio. Così, in fin dei conti, la conquista fece da sprone allo sviluppo artistico nazionale e non segnò soltanto l'introduzione di un nuovo stile straniero, come dapprima sembrava.

Le più importanti manifestazioni dello stile anglonormanno si ebbero in architettura, e quasi non c'è chiesa nel paese che non conservi qualche segno di quel tempo; all'architettura è unito un deciso sviluppo della scultura architettonica: la scultura figurativa ebbe minore importanza, e vi sono soltanto alcuni monumenti, qua e là, che possano essere in qualche modo paragonati alle splendide opere prodotte in Francia durante il sec. XII. Il grande portico del lato sud a Malmesbury è il più importante di essi. Tessuti, lavori in metallo, intagli e sculture in avorio erano peraltro molto belli; si eseguivano pitture murali e manoscritti venivano miniati nei principali monasteri. Effettivamente l'antica eredità sassone è più evidente nella pittura, e la bella sagoma di s. Paolo a Canterbury, datato alla prima metà del sec. XII, è tanto sassone quanto normanna. È anche difficile poter stabilire a quale epoca alcuni libri possano essere attribuiti, e le somiglianze sono forse accentuate dalla penetrazione, avvenuta al principio del sec. XII, di una nuova ondata di influssi bizantini. L'arte sassone è stata, in molti casi, profondamente influenzata dalla bizantina; lo stesso avvenne nel campo della pittura da parte della primitiva arte normanna, ma l'antica gentilezza anglo-sassone cedette il posto ad una maniera più decisa e forte, e le stoffe drappeggiate, caratteristiche della scuola di Winchester, vennero sostituite da vesti dall'aspetto più rigido, strette intorno ai corpi. Sopravvisse però la sensibilità per l'eleganza della linea, che già si intravede nella produzione di Canterbury all'epoca sassone, e che divenne una delle principali caratteristiche inglesi, quale si può vedere attraverso lo svolgersi della storia dell'arte dell'I.: sia nell'epoca gotica, come nei disegni di un Matthew Paris, come nell'epoca elisabettiana, come nella nitida eleganza dei ritratti e miniatura, e infine, nei secc. XVIII e XIX, nei disegni di un Rowlandson e nelle illustrazioni di un Charles Keen.

L'alba del sec. XIII venne tuttavia segnata dall'evoluzione di un nuovo stile architettonico, noto con il nome di inglese antico e caratterizzato da finestre a sesto acuto alte e strette e da modanature semplici e precise. Degna di essere segnalata la cattedrale di Salisbury e i transetti di York, questo più parti-

colarmente per la grande finestra a nord, posta più tardi e nota con il nome di « Le cinque sorelle ». È uno stile semplice, piuttosto austero, dove l'effetto è dato dalla proporzione e dalla linea piuttosto che dagli elementi decorativi, ma in alcuni casi venne usata anche la scultura figurativa, come, p. es., nel fronte ovest di Walls, diventando peraltro più importante nella fase successiva dello sviluppo dell'architettura inglese, quella nota con il nome di « decorativa ». Degni di menzione sono gli angeli posti in alto nei timpani degli archi delll'abbazia di Westminster o nel « coro degli angeli » di Lincoln. Tutte queste sculture sono senza dubbio molto importanti, quantunque nell'insieme la produzione figurativa non sia mai stata, nel periodo gotico, di un valore paragonabile a quello della scultura francese, e non vi sia nessun edificio in Gran Bretagna che possa vantare una decorazione ricca e completa o splendida come quello di Reims o Amiens.

Lo stile decorativo si sviluppò dapprima secondo linee strettamente parallele a quelle seguite dall'architettura francese, ma con l'andar del tempo gli architetti inglesi dimostrarono maggiore originalità ed invece di uno sviluppo delle forme gotiche fino alla logica conclusione, lo stile fiammeggiante, come avvenne in Francia, si ebbe un ritorno ad uno stile di carattere più semplice ed austero ove dominavano le linee diritte. Le esuberanti curve e le spirali del gotico fiammeggiante francese furono sostituite, in I., dagli ornamenti verticali e dalle composte modanature dello stile perpendicolare. Questo stile venne concepito nel sec. XIV, ma ca. cinquanta anni dopo la sua nascita si producevano ancora belle opere in stile decorativo e soltanto nel sec. XV il perpendicolare divenne lo stile predominante in architettura, e sopravvisse per tutto il sec. XVI, per essere infine sostituito dalla nuova moda rinascimentale portata dall'Italia da Inigo Jones e dai suoi discepoli. Il primo esempio di stile perpendicolare, e in un certo senso uno dei più perfetti, è il coro di Gloucester il cui rifacimento ebbe inizio nel 1330. La grande finestra ad est, la più grande d'I., fu terminata nel 1350, e i superbi cori furono aggiunti tra il 1351 e il 1412. Con il sec. XV il nuovo stile fu universalmente adottato, e vanno ricordati edifici della massima importanza, quali la cappella del King's College a Cambridge e la cappella di re Enrico VII a Wesminster. Ultimo esempio di questo stile ed ultima opera gotica veramente bella in I. è lo scalone del Christ Church College di Oxford, del secondo venticinquennio del sec. XVII.

Lo stile perpendicolare nel complesso era semplice per quanto riguardava l'ornamentazione, ma nei monumenti funebri veniva largamente impiegata la scultura. Degni di nota sono i celebri alabastri del Nottinghamshire, prodotti in gran quantità per l'esportazione, ed anche le belle figure tombali in metallo dei vari membri della famiglia reale di Westminster tra cui quella di Enrico VII. Venivano eseguiti anche lavori in avorio, ed i più belli sono quelli del sec. XIV. Particolarmente sono da notare un *Crocifisso* frammentario e un dittico raffigurante *Cristo e la Vergine con il Bambino*, ambedue nel Victoria and Albert Museum. Queste due opere sono decisamente inglesi, ma altri lavori sono più vicini alla Francia, ed ancora si discute se il più bello di questi, il dittico Wilton della Galleria Nazionale datato ca. al 1395, sia opera di un artista inglese o di un francese. Tuttavia altre pitture dell'epoca sono più decisamente inglesi e con il sec. XV fioriscono numerose scuole; quella dell'Anglia orientale è forse la più importante: tanto le pitture su tavola come gli affreschi hanno subito gravi danni: sono meglio conservate le decorazioni dei codici manoscritti. Le pagine interamente miniate sono spesso bellissime, ma l'opera migliore consiste forse nelle iniziali e nei fregi al principio dei capitoli, dove frequentemente appaiono la vivacità e l'umorismo, caratteristiche particolari dell'arte inglese in quell'epoca. Vanno ricordati il *Dyson Perrins* e i *Salteri Luteral*, e non si devono dimenticare i vetri dipinti, poiché dal sec. XII in poi se ne ebbe una eccellente produzione, per niente inferiore a quella francese; ma fu molto devastata dagli iconoclasti, tanto che ne rimangono solo pochi frammenti.

All'età d'oro dell'arte religiosa in I. venne posto termine dallo scioglimento dei monasteri nel 1540 ed un colpo finale le fu dato dal puritanesimo della rivoluzione. Ma la costruzione delle chiese riprese di nuovo con la restaurazione, ed una buona occasione si presentò quando Londra fu ricostruita dopo il grande incendio del 1666. Il grande architetto Christopher Wren approfittò di questa circostanza e le chiese della città, a cominciare dalla cattedrale di S. Paolo, costituiscono una degna successione ai monumenti gotici di due o tre secoli prima. Differente è tuttavia lo spirito, perché queste chiese riflettono l'anima del protestantesimo inglese, così come le costruzioni del Vignola riflettono quello della Controriforma in Italia. Ma, eccezion fatta per queste chiese dei secc. XVII e XVIII, l'arte religiosa si manifestò poco, e quantunque molti dei grandi artisti del sec. XVIII, come Reynolds, Hogarth e Constable, tentassero la pittura religiosa più o meno orientandosi nel senso del Rinascimento italiano, la pittura inglese del sec. XVIII raggiunse le sue più alte vette nel campo del ritratto, del paesaggio e nelle composizioni di genere. In questi campi, come in quello del ritratto, le opere di Ramsay, Reynolds, Gainsborough, Raeburn ed altri, nella pittura di genere i quadri di Hogarth, come i paesaggi di Wilson, Constable e Turner rappresentano forse la migliore opera d'arte prodotta nel paese. Considerevole è l'influenza di Constable sullo sviluppo successivo, specialmente in Francia. Di nuovo in quest'epoca eccellono le arti minori, e le ceramiche di Wedgwood e di altre fabbriche come i mobili di Chippendale, Sheraton e Happlewhite sono tutti di eccellente qualità.

Alla fine del sec. XVIII l'architettura religiosa ebbe una rinascita con l'introduzione dello stile detto neogotico e molte delle chiese in questo stile non sono prive di bellezza, quantunque il tentativo di far risorgere lo spirito dell'epoca gotica fosse destinato a fallire nel tempo in cui la società si sviluppava in direzione del tutto opposta, verso un vasto industrialismo. E così nel campo della pittura, il movimento noto con il nome di pre-raffaellita, benché avesse al suo attivo opere di notevole interesse, era troppo dominato dal passato, e mancava dello spirito del grande movimento d'avanguardia del continente, l'impressionismo. Da allora in poi, nonostante la produzione di alcuni artisti di genio, come Augustus John e Sickert, e nonostante la costruzione di qualche bell'edificio, non si è più manifestato il sorgere di un grande stile, e nel complesso si può dire che l'arte segni il passo, fino a quando sorgerà una nuova epoca creativa anche nel campo artistico come quella anglo-sassone, o quella gotica, o quella del sec. XVIII.

Bibl.: E. Michel, *Histoire de l'art*, Parigi 1905 sgg., v. indice; Sir W. Armstrong, *Art in Great Britain and Island*, Londra 1909; G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, ivi 1926; O. E. Sauders, *English art in the middle age*, Oxford 1932; A. Popham, s. v. in *Enc. Ital.*, XIX, pp. 268-78 (con bibl.); P. Lavedan, *Histoire de l'art*, Parigi 1946, v. indice (con bibl.).

Davide Talbot Rice

V. Ordinamento scolastico.

La carta dei giovani del 1942 sviluppa ampliamente la legge 1918 e il « Carnegie Trust », e stabilisce che la personalità dello scolaro è sacra e che le sue esigenze devono essere la base dell'educazione. Ogni scolaro ha il diritto di essere alloggiato, nutrito, vestito ed ha diritto alla sorveglianza e cura medica. Tutti gli scolari hanno uguali possibilità di accostarsi alle fonti del sapere e deve essere lasciato loro il tempo necessario da dedicare allo studio. Tutti hanno il diritto alla istruzione religiosa.

Questa carta dei giovani è un tentativo dell'unificazione dell'insegnamento inglese caratterizzato sinora dalla amplissima libertà d'insegnamento. Dalle origini

dell'educazione inglese sono pochi gli interventi dello Stato nel campo scolastico. Nel 1867 l'« Elementary school act » stabilì che l'insegnamento elementare doveva essere obbligatorio e gratuito; nel 1870 il « Forster educational act » introdusse la tolleranza religiosa anche nel campo scolastico limitando il predominio della Chiesa anglicana, dando ai cattolici la facoltà di fondare le proprie scuole. Nel 1899 fu fondato il « Board of education » (Ministero dell'educazione). Al detto Ministero spettava solo il compito di favorire la diffusione della cultura e di far osservare il « Code of regulation ». La Scozia possiede un proprio « Education department » al quale spetta il diritto della ispezione e l'educazione dei maestri nei « training colleges ». Nel 1925 a causa delle sovvenzioni finanziarie da parte dello Stato sono sorti degli attriti fra la « established presbyterian Church » e la Chiesa cattolica che hanno trovato la soluzione nella legge 1928 con la quale si confermava il « Forster educational act » e si permetteva la fondazione delle scuole cattoliche.

Nel 1902 l'« Educational act » stabilì il controllo delle scuole private. Nel 1918 il « Fisher education act » introdusse le norme unitarie in ciascuna organizzazione scolastica inglese e stabilì l'educazione complementare dei giovani dai 14 ai 18 anni.

L'istruzione si divide in prescolastica e scolastica. La prescolastica si svolge nelle « nursery schools » o nelle « nursery classes » dove il sistema della Montessori trova la più larga applicazione.

L'istruzione scolatica invece si svolge nelle scuole elementari dove l'insegnamento è strettamente individuale e si basa sulla psicologia sperimentale di W. Mac Dougall. Le scuole elementari comprendono: le « provided council schools » che si potrebbero considerare quasi statali e dove l'istruzione religiosa è obbligatoria a seconda della fede degli scolari; 2) Le « non provided voluntary schools » che appartengono o alla Chiesa cattolica o alla « Church of England ». Ambedue si dividono in « infantschools » dai 5 ai 7 (8) anni, in « juniorschools » dai 7 (8) agli 11 anni, in « seniorschools » e in « modernschools » dagli 11 ai 16 anni. Queste ultime alla loro volta si dividono in: rurali, commerciali, industriali e domestiche.

L'istruzione secondaria comprende: « selective central schools » a tipo misto dove gli scolari vengono incoraggiati a seguire le proprie inclinazioni; « non selective central schools »; « senior classes specially »; « technical trade schools »; « day schools » (medie); « college e State aided secondary schools ». A 16 anni si può fare un « first schools examination » e si può frequentare l'università. Se non si ha la frequenza della scuola media si può essere assunti all'università solo dopo aver superato un esame d'immatricolazione.

Nelle scuole medie inglesi si cura la formazione del carattere: lealtà, sincerità con se stessi e capacità di iniziativa più che la stessa istruzione generale. Per questa ragione agli scolari stessi spetta la gran parte della disciplina della scuola stessa. L'ordine è affidato non solo all'insegnante ma anche agli allievi i quali assumono saltuariamente il compito del « schools prefect ». Ogni scuola secondaria e particolarmente « boarding schools » o « girls schools » sono divise in « houses ». Ogni « house » è presieduta da un « master » che ha alle proprie dipendenze « house prefects ». Tutte le scuole pubbliche sono divise in circoli letterari, scientifici e musicali a capo dei quali è un'insegnante specializzato.

L'istruzione superiore viene impartita dalla università. Le università sono indipendenti dal controllo dello Stato e nessun ministro può esercitare un controllo sulla loro attività. Hanno libertà nella scelta degli insegnanti, nella selezione delle materie d'insegnamento e nel metodo da seguire. Alle Università di Oxford, fondata nell'anno 1168, e Cambridge, fondata nell'anno 1209, sono annessi dei « colleges » maschili e femminili dove si impartisce la educazione personale. Esistono inoltre le Università di St. Andrews fondata nell'anno 1411, Glasgow fondata nel 1455, Aberdeen fondata nell'anno 1494, Edimburgo fondata nell'anno 1582, Galles fondata nell'anno 1903, Londra fondata nell'anno 1825, Durham fondata nell'anno 1657, Manchester fondata nell'anno 1851, Birmingham istituita nel 1900, Sheffield fondata nel 1590, Belfast fondata nel 1849.

L'educazione degli insegnanti primari si svolge nei collegi statali sotto il controllo dello Stato ed ha la durata di due anni; quella degli insegnanti delle scuole secondarie si svolge nelle scuole governative o nelle scuole libere che sono sottoposte alle università. Secondo la legge del 1944 non esiste differenza fra l'insegnamento delle due categorie. L'educazione del clero cattolico si svolge in 15 collegi, in 2 collegi-seminari, in 5 *seminaria plena*, in 4 seminari maggiori e in 4 seminari minori. Esistono inoltre Collegium Lisbonese in Portogallo e Collegium a Sancto Beda a Roma. - Vedi tavv. CXVIII-CXXII.

BIBL.: E. D'Ovidio, *Problemi dell'istruzione*, in *Boll. di leg. scol. comparata*, 4 (1942), p. 214 sg.; D. Evan, *Education in England*, in *Encyclopedia of modern education*, Nuova York 1943, p. 269 sgg.; S. P. Copen, *Education*, in *Encyclopedia Britanica*, VII, p. 964 sg.; *The catholic directory*, Londra 1949, passim.

Miroslav Štumpf

INGINOCCHIATOIO. - Mobile formato da un gradino su cui inginocchiarsi, da un leggìo e, spesso, con uno o più cassetti nei quali conservare i libri di preghiera. Nella storia del mobilio, l'i. subisce naturalmente le trasformazioni che il gusto dei tempi veniva a mano a mano imponendo.

Semplice dapprima, come l'i. del sec. XVI nella cattedrale di Perugia, con due colonnine tortili ai lati e sportello intagliato simulante tre cassetti, diviene più complesso già nello stesso sec. XVI, come quello già in collezione Gozzadini con baldacchino ornato da tarsie opera di Biagio De Marchi (Bologna 1539), e, ancor più, quello di Casa Coronini a Gorizia (sec. XVI), ricco d'intagli e coronato da una specie di modellino architettonico di altare. Nei secc. XVII-XVIII il gusto barocco è presente anche negli i. e si ricordano quello di Palazzo Doria a Genova con il leggìo a forma di cuscino sorretto da un angioletto: quello in noce intarsiato d'avorio inciso (opera di P. Piffetti verso la metà del sec. XVIII) nel Palazzo Reale di Torino, e il bel « pregadio » (dal francese « prie-Dieu »), sempre nel Palazzo Reale di Torino, che Carlo Emanuele III ordinò nel 1732 all'intarsiatore Luigi Prinotto. Nei secc. XIX e XX l'i. ha assunto generalmente forme di scarna semplicità.

Per quanto riguarda il diritto e l'uso liturgico dell'i. per i patroni e le personalità civili che intervengono alle sacre funzioni, si veda la voce: BANCO IN CHIESA. - Vedi tav. CXXIII.

BIBL.: M. Accascina, s. v. in *Enc. Ital.*, XIX (1933), p. 300; A. Pedrini, *Il mobilio, gli ambienti e le decorazioni del Rinascimento in Italia, secc. XV e XVI*, Firenze 1948, pp. 140-41.

Gilberto Ronci

INGIURIA. - Dal latino *iniuria*, significa qualsiasi lesione della giustizia: « iniuria est alieni iuris violatio » (l. 5, D. IX, 2). In questo senso, in cui i. è sinonimo di ingiustizia, si hanno tante specie di i., distinte tra loro, quante sono le specie di giustizia. In senso più ristretto e preciso, i. è la violazione della giustizia commutativa (v. GIUSTIZIA, IV).

I. VARIE SPECIE DI I. - Nel suo aspetto soggettivo l'i. può essere *formale* o *materiale*. Si ha l'i. materiale, tutte le volte che l'azione o l'omissione è lesiva di un diritto; diventa formale, quando chi la provoca vuole pure l'i. stessa.

In rapporto a colui che la riceve, l'i. si distingue in *personale* e *reale*, a seconda che si colpisca la persona stessa nei beni dell'anima e del corpo, oppure nei beni esterni.

In relazione all'effetto l'i. può essere *dannosa* o *senza danno*. Si ha il danno se, in conseguenza dell'i., l'ingiuriato soffre una qualsiasi diminuzione nei beni della persona o di fortuna.

II. PRINCIPI GENERALI E CONDIZIONI DI OGNI I. - L'i. è peccato per sé (*ex genere suo*) mortale, poiché lede l'ordine stesso, indispensabile alla vita sociale. Non è possibile il convivere sociale, senza che i diritti di ognuno siano rispettati.

La materia grave si misura dal danno di colui cui si fa i., e dall'opposizione al bene comune.

L'i. può provenire da un'azione in se stessa lesiva della giustizia, oppure soltanto lesiva nel modo con cui l'azione viene condotta.

A costituire un'i. materiale, si richiede ed è sufficente la violazione del diritto di un altro, che non vi acconsente. Si suppone che il diritto sia vero e reale, e già acquisito dall'altro, e non è necessario che l'altro positivamente dissenta, basta che non acconsenta. Se però acconsente, non vi è più i., potendo ciascuno spogliarsi di un proprio diritto : « Scienti et consentienti non fit iniuria aut dolus » (reg. 27ª del *Liber* VI). Il consenso, che svuota l'i., è necessario che sia libero, non estorto, cioè, né da violenza fisica o morale, né da frode.

Il consenso poi del paziente non è libero, se la consapevolezza non precede la violazione del diritto : la consapevolezza a sua volta deve essere immune dall'errore « dante causam ».

Inoltre deve acconsentire colui che può disporre del diritto. Perciò si debbono distinguere i diritti strettamente personali dai diritti patrimoniali. Ai diritti personali può opporsi, oltre al soggetto, colui al quale è affidata la cura dell'altrui persona; ma dei medesimi, all'infuori del soggetto, nessuno può disporre.

Perché si commetta l'i. formale si richiede che essa proceda da chi la conosce e la vuole : cioè scienza o volontà di nuocere o di ingiuriare, ed efficace influsso della volontà nell'atto esterno ingiurioso ad altri.

III. L'I. COME PECCATO E COME DELITTO SPECIFICO. – L'i., come peccato e come delitto specifico, appartiene a quelle varie specie di lesioni, che invadono l'altrui diritto all'onore ed alla fama, per quanto non sempre identiche siano in materia le accezioni nei vari diritti penali.

1. *In teologia morale.* - Le violazioni dell'onore e della fama del prossimo hanno in genere nei trattati di teologia morale una terminologia ben definita. La lesione dell'onore altrui è propriamente detta contumelia (v. ONORE E CONTUMELIA); la lesione della fama, detrazione o diffamazione, che può essere semplice o qualificata, ed allora prende il nome di calunnia (v. DETRAZIONE).

Dato poi che nel foro interno si può offendere la buona fama del prossimo anche con il solo pensiero, gli autori spesso pongono nella stessa classificazione anche il giudizio temerario (v.).

Quale prezioso bene sia il buon nome della persona, è sufficentemente indicato dall'attaccamento che la persona onesta vi ha e dal suo valore sociale (v. FAMA).

2. *Nel diritto canonico.* – Tutte le varie specie di lesioni dell'onore e della fama (non vi è quindi nel diritto distinzione tra fama e onore, come si fa nel campo morale) vengono nel CIC sotto il nome di i. o diffamazione (can. 1938).

Occorre però ben distinguere il delitto di *i. verbale* dal delitto di *i. reale*. La i. reale si attua nella lesione del corpo o della libertà o dignità personale altrui. Il CIC se ne occupa soprattutto per rispetto ai chierici in quanto l'i. reale importa violazione dell'immunità personale o del cosiddetto *privilegium canonis* (v. LESIONE PERSONALE; IMMUNITÀ ECCLESIASTICHE; PRIVILEGI dei CHIERICI).

L'i. verbale invece si attua con parole o con scritti e con fatti e si concretizza nella contumelia, detrazione e calunnia, che divengono delitto, quando non sono fatte in privato ma in pubblico. Il delitto di i. appare già nel *Decretum Gratiani*, che raccoglie disposizioni anteriori di legge, che risalgono al Concilio di Elvira (can. 3 = c. 3 C. 5 q. 1), agli *Statuta Ecclesiae antiquae* (can. 5 = D. 46, c. 2) a s. Gregorio Magno (D. 46, c. 1); e nelle *Decretali* di Gregorio IX (c. 1, 23 X, II, 27). Particolarmente severa si mostra la legislazione ecclesiastica contro i cosiddetti *libelli famosi*, cioè contro l'i. fatta a mezzo dello scritto o stampa, e contro quella particolare forma di i., che è la calunnia, mentre è benigna verso l'i. fatta per leggerezza od inconsiderazione (c. 27, C. 23, q. 4).

Ugualmente severa si mostra contro l'i. che sconfina nel delitto specifico contro l'autorità ecclesiastica. Anche oggi il CIC ha innanzi tutto presenti le i., che implicano disprezzo dell'autorità, dirette o contro il Romano Pontefice, i cardinali, i legati del Sommo Pontefice, le S. Congregazioni ed i tribunali della Curia romana, gli officiali maggiori di questi dicasteri e l'Ordinario. E le colpisce sia che si facciano direttamente sia indirettamente, cioè a mezzo di altri, eccitando odi, divisioni ecc., con congrue pene e penitenze, premessa sempre la soddisfazione dell'i. (can. 2344). È all'Ordinario che è commessa l'irrogazione delle pene, proporzionate alla gravità del delitto : egli in questi casi, in cui sono coinvolti l'onore e la buona fama dell'autorità, può agire non solo ad istanza di parte, ma anche *ex officio*. Il delitto d'i. però in questi casi prende spesso la configurazione speciale di delitti contro l'autorità ecclesiastica (v. AUTORITÀ ACCLESIASTICHE, DELITTI contro le).

Viene comunque considerato delitto l'i. verbale (can. 2355), contro chiunque diretta, sebbene i laici possano ordinariamente trovare, più facilmente e più efficacemente presso i tribunali civili, la tutela di simili delitti, che sono *mixti fori*. Trattandosi però della violazione di un diritto privato, il delitto non è perseguibile se non ad istanza di parte (can. 1938 § 1), a meno che non si tratti di i. grave contro un chierico o religioso, o fatta ad altri da un chierico o religioso, nel qual caso l'azione criminale può istituirsi anche d'ufficio, essendo di pubblico interesse il rispetto e la vita onesta dei chierici (can. 1938 § 2), che devono essere forza di coesione e non di dissidi nella società. La Chiesa, sebbene raccomandi il perdono delle i., come atto spesso di maggior merito, ammette però l'azione per i., per salvare con la sua forza morale, se non è possibile altrimenti, quel minimo di rispetto tra gli uomini, indispensabile al mantenimento della convivenza sociale. A volte, pur essendo sempre necessaria la disposizione di animo incline al perdono, circostanze estrinseche possono esigere la prosecuzione di una azione criminale per i., come un bene maggiore.

Le pene comminate per il delitto non sono irrogate automaticamente (pene *latae sententiae*), ma rimesse alla libera valutazione del giudice (*ferendae sententiae*), in modo da poterle adattare alla gravità del delitto : per il chierico possono arrivare fino alla sospensione e rimozione dall'ufficio.

L'azione per i. cessa : con l'espressa o tacita condonazione, la soddisfazione legittimamente prestata, la ritorsione dell'i. nella stessa specie, o fatta a propria difesa (can. 2218 § 3), la prescrizione annuale (cann. 1702, 1703), la morte di chi ingiuria o di chi è stato ingiuriato, avvenuta prima della contestazione della lite. Vi è in materia un'abbondante casistica nella giurisprudenza della S. R. Rota (cf. *R. Rotae decisiones... a. 1909* sgg., p. es., IV, Roma 1946, pp. 112, 142, 478).

3. *Nel diritto penale italiano.* – Tutte le offese lesive dell'onore e della fama sono classificate in due categorie : i. e diffamazione, che però, a differenza di quanto dispone il CIC, sono delitti distinti tra loro. Il principale motivo di distinzione tra le due classi di delitti è desunto dalla presenza o meno dalla persona offesa (v. FAMA).

L'i. lede l'onore od il decoro della persona presente (art. 594) : la diffamazione, la reputazione di persona assente (art. 595). Per l'i. si sottolinea come sia necessaria la presenza (fisica o morale) dell'interessato ed il rilievo, da parte del medesimo, del fatto che intacca il suo onore, la sua riputazione, il suo decoro. Inoltre occorre la volontà di offendere da parte di chi pone il fatto, per cui l'intenzione di scherzare (purché il gioco rimanga nei debiti limiti) o l'intenzione di correggere, in chi ha il dovere di correggere (sempre che il modo della correzione sia ragionevole) escludono l'i. Il fatto lesivo può consistere tanto in una commissione che in una omissione. Un'altra differenza tra i. e diffamazione è tratta dal bene giuridico violato : l'i. offende l'onore formale della persona; la diffamazione offende la reputazione, che la vit-

tima si è procacciata presso terzi. Come conseguenza di quanto si è detto, l'aggravante della pubblicità (anche a mezzo della pubblica stampa) non può riguardare l'i., la quale per definizione dev'essere fatta in presenza della vittima, ma solamente la diffamazione. In ciò il diritto italiano si rifà ai concetti morali, e non canonistici, attuali. Sia l'i. che la diffamazione sono punibili a querela della persona offesa (art. 597); non però se vi è stata la provocazione; e, se le offese sono reciproche, il giudice può dichiarare non punibile uno od entrambi gli offensori (art. 599).

In materia di eccezione della verità (*exceptio veritatis*), come prova liberatoria dal delitto di i. e diffamazione, il codice Zanardelli seguiva un sistema intermedio: escludere l'eccezione di verità come regola, ammetterla in casi di eccezione (art. 394); il codice Rocco l'escludeva completamente (art. 596); ma un decreto luogotenenziale del 14 sett. 1944, n. 288 ripristinava l'istituto dell'*exceptio*, come causa di esclusione della punibilità in questi reati.

Il diritto alla fama non si estingue con la morte; e passa quindi ai congiunti prossimi, all'adottante e adottato il diritto a querela per i. alla memoria di un defunto (art. 597), sebbene i penalisti italiani, non riconoscendo più ed immeritamente, in questo caso, il defunto come soggetto di diritti, non concordino nel determinare se la disposizione di legge sia stata erogata nell'interesse dei viventi (Manzini), o se la memoria del defunto sia eretta in persona per finzione giuridica (Rende).

Nel diritto penale italiano viene anche posto in dubbio, ed ancora immeritamente, se la persona morale possa essere soggetto del diritto di onore e di fama, e quindi se la violazione nei loro confronti sia reato (Manzini).

BIBL.: Oltre ai manuali di teologia morale, nel trattato *De iustitia et iure*, cf. G. Battaglini, *Il bene dell'onore e la sua tutela penale*, in *Rivista penale*, 83 (1916), p. 255; E. Massari, *Il delitto civile di diffamazione*, in *Rivista di diritto e procedura penale*, 9 (1918), p. 410 sgg.; D. Rende, *I. e diffamazione*, in *Nuovo digesto italiano*, VI, pp. 1104-12 (con abbondante bibl.); P. Ciprotti, *De iniuria ac diffamatione in iure poenali canonico*, Roma 1937; V. Manzini, *La prova della verità dell'addebito nei delitti di i. e di diffamazione*, in *Rivista penale*, 113 (1946), p. 453 sgg.

Pietro Palazzini

INGIUSTIZIA: v. GIUSTIZIA.

INGOLI, FRANCESCO. - Sacerdote, n. a Ravenna il 21 nov. 1578 da distinta famiglia, m. a Roma il 29 apr. 1649. Studiò a Padova, dove si laureò il 27 maggio 1601. Fu valente nel diritto civile e canonico ed appartenente al Collegio dei dottori ravennati. Insegnò legge alla gioventù ravennate. Uditore del legato card. Bonifacio Gaetano, fu da questo condotto a Roma, dove, alla morte del Gaetano, passò al servizio del card. Lancellotti. L'I. si occupò di studi astronomici e nel 1616 scrisse contro il sistema copernicano un discorso, che ebbe l'onore di una risposta del Galileo, e contro Kepler. Fu accetto a Gregorio XV, che lo nominò precettore del nipote card. Lodovico Ludovisi, il quale lo portò con sé a Bologna quando vi fu nominato arcivescovo. Dallo stesso Papa ebbe l'incarico di preparare il cerimoniale del conclave insieme con alcuni cardinali. Fu, quindi, eletto segretario della Congregazione cerimoniale.

Quando Gregorio XV fondò la nuova Congregazione di Propaganda Fide, nominò l'I., uomo di profonda dottrina e di vasta cognizione delle lingue, primo segretario, mantenendo tale ufficio ininterrottamente per 27 anni fino alla morte. Ben presto l'I. divenne l'anima della nuova Congregazione, e fu in questo ufficio che egli si meritò l'appellativo semiufficiale di « rispettabilissimo prelato ». A lui si devono le principali iniziative della Congregazione. Fin dal 17 genn. 1622 fece scrivere ai generali degli Ordini missionari di obbligare i loro sudditi a riferire periodicamente sullo stato delle singole missioni, riuscendo così ad avere i primi mezzi su cui basare il lavoro. Di carattere tenace lottò contro gli oppositori: i religiosi, per i privilegi, e Spagna e Portogallo, per i diritti di patronato, concessi e più volte confermati, anche dopo la fondazione della Propaganda, dalla S. Sede. I patronati divennero la difficoltà massima, che l'I. cercò di aggirare. Così il 24 giugno 1623 invitava i generali degli Ordini a far richiedere per i loro sudditi le patenti della S. Congregazione. Più tardi propose ed attuò gli istituti dei delegati apostolici e dei vicari apostolici, direttamente dipendenti da Roma. Le difficoltà economiche troncarono altre iniziative.

Si adoperò per l'abolizione dei privilegi dei religiosi dando sviluppo ai missionari del clero secolare e favorendo, richiamandosi ai principi apostolici, il clero indigeno. Curò in particolare la cristianità del Giappone, divenuta la « beniamina » della S. Congregazione, inviandovi due vescovi, che, però, mai giunsero a destinazione. Con uguale attenzione si interessò del rimanente mondo missionario. Nella evangelizzazione propugnò il rispetto della civiltà e dei costumi dei popoli contro l'europeizzazione e la pluralità degli Ordini religiosi nello stesso paese di missione per un reciproco controllo. Fu il fondatore della tipografia poliglotta, attualmente vaticana, per la stampa dei catechismi e vocabolari indigeni. Non ostante alcune manchevolezze dovute a informazioni di difficile controllo e al suo carattere battagliero, divenne l'oracolo indiscusso di Propaganda. Fin dall'inizio, infatti, le carte di maggior rilievo e quelle presentate alla discussione dei cardinali portano annotazioni e considerazioni personali dell'I., che ne riassume il contenuto, propone rimedi e direttive, quasi sempre accettati dalla commissione dei cardinali.

Riassunti e confronti generali con le relative considerazioni o rimedi divennero altrettante direttive per la S. Congregazione, che, alla morte dell'I., si era definitivamente assicurata l'esistenza, aveva attirato la fiducia e la dipendenza degli Ordini missionari, aveva neutralizzato in parte il lato deficitario dei patronati, aveva avviato a soluzioni i più importanti problemi. Alieno da grandezze, non indossò mai gli abiti prelatizi e fu affettuoso verso i poveri. Fu sepolto a S. Andrea della Valle.

BIBL.: L. Pedot, *La S. Congregazione di Propaganda Fide e le missioni del Giappone (1622-1838)*, Vicenza 1945, p. 369 sgg.; J. Dindinger, *Bemerkungen zu den ersten Missionsversuchen der Franziskaner in Äthiopien*, in *Antonianum*, 20 (1945), pp. 97-126; L. Kilger, *Die ersten fünfzig Jahre Propaganda*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 12 (1922), pp. 15-24. Lino Pedot

INGRATITUDINE. - È la disposizione d'animo (vizio) di chi non riconosce e non apprezza i benefici ricevuti. Essa può concretarsi in un atteggiamento puramente negativo di non riconoscere, di non ringraziare, di non ripagare il bene avuto; può assumere anche un atteggiamento positivo di contrarietà in chi giudicasse il bene ricevuto come inferiore al proprio merito, di danno e non di vantaggio, oppure ripagasse il benefattore con ingiurie o altre ingiustizie.

Moralmente l'i. (negazione della virtù della gratitudine, virtù specifica, distinta dalla pietà e dalla religione e parte potenziale della virtù della giustizia) è sempre peccato. Da parte dell'oggetto il peccato è ritenuto dalla comune dottrina lieve in quanto non contraddice direttamente l'ordine della carità; sia per il fine (per odio contro il benefattore o per disprezzo del medesimo) che per le circostanze (p. es., chi, potendo, rifiutasse di aiutare una persona in necessità, quando da essa avesse ricevuto notevoli benefici) può diventare colpa grave.

L'i. è sempre colpa morale; negli ordinamenti giuridici non è considerata come reato; però l'i., nei casi tassativamente previsti, può essere motivo per revocare la donazione (Cod. civ. it., art. 801). A norma del CIC l'i. del rettore di una Chiesa o dei suoi amministratori non può essere invocata per revocare una donazione fatta alla Chiesa (can. 1536 § 4).

BIBL.: A. Sertillanges, *La philosophie morale de st Thomas d'Aquin*, Parigi 1922, pp. 291-95; Wernz-Vidal, IV, II, p. 336; A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, 3ª ed., Padova 1948, p. 790. Luigi Oldani

INGRES, JEAN-AUGUSTE-DOMINIQUE. - Pittore francese, n. a Montauban il 29 ag. 1780, m. a Parigi il 14 genn. 1867. Allievo prima del padre, quindi, dal 1799, a Parigi del David, nel 1806 andò a Roma quale pensionato dell'Accademia francese, quando era

già noto quale ritrattista squisito, ed in Italia rimase interrottamente, fra Roma e Firenze, quasi vent'anni, dipingendovi le sue opere migliori e più famose.

Distaccatosi dal David (v.) allora che questi, durante il periodo napoleonico, quasi rappresentante ufficiale della pittura neoclassica francese, inveiva da Parigi contro l'antico allievo che viveva solitario lontano dalla patria attratto dalla pittura dei quattrocentisti italiani, l'I. può essere considerato l'esponente del gusto purista (v. PURISMO) in Francia. La sua posizione infatti può essere considerata intermedia fra il neoclassicismo del maestro e la foga romantica del Delacroix (v.), più giovane di lui di diciotto anni. Al quale ultimo è consuetudine contrapporre l'I. quale esponente del gusto classicista, specie dopo che nel Salon del 1824, ove dell'I. v'era *Il volto di Luigi XIII*, oggi a Montauban, i due esposero affrontando per la prima volta clamorosamente le loro opere, e dopo che l'anno successivo, morto il David, l'I. veniva eletto membro dell'Institut. D'altro canto proprio in quel tempo con perfetta logica l'I. spostava gradualmente il suo interesse dai quattrocentisti ai cinquecentisti, a Raffaello soprattutto. Tanto che, nel 1826, ricevendo la commissione per un soffitto nel Museo di Carlo X al Louvre, immaginava per l'*Apoteosi di Omero* una composizione ispirata alla scuola di Atene, mentre successivamente, per il *Martirio di s. Sinforiano*, ordinatogli per la cattedrale di Autun, componeva un vero centone di motivi raffaelleschi. A tali predilezioni egli rimase fedele anche durante la sua nuova permanenza a Roma (1834-41) quale direttore dell'Accademia di Villa Medici e nell'ulteriore corso della sua lunga vita, sia nei quadri di composizione come, anzi, soprattutto, nei ritratti. Ed è appunto nei ritratti che spesso acquista valore essenziale quella precisione e quella acutezza del disegno che, nitidissimo, ha una estrema capacità riassuntiva delle masse e delimitandone nettamente i campi esalta i valori cromatici della composizione. Una pittura chiara, limpida, nitidissima, che riflette la tendenza del suo intimo spirito romantico alla astrazione intellettuale donde una visione estatica quasi allucinata delle forme. Tra le sue opere di soggetto sacro sono da ricordare: *Giovanna d'Arco* (1854) al Louvre, *la Vergine con l'Ostia* (dello stesso 1854) ugualmente al Louvre, *Gesù fra i dottori* a Montauban, ove è un museo con numerosi suoi dipinti e ca. 4000 suoi disegni.

BIBL.: H. Lapauze, *I., sa vie et ses œuvres*, Parigi 1911; L. Fröhlich-Bum, *I., sein Leben und sein Stil*, Vienna 1924; L. Gillet, s. v. in *Enc. Ital.*, XIX, pp. 310-11; A. M. Brizio, *Ottocento, Novecento*, Torino 1939, pp. 111-17 (con bibl.); P. Lavedan, *Histoire de l'art*, Parigi 1946, v. indice. Emilio Lavagnino

INGROSSAZIONE. - È il diritto con il quale, mediante compenso di terra e di denaro, durante l'età comunale, il privato poteva rettificare i confini della sua proprietà e ottenere ad essa un accesso sopra una pubblica via.

Esso fu creato dai governi comunali allo scopo di eliminare i soverchi frazionamenti della proprietà, procurandole, con una miglior forma, un minor carico di servitù. A tutela degli espropriati furono nominati dei pubblici ufficiali detti «ingrossatori» o «estimatori», incaricati delle operazioni di stima delle terre da espropriare e le cui relazioni avevano valore esecutivo.

Essi erano considerati alla pari degli elettori del podestà ed avevano una posizione economica notevole, loro derivante dall'esercizio della professione di negozianti di beni immobili. Avevano infatti anche dei propri notai, che con essi dovevano fare giuramento per quelle stime di cui ricevevano incarico dal Comune. Dell'i. si ha notizia sin dal sec. XII e la sua utilità è riconosciuta da gran parte degli statuti cittadini del secolo successivo. Si trova in vita tale istituto ancora nella legislazione modenese del 1772 e in quella lucchese del 1802.

BIBL.: L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae medii aevi*, II, Milano 1738 col. 339 sg.; A. Pertile, *Storia del diritto italiano*, IV, II, Torino 1893, p. 359 sg.; A. Lattes, *Le i. nei documenti parmensi*, in *Arch. stor. per le provincie parmensi*, nuova serie, 14 (1914), fasc. V. Giovanni Donna

INIBIZIONE. - Dal verbo latino *inhibere*, trattenere, frenare. Presso i giuristi conservò il suo significato etimologico, e fu usata ad indicare l'impedimento coatto dell'esercizio del diritto (cf. 1, X, 3, 2) ed indicò spesso l'azione del giudice, che proibisce un atto o l'esercizio di un dato diritto (p. es., il giudice d'appello che proibisce l'esecuzione della sentenza di primo grado).

Nell'attuale legislazione canonica l'*inhibitio iuris* – che è l'antica *sequestratio impropria* –, di cui si ha un residuo nel can. 1699 § 3, consiste nella temporanea proibizione emessa dal giudice di usare di un diritto controverso, onde evitare di recar pregiudizio al diritto altrui. Perciò inibire è proibire l'*exercitium iuris*; proibizione che non ha carattere di pena, ma di cauzione (v. SEQUESTRO).

Oggetto di tale proibizione o i. può essere qualsiasi diritto. Differisce dal sequestro per la mancata privazione del possesso della cosa, che nel sequestro viene affidata a terzi.

Il sequestro, inoltre, ha come oggetto diretto la *res*, l'i. invece ha come oggetto proprio e diretto l'esercizio di un diritto. Propriamente perciò si dice che l'i. consiste in un *non facere*.

L'i. può anche essere imposta su richiesta di parte; occorre allora: 1) che venga dimostrato il possesso del diritto, di cui si vuole l'i. (can. 1672 §§ 1-2; è sufficente il *fumus bonis iuris* e non è necessaria una dimostrazione piena); 2) che sussista il pericolo del danno qualora non venga ordinata l'i. e che nessun altro rimedio esista a tutela del diritto conteso (can. 1674).

Così, pendente il processo sul valore del matrimonio, può proibirsi e inibirsi l'uso del matrimonio stesso o ordinarsi la separazione dei coniugi (cf. X, IV, 1, 14; S. C. de Sacramentis, *Instructio d. 15 Augusti 1936*, art. 63); così, anche dopo due sentenze a favore della nullità matrimoniale, se il difensore del vincolo ha appellato in tempo utile, qualora fosse stato attentato un nuovo matrimonio, il giudice dovrà *ex officio*, o per richiesta dello stesso difensore del vincolo, ordinare la *inhibitio exercitii iuris* (cf. *loc. cit.*, art. 223, can. 1672 § 3).

Nelle cause di pubblico interesse sia il promotore di giustizia come il difensore del vincolo possono chiedere l'i. dell'esercizio del diritto controverso ed il giudice può ordinarla anche d'ufficio (can. 1672 § 3).

BIBL.: Wernz-Vidal, VI, pp. 244-54; F. Roberti, *De processibus*, I, Roma 1941, pp. 658-63; M. Lega-V. Bartoccetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, I, ivi 1950, pp. 389-95. Vincenzo Fagiolo

INIUNCTIS DE IURE INIUNGENDIS. - Clausola che suol essere apposta ai rescritti con cui si concedono dispense e assoluzioni. Evidentemente il contenuto varia secondo i casi in oggetto, l'entità della dispensa o dell'assoluzione richiesta. P. es., nei rescritti con cui si concede l'assoluzione da una censura, la formola *i.d.i.i.* significa che il censurato deve riparare i danni e lo scandalo, nel caso che ce ne fossero stati, e accettare una salutare penitenza oltre quella sacramentale. Cf. i cann. 2252, 2254 e 2290.

BIBL.: A. Van Hove, *De rescriptis*, Malines-Roma 1936, p. 123 sgg. Giovanni Battista Guzzetti

INIZIAZIONE. - Dal lat. *in-eo* (da cui *initium*, *initiare*) «entrar dentro», qui nel senso sacrale di essere ammesso tra i partecipi di un dato gruppo religioso. L'i. è un rito che effettua e consacra il passaggio di un individuo (o di un gruppo) da una condizione all'altra di vita e specificamente dal mondo profano a quello sacro.

Nei gruppi umani primitivi hanno grande rilievo i riti che introducono il giovane nella società degli adulti. Per questo argomento, v. sotto.

I. NELLE RELIGIONI DI CULTURA. – I riti iniziatici, che introducono religiosamente a una nuova condizione di

vita, comportano tre momenti: di *separazione* dell'iniziando dal mondo a cui ha fino allora appartenuto, durante la quale viene ammaestrato intorno ai principî e ai doveri propri dell'associazione; di *prova*, nel quale l'iniziando è assoggettato a prove, spesso dolorose, che debbono dimostrare la sua capacità di resistenza, conforme agli obblighi e alle condizioni della nuova vita a cui aspira; di *aggregazione* che dà all'iniziando, attraverso un cerimoniale, spesso complicato, l'investitura di membro della nuova società, e il diritto di fregiarsi del distintivo della medesima.

Nei gruppi primitivi l'i. è unica per tutti gli uomini del *clan*, ma quando questo si allarga a tribù, per acquisto di territori e aggregazione di elementi estranei, i riti iniziatici diventano privilegio dei più anziani, che se ne valgono per esercitare un'azione direttiva sugli uomini del gruppo.

Sorgono così le società segrete che si moltiplicano a seconda degli obbiettivi specifici a cui mirano e delle capacità mistico-magiche di cui si ritengono depositarie. Queste società segrete hanno a patrona una Potenza divina o spiritica alla quale gli addetti si assimilano mediante una cerimonia che significa la morte dell'uomo vecchio e la sua resurrezione, grazie all'acquisto di una anima nuova che lo affratella agli altri membri della società facendolo partecipe delle loro capacità mistico-magiche di dominio sulle cose e sugli uomini.

Per l'iniziazione ai misteri, v. MISTERI. Per l'iniziazione cristiana, v. BATTESIMO. Nicola Turchi

II. I. DELLA GIOVENTÙ NEI POPOLI PRIMITIVI. – In parecchie popolazioni che appartengono ancora alle culture originarie, verso il periodo della pubertà, i giovani e le ragazze, prima di entrare a far parte affettiva della società, devono subire un'i., la quale ha lo scopo d'inculcare solamente l'osservanza dei precetti morali che costituiscono l'ideale dell'educazione di queste popolazioni. L'osservanza di questi precetti è pure un dovere religioso: alcune popolazioni (p. es., Yamana della Terra del Fuoco, America meridionale) insegnano espressamente agli iniziandi che « *Watauinewa* (l'Essere Supremo), il quale vede ogni cosa esattamente, desidera l'osservanza di queste leggi » e colpisce con la morte immatura il trasgressore o i suoi cari. Altre popolazioni, su cui si è meno informati, non sono così esplicite, tuttavia il carattere morale e religioso delle loro i. risulta dal complesso delle cerimonie. Un'altra caratteristica di queste i. consiste nel fatto che gli iniziandi sono soggetti a mortificazioni e penitenze, come digiuni, silenzi, poco riposo, ma non a pratiche dolorose.

I giovani e le ragazze andamanesi, tra gli undici e i tredici anni, devono astenersi da cibi particolarmente graditi come il miele, la carne di tartaruga e di porco selvatico, e questo divieto dura finché non siano passati attraverso le i. le quali non sono segrete e nemmeno riservate a una sola parte della tribù: le donne partecipano anche alle i. dei giovani e gli uomini a quelle delle ragazze. Durante queste cerimonie si presenta al candidato un cibo dal quale deve astenersi. Egli si limita a guardarlo; il capo gli versa addosso alcune gocce di grasso di maiale e lo unge di burro. Gli iniziandi devono inoltre stare in silenzio per alcuni giorni. Finalmente i parenti e gli amici ornano i giovani e li invitano a ballare, cosa che fanno fino all'esaurimento. Le ragazze, in queste circostanze, ricevono il nome di un fiore sbocciato allora e portano questo nome finché non siano diventate madri. La cerimonia dura nel suo complesso diversi giorni, poi cessa il primo divieto alimentare. L'anno seguente si ripete la festa, al termine della quale cessa un altro divieto.

I giovani e le ragazze yamana, giunti al periodo della pubertà, sono sottoposti a i. « le quali sono un corso sistematico di educazione » (Koppers). Anziani esperti e rispettati impartiscono ai giovani i doveri essenziali che si possono riassumere così: « Rispettate e aiutate i vecchi, non riferite le maldicenze che sentite, distribuite il bottino della caccia non solo agli amici ma anche agli estranei, non uccidete, non rubate e non fate del male, rispettate la moglie degli altri, aiutate tutti, siate laboriosi. Se trovate un bambino smarrito riportatelo alla sua famiglia anche se fosse il figlio di un vostro nemico, perché il bambino non è colpevole della vostra inimicizia ».

Sostanzialmente uguali sono i precetti per le ragazze. Ad esse è ripetuto in modo speciale che devono alzarsi presto ed essere servizievoli con gli anziani. Questi raccomandano alle ragazze la modestia quando camminano (v. l'elenco completo dei precetti in Koppers, Gusinde e Boccassino).

Le i. delle popolazioni australiane, comprese quelle che appartengono ancora allo strato culturale più arcaico, sono molto più complesse e le donne possono partecipare solo a una parte delle cerimonie. In questa esclusione e in parecchi riti sono chiare le influenze del totemismo, ciclo culturale nel quale la posizione sociale della donna è molto indebolita rispetto a quella che aveva nelle culture originarie.

Il capo dei Kurnai (Nuova Galles del Sud, Australia), al termine delle cerimonie, narra con grande serietà l'antica storia della tribù, nella quale s'intrecciano la mitologia e la religione. Poi espone ai giovani le leggi morali che devono osservare: « Ubbidite ai genitori, dividete ciò che avete con gli amici e vivete in pace con essi, non abbiate rapporti con ragazze o con donne sposate, astenetevi da certi cibi finché gli anziani non vi diano il permesso di mangiarli ». Tutte le circostanze che precedono e accompagnano l'enunciazione di questi precetti – cerimonie e balli estenuanti per diversi giorni, il silenzio della notte, la solitudine della foresta, il cielo stellato, il richiamo dell'Essere Supremo – sono ordinate in modo da lasciare nei giovani la più profonda impressione (W. Schmidt).

Ancora più complesse sono le i. degli Yuin (Nuova Galles del Sud, Australia), i quali appartengono alla cultura del *bumerang* (v. ETNOLOGIA, VII, 4). In queste cerimonie si trova già l'avulsione di un dente, fatta con uno scalpello di legno, che l'iniziando deve sopportare senza lamentarsi, se non vuole essere deriso per tutta la vita. L'iniziato è fiero di questa avulsione perché ha dato una prova di coraggio, ma forse ancora di più perché ha ricevuto un segno che lo distingue anche esternamente dai non iniziati e lo rende uomo nel pieno senso della parola, con tutti i diritti al governo della tribù. Nelle iniziazioni degli Yuin è già evidente la divisione della tribù in due categorie: iniziati (uomini) e non iniziati (bambini, giovani, donne). Questa divisione è una caratteristica del totemismo. Ma, non ostante questi elementi non originari, nelle iniziazioni degli Yuin l'autorità dell'Essere Supremo è ancora forte: gli iniziandi sono espressamente ammoniti che egli dal cielo vede tutto e punisce i trasgressori.

Nelle i. dei Kamilaroi (Nuova Galles del Sud, Australia) gli anziani insegnano ai giovani che nella divisione del bottino devono avere la preferenza i vecchi, i malati e le famiglie numerose.

Le i. dimostrano che: 1) anche le popolazioni primitive hanno un determinato ideale di educazione che cercano di imprimere nei giovani; 2) per un'educazione sociale completa non basta l'autorità dei genitori ma occorre anche quella del gruppo sociale, il quale nelle culture originarie è appena agli inizi e non in contrasto con la famiglia; 3) le culture originarie dànno la stessa importanza all'educazione dei giovani e delle ragazze; 4) le mortificazioni (digiuni, silenzio, scarso riposo) compiute durante queste cerimonie provano l'importanza che questi indigeni dànno al dominio di se stessi; 5) i giovani, cedendo agli anziani i cibi preferiti, dimostrano di essere convinti della necessità dell'altruismo e dell'assistenza estesa a tutti i membri della tribù (v. gli esempi di altruismo riferiti da W. Schmidt e W. Koppers in *Völker und Kulturen*, Ratisbona 1924, p. 185 sgg.); 6) la morale ha un fondamento religioso: lo provano gli accenni all'Essere Supremo che esige l'osservanza dei suoi comandamenti e punisce i trasgressori. La sanzione talvolta è limitata a questa vita e consiste nella morte del colpevole o dei suoi cari o nelle malattie, talvolta è estesa anche all'altra

vita. Il buon effetto delle i. non si cancella per tutta la vita, come attestano gli studiosi che hanno osservato queste popolazioni sul posto.

Nelle culture più recenti le i. non sono più comuni ai giovani e alle ragazze e perdono in gran parte il loro compito originario essenzialmente educativo, anzi spesso sono associate a motivi sessuali osceni. Nel matriarcato solo le ragazze ricevono dalla madre una specie d'i. quando giungono al momento della prima mestruazione.

Nel totemismo sono iniziati solo più i giovani e sottoposti a pratiche dolorose come l'avulsione di un dente, la circoncisione, fatta con una scheggia litica tagliente o ritoccata ai margini, e la subincisione, con un coltello di pietra appuntito. - Vedi tav. CXXIV.

Lo studio delle i. primitive ha chiarito parecchi aspetti arcaici dei misteri greci.

Bibl.: E. H. Man, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*, Londra 1883; B. Spencer - F. J. Gillen, *The native tribes of central Australia*, ivi 1899; id., *The northern tribes of central Australia*, ivi 1904; A. W. Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, ivi 1904; C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Francoforte sul Meno 1907-20; J. G. Frazer, *Totemism and exogamy*, 4 voll., Londra 1910; B. Spencer, *Native tribes of the northern territory of Australia*, ivi 1914; H. Webster, *Società segrete primitive*, Bologna 1922; W. Koppers, *Unter Feuerland-Indianern*, Stoccarda 1924; id., *Pädagogik in den Urkulturen, besonders bei den Yamana auf Feuerland*, in *Österr. pädagogische Warte*, Vienna 1927; C. Clemen, *Zum Ursprung der griechischen Mysterien*, in *Anthropos*, 18-19 (1923-24), p. 431 sgg.; M. Schulien, *Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den Atxuabo*, *ibid.*, p. 69 sgg.; id., *Die Initiationszeremonien der Knaben bei den Atchwabo (Portugiesisch-Ostafrika)*, in *In memoriam Karl Weule*, Lipsia 1929; W. Schmidt-W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Ratisbona 1924; M. Gusinde, *Zur Ethik der Feuerländer*, in *IV Settimana internazionale di etnologia religiosa*, Milano 1925 (Parigi 1926), pp. 156-71; id., *Männerzeremonien auf Feuerland und deren kulturhistorische Wertung*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, 58 (1926), p. 261 sgg.; id., *Die Feuerland-Indianer*, I, *Die Selk'man*, Mödling presso Vienna 1931; II, *Die Yamana*, ivi 1937; G. Beyer, *Die Mannbarkeitsschule in Südafrika* ecc., in *Zeitschrift für Ethnologie*, 58 (1926), p. 249 sgg.; A. Mairon, *Eine Untersuchung über die Erziehung bei den primitiven Völkern der niederen Jäger und Sammler*, 1928; F. Speiser, *Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, 60 (1928), p. 362 sgg.; L. Walk, *Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika*, in *Anthropos*, 23 (1928), p. 38 sgg.; id., *Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme*, *ibid.*, p. 861 sgg.; F. Kern, *Die Welt, worein die Griechen traten*, *ibid.*, 24 (1929), p. 167 sgg.; 25 (1930), p. 195 sgg.; A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge 1933; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesides*, finora 9 voll., Münster in V. 1926-49; A. Schaefer, *Zur Initiation im Wagi-Tal*, in *Anthropos*, 33 (1938), p. 401 sgg.; G. Koppers, *La religione dell'uomo primitivo*, Milano 1947; R. Boccassino, *La religione dei primitivi*, in *Storia delle religioni*, I, 3ª ed., Torino 1949, pp. 35-120. La seconda sezione della III *Semaine d'ethnologie religieuse*, Tilbourg 1922 (Enghien e Mödling presso Vienna 1933) è dedicata alle i. e alle società segrete di vari popoli (p. 329 sgg.). Renato Boccassino

«IN MONTE OLIVIS CONSITO». - Inno del Mattutino nella festa del S. Rosario, composto dal p. T. A. Ricchini, domenicano, e già inscritto nell'Ufficio dello stesso Ordine nel 1825.

Sono cinque strofe che celebrano i cinque Misteri dolorosi: il sudore di sangue al Gethsemani, la flagellazione, la coronazione di spine, il viaggio al Calvario, la Crocifissione sul Golgota.

Bibl.: V. Terreno, *Gli inni del Breviario romano*, Mondovì 1932, p. 266; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 179; A. Walz, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, 2ª ed., Roma 1948, p. 586. Silverio Mattei

INNATISMO. - Termine del linguaggio filosofico, usato ad indicare ogni sistema o indirizzo che ammetta l'esistenza originaria (congenita, innata) nello spirito umano di concetti, categorie, idee non derivate dall'esperienza. Nello stesso senso è usato talora il termine nativismo (che è anzi più comune nella specifica questione sull'origine delle idee di spazio e tempo). In un senso più largo i. può anche indicare l'esistenza di attitudini spontanee nello spirito umano.

L'i. rappresenta, nelle sue diverse forme, l'antitesi storica dell'empirismo e del sensismo (v.), i quali, con la riduzione di tutti i contenuti di conoscenza a puri dati di esperienza, pregiudicano ogni vera universalità e necessità del sapere umano. È appunto nell'intento di dare un fondamento all'universalità e necessità del concetto (v.) che non poche forme di razionalismo hanno creduto doverne ricercare l'origine e la derivazione esclusiva nella natura stessa dello spirito.

L'i. ebbe storicamente forme diverse. In Platone (cf. *Theaet.*, *Resp.*, *Tim.*) le idee sono innate nel senso che non derivano, quanto al loro contenuto, dal mondo sensibile, ma si pongono come oggetto spirituale immediato della reminiscenza (ἀνάμνησις) intuitiva dell'anima. Tale forma di i. è accentuata nella concezione di Plotino e ha un riflesso nella gnoseologia agostiniana (v. AGOSTINO), continuata poi, sostanzialmente, in non pochi scolastici, particolarmente in s. Bonaventura (v.).

Nella filosofia moderna il razionalismo cartesiano diede nuovo vigore all'i.: già esplicito nello stesso Cartesio (cf. *Medit.*, III), come predeterminazione oggettiva nella mente di concetti e principi, esso è difeso, nel senso di preesistenza «virtuale», da Leibniz (cf. *Nouv. ess.*, I, 3; II, 1) e, con dipendenza agostiniana, da Malebranche. In Kant il problema della necessità e universalità della conoscenza determina la sua particolare forma di i., che intende le forme del conoscere (intuizioni e categorie) come struttura *a priori* della mente, condizione trascendentale della stessa esperienza (cf. *De mundi sensibilis principiis*, § 6, e *Kritik der r. Vernunft*, introd.). Nella filosofia posteriore va ricordata, fra le altre, la posizione del Rosmini, per cui è innata nell'intelligenza umana l'idea dell'essere, come sua immanente oggettività (cf. *Nuovo saggio*, sez. 5ª, cap. 1, art. 8 e passim).

L'istanza positiva dell'i., fatta valere contro le insufficenze dell'empirismo, sta appunto nell'esigenza di salvare il carattere di necessità e universalità del conoscere, che assicuri il valore di un effettivo sapere. Se tale universalità non può prescindere dal significato originario dell'intelligenza come potere di pensare e di affermare nell'ordine assoluto dell'essere, tuttavia essa non esige affatto che i contenuti in cui attua il pensiero preesistano nello spirito antecedentemente all'esperienza. La vera soluzione del problema va cercata nel realismo tomista, che ripone nell'oggettività dell'essere, appreso nei dati reali dell'esperienza, la ragione e il principio ontologico dell'universalità e necessità della conoscenza spirituale (v. CONCETTO; CONOSCENZA; UNIVERSALI).

Bibl.: A. Brunner, *La connaissance humaine*, Parigi 1943; S. Vanni Rovighi, *Note sulla teoria della conoscenza e sull'ontologia*, Milano 1943; C. Cuento Ferrandini, *El problema del origen del conocimiento en los sistemas racionalistas*, Lima 1946; G. Fausti, *Teoria dell'astrazione*, Padova 1947; H. Sjöbring, *Subjective and objective actitude*, in *Theoria*, 13 (1947), pp. 46-74; H. Wagner, *Apriorität und Idealität. Vom ontologischen Moment in der apriorischen Erkenntnis*, in *Philos. Jahrbuch*, 57 (1947), pp. 292-361; S. Scimé, *Problemi dell'essere*, Padova 1949, pp. 77-102, 111-36.
Salvatore Scimé

FINE DEL SESTO VOLUME.